

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**Posgrado en Estudios Latinoamericanos
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales**

**Luchas Político-Culturales y
Auto-Representación Maya
en Guatemala**

T E S I S
**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**PRESENTA:
MORNA MACLEOD HOWLAND**

**DIRECTORA DE TESIS:
DRA. ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO**

México D.F.

Agosto de 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A las mujeres y hombres de maíz,
A los caídos en la guerra luchando por un mundo justo,
A las y los que siguen luchando*

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis me ha llevado siete largos años, lo que llevó a una de las mujeres mayas que entrevisté en 2003 a decir ‘pero ya no pienso así’ y a que mi propio proceso de reflexión haya ido cambiando y desarrollándose. Aunado al de por sí difícil malabarismo de ser madre, esposa, hija, estudiante y consultora, el único año en que tuve el apoyo de una beca para la tesis, coincidió con las múltiples operaciones de mi hijo Martín, cuya milagrosa recuperación fue nuestra prioridad y alegría. Esto significó que asistiera a la graduación de una tras otra de las colegas de nuestro Seminario de Género y Etnicidad, mientras que yo seguía con mi ‘historia-sin-fin’; “ya párale” ha sido el comentario constante de los últimos años.

Sería imposible agradecer los aportes de tanta gente a lo largo de este proceso, que inició mucho antes de hacer la tesis, o incluso de vivir en Guatemala. Quiero agradecer de todo corazón a mis grandes maestros: a Don Polo Méndez, Doña Virginia Ajxup y Don Juan Zopil, por adentrarme en las profundidades de la cosmovisión, del colonialismo interno y de la historia del movimiento maya, *sibalaj malyox chiwe*. Agradecer también a cada una de las personas que entrevisté: las que nombro y las que no nombro en las páginas siguientes. En especial, quisiera agradecer a Demetrio Cojtí, Emma Chirix, Jorge Grunberg, Carlos Y. Flores y a otros que prefieren mantenerse en el anonimato, por su interlocución crítica constructiva y sus comentarios oportunos a diferentes capítulos de la tesis; a Raxche’ Rodríguez, Ixtz’ulu Elsa Son, Medarda Castro, Marta Juana López, Saq Chumil Blanca Estela Alvarado, Ana María Rodríguez, Rigoberto Quemé, Máximo Ba, y muchos otros, por las largas conversaciones, sus afilados análisis y sus múltiples maneras de mostrar que la tradición no está reñida con la modernidad. A Pop No’j por seguir compartiendo, aprendiendo y caminando juntos, y a Juan José Hurtado por recordarme que hay destellos de esperanza; y a interlocutores puntuales y/o de largo aliento: a Mireya Pérez, María Van, Patricia Ardón, Otoniel Martínez, Megan Thomas, Marcie Mersky, Anantonia Reyes, Josué Revolorio, Eglá Martínez, Saúl Morales, Lukas Rehm, Deborah Eade, Luis Maldonado, Juan Anzaldo, Benjamín Chaj, Santiago Bastos, Alberto Monterroso, Armando Maldonado que en paz descansa, a Juan Tiney y Pedro Esquina.

De manera muy especial, agradezco a mi asesora de tesis, Aída Hernández, por abrirme nuevos horizontes de conocimiento, y por su ejemplo de integridad académica, compromiso social y solidaridad humana. Agradezco al Seminario de Género y Etnicidad (de CIESAS, UNAM y UAMX) y posterior fusión con el Seminario de Pluralismo Jurídico, por los ricos espacios de interlocución y debate, y en especial a Márgara Millán, Ixkic Duarte, Lina Rosa Berrio, Mónica Cejas y Teresa Sierra.

Agradezco profundamente a Jenny Pearce y a Rachel Sieder por su fino apoyo académico y moral, y a Lucio Oliver por su aliento constante desde antes incluso de volver de Guatemala. De esos primeros tiempos también agradezco a Martin Scurrah, a Manuel Díaz y un gran maestro a lo largo de los años: a Manolo García. Agradezco a Haydé Rodríguez por transcribir gran parte de las entrevistas, a Arantxa Tirado por su fino trabajo de edición de la tesis, también a Mónica Iglesias y Juan Quintero; a Yadira Leyva y Marcos García de la Casa Chata por su apoyo y a CIESAS por brindarme un espacio. También agradezco a aquellos que me han brindado otro tipo de apoyo para terminar la tesis: a Ana Mendicuti y Ana María Carballo; a Aida María Noval y Alejandro Mohar por prestarme sus oasis de paz en Tlayacapan y Tepoztlán.

Agradezco al PAPIT y al Dr. José Alejos García (CEM/IIFL/UNAM) por el apoyo para el trabajo de campo (julio-agosto 2003) en el marco del proyecto: *Dialogando Alteridades: identidades y poder en Guatemala*. También agradezco a CONACYT por la beca para la elaboración de la tesis (2004), en el marco del proyecto colectivo: *Viejos y Nuevos Espacios de Poder: Mujeres Indígenas, Organización Colectiva y Resistencia Cotidiana*, coordinado por R. Aída Hernández (CIESAS) y Margara Millán (CELA-UNAM) (Co-responsable).

Agradezco a los sinodales por su paciencia en leer tan larga tesis: a Lucio Oliver, Demetrio Cojtí, Guillermo Padilla, Mágina Millán, Rachel Sieder y Carlos Y. Flores, y por supuesto a mi asesora, Aída Hernández. También agradezco a mi Alma Mater, la Universidad Nacional Autónoma de México, desde cuando ingresé por primera vez para la Maestría en 1983. La UNAM sigue siendo un ejemplo de pluralidad, de flexibilidad, y de inspiración, al luchar contracorriente para garantizar la educación gratuita y masiva al pueblo mexicano.

Un agradecimiento especial a mis queridos amigos Mam mimetizados en la Ciudad de México. La convivencia a lo largo de veinticinco años, compartiendo las alegrías y las tristezas de los momentos significativos de la vida cotidiana, me ha brindado otro tipo de entendimiento o punto de contraste a mi trabajo académico sobre movimientos indígenas.

Finalmente, agradezco a mi familia: a mi padre por su confianza y su apoyo incondicional, a mi compañero de vida y a mis maravillosos hijos Manuela y Martín que no sólo han aguantado mis ausencias, sino que los últimos nos premian cotidianamente con sus renovadas energías y su compromiso con las luchas por la justicia social.

INDICE

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN	9
Capítulo Uno:	
RUTAS CONCEPTUALES Y METODOLÓGICAS	
Introducción.....	24
Ruta Conceptual Metodológica.....	34
Desde Dónde Hablo.....	42
Capítulo Dos:	
CULTURA, IDENTIDADES Y PODER	46
Cultura y Cosmovisión Maya.....	48
Cultura.....	51
Cambiar Permaneciendo.....	57
Cultura e Identidades.....	60
Representaciones Sociales.....	69
Esencialismo.....	71
Genealogías.....	76
Poder, Relaciones Asimétricas de Poder y Empoderamiento.....	77
Capítulo Tres:	
PERIODIZACIÓN Y CARACTERIZACIÓN DEL MOVIMIENTO MAYA	89
El Auge de los Movimientos Indígenas en América Latina.....	93
¿Existe el Movimiento Maya?.....	95
Movimientos Sociales.....	97
1. El Momento (pre)Revolucionario y su Desenlace Represivo (de comienzos de los setenta a fines de los años ochenta).....	101
2. (Re)Emergencia del Movimiento Maya (de fines de los ochenta hasta mediados de los noventa).....	106
El Recurso del Esencialismo Estratégico.....	109
3. Impacto del Proceso de Paz (mediados de los noventa).....	111
4. Diversificación del Movimiento Maya (a partir de finales de los noventa).....	117
A modo de conclusión.....	122

SEGUNDA PARTE

LAS GÉNESIS DEL MOVIMIENTO MAYA ACTUAL

INTRODUCCIÓN.....	126
Contexto y realidad guatemalteca.....	136
Contexto Latinoamericano.....	142
Capítulo Cuatro:	
LAS ORGANIZACIONES REVOLUCIONARIAS Y SUS PLANTEAMIENTOS	
ENTORNO A LOS INDÍGENAS	145
Partido Guatemalteco del Trabajo: “La Cuestión Indígena”	149
Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR).....	151
Organización del Pueblo en Armas (ORPA): “Racismo I y II”	151
Ejército Guerrillero de los Pobre (EGP):	
“Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca”	161
Comité de Unidad Campesina (CUC).....	170
La Declaración de Iximche’.....	171
Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG).....	175
Comentario.....	179
Capítulo Cinco:	
LA DISPUTA POLÍTICA E IDEOLÓGICA A NIVEL DE AMÉRICA LATINA	187
Las Declaraciones de Barbados.....	189
Confrontación en la Costa Atlántica.....	196
Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI).....	201
Capítulo Seis:	
LAS ORGANIZACIONES INDIANISTAS	
Los Seminarios Indígenas.....	212
La Revista Ixim.....	213
Las Reinas Indígenas y la Disputa por los Significados.....	215
Patinamit y el Partido Frente de Integración Nacional (FIN).....	221
Comité Cívico Xeljú.....	224
Movimiento Indígena Tojil.....	225
Otras Expresiones Armadas Indianistas.....	237
Reacciones de las Izquierdas Marxistas a los Indianistas.....	240
Reacciones a la ‘Guatemala: de la República Burguesa Centralista	
a la República Popular Federal’.....	247
Surgimiento de los ‘Mayas Populares’.....	254
Capítulo Siete:	
MUJERES INDÍGENAS DURANTE EL CONFLICTO ARMADO INTERNO	259
Sujetos de Cambio.....	261
Mujeres Indígenas en los Textos de la Época.....	266
Participación de Mujeres Indígenas en la Guerra.....	275
Cambios en los roles de género.....	289
Ser Revolucionaria y Madre.....	292
Impacto de la Guerra en Mujeres Indígenas.....	295
Mujeres Indígenas ante Beijing.....	302

Capítulo Ocho:

TESTIMONIOS RECOGIDOS EN ENTREVISTAS SOBRE EL PERÍODO

Testimonio de Don Felipe.....	308
Entrevista con un Dirigente Histórico (julio de 2003).....	312
Entrevista a un Intelectual Maya.....	317
Entrevista a ex Militante Revolucionario e Intelectual Maya.....	318

CONCLUSIONES SOBRE LAS GÉNESIS DEL MOVIMIENTO MAYA.....	321
--	------------

**TERCERA PARTE:
LAS LUCHAS POLÍTICO-CULTURALES DE MUJERES MAYAS**

INTRODUCCIÓN	342
La Mujer 'Cabal'.....	352
Mujeres Mayas en Espacios Públicos.....	353
Organizaciones de Mujeres.....	361
Producción Político-Cultural de Mujeres Mayas.....	365
Voces de Mujeres Mayas.....	367
Genealogías y Fuentes de Inspiración de las Mujeres Mayas Entrevistadas...	371

Capítulo Nueve:

MUJERES, CULTURA Y NACIONALISMO MAYA

Introducción.....	375
¿Guardianas de la Cultura o <i>Chuchuxelab</i> ?.....	384
¿Es Mala la Cultura para Mujeres Indígenas?.....	402
Nacionalismo del Movimiento Maya y Rol de Mujeres Mayas.....	406
Tradición, Modernidad y el Problema de la 'Autenticidad'.....	419
Reflexiones Finales.....	427

Capítulo Diez:

TRAJE: IDENTIDAD CULTURAL Y BANDERA DE LUCHA

Introducción.....	431
Las Múltiples Entradas para estudiar el Tejido y el Traje.....	433
Traje e Identidades.....	436
El Traje y el Racismo.....	442
Diversos Factores que Contribuyen a la Pérdida del Traje.....	448
Traje y Conflicto Armado Interno.....	451
Haciéndose pasar por Otra (<i>Passing</i>).....	456
El Traje como Resistencia y Bandera de Lucha.....	459
Cultura, Cambiar Permaneciendo y la Falsa Dicotomía de Tradición versus Modernidad.....	462
Las luchas detrás del Traje Maya y del Velo de Islam: similitudes y diferencias	465
Reflexiones sobre Traje.....	473

Capítulo once:

COMPLEMENTARIEDAD, DUALIDAD Y EQUILIBRIO

Introducción.....	480
Los Principios Cosmogónicos de la Dualidad, Complementariedad y Equilibrio	483
Complementariedad, Dualidad y Equilibrio en la Vida Cotidiana.....	491
Complementariedad, Dualidad y Equilibrio y el Movimiento Maya.....	500
Criticar el machismo sin descalificar la cosmovisión.....	504
El Problema de la Autenticidad.....	507
Feministas Mestizas ante la cosmovisión y cultura maya.....	511
Equilibrio: la Complementariedad con Equidad.....	516
Equidad de Género desde la Diferencia.....	518
Retos de Trabajar la Equidad de Género desde la Cosmovisión Maya.....	522
Reflexiones Finales.....	525

Capítulo Doce:

GÉNERO, MUJERES DIVERSAS Y ALIANZAS

Relevancia del Análisis de Género para las Mujeres Mayas Entrevistadas.....	529
Análisis de la Interseccionalidad.....	540
Relaciones Interculturales en una Sociedad Racializada.....	543
Coordinación y Alianzas entre Mujeres.....	551
Derechos Específicos de Mujeres Mayas.....	561
Las Dificultades para Asumir y Acomodar la Diferencia, y las Diferencias entre las Mujeres	565
Conclusiones Finales.....	575

CONCLUSIONES.....	578
--------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	594
--------------------------	------------

ANEXOS:

Lista de Siglas.....	619
Auto-Representación Creativa del Movimiento Maya.....	622

Palabras Clave:

Movimientos indígenas, mujeres indígenas, auto-representación, movimientos de mujeres, pueblos indígenas, cultura, identidades, cosmovisión, colonialismo interno, racismo, género, clase, poder, izquierda armada, feminismo, relaciones interétnicas, traje, poscolonialismo.

INTRODUCCIÓN

En esta investigación analizo la producción de pensamiento y las luchas político-culturales, identitarias y anticoloniales del movimiento maya¹ en Guatemala y su relación e interlocución, a menudo tensa, con otros sectores de la sociedad civil. Con una mirada desde su emergencia como movimiento nacional identitario –o lo que Melucci nombró ‘nuevo movimiento social’ (Melucci 1996a, 1996b, 1999)- reflexionaré sobre el movimiento maya desde los intersticios de la cultura, la identidad y la política, privilegiando el terreno discursivo. Lo realizaré mediante el análisis de la construcción de significados, las representaciones y las relaciones asimétricas de poder, situadas éstas en formaciones sociales, contextos y coyunturas históricas específicas. Quisiera contribuir a la reflexión sobre estos temas complejos, a través de textos y voces indígenas, y la reacción que éstas causan en sectores de la sociedad civil: en especial el movimiento revolucionario (en los setenta, inicio de los ochenta) y el movimiento de mujeres después de la firma de paz (fines de 1996 a 2006), con mención a la academia (sobre todo a la antropología) y a la cooperación internacional. Analizo la manera en que las demandas político-culturales² del movimiento maya descentran y entran en disputa con los planteamientos de transformación social de dichos sectores: las izquierdas, los feminismos y los discursos globales de derechos.

Todos estos movimientos luchan por la justicia y la transformación social: *“La justicia social ha sido una visión, una meta, un precepto, un compromiso –a menudo controversial, siempre disputada, siempre codiciada”* (Selbin 1998:2, traducción mía). En América Latina, los contenidos de la justicia social –en términos de redistribución y reconocimiento (Fraser 1996, 2002)- han sido definidos en su mayor parte por vanguardias mestizas, con una visión predominantemente occidental. En una sociedad culturalmente diversa y altamente racializada como la guatemalteca, en donde los mayas han constituido una ‘mayoría minorizada’, las visiones de los hombres y mujeres mayas se basan en sus experiencias vividas de opresión, exclusión y discriminación, así como en sus imaginarios de cambio, inspirados por ricos procesos en los cuales resemantizan su cultura y retoman

¹ Los términos ‘pueblo maya’ y ‘movimiento maya’, como elaboración político intelectual de auto-adscripción (Bastos y Camus 2003), empiezan a circular a finales de los setenta, pero es realmente a partir de los noventa cuando su uso se generaliza. Tiendo a hablar de ‘indígenas’ durante los setenta (por ser la palabra más usada en ese período), ‘mayas’ posteriormente, cuando las y los actores sociales pasan por un proceso de auto-identificarse como mayas, y ‘mayas’ al hablar del período y tema en su conjunto, aunque a veces, por razones de redacción, uso los dos términos indistintamente.

² Entiendo que las opresiones de género, cultura y raza se expresan de forma privilegiada en el terreno político-cultural, ideológico o de ‘superestructura’ –aunque también tienen raíces en la estructura económica-; en cambio, las asimetrías en cuanto a la distribución tienen que ver fundamentalmente con el plano material, aunque también tienen sus manifestaciones en el terreno ideológico. Aunque doy más énfasis al análisis de los primeros a lo largo de este trabajo, entiendo que su solución ha de pasar por una combinación de redistribución y reconocimiento (Fraser 1996, 2002).

selectivamente elementos de la modernidad. Así, partiendo de las visiones de los hombres y mujeres mayas, busco captar su análisis de su situación y condición, sus 'lecturas del poder' y sus horizontes de transformación social. El reconocimiento de estos diferentes enfoques de análisis y visión conlleva la necesidad de repensar la construcción de alianzas, no 'entre iguales' como tradicionalmente se ha hecho, sino entre **diversos**.

Los movimientos sociales cambian en el transcurso del tiempo; además de ser marcados por los diferentes contextos y coyunturas, las y los intelectuales orgánicos de los movimientos sociales van desarrollando y afinando su análisis y su producción discursiva; hay momentos de radicalidad, momentos de búsqueda de convergencias, momentos de estancamiento y momentos en donde afloran nuevas ideas que enriquecen los debates. Para poder captar esta visión amplia del movimiento maya, lo sitúo a partir del tiempo y de su historia (comienzos de los setenta hasta la fecha). Luego, he escogido dos momentos que a mi juicio son clave en la vida del movimiento, por la riqueza innovadora de su producción discursiva y de pensamiento propio. El primero es a partir de los años setenta, cuando los hombres y, en menor medida, las mujeres indígenas empiezan a cuestionar públicamente y a través de textos escritos no sólo la explotación de clase, sino también las relaciones asimétricas de poder entre culturas y entre ladinos³ e indígenas. Cuestionan su situación de subordinación dentro de la sociedad y también en las organizaciones revolucionarias, así como su falta de participación en la toma de decisiones y puestos de liderazgo. Cuestionan, además, la marginación de su cultura y la forma naturalizada de homologar lo ladino como lo 'guatemalteco', tanto en la comunidad imaginada de nación (Anderson 1985) como en el tejido de la sociedad civil organizada. Veremos la manera en que el **indianismo** crea sus propias expresiones organizativas, demandas, análisis y formas de auto-representación. Tojil, como versión más acabada del indianismo, se inspira en sus experiencias vividas y en textos como la Declaración de Barbados (1971), las ideas de Fanon (1952, 1963), Memmi (1966), Bonfil Batalla (1981), Guzmán Böckler y Herbert (1970), además de los marxistas clásicos y otros. Su planteamiento central articula la lucha de clase con la lucha contra la opresión étnico-nacional, denunciando el *colonialismo interno* y exigiendo la *autonomía*. Así, el indianismo surge como alternativa propia a las organizaciones revolucionarias que priorizan la contradicción de clase, dentro de una concepción evolucionista de la 'modernidad'. En realidad, aunque tanto revolucionarios como indianistas erigen fronteras tajantes, hay muchos cruces y encuentros entre ellos (tanto en

³ '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 de que es una mezcla entre descendencia indígena y española. Es un término en disputa que ha sido relativamente poco estudiado (Dary 1994, Rodas 2006, Hale 2006), tarea pendiente pues, en la construcción identitaria en Guatemala.

términos de ideas como de movimiento de personas). Sobre todo el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) desarrollan planteamientos en torno a la 'cuestión indígena' (analizados en la tesis) y sus bases son mayoritariamente indígenas.

Las mujeres indígenas participan en estas luchas junto con los hombres durante esta etapa del conflicto armado interno (setenta, inicios de los ochenta), aunque son menos numerosas que los hombres. Su incorporación a la lucha armada implica una fuerte ruptura con sus roles tradicionales; participan en mayor medida en actividades civiles, de apoyo y de logística, aunque su participación tiende a ser poco valorada y las pocas veces que ocupan puestos de liderazgo es por haber destacado de manera excepcional. Como veremos después, el Sujeto Revolucionario es una construcción en el fondo masculina, ladina y homogeneizante, en donde los indígenas tienen que 'desenraizarse'⁴ (Saldaña-Portillo 2003), las mujeres son 'masculinizadas' (Rayas 2005) y donde las mujeres indígenas, además, son doblemente subsumidas e invisibilizadas como mujeres y como indígenas. Por su parte, el Sujeto Indianista también es eminentemente masculino y el emergente movimiento maya predominantemente dirigido por hombres indígenas.

Este período es clave para entender las raíces y la emergencia de un movimiento social maya de orden **nacional**, tanto en relación al carácter de sus demandas como en su extensión territorial, pues antes las expresiones organizativas se circunscribían más a lo local o a lo regional. A la vez, el período marca profundamente las particularidades que adquiere el movimiento maya en Guatemala, en comparación a movimientos indígenas en otros países latinoamericanos. Aunque siempre ha habido relaciones contradictorias (de distancia o cercanía, ambivalencias y tensiones) en el abanico de experiencias de movimientos indígenas con las izquierdas latinoamericanas, éstas han sido especialmente acentuadas en el caso guatemalteco. Esto se debe a las especificidades de la realidad guatemalteca: por un lado, el contexto histórico-social del país, caracterizado por una profunda desigualdad en la distribución de recursos y oportunidades, un racismo de índole estructural, además de un autoritarismo también estructural, y políticas de Estado hacia los pueblos indígenas en sus variaciones de exterminio, segregación y/o asimilación. Este contexto de grandes brechas (*cleavages*), de desigualdad y de autoritarismo marca no sólo a los pueblos indígenas sino al conjunto de la sociedad guatemalteca, a la izquierda revolucionaria y, años más tarde, a las feministas ladinas.

⁴ Forma elegante para referirse a la asimilación o aculturación.

El segundo momento que retomo por considerarlo clave en cuanto a la riqueza innovadora de producción de pensamiento propio, y por su forma de abrir el campo de lo que constituye 'lo político', es a partir de mediados de los noventa. Un creciente número de mujeres mayas en diferentes expresiones organizativas, además de cuestionar su opresión y marginación como indígenas –con más o menos demandas de redistribución, dependiendo de sus trayectorias y genealogías-, empieza también a cuestionar **las relaciones de poder en relación a hombres (mayas y ladinos), y a mujeres ladinas**. Los cuestionamientos de las mujeres indígenas vienen a desestabilizar el status quo o las relaciones naturalizadas de poder tanto dentro del movimiento maya como dentro del movimiento de mujeres, poniendo de manifiesto las lógicas múltiples e imbricadas de opresión que enfrentan como mujeres, como indígenas y, la mayoría, como pobres. En términos teóricos, esta apertura hacia las múltiples lógicas de opresión ayuda a ensanchar nuestro ámbito y parámetro de análisis, haciéndolos más ricos y complejos que una simple mirada desde una perspectiva de clase o de género, o una perspectiva anti-racista y anti-colonial. Por otra parte, un creciente número de mujeres mayas proponen los valores cosmogónicos de la complementariedad, dualidad y equilibrio como una manera de concebir y luchar por la equidad entre mujeres y hombres desde una perspectiva maya⁵; esta concepción emancipatoria de la cosmovisión entra en disputa con el uso discursivo regulatorio de estos valores que suele tapar o naturalizar las prácticas de maltrato y subordinación de las mujeres; a la vez que ensanchan y descentran la visión occidental del análisis de género.

Así, mientras que la denuncia del colonialismo interno y la demanda por la autonomía constituyen los pilares del rico pensamiento propio del movimiento maya en el contexto del conflicto armado – que después ceden ante discursos 'multi-, inter- y pluriculturales' (Ba 2004a)- los aportes de las mujeres mayas al debate y las luchas por la transformación social son múltiples. Introducen el tema de la equidad de género, planteado en sus propios términos, a través de la cosmovisión como un sitio de resistencia (Martínez 2004) y de la apropiación y resemantización de los discursos globales de derechos (Merry 2006). Nombran y articulan sus múltiples opresiones y manifiestan sus múltiples resistencias. Además, descentran el sentido mismo de 'lo político', al exigir la congruencia entre el 'discurso' y la 'práctica', sosteniendo de este modo que 'lo personal es político', y poniendo de manifiesto los nexos entre la cultura y la política, al comparar su traje como 'bandera de lucha' (Ana María Rodríguez), o en palabras de Paula Nicho, pintora Kaqchikel de

⁵ Entendido esto como parte de una interrelación en donde se busca mantener la armonía y el equilibrio entre seres humanos, la naturaleza y el cosmos. Como horizonte de justicia social, es también disputada y contestada.

Comalapa como 'segunda piel': *"al quitar esta segunda piel nos están matando, nos están desapareciendo, no quiero estar en el grupo de las desaparecidas, yo quiero contar hoy y siempre con mi segunda piel"* (Emma Chirix, retomando la idea de Paula Nicho, correspondencia electrónica 14/12/2007). Esta metáfora desarrollada tan elocuentemente por Chirix ilustra sucintamente los nexos entre la cultura y la política, la vida cotidiana y la lucha social, y las dimensiones que recobran los movimientos indígenas para florecer y no desaparecer como pueblos. Los aportes de las mujeres mayas ilustran con nitidez las maneras en que los 'nuevos' movimientos sociales ensanchan el alcance de las luchas por la transformación y la justicia social y, por añadidura, a los conceptos de ciudadanía, representación política, democracia, emancipación (Álvarez, Dagnino & Escobar 1998).

Mi intención como investigadora **no** es contribuir a la polarización a través del análisis de asimetrías y tensiones existentes, sino a su visibilización y superación. Señalar las relaciones naturalizadas de poder entre ladinos y mayas, dentro del mismo movimiento maya y entre mujeres **no** implica que las únicas 'buenas' sean las mujeres mayas. Como nos recuerda Memmi: *"La colonización falsea las relaciones humanas, destruye o esclerotiza las instituciones y corrompe a los hombres [y mujeres], colonizadores y colonizados"* ([1966] 1980: 148), y Freire sugiere que la Pedagogía de los Oprimidos: *"se convierte en una pedagogía de todos los hombres [y mujeres] en el proceso de liberación"* (Freire 1974: 31 traducción mía). Más bien sugiero que las mujeres mayas – por las múltiples opresiones que recaen sobre ellas- tienen un 'privilegio epistemológico' (Collins 1998) para 'leer el poder' y, por otra parte, su bienestar y 'buena vida'⁶ se convierten en un tipo de termómetro a nivel de la sociedad para medir los alcances de los derechos humanos, la democracia, la equidad y el pluralismo de la sociedad guatemalteca. Es decir, en una sociedad altamente democrática, equitativa y plural, no habría múltiples brechas (*cleavages*), ni las mujeres indígenas sufrirían fuertes opresiones.

Mientras que en el terreno de lo político se tiende a privilegiar los análisis y posicionamientos en blanco y negro, el trabajo académico ofrece un espacio fértil para explorar los múltiples matices de gris y las experiencias vividas que desafían tales formas simples y dicotómicas de pensamiento. En mi mirada académica sobre lo político navego en ambos terrenos. Así, aunque exploro la forma específica que ha tomado la tensión indígena-ladina en la construcción de identidades en

⁶ Retomo el concepto de 'buena vida' acuñada por Gustavo Esteva (2001) quien cuestiona la validez de un solo concepto de desarrollo para todo el mundo y todas las culturas. En su lugar ofrece la idea de "la buena vida", que propicia *"las condiciones que permitan a la gente, conforme a sus propias definiciones de la buena vida, ejercer libremente sus capacidades en sus propios términos."* (Esteva 2001: 5)

Guatemala (Bastos y Cumes 2007) y la manera en que esta se expresa en las relaciones entre y dentro de los procesos organizativos, también es cierto que en la práctica, las relaciones entre indígenas y ladinos, y entre las y los mismos indígenas, son mucho más complejas: por ejemplo, hay gente ladina aliada a la 'causa' indígena, hay indígenas poco simpatizantes con los planteamientos del movimiento maya, además de los mismos cambios de posicionamientos dependiendo del contexto e interlocutor en frente. Trato de captar e interrelacionar estas dos dimensiones en un análisis académico sobre lo político a lo largo de la tesis.

Es interesante notar que los temas de cultura e identidad –temas que dividían al emergente movimiento maya en los setenta- son justamente los puntos que lo unen hoy en día dentro de un contexto nacional de posguerra, caracterizado por la polarización, fragmentación y desconfianza, de las que el movimiento maya no está exento. Sin embargo, por tratarse de conceptos **polivalentes** (o multifacéticos y multidimensionales) y **polisémicos** (al significar diferentes cosas para diferentes personas), detrás de estos puntos de unión, también hay diversidad de entendimientos, disputas y contestaciones. La segregación de facto, la escasa presencia del Estado y las escasas políticas públicas, así como la envergadura de la población indígena mayoritariamente rural, hacen que se hayan mantenido mucho más 'intactos' los marcadores tangibles e intangibles de la cultura en Guatemala que en muchos otros países latinoamericanos. Éstos son movilizados por el movimiento maya y por las mujeres mayas, y entran en disputa en sus encuentros y desencuentros con Otros, haciendo que el movimiento maya haya sido especialmente señalado por su 'esencialismo'. A lo largo de la tesis debato con esta etiqueta; por una parte, argumento que el esencialismo estratégico es un recurso político necesario, como una dimensión o etapa del movimiento maya, pero el mismo se agota y tiene que abrirse ante su propia diversidad interna. Por otra, busco desmenuzar el término, pues por tratarse, también, de un concepto polisémico y polivalente, es necesario explorar sus diferentes usos y sentidos; además, trato de descentrar el término cuando se refiere a las epistemologías indígenas o a lo que Warren llama la 'hermenéutica maya' (1998a, 1998b).

Las preguntas de fondo que inspiran esta investigación tienen que ver con la diferencia, la diversidad y los retos para la construcción de una sociedad plural: **¿por qué hay tanto miedo e intolerancia hacia la diferencia en Guatemala?** Este tema lo exploro en dos niveles: por un lado, como un problema que atraviesa diferentes ámbitos de la vida nacional, recobrando especial importancia en las relaciones interétnicas o interculturales, suscitando reacciones defensivas como: *"todos somos guatemaltecos"*, *"todos somos mestizos"* (Morales 1998), *"los mayas no existen"* (Carrera en Macleod 2005). Por otro, ya sea por concepciones homogeneizantes, por

razones de hegemonía, o por etnocentrismo, ha costado a los movimientos de cambio social (revolucionarios, de izquierda, de mujeres) incorporar las visiones de los hombres y mujeres indígenas, al considerar a éstas como retrógradas o, incluso, peligrosas, poniendo en disputa los mismos sentidos de 'emancipación' y 'justicia social'. Mientras que organizarse en contra de la explotación económica es más fácil –pues los enemigos o adversarios son los 'Otros': 'los sectores dominantes', 'el Estado', 'la estructura económica', 'el imperialismo'- el racismo y el machismo apuntan a asimetrías de poder que atraviesan a las organizaciones sociales, a los 'Nosotros y Nosotras'. Develar y cuestionar el poder crea rechazo en los y las que tienen privilegios, además de ser visto como 'divisivo', pues amenaza la cohesión interna de los movimientos de cambio.

Por otra parte, **¿por qué el tema de género entra en tanta disputa en contextos de diversidad cultural?** El tema conlleva una fuerte carga emocional y suscita polémicas: desde una reacción feminista: *"si no sirve la cultura, tirla a la basura"* hasta la reacción de sectores del movimiento maya al análisis de género como una 'imposición occidental y colonialista', y la descalificación hacia las mujeres mayas de 'feministas y etnocidas'. Busco demostrar que ni la cultura maya atenta contra las mujeres, ni el análisis de género atenta contra la cultura o contra las identidades indígenas. Más bien la discusión tendría que darse en los sentidos emancipadores y/o reguladores de la cultura (de Sousa Santos 2005), y los puntos de convergencia y de divergencia de las conceptualizaciones de género y el análisis feminista. Pero además, las mujeres mayas no sólo luchan por un sentido emancipatorio de la cultura, también quieren poder: *"autoridad real, humana y solidaria"* (Chirix op.cit.) y el acceso a cargos de liderazgo, a la toma de decisiones y a la participación plena: esto se convierte en otro cuestionamiento de los privilegios de hombres mayas, de hombres y mujeres ladinas. Así, la lucha por el reconocimiento pasa por el cuestionamiento multifacético del poder.

Finalmente **¿por qué son tan disputados los temas de la cultura y la diversidad cultural?** A menudo se crean falsas dicotomías, yuxtaponiendo la cultura contra la base material, o la cultura maya contra la modernidad; a lo largo de la tesis, busco ilustrar que éste raramente es el caso. La diversidad cultural viene a desestabilizar la visión homogénea y hegemónica de la modernidad (en sus diferentes versiones: liberal, neoliberal y marxista), como proyecto civilizatorio y de transformación social, pero el movimiento maya rescata de la modernidad y de los discursos globales de derechos los elementos que le sirven. Por otra parte, las visiones cosmogónicas de la cultura también pueden encerrar o reproducir relaciones asimétricas de poder y fiscalizar las 'fronteras culturales' (definiendo los 'Nosotros y los Otros', quién 'es' y quién 'no es maya'). Además, entran en disputa representaciones estáticas de la cultura con concepciones que sólo

enfatan lo dinámico y cambiante. En este sentido, busco desarrollar en la tesis una concepción de la cultura maya como proceso de “permanecer cambiando y de cambiar permaneciendo”⁷. Pero pienso que la pregunta más de fondo, planteada por Stuart Hall, es: “¿Por qué la ‘diferencia’ es un tema tan apremiante, un área de las representaciones sociales tan en disputa?”⁸ (Hall 1997: 225, traducción mía). La pregunta de Hall guía mi investigación. El movimiento maya en Guatemala es tan sólo un ejemplo de una problemática más amplia de la convivencia humana, cultural y social en este período de globalización.

Entiendo que la inclusión de la cultura y las identidades en el ámbito de la movilización social, con reclamos y reivindicaciones específicas, y la reivindicación del derecho a la diferencia (de cultura, de género, de raza, también de preferencia sexual, de localidad, etc.) problematiza y desestabiliza la capacidad de formar alianzas, de representar a otros y otras. Esto obliga a conocer a fondo los planteamientos, el análisis y las aspiraciones de grupos y colectividades que históricamente han estado en los márgenes –en este caso del movimiento maya, y las mujeres dentro de él-. Luego, obliga a los y las activistas, a los intelectuales orgánicos de los movimientos sociales, a los académicos y otros, a repensar las maneras de crear alianzas, de lograr propuestas y proyectos contrahegemónicos que articulen la ‘unidad en la diversidad’. Se trata de la creación de alianzas en donde las diferencias no se borran, ni se contienen, ni se buscan ‘resolver’, sino más bien en donde se llegue a un entendimiento y aceptación de que, efectivamente, siempre habrá áreas de incomensurabilidad⁹ y, por lo tanto, de conflicto: “Siempre habrá una tensión entre la diferencia como una diversidad benigna y la diferencia como conflicto, perturbación [disruption] y disensión” (Ang: 1995). Esto tiene que ser así, si entendemos que el conocimiento está situado, la realidad y contexto específico marcan de forma diferenciada a las personas, pueblos y colectivos, dependiendo de su posición de enunciación.

Entre mis hipótesis de trabajo, considero que la *agencia social*¹⁰, el desarrollo de estrategias político-culturales e identitarias del movimiento maya, y su práctica de “*talking back*” (responder,

⁷ Retomo el concepto sugerente de “cambiar permaneciendo” de los zapatistas en Chiapas para reflexionar sobre el carácter dialéctico de movimiento y permanencia, que se asemeja al sentir del tiempo en espiral en la cultura y cosmovisión maya, pero que incluye un análisis del poder.

⁸ “Why is ‘difference’ so compelling a theme, so contested an area of representation?”

⁹ Ien Ang hace una sugerente y provocativa reflexión en cuanto a los retos del tema de la diferencia entre feministas, aplicable para el tema de la diferencia también en otros espacios y movimientos.

¹⁰ Entiendo el concepto de *agency* o *agencia social* como la capacidad de acción autónoma que tienen las y los actores sociales dentro de las limitaciones estructurales en que desarrollan sus vidas; es decir, reconociendo la tensión existente entre la capacidad de acción y las estructuras de opresión y de explotación que constriñen las posibilidades. Ver Hernández (en vías de publicación) y McNay (2000).

reclamar o rechazar las representaciones que de ellos se hacen), al desestabilizar las tradicionales relaciones asimétricas de poder en Guatemala, provocan reacciones de desconcierto, rechazo y hasta miedo en diferentes sectores de la población. En específico, considero que a finales de los setenta, este miedo fue el factor que dividió a las fuerzas revolucionarias e indianistas, creando una cuña entre la izquierda y una buena parte del movimiento maya.

Años más tarde, sugiero que frente a este mismo racismo y etnocentrismo, las mujeres mayas tienden a anteponer su identidad étnico-cultural ante sus demandas de género, a menudo cerrando filas con los hombres, sin por eso dejar de criticar su machismo. Dentro del movimiento maya, la relación de las mujeres con la cultura recobra especial importancia y es un punto de contestación y negociación. La representación social de las mujeres indígenas como “guardianas de la cultura” está crecientemente en disputa: aunque las mujeres mayas tienden a rechazar el término de “guardianas”, por su connotación de imposición y reclusión, en general valoran altamente el papel de ser portadoras, transmisoras y recreadoras de la cultura maya, aunque quisieran que esto fuera una responsabilidad compartida con los hombres. Finalmente, sostengo lo obvio: para comprender la realidad de las mujeres mayas –sus diferentes opresiones, intereses y aspiraciones-, es preciso escuchar sus propias voces y no partir de lo que Otros y Otras dicen sobre ellas.

Para efectos de este estudio, mi interés ha sido entrar en el diálogo con **dirigentes e intelectuales orgánicos/as**¹¹ del movimiento maya y/o del movimiento de mujeres mayas. Este enfoque en cierta medida es ‘elitista’ al centrar mi atención en mayas que han sobresalido, ya sea por sus trayectorias organizativas, cualidades de liderazgo, estudios, méritos profesionales o por su capacidad analítica crítica y cuestionadora; además, sus visiones no necesariamente representan a las grandes mayorías de indígenas que viven bajo condiciones de pobreza material en áreas rurales, quienes, por lo mismo, a menudo priorizan las demandas y luchas socio-económicas. Mi opción se debe a que la intelectualidad orgánica cobra especial importancia en los movimientos sociales identitarios, por su rol en la producción de discursos, demandas y cuestionamientos. Esto incluye percibir, externalizar y teorizar sobre las dimensiones epistemológicas de las propuestas cultural-civilizatorias, cuestionar y descentrar a las jerarquías invisibilizadas del ordenamiento

¹¹ Entiendo el concepto en sentido gramsciano, como pensadores, como creadores de la identidad colectiva y la producción discursiva político-cultural del movimiento. Aunque en este tipo de movimiento habrá un número significativo de personas escolarizadas y profesionales, también hay quienes, apenas contando con educación primaria o sin haber pasado por la escuela, constituyen verdaderos maestros por sus largas y ricas trayectorias en la práctica y/o mediante procesos de autoformación. He optado por centrar mi estudio en esta diversidad de dirigentes e intelectuales orgánicos por su capacidad propositiva e innovadora en la producción discursiva, su capacidad de reclamar, deconstruir y refutar (*‘talking back’*) y sus sugerentes formas de auto-representación.

social, deconstruir las relaciones de poder, y plantear propuestas de proyectos alternativos de sociedad. Por eso, estudiar la producción político-cultural y teórica es crucial en esta tesis, siempre ligada a experiencias prácticas actuales, y de la historia reciente de las y los actores sociales mayas, resaltando sus miradas y categorías de análisis. Vale señalar, no obstante, que uso el término de ‘intelectual orgánico’ de una manera más suelta que Gramsci. Por una parte, la vía para lograr la contrahegemonía o el cambio de estructuras para Gramsci era el partido comunista (el ‘príncipe moderno’), en un contexto y período determinado: hoy en día el contexto e incluso los partidos políticos han cambiado profundamente. En la conceptualización de Gramsci, los intelectuales orgánicos juegan un rol crucial en el partido y en la creación del bloque histórico, a través de la creación (de pensamiento), la organización y la educación. Pero a la vez, los intelectuales se nutren del sentir de las masas, palpan y retoman sus necesidades y aspiraciones, y así logran homogenizar –Gramsci pone énfasis en la necesidad de homogeneizar para que el partido sea eficaz- y representar a las masas¹². Este no es el caso en Guatemala con el movimiento maya, por múltiples razones: se trata de un movimiento social, no de un partido político, con todo lo que implica sus diferencias; el conflicto armado triza los canales vinculantes entre los diferentes niveles¹³, causando problemas significativos de representación. Los intelectuales –o productores de discurso- tienden a tener una visión nacional que no necesariamente incorpora lo local, y el peso de lo cultural-identitario, por lo menos en varias de las personas entrevistadas para esta tesis, a menudo esa visión no refleja las necesidades básicas de sobrevivencia de las comunidades¹⁴. Sin embargo, tampoco las y los intelectuales orgánicos mayas representan un bloque homogéneo en sí, al abarcar a profesionales de clase media con educación superior hasta lideresas sociales y dirigentes campesinos.

El estudio es ambicioso por abordar dos momentos de producción de pensamiento político-cultural del movimiento maya en períodos muy distintos, en un intento de situar y entender estos como

¹² “El elemento popular ‘siente’ pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual ‘sabe’ pero no comprende o, particularmente, ‘siente’ (...) El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y especialmente sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas por la situación histórica determinada: vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo, científica y coherentemente elaborado: el ‘saber’. No se hace política-historia sin esta pasión, sin esa vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación’.” (Gramsci citado por Portantiero 1981: 122)

¹³ A diferencia, por ejemplo, de Ecuador, en donde el movimiento indígena, por lo menos de parte de los kichwas, tiene diferentes niveles de organización y dirección: lo comunitario, lo municipal, lo regional y lo nacional. Los intelectuales indígenas nutren orgánicamente a esta estructura organizativa.

¹⁴ Guillermo Padilla (2006) hace la reflexión sugerente que las y los Aj Q’ijab’ o guías espirituales en las comunidades son los verdaderos intelectuales orgánicos, por ser los herederos, practicantes y transmisores de la cosmovisión o hermenéutica maya.

partes de un conjunto en la trayectoria de lo que se conoce hoy en día como el movimiento maya y su relacionamiento con otros procesos organizativos en Guatemala. Esta exploración a fondo hace que **no** aborde otros temas de evidente importancia, como son las relaciones del movimiento maya con el Estado, con el Ejército, con las comunidades indígenas; temas que han sido estudiados (Cojtí 2005a, Smith 1990, Taracena 2002, 2004, Bastos y Cumes 2007) entre muchos otros autores. Por otra parte, por profundizar en las diferentes facetas de reconocimiento, el estudio aborda poco los temas de redistribución. Queda como pendiente el esfuerzo de articular estas diferentes dimensiones en un estudio de conjunto.

La tesis está dividida en tres partes, cada una con una serie de capítulos. En la primera parte, desde diferentes entradas y aproximaciones, creo el marco conceptual, metodológico, teórico y temporal para el estudio del movimiento maya en Guatemala desde una mirada político-cultural. Dada la aparente paradoja de que la tesis trata la 'auto-representación maya' y ante el hecho de que no soy maya, dedico un capítulo a la reflexión sobre las rutas conceptuales y metodológicas que tomo para lograr lo más posible que sean las propias e inapropiables representaciones de hombres y mujeres mayas a través de sus distintas voces y posicionamientos. En esta estrategia de diálogo también explícito "desde dónde hablo", rechazando el concepto de investigador como 'voz-de-dios', voz autorizada o 'experto'. Más bien, al entender que el conocimiento está situado (Harding 2004, Hernández 2004), reconozco que mi investigación está permeada por mi propio conocimiento, experiencia y genealogías políticas y académicas (Mohanty, seminario 2004). El aporte y lo innovador que puede tener este estudio, son justamente los diálogos y las construcciones de puentes reflexivos entre mis sujetos de estudio y mis propios marcos analíticos, las maneras en que los hombres y mujeres mayas han marcado e influenciado mis maneras de entender al movimiento maya, y mi intento de incorporar la 'teorización desde la práctica' a la reflexión académica.

El estudio de los movimientos y pueblos indígenas tiende a dividirse en dos campos: por un lado aquellos investigadores llamados (por otros) 'primordialistas', que se adentran en el estudio de las epistemologías indígenas (Lenkersdorf 1996, 1999, Paoli 2003, Pu 2007, entre muchos otros), pero que tienden a hacer caso omiso de las relaciones asimétricas de poder que atraviesan la experiencia cotidiana de las comunidades indígenas. Por el otro, están los constructivistas históricos, que parten del análisis del poder, del proceso de construcción de identidades colectivas marcadas por los contextos socio-económicos y políticos, pero que tienden a no captar el 'tejido denso' de las culturas no occidentales. A lo largo de la primera parte, busco descentrar lo que considero como una falsa dicotomía, al entrar en debate y en diálogo con las perspectivas

históricas constructivistas, la hermenéutica maya, y las diversas dimensiones y formas de entender el esencialismo.

Así, dedico un capítulo a explorar los diferentes conceptos que constituyen los tres ejes temáticos que atraviesan la tesis: la cultura y cosmovisión maya; las identidades individuales y colectivas; y el análisis del poder. Primero, entro en un diálogo sobre cultura retomando autores de los Estudios Culturales y las maneras en que las mujeres y hombres mayas –y mayistas- entienden, resignifican y teorizan sobre la cosmovisión y cultura maya. Luego profundizo en el análisis de las identidades individuales y colectivas, las maneras en que la cultura marca la identidad, y las identidades como construcciones sociales y posicionamientos político-culturales. Finalmente, hago un análisis del poder, entendido éste en un sentido más foucaultiano, pero basándome en J.B. Thompson, al enfatizar las maneras discursivas en que las asimetrías de poder se naturalizan; también abordo el tema del empoderamiento y las contestaciones al poder-sobre como dominación.

En el último capítulo de la primera parte, hago una periodización y una caracterización del movimiento maya a lo largo de casi cuatro décadas. Este capítulo es clave para entender las diferentes etapas y contextos en que se desarrolla el movimiento maya, la manera en que estos diferentes contextos e interlocuciones marcan sus discursos y demandas, y las rupturas y continuidades de los mismos. El capítulo busca poner de manifiesto la continuidad del movimiento maya y la manera en que sus inicios marcan al movimiento en la actualidad. A la vez señala que hay cambios, tanto por las influencias del contexto nacional e internacional¹⁵, como por su propia lógica interna, al transitar de una etapa de lucha por cambios estructurales, a otra de esencialismo estratégico, hasta la etapa actual en donde el movimiento maya enfrenta los retos de integrar y articular una unidad desde su propia diversidad.

Mientras que en la primera parte establezco los parámetros generales, en las siguientes partes de la tesis centro mi análisis en dos momentos específicos que a mi juicio son clave en el largo proceso de lucha político-cultural, producción de pensamiento propio y auto-representación maya. De este modo, en la segunda parte, exploro las raíces del movimiento maya, como un movimiento social de carácter nacional. Examino los planteamientos, diálogos y debates entre sus dos troncos –revolucionarios e indianistas- así como sus encuentros, desencuentros e imbricaciones (Bastos y Camus 2003). Analizo el aporte de los indianistas al descentrar la primacía de la lucha de clases,

¹⁵ Desde un momento (pre)revolucionario, pasando por una etapa de brutal represión y políticas estatales conrainsurgentes, a la emergencia paulatina y contradictoria de democratización marcada por las tendencias de la globalización.

articulándola con la tesis de la opresión étnico-nacional. En el primer capítulo, después de una contextualización general del momento revolucionario que atravesaba Guatemala en la década de los setenta, exploro, a partir de los textos de la época, los planteamientos de las diferentes organizaciones político-militares sobre la incorporación de los indígenas a la lucha revolucionaria, el racismo, desarrollado por la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), y la ‘cuestión étnico-nacional’ elaborada por el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Estos planteamientos, que para los indianistas se quedan cortos, ganan el reconocimiento de mucha gente de izquierda en otros países latinoamericanos, situando al movimiento revolucionario guatemalteco como pionero en la incorporación de los indígenas como indígenas al proceso revolucionario.

Paso después a la articulación del indianismo a través de las declaraciones de Barbados, y a la disputa que se dio a nivel latinoamericano entre revolucionarios clasistas e indianistas, culminando en la crisis de la costa atlántica de Nicaragua, luego de la Revolución Sandinista. Planteo que las actitudes hegemónicas de la izquierda y la falta de atención a las demandas y necesidades específicas de los pueblos indígenas contribuyeron a que, sobre todo miskitos organizados, tomaran distancia del Sandinismo y se incorporaran a la contrarrevolución. Este hecho tensiona aún más las relaciones de por sí tirantes entre indianistas y revolucionarios.

Luego analizo las expresiones organizativas y discursivas del indianismo en Guatemala. En contraste con las representaciones hechas de ellas por la izquierda tildándolas de ‘culturalistas’, ‘eticistas’, ‘indigenistas’ y ‘etnopolulistas’, los textos de la época, sobre todo de Tojil, demuestran una capacidad visionaria de crear discursos y demandas político-culturales sin dejar la lucha de clase. He optado por centrarme, sobre todo, en los textos producidos en esos años, para captar los términos del debate de aquel entonces, para reducir el sesgo de relecturas desde las visiones y perspectivas actuales, aunque reconozco que mi propia mirada está marcada por los profundos cambios paradigmáticos y de contexto (nacional y global). Así, he puesto como capítulo aparte los ricos testimonios y entrevistas en profundidad con dirigentes e intelectuales mayas sobre este período, en vez de tejerlas dentro de los demás capítulos de esta sección. De la misma manera, y con el riesgo de invisibilizarlas en los demás capítulos, he elaborado un capítulo específico sobre la participación de las mujeres mayas en el período revolucionario, partiendo de la manera en que fueron subsumidas en la construcción de sujetos únicos de cambio, como revolucionarias y como indianistas. Demuestro la capacidad de *agencia social* de las mujeres mayas en el período, explorando su situación como mujeres y como indígenas en el proceso de cambio, así como los impactos concretos de la brutal represión de mujeres indígenas, sobre todo a través del uso de la violación sexual como arma de guerra.

Finalmente, en la tercera parte de la tesis, vuelvo a centrar la reflexión en torno a las mujeres mayas. Ilustro la manera en que las mujeres mayas están descentrando y enriqueciendo tanto al movimiento maya como al movimiento de mujeres, a través de una rica producción de pensamiento propio, todavía más oral que escrita, que ensancha los parámetros de lo político, y obliga a repensar la diversidad interna del movimiento maya y la diversidad entre mujeres. A través de entrevistas en profundidad con algunas dirigentes e intelectuales orgánicas, la revisión de textos y la observación participante en actividades, entro en diálogo con una diversidad de mujeres mayas, resaltando sus propias formas de auto-representación, visiones y aspiraciones. Dada la centralidad del tema **cultura** en relación a las mujeres indígenas –tanto en relación a sus propias aspiraciones y procesos de autovaloración y representación, como por los encargos de hombres indígenas, las críticas de feministas, la victimización y el uso de las mujeres indígenas para minar las reivindicaciones de los movimientos indígenas- profundizo en la reflexión desde las voces de mujeres mayas en torno a su rol como creadoras y transmisoras de la cultura. Argumento que, dadas las características específicas del contexto de Guatemala, la resistencia político-cultural de las mujeres mayas adquiere una importancia fundamental no sólo en el posicionamiento del movimiento maya frente al Estado y los múltiples Otros (en particular en este trabajo, frente a las izquierdas, al movimiento de mujeres, a la academia y a la cooperación internacional), sino también en la ampliación de lo que constituye lo político y la ‘buena vida’.

Esta parte está dividida en cinco capítulos: luego de una introducción, dedico un capítulo al rol de las mujeres en la cultura y en el nacionalismo maya. Exploro las visiones de las mujeres mayas en relación a la cultura, y los sentidos regulatorios y emancipatorios que se generan. Analizo la manera en que la representación de las mujeres indígenas como ‘guardianas de la cultura’ genera distintos debates en la literatura feminista, así como entre mujeres mayas. Éste es un terreno altamente disputado, e intento mostrar, a través de las visiones y posicionamientos de las mujeres mayas, tanto las críticas a los usos regulatorios de la cultura, como la manera en que la cultura es vista como un espacio de resistencia y de emancipación.

Dedico el tercer capítulo a la exploración del traje de las mujeres indígenas como un texto discursivo y un recurso político-cultural de identidad, de auto-afirmación político-cultural, de resistencia y de transgresión en la lucha por el reconocimiento. El tema del traje no sólo constituye una vía privilegiada para explorar las subjetividades y sentidos de identidad de las mujeres mayas, sino también pone de relieve la plasticidad de sus opciones identitarias y las maneras en que los

contextos marcan los diferentes significados de los símbolos. Para esto, hago una comparación entre el traje de las mujeres mayas y el velo islámico.

En el cuarto capítulo, exploro los significados diferenciados, los usos y las contestaciones en relación a los conceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio. Analizo las maneras en que muchas mujeres mayas están entendiendo sus procesos de emancipación y de lucha por la equidad de género a partir de estos marcos, como también están retomando elementos del análisis de género y los discursos de derechos. Señalo que las diferentes experiencias vividas marcan a las mujeres mayas en los diferentes hitos que ponen a sus horizontes de transformación y luchas emancipatorias.

En el último capítulo de la tercera parte, exploro las tensiones que existen entre mujeres mayas y mujeres ladinas, y los encuentros y desencuentros entre mujeres mayas organizadas y el movimiento de mujeres. Analizo las percepciones y las 'lecturas de poder' de las mujeres mayas entrevistadas, y las pongo en diálogo con feministas 'de color' de otras latitudes, sobre todo de feministas afroamericanas. Deconstruyo las relaciones asimétricas de poder que existen entre mujeres, así como las dificultades que entorpecen la construcción de diálogo y de alianzas entre mujeres en igualdad de condiciones.

Termino la tesis con una serie de conclusiones y reflexiones finales en torno a los retos para la construcción de una sociedad plural en Guatemala en donde se acomoden y se valoren las diferencias. Retomo algunos de los argumentos centrales de la tesis para hacer algunas reflexiones finales sobre ellas, así como las implicaciones que la diversidad cultural y las diferencias tienen para la creación de alianzas y propuestas de transformación social de los movimientos sociales en esta etapa de globalización.

Capítulo Uno:

RUTAS CONCEPTUALES Y METODOLÓGICAS

Introducción

Trabajar el tema de la ‘auto-representación maya’ -no siendo maya y en un momento en que las y los mayas están logrando tomar la palabra, tanto hablada como escrita, luego de siglos de silencio y en los que otros han hablado por y sobre ellos- pone en duda la intencionalidad misma de esta tesis. Habría que hacer aquí una distinción política y analítica: sólo a las mujeres y hombres mayas les compete elaborar, dirigir y llevar a cabo sus procesos de emancipación¹⁶, como afirma la primera Declaración de Barbados (1971): ***la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación.*** Otra cosa es contribuir, desde atrás, sin protagonismo, a la documentación y análisis de los mismos. A la vez, entiendo que la condición histórica y multifacética de la opresión de los pueblos indígenas implica a todos: ni la sociedad guatemalteca, ni los que estudiamos los movimientos indígenas estamos más allá o ‘por encima’ de estas realidades y, por lo tanto, todos nos posicionamos de una manera u otra. El reto es convertir este posicionamiento en un compromiso académico-político.

Haciendo un paralelo, al hablar de género, Sandra Harding (2004) afirma que *“a los hombres no se les puede permitir sostener que, por el hecho de que no sean mujeres, no están obligados a producir análisis plenamente feministas”* (Harding 2004: 135 traducción mía). De la misma manera, el hecho de no ser maya no me exime de la responsabilidad de trabajar los temas de racismo estructural y etnocentrismo cultural, o de considerar que la interculturalidad es un “problema de los indígenas” que no atañe a toda la sociedad. El punto más bien radica en **cómo hacerlo**; este es, el tema de este capítulo. En él explico mi lógica de abordaje, problematizo y reflexiono sobre mi lugar de enunciación como investigadora no maya, y creo el marco para entrar en diálogo con los textos y las entrevistas con hombres y mujeres mayas. Luego, planteo mi abordaje conceptual-metodológico, en donde retomo una de las importantes influencias que ha marcado mi trabajo académico y de activista, que es la educación popular. Después de señalar las maneras en que ésta ha sido cuestionada, hago una breve indagación histórica sobre sus alcances, así como de los aportes y las limitaciones que la misma me otorga para el estudio del movimiento

¹⁶ Es problemático usar el término ‘emancipación’ en relación a los pueblos indígenas, por tratarse de un concepto proveniente de la modernidad que quizás no capte el sentido específico de sus horizontes de transformación. Sin embargo, he optado por este término porque hace eco con la descolonización propuesta por intelectuales orgánicos mayas, y para mantener la tensión entre emancipación y regulación desarrollada por de Sousa Santos (ver capítulo sobre Cultura, Identidades y Poder).

maya. Finalmente, explicito “desde donde hablo” al estar este trabajo marcado por mis propias experiencias y genealogías políticas y académicas.

Lógica de Abordaje

Harding nos ofrece pistas de abordaje para el estudio de pueblos y grupos de personas históricamente marginados. Al referirse a los afrodescendientes de los Estados Unidos, afirma:

Lejos de autorizar a los americanos-europeos a apropiarse del pensamiento afroamericano, o a los hombres a apropiarse del pensamiento de las mujeres, este enfoque incita a miembros de los grupos dominantes a ‘encajarse’ [‘fit’] para poder emprender iniciativas de colaboración, democráticas y comunitarias, con los pueblos marginados. Un proyecto como éste implica aprender a escuchar atentamente a la gente marginada; requiere educarse sobre sus historias, sus logros, sus relaciones sociales preferidas, y sus esperanzas para el futuro; requiere comprometerse con ‘sus’ causas hasta que lleguen a sentirse como ‘nuestras’ causas; requiere de un examen crítico de las creencias y de las prácticas institucionales dominantes que sistemáticamente les perjudican; requiere de un auto-cuestionamiento crítico para descubrir cómo nosotros participamos inconscientemente en generarles desventaja... y más” (ibid: 135).

Este abordaje no significa ‘mimetizarme’, ni renunciar a mi propia visión y ‘perderme en el Otro’, ni convertirme en vocero acrítico del movimiento maya. Pero tampoco me deja asumir una posición superior de ‘experta’, al entender que tengo mucho más que aprender de hombres y mujeres mayas de lo que puedo contribuir en estos temas. Implica, más bien, entrar en un diálogo respetuoso, de ‘tú a tú’, valorando las opiniones y visiones de cada quien, y cuestionando constantemente mis propios supuestos¹⁷. Sí significa un compromiso vital con el movimiento y sus integrantes. Y es precisamente en la interlocución respetuosa donde toma sentido una tesis sobre la auto-representación maya realizada por una persona no maya: al abrir un espacio a través del proceso de diálogo, se propicia una mirada distinta, en el marco de la cual entro en interlocución y debate con las ideas y posicionamientos, captando una diversidad de voces de mujeres y hombres mayas.

¹⁷ Proviendo de la izquierda, uno de los cuestionamientos más profundos y, por lo tanto, dolorosos que esto me ha conllevado es poner en duda el supuesto de que la izquierda es *sine qua non* el aliado estratégico y natural de los movimientos indígenas y que sus programas favorecen a los pueblos indígenas. Más bien, hoy en día entiendo que las izquierdas pueden llegar a ser aliados estratégicos del movimiento maya, pero no siempre es así, pues, además, para lograrlo sus integrantes tienen que revisar y ampliar no sólo algunos de sus postulados teóricos, sino también las actitudes y comportamientos que conforman su praxis.

Como profundizaré más adelante, parto del entendimiento de que el conocimiento está situado (Harding 2004, Collins 1998, Hernández 2006), que la forma en que construyo mi objeto de investigación no sólo está permeada por mis propias preocupaciones, genealogías¹⁸ político-académicas (Mohanty seminario 2004) y experiencia acumulada, es decir, mi manera de entender el mundo, sino que esto a la vez marca el proceso mismo de investigación: desde los temas que me interesa investigar, las maneras en que los desarrollo y las preguntas que formulo al respecto. Este reconocimiento deja atrás cualquier pretensión de neutralidad -no así, espero, de rigurosidad académica-; es por ello que hablo en primera persona. En términos metodológicos este enfoque obliga a visibilizar a la analista **dentro** del ámbito de la investigación (Warren 1998). Esto implica por un lado, el desafío y la necesidad de explicitar desde donde hablo o, como señalan algunos antropólogos, de “etnografiarme a mi misma” (During 1993:19), no sólo como gesto formal en la introducción, sino para situarme y visibilizarme durante el transcurso de la investigación.

Por otra parte, reconozco que aunque cito largamente lo que dicen y escriben mujeres y hombres mayas, al fin y al cabo –por escoger algunas partes de sus entrevistas y no otras- estoy realizando un tipo de ‘traducción’¹⁹ (Bejar 1993). A pesar de este filtro, busco en estas largas páginas captar las múltiples voces –escritas y habladas- de mayas con diferentes trayectorias y genealogías y, desde mi propio posicionamiento, profundizo en sus subjetividades, sus formas de interpretar y nombrar su realidad y de construir sus horizontes emancipatorios. La relación entre investigador/a e investigado/a ha sido especialmente cuestionada desde los años setenta (Speed 2007) en la antropología, disciplina que nació con visos colonialistas al estudiar a los que eran considerados, culturalmente, Otros. Flores señala:

La preocupación contemporánea para entender las relaciones establecidas entre antropólogos y los grupos estudiados ha producido nuevos paradigmas que retan a la voz univocal del investigador, al empezar a escuchar, dentro de la comunidad académica, a los

¹⁸ Entiendo las genealogías como las influencias teóricas y vivencias prácticas que han marcado mi forma de ver el mundo y analizar los procesos sociales.

¹⁹ “Como una que ya no está expandiendo sus capacidades de escuchar, sino sentada acá recortando y recortando las historias que Esperanza me contó, solamente para luego volverlas a coser en este libro como una historia de vida, temo que de alguna manera estoy cortándole la lengua a Esperanza. Sin embargo, cuando termino de quitarle la lengua, volveré a componerle una nueva lengua, una lengua extraña que no es ni inglés ni español, sino el lenguaje de una mujer traducida” (Bejar 1993:19 traducción mía). Bejar, al trabajar la historia de vida de Esperanza, una mujer del campo mexicano, para un libro en inglés, literalmente traduce lo que cuenta Esperanza. Sin embargo, el proceso que realiza desde la entrevista grabada hasta la publicación del manuscrito tiene semejanzas con el emprendido por todos los que escribimos partiendo de la voz y de la auto-representación.

sujetos de investigación. En este proceso, la antropología ha cambiado de una perspectiva 'objetiva' y positivista enfocada a 'representar' al culturalmente 'otro', a una perspectiva más subjetiva, en la cual la voz del autor es vista como más personal. Tales enfoques presuponen que la rendición de múltiples voces subjetivas tiene validez en sí misma, independientemente de la interpretación del autor" (Flores 2004:32 traducción mía).

Hale (2004c) y Leyva (1998), entre otros, han desarrollado propuestas para la investigación 'descolonizada'²⁰, aunque Hale reconoce la tensión inherente entre ser un académico que simpatiza con las luchas indígenas y los miembros mismos de los movimientos indígenas. Sostiene que *"se ha buscado una relación demasiado pura, de coincidencia nítida"* (2005c: 2), y afirma que el reconocimiento de las diferentes esferas que ocupan la investigación y el protagonismo político crean una base de interlocución más firme, real y auto-reflexiva. En cambio, Speed (2007) está en desacuerdo con la premisa de que el involucramiento político directo y el análisis crítico sean, necesariamente, empresas distintas y separadas (Speed 2007: 2), y busca avanzar en la 'investigación activista críticamente comprometida'. Comparto con Speed la interrelación entre los campos de la práctica política y la académica, aunque entiendo que tampoco hay una plena coincidencia: por eso los argumentos teóricos desde la academia a veces desconciertan a los actores sociales, que tienen una comprensión más 'literal' o de 'sentido común', por ejemplo, de la identidad o de los mismos movimientos sociales (ver capítulo sobre la periodización y la caracterización del movimiento maya). Hernández (2006) y Sierra (2007) postulan la necesidad de realizar investigaciones colaborativas, en donde las y los 'sujetos de la investigación' participen en la definición de los temas a ser estudiados. Hernández afirma que *"en esta tarea la investigación tiene mucho que aportar al conocimiento y reconocimiento de las especificidades culturales e históricas de los sujetos sociales"*, cuyo objetivo es *"crear a partir de la investigación y del trabajo organizativo un espacio de diálogo con otras mujeres en el que se pueda discutir y analizar las diferentes concepciones y experiencias de subordinación y resistencia"* (Hernández 2006: 4).

Con todo y sus diferentes matices y énfasis, reconozco la manera en que estos autores/as han marcado e influenciado mi proceso de formación académica. Resulta irónico, entonces, que una de mis genealogías formativas haya sido la educación popular (y su correlato de la investigación

²⁰ El hecho de que gente no indígena plantee la 'descolonización' tiende a producir reacciones irónicas en algunos intelectuales indígenas, por considerar que se trata de una nueva forma de apropiación y legitimación. Aunque comparto la intencionalidad de democratizar la producción del conocimiento, es difícil despojarse de las relaciones de poder presentes en la academia; 'descolonizar' no sólo es un proyecto muy ambicioso sino también abierto a la contestación: ¿quién decide si una investigación logra ser 'descolonizada'?

participativa), criticada por Hernández (2006) y otras autoras. Una breve reflexión sobre este debate es importante para aclarar los alcances y limitaciones de la educación popular para el estudio de los procesos que propongo. Para entablar la discusión, parto de la crítica que hace Aída Hernández, yuxtaponiéndola a lo que escribí en el primer borrador de la tesis, sobre la influencia de la educación popular en mi forma de abordaje. Discuto y analizo los cuestionamientos basándome en algunos textos históricos, para llegar a algunas reflexiones finales sobre los alcances y limitaciones de la concepción metodológica dialéctica (es decir, de la educación popular) para este estudio.

Hernández hace la siguiente crítica incisiva a la investigación coparticipativa (y por ende, a la educación popular):

La investigación coparticipativa consistía en ‘rescatar’ el conocimiento que los sectores populares tenían de su realidad social, apoyar su sistematización y promover la concientización. A pesar de que este modelo de investigación se proponía transformar las relaciones jerárquicas entre el investigador y el investigado, la premisa teórica –heredada del marxismo– de que el intelectual podía despertar la conciencia de los ‘oprimidos’ partía de una perspectiva paternalista de los sectores populares y de su conocimiento, el cual era considerado como ‘distorsionado’ por una ‘falsa conciencia’ (Hernández 2006: 3-4).

Critica, así, al rol subordinado de los sectores populares, a quienes les tocaba ser ‘iluminados’ por la vanguardia (facilitador, asesor, jerarquía revolucionaria o feminista), que tenía La Verdad y que se encargaba de sacar a los ‘oprimidos’ de su falsa conciencia²¹. Visto de este modo, comparto la crítica que ella hace a las vanguardias ilustradas que ‘enseñan’ a los pobres oprimidos, peor aún cuando se trata de pueblos indígenas: desde una mirada etnocéntrica, se contribuye a invisibilizar o a impulsar “*la producción activa de lo no existente*” (de Sousa Santos 2003: 11-12) al no captar la ‘ecología de saberes’ presente en las epistemologías indígenas. En cambio, en el primer borrador de la tesis, escribí lo siguiente sobre la influencia de la metodología de educación popular en mi formación²² y trabajo:

²¹ Aunque Aída Hernández basa sus comentarios sobre todo en organizaciones feministas en Chiapas que trabajan con técnicas de educación popular, otras autoras hacen el mismo tipo de crítica en relación a organizaciones mixtas en Chiapas (Mora 2008) y en otras partes de México (Duarte 2006)

²² Entre 1986 y 1990 fui varias veces ‘egresada’ del IMDEC (el Instituto Mexicano de Desarrollo Comunitario), no sólo de su fascinante ‘escuela metodológica’, sino también de talleres de profundización metodológica y de sistematización. Siempre he sostenido que aprendí más sobre metodología del IMDEC que lo que aprendí en mi maestría académica.

La metodología de 'educación popular' me ha marcado de diferentes maneras: 1) Busco partir de la práctica, para luego teorizarla y no a la inversa; es decir, trato de entender los procesos sociales no según paradigmas preconcebidos, sino, a la hora de "teorizar" sobre los procesos, ver qué conceptos teóricos son útiles y apropiados para el tema y el contexto específico; 2) Ligado a lo anterior, trato en primer lugar de escuchar las diversas voces en las luchas contra-hegemónicas, es decir, no hablar por los actores sociales, sino entrar en diálogo y hacer escuchar sus visiones, puntos de vista y opiniones, la manera en que expresan sus intereses y aspiraciones. 3) Construir poder y empoderamiento desde abajo (aunque tratando de evitar el riesgo de caer en posiciones "basistas"²³; 4) Luchar contra los "ismos", es decir, contra los -a mi juicio- peores legados en este caso de la izquierda: dogmatismo, economicismo, reduccionismo, verticalismo, autoritarismo, etcétera. En cambio, la educación popular busca fortalecer los valores de sectores progresistas, sobre todo de una parte de la izquierda, como la horizontalidad, democracia, pluralismo y falta de sectarismo, respeto a las diferencias; 5) Finalmente, es interesante que IMDEC y ALFORJA dieran importancia y un lugar especial a la cultura popular, en tiempos en que la cultura figuraba poco en las agendas de transformación social de la izquierda²⁴. Considero que mi formación en educación popular o en la "concepción metodológica dialéctica" (CMD) me permitió estar más abierta y entender mejor las posiciones y reivindicaciones mayanistas al acercarme al movimiento maya una década más tarde.

Pareciera que estuviéramos hablando de dos fenómenos distintos. A continuación, hago un rastreo de algunos de los fundamentos señalados por sus creadores, en especial cito a Paulo Freire, por ser su influencia seminal, y a la red de Alforja, para circunscribir mis reflexiones a México y Centro América. Luego hago un balance de los alcances y límites de los preceptos de la educación popular para el estudio de los movimientos indígenas.

Con el trabajo de alfabetización de adultos, Freire inicia una rica escuela en América Latina que vincula la teoría y la práctica, partiendo de la experiencia y los conocimientos de 'los de abajo' y reflexionando sobre ello. "¿Quién mejor que los oprimidos se encontrará preparado para entender el significado terrible de una sociedad opresora? ¿Quién sentirá mejor que ellos los efectos de la

²³ El basismo tiende a idealizar a las comunidades y gente de base, a la vez que critica de forma categórica las iniciativas que vienen 'desde arriba', así como a los dirigentes nacionales o personas en puestos de poder.

²⁴ Más bien, las izquierdas sí recurrían a la cultura, pero no como fin, sino como medio de concientización y cohesión, o como una dimensión expresiva y creativa de los procesos de cambio. Sobre todo se destaca en el caso chileno, con la música de Quilapayún, Inti Illimani, Los Jaivas, Víctor Jara, -y Kinlalat en el caso de Guatemala-, los murales de Ramona Parra, las obras de teatro contestatarias, etcétera.

opresión? *¿Quién más que ellos para ir comprendiendo la necesidad de liberación?*” (Freire [1969]1973: 34). Por un lado, esto nos remite al concepto de ‘privilegio epistemológico’²⁵ desarrollado por Collins (1998) y Harding (2004), entre otras, quienes apuntan a que las personas situadas en posiciones de subordinación tienen una capacidad especial para identificar, reconocer y nombrar las diferentes expresiones de discriminación y de poder imperantes en una sociedad, siempre y cuando, claro está, hayan desarrollado una conciencia crítica al respecto.

Por otro lado, no se trata sólo de entender la opresión, sino de transformarla, y los mismos oprimidos son los protagonistas en este proceso: *“La pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista y liberadora, tendrá, pues, dos momentos distintos aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación y, el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres [¡y mujeres!] en proceso de permanente liberación. En cualquiera de estos dos momentos, será siempre la acción profunda a través de la cual se enfrentará, culturalmente, la cultura de la dominación”* (ibid: 47-48). Esto hace eco, pero a la vez contraste, con la primera Declaración de Barbados, cuando señala: *“Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación”* (1971:29). Por un lado, Freire insiste en la participación consciente de ‘los de abajo’ en su proceso de liberación, y señala que no se puede liberar a otro. Sin embargo, señala, a la vez, que tampoco uno solo puede auto-liberarse, sino que: *“los hombres se liberan en comunión”* (Freire op.cit.: 169, énfasis mío). Pienso que esta frase puede dar lugar a acciones y roles que mujeres y hombres indígenas considerarían como tutelaje.

En esta relación dialéctica entre el oprimido y el opresor, Freire retoma a Fanon (1963) y a Memmi (1965), en relación a su análisis del colonizador y el colonizado: *“La realidad social, objetiva, que no existe por casualidad sino como el producto de la acción de los hombres, tampoco se transforma por casualidad. Si los hombres son los productores de esta realidad y si ésta, en la ‘inversión de la praxis’, se vuelve sobre ellos y los condiciona, transformar la realidad opresora es tarea histórica, es la tarea de los hombres. Al hacerse opresora, la realidad implica la existencia de los que oprimen y de los que son oprimidos. Éstos, a quienes cabe realmente luchar por su liberación junto con los que con ellos verdaderamente se solidarizan, necesitan ganar la conciencia crítica de la opresión, en la praxis de esta búsqueda”* (ibid: 42). Así, Freire reflexiona sobre la interiorización de la opresión en los oprimidos que no sólo les desempodera, sino también naturaliza las relaciones

²⁵ Retomaré este concepto más adelante, al profundizar en la realidad de mujeres del movimiento maya.

sociales asimétricas de poder. En la visión de Freire, los opresores 'solidarios' sólo se pueden liberar uniendo su lucha al lado de los pobres y oprimidos²⁶; de nuevo, esto abre un espacio para la apropiación y el tutelaje (es decir, no es una condición *sine qua non*, sino que se abre la posibilidad de que así sea).

Freire, igual que todos los intelectuales orgánicos de la educación popular, pone especial énfasis en la 'concientización' o la toma de conciencia. Su forma de análisis acarrea dos problemas: por un lado, da cabida a la interpretación de 'falsa conciencia' ya criticada por Hernández, que se entrevé en expresiones como '*desvelar el mundo de la opresión*'; esto puede dar lugar a una representación de 'pobres y oprimidos' que pueden ser salvados por aquellos que tienen La Verdad²⁷ (los revolucionarios, las vanguardias iluminadas, etc.). Por otra parte, corre el peligro de que los provenientes de las filas opresoras, que muestran 'una verdadera solidaridad' con los oprimidos (por ejemplo, los y las ladinas de extracción burguesa y pequeño burguesa dentro de las filas revolucionarias en Guatemala) puedan llegar a **suplantar** a los oprimidos, restando su capacidad de *agencia social*. De hecho esto pasó en Guatemala, tanto en el movimiento sindical, cuando algunos abogados laboristas desplazaron a los dirigentes sindicales para dirigir las luchas sindicales (CITGUA 1990) como en las organizaciones revolucionarias, al 'dirigir' a los indígenas en su proceso de liberación.

Aunque Freire claramente afirma que "*...un liderazgo revolucionario que no sea dialógico con las masas, mantiene la 'sombra' del dominador dentro de sí y por tanto no es revolucionario*" (Freire op.cit: 160), al concebir a la vanguardia revolucionaria como la encargada de llevar a cabo el proceso de liberación, Freire cae en la misma trampa que trata de evitar. El problema no es que haya ladinos de extracción (pequeño) burguesa o profesionales que luchan con los sindicalistas o con los indígenas, sino su *ubicación como vanguardia* que les sitúa en una posición de poder sustentado por los supuestos de que: a) es a ellos a quienes **les toca** dirigir, y b) no hay, entre los

²⁶ Es interesante notar que Freire se convirtió rápidamente en fuente de inspiración para los jóvenes revolucionarios guatemaltecos. En el siguiente extracto de una carta, a pocos años de la publicación de la *Pedagogía del Oprimido*, la joven Mireya Cifuentes de 17 años, al estar trabajando con las monjas de la Asunción en Cabricán, Quetzaltenango, escribe a su padre: "*Freire... analiza la situación que le hace tomar conciencia que es necesario actuar (praxis) y convertir esa realidad de opresión en una realidad de liberación... Es decir, si yo quiero realizarme como persona, debo hacerlo dentro de lo que es mi realidad. Y sólo se realiza una persona que logra liberarse, entonces yo, para liberarme tengo que cambiar la situación de opresión en que vivo, (mi sistema) para que los oprimidos logren llegar a la situación de liberación*" (Mireya Cifuentes 1970). Mireya muere una década más tarde en un enfrentamiento armado en una de las casas de seguridad de ORPA en la ciudad de Guatemala.

²⁷ Es interesante que el nombre del periódico del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) era 'La Verdad'.

sindicalistas y los indígenas líderes -naturales o formados- capaces, también, de encabezar las luchas.

Sin embargo, en las escuelas de educación popular, los integrantes de la Red de Alforja, rompen con esta idea de la vanguardia, quizás porque están más dirigidos a los movimientos sociales que a los procesos revolucionarios. Su tarea es promover *“el proceso continuo y sistemático que implica momentos de reflexión y estudio sobre la práctica del grupo o de la organización: es la confrontación de la práctica sistematizada, con elementos de interpretación e información que permitan llevar dicha práctica consciente, a nuevos niveles de comprensión. Es la teoría a partir de la práctica y no la teoría ‘sobre’ la práctica”* (Núñez 1985: 55). La educación comparte el postulado básico de Freire de que los oprimidos tienen que entender y cuestionar su realidad para poder transformarla. Proporciona la manera para hacerlo, a través de: *“... la aplicación coherente de métodos, procedimientos y técnicas, que generen y propicien una auténtica y real participación de los involucrados en el proceso de conocimiento sistemático de su realidad, para entenderla teóricamente y así poder transformarla mediante el accionar consciente, crítico, sistemático y continuo de las masas organizadas”*(ibid: 155).

Hay un ‘bagaje teórico’²⁸ o apuesta política, o ‘intencionalidad’ detrás de la educación popular, que durante los años ochenta estaba orientada o dirigida al triunfo y/o consolidación de los procesos revolucionarios en la región centroamericana, aunque también a los procesos de democratización en países en donde no había conflictos armados internos, como en México y Panamá. Esta situación cambia ante la caída del gobierno sandinista, el muro de Berlín y la derrota de los procesos revolucionarios en El Salvador y Guatemala, apuntando cada vez más su apuesta política al fortalecimiento del Movimiento Popular como sujeto social:

...hacemos educación popular para aportar a la construcción de un Movimiento Popular amplio, masivo, unido y consolidado. Un Movimiento Popular que pueda ganar la conciencia y la voluntad de la mayoría de la población para su proyecto de sociedad... incorporando en él todas las banderas y valores críticos, progresistas y patriotas que posee nuestro pueblo. Un Movimiento Popular a través del cual las clases populares conquisten cada vez mayores espacios de influencia y decisión en todos los campos de la vida social: la política partidaria, los movimientos sociales, la gestión económica, las corrientes artísticas y culturales, la vida

²⁸ Agradezco a Juan Carlos Martínez por este comentario realizado en una sesión de discusión sobre la educación popular que sostuvimos varios miembros de nuestro seminario permanente (27/8/2007).

comunal, las actividades recreativas y deportivas, las relaciones internacionales, etc. (Alforja 1987: 5).

El concepto plural de sujetos sociales ‘populares’, ‘pueblo’ o ‘movimiento popular’ rompe con la ortodoxia marxista del proletariado como vanguardia en las luchas de transformación social, aunque en el fondo sigue subyaciendo el supuesto de la contradicción principal de clase²⁹, e incluso en los textos se encuentran referencias a conceptos clásicos del marxismo, como: ‘las masas organizadas’ (Núñez 1985: 155).

En balance, y pensando especialmente en los pueblos y movimientos indígenas, creo que sí había un ‘marco teórico’ detrás de la educación popular que hasta cierto punto limitaba la posibilidad de aprehender las demandas específicas y las epistemologías indígenas, subsumiéndolas a la diversidad de actores en un sujeto único de ‘pueblo’ (con diferentes matices, pero sin captar plenamente las diferentes demandas y opresiones que atraviesan **los mismos sujetos de cambio**) y priorizando la condición de clase. Esto cambia con el tiempo y, además, es mucho más fácil para la educación popular (que para el marxismo ortodoxo) transitar a una concepción de pueblo que articule el análisis de las múltiples opresiones³⁰. En otro orden, en el capítulo sobre cultura, identidades y poder, argumento a favor a la ‘toma de conciencia’ –no sólo de clase, sino también étnica (Cojtí 1997) y de género- pero entiendo que se trata de procesos largos y cotidianos (aunque también, creo, a través de talleres) y rara vez de repentinos actos de ‘iluminación’³¹.

²⁹ Habría que indagar más profundamente en esto; en un documento para la discusión interna que escribí en 1987 sobre la relevancia de la educación popular señalé como “*útil y sugerente su conceptualización del movimiento popular que abarca a los diferentes actores sociales, los diferentes momentos de explotación y opresión, la gama de necesidades, intereses y aspiraciones de los grupos...*” y una de las hojas que adjunté son dibujos y símbolos indígenas con lemas en los idiomas de las y los participantes indígenas en el taller, con su traducción al español: “*la unión del pueblo nos hará libre*”; “*la fuerza del pueblo es invencible*”, “*hombres y mujeres somos la fuerza del pueblo*”; “*cuando el pueblo se levante, otro sol se alzará*” y “*nuestro idioma muera cuando muera el sol*”. “Documento sobre Educación Popular y su relevancia y aplicabilidad para el trabajo de Citgua”, noviembre 1987, Ciudad de México.

³⁰ Aunque Carlos Vilas no forma parte del mundo de la educación popular, su desarrollo más amplio del concepto de pueblo a mediados de los noventa probablemente refleja este tránsito: “*La conjugación de opresión, explotación y pobreza en la construcción del sujeto popular significa que lo popular se constituye sobre la base de una pluralidad de referentes vinculados en una compleja red de complementación y contradicción, en la que los sujetos ‘escogen’ aquellos ingredientes que mejor expresan su condición de opresión y explotación*” (Vilas 1995: 32 en fotocopia entregada por el autor). Sin embargo, Vilas sigue otorgando un lugar central a la contradicción de clase y al Estado como reproductor de la dominación de clase, étnica y de género (ibid: 35), sin señalar que estas opresiones y asimetrías de poder también se reproducen en las y los integrantes de los mismos movimientos populares y sociales.

³¹ De nuevo, agradezco a Mariana Mora y Juan Carlos Martínez por estas reflexiones (ibid).

Es preciso, sin embargo, discernir entre las ‘vanguardias’ que actuaban como dueños de La Verdad, sacando a los oprimidos de su falsa conciencia, y los procesos profundos que han desatado las escuelas metodológicas –aun reconociendo que las mismas tenían un marco teórico o una ‘intencionalidad’- en personas que no habían tenido otros espacios para reflexionar y teorizar, tan estructurada y pedagógicamente, sobre su realidad³². Se trata, a la vez, de un proceso que contribuye al empoderamiento de los actores sociales y a los ensayos de vivir relaciones más horizontales y democráticas, tema especialmente importante en el marco del verticalismo y autoritarismo que marca a las sociedades y organizaciones de nuestra región.

Ruta Conceptual Metodológica

Así, haciendo algunas acotaciones a mi borrador original, y retomando algunas de las críticas señaladas por Hernández (2006), entre otras, pienso que la educación popular es una genealogía que me da ciertas orientaciones para el estudio de los movimientos indígenas, entre ellas el esfuerzo de ‘teorizar sobre la práctica’. Esto se refiere a un doble proceso: por un lado, no partir de un marco teórico preestablecido³³ y rígido, en donde sólo “ilustro” con voces indígenas lo que quiero demostrar, sino entendiendo estas diferentes voces como voces autorizadas, privilegiando la **escucha** e intentando captar la manera en que hombres y mujeres mayas están percibiendo, entendiendo y reflexionando sobre su realidad y sus prácticas sociales, a través de sus textos discursivos y producción político-cultural (tanto escrita como oral). De esta manera, más que buscar ‘verdades científicas’, me interesa captar y comunicar las maneras en que diferentes hombres y mujeres intelectuales orgánicos mayas perciben e interpretan su realidad social. Por el otro, contribuye al proceso de ‘producir conocimiento’ desde las prácticas y los saberes de los excluidos, entre ellos, los pueblos indígenas, las mujeres, los campesinos, y los movimientos sociales y populares (de Sousa Santos 2003).

Una de las maneras en que trato de hacer esto es a través del uso de algunas frases que ‘concentran sentido’, que retomo de personas y que reitero en diferentes partes de la tesis. Son como refranes o como mini ejes transversales: por ejemplo: “*hay muchas formas de ser indígena*”

³² Esto me lo han confirmado campesinos indígenas de Guatemala que tuvieron la oportunidad de participar en las Escuelas Metodológicas del Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario A.C. (IMDEC); valoran altamente esa experiencia que les ayudó a tener una visión más integral y profunda para la articulación de su conciencia crítica.

³³ Esto puede resultar contradictorio con el ‘bagage teórico’ señalado por Juan Carlos Martínez pero, más bien, en un momento de crisis de paradigmas, ofrece una oportunidad de aprehender otras maneras de percibir y nombrar la realidad, no sólo en términos de epistemologías indígenas, sino simplemente la manera de captar la diversidad de las ‘experiencias vividas’.

(Aída Hernández), “se trata del color de la ideología³⁴ no del color de la piel” (Mónica Cejas), “construyendo un futuro para nuestro pasado” (COMG), “mi segunda piel” (Emma Chirix retomando a Paula Nicho), “la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación” (de la Declaración de Barbados 1971), etc. Cuando introduzco la frase la primera vez la explico, luego sólo repito la frase como concentradora de sentido.

Evidentemente, ni puedo ni es deseable deshacerme de mi propio bagaje teórico, pero a través de la ruta metodológica de ‘teorizar sobre la práctica’, busco reducir mis propios supuestos e ideas preconcebidas, o por lo menos trato de hacerlas concientes. Por ejemplo, cuando una persona maya dice que ‘*todos tenemos una esencia*’, en vez de desecharlo como ‘discurso esencialista’, trato de captar cómo se está entendiendo ‘esencia’ o ‘*nawal*’³⁵, y el valor o el sentido que tiene para los hombres y mujeres mayas. Aunado a lo anterior, de alguna manera busco adentrarme en la lógica o la hermenéutica del movimiento maya, tratando de interpretar los significados de estas epistemologías, pues esto dará mayor luz sobre la manera en que sus miembros perciben y nombran su realidad, y por ende, cómo se autodefinen y auto-representan. Así, como señala una estudiante griega de procesos organizativos de mujeres indígenas en Chiapas: “...debo cuestionar mi visión continuamente y tener en cuenta que formo parte de una relación de poder que se experimenta siempre entre los/las investigados/as y el/la investigador/a. Por las diferencias aludidas sería importante intentar no hacer valoraciones ni imponer mis propias categorías sobre las opiniones de las mujeres indígenas, sino más bien comprenderlas dentro de su propio contexto. Sin embargo, a veces las valoraciones aparecerán quizás implícitamente porque no puedo borrar mi propia cosmovisión (occidental)” (Jaidopulu 2000: 38-39). Dado que el tema de las representaciones sociales es central en mi tesis –y no sólo un posicionamiento y ruta metodológica- esto se convierte en un tema recurrente a lo largo de los capítulos.

A lo largo de este trabajo me he enfrentado con las tensiones entre teoría y práctica, entre los textos escritos y la praxis. Por un lado, entiendo que lo discursivo constituye parte de la misma práctica social, es decir, crea claves no para expresar sino para generar sentido. Así, los y las autoras que escribimos sobre el movimiento maya y el conflicto armado interno, también estamos contribuyendo a su creación (Jelin 1998) y esta ‘creación’ puede captar o puede reproducir grandes ausencias e invisibilizaciones: sobre todo de las mujeres (en el movimiento maya) y de la

³⁴ Demetrio Cojtí usa el término ‘paradigmas’ para referirse a las actitudes, comportamientos y prácticas, que, –al mamarlas desde la niñez, como ilustra Hale en Más que un Indio (2006)- están más arraigadas y van más allá de las ideologías políticas. Al considerar que ‘lo personal es político’, entiendo que Mónica Cejas se refiere a la ‘ideología’ tanto como visión política como el comportamiento en la cotidianidad.

³⁵ Ver capítulo sobre Cultura, Identidad y Relaciones de Poder.

participación específica de mujeres y hombres indígenas en el conflicto armado. Pueden contribuir o desestabilizar las visiones hegemónicas de la historia tanto de la derecha como de la izquierda. En esta reconstrucción de la memoria histórica hay muchas historias particulares, cada una válida al constituir la experiencia vivida o historia incanjeable de cada persona, pero los mismos eventos son vividos de forma distinta por diferentes personas, dependiendo de su espacio específico de enunciación. Al no quedarme en los grandes procesos y tendencias de la historia, sino 'bajar' a las múltiples formas en que mujeres y hombres la han vivido y contribuido a su constitución, nos encontramos con realidades mucho más complejas y multifacéticas que las 'historias oficiales'. Por otra parte, retomando las tensiones entre 'teoría y práctica' en la manera en que son entendidas y usadas por actores sociales en Guatemala o su 'sentido común' (sin referirse al complejo rol del plano discursivo), uno de los comentarios reiterativos durante mi investigación de los textos del pasado es que poca gente involucrada en la lucha los leía: es decir la 'práctica' seguía otro curso diferente a la orientación que se suponía daban los textos oficiales; y otro tema es si lo que se escribía se ponía en práctica, por ejemplo, en relación a los textos de ORPA y del EGP (ver segunda parte de la tesis). Es necesario entonces tomar en cuenta también las brechas entre los planteamientos escritos y las experiencias vividas por las personas involucradas.

Mi trabajo busca ser interdisciplinario, tomando un enfoque más macro o sociológico de entender los procesos sociales en determinadas etapas históricas, al mismo tiempo que profundizo con mucho detalle en lo particular, a veces de manera etnográfica, por la importancia que este desmenuzamiento tiene para los temas estudiados. Como ya he dicho, situo mi trabajo en los intersticios entre la academia y la práctica política, compartiendo el compromiso que algunos autores de Estudios Culturales y Post-coloniales (Hall 1997, Mohanty 1998, Spivak 1993, Hernández 2006, entre otros) tienen con los procesos de transformación social. Esto también corresponde a una posición compartida en el Seminario Permanente sobre Género y Etnicidad³⁶, y posteriormente en el Seminario de Globalización, Derechos Indígenas y Justicia en los cuales he participado a lo largo de seis años³⁷. Por otro lado, emprendo el estudio académico luego de muchos años de acompañamiento a procesos y movimientos sociales, igual que muchos activistas

³⁶ El seminario mensual (2000-2006) a cargo de Aída Hernández y Marga Millán, estaba compuesto por mujeres -académicas y estudiantes de postgrado- del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Universidad Autónoma de México (UAM Xochimilco).

³⁷ Ver www.ciesas.edu.mx opción: 'Proyectos Especiales': "Viejos y nuevos espacios de poder: mujeres indígenas, organización colectiva y resistencia cotidiana", seminario a cargo de la Dra. Aída Hernández Castillo. Este seminario se unió, posteriormente, con otro de Pluralismo Jurídico a cargo de la Dra. Teresa Sierra, y un nuevo proyecto de CONACYT del que formo parte, iniciativa a cargo de las Dras. Hernández, Sierra y Rachel Sieder. Gran parte de mi formación la debo a estos espacios de interlocución y debate.

sociales, como una manera de procesar lo vivido (Kandermans, Staggenborg and Tarrow 2000: 318).

Esto significa que ante la pregunta ¿a quiénes está dirigida esta tesis?, ¿con quiénes estoy hablando?, mi respuesta no puede limitarse a la interlocución 'natural' del ámbito académico, sino de manera especial a las mujeres y hombres del movimiento maya quienes han sido mis primeros maestros. En ese sentido, espero que este trabajo sea una manera de devolución de procesos organizativos y prácticas discursivas, que han pasado por una coladera y un esfuerzo de abstracción teórica, y que ahora se devuelven como un tipo de espejo o mirada desde otro lente. Así, mi trabajo busca situarse en la construcción comprometida de conocimientos, siguiendo el espíritu y razón de ser inicial de los Estudios Culturales. Para ello: *"... no presentan los debates de forma neutral..., más bien busca producir conocimientos desde perspectivas ausentes en -y obviadas por- la cultura pública dominante, y a escuchar voces lejanas o marginadas"* (During 1993:25 traducción mía). Esto también conlleva una mirada que prioriza las dimensiones interpretativas y subjetivas como terreno de exploración y análisis.

A lo largo de la tesis priorizo la producción discursiva, político-cultural, del movimiento maya: textos y análisis políticos, tesis, libros y artículos, ponencias para foros políticos y académicos, también columnas en periódicos. En menor medida, trato de captar cómo hombres y mujeres miembros del movimiento maya son vistos por Otros y Otras, sobre todo a través de documentos políticos, análisis académicos, columnas en periódicos, observación, conversaciones, etcétera. Recorro a la observación participante en espacios públicos (foros, congresos, encuentros y talleres), entrevistas en profundidad, y correspondencia electrónica. Me baso también en mi propia experiencia y contacto con el movimiento revolucionario y el movimiento maya, especialmente de cuando vivía en Guatemala: discusiones colectivas, conversaciones informales, trabajos conjuntos y experiencias compartidas.

En la práctica acumulé una riqueza y una cantidad tal de documentación que me ha sido imposible procesarla toda. Lamento, por ejemplo, por estar desbordada, no poder usar mis seis años de recortes de prensa³⁸ sobre el movimiento maya, ni mi colección de la revista Rutzijol y el suplemento Ixim Ulew. No obstante, el largo proceso de la tesis involucró dos aspectos que no había contemplado originalmente: por un lado, un rico proceso de retroalimentación, en donde algunos hombres y mujeres mayas revisaron y comentaron mis borradores de capítulos; y, más

³⁸ Del período 1996-2001 cuando vivía en Guatemala.

frecuente, de consultas e intercambio de ideas tanto en persona como por vía electrónica a lo largo de estos años; haber añadido las observaciones de estos colegas mayas ha enriquecido el trabajo. Asimismo, durante mis viajes a Guatemala he tratado no sólo de participar en espacios como los Congresos de Estudios Mayas, sino también de aportar a diferentes espacios formativos y de debate: Pop No'j³⁹, el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos y Uk'ux B'e⁴⁰, entre otros. Además, mi trabajo como consultora externa me ha ayudado a profundizar en varios de los temas de la tesis.

Un complejo reto metodológico se presenta cuando se busca analizar los movimientos indígenas desde su auto-representación y producción político-cultural. Por un lado, la antropología, los estudios culturales y postcoloniales y la sociología de la cultura han desarrollado diferentes conceptos teóricos que nos permiten el estudio de, por ejemplo, la cultura, la identidad, la *agencia social*, el poder y las relaciones asimétricas de poder, etc. Por otra parte, los movimientos indígenas han conceptualizado y nombrado su realidad, sus aspiraciones y luchas, no sólo apropiándose –y a menudo reelaborando- de conceptos del “pensamiento de occidente”, o de otras luchas sociales (por ejemplo, los procesos anticoloniales de liberación nacional de África del Norte) para enmarcar sus reivindicaciones, sino también a través de la recuperación y resignificación de la “sabiduría de los abuelos”.

La perspectiva del constructivismo histórico da un rico aporte, al partir de las maneras en que los contextos y las historias específicas marcan de forma particular a las personas y a los procesos. Al trazar las genealogías, se puede comprender, por ejemplo, por qué el movimiento maya en Guatemala tiene determinadas características, y se puede entender mejor en qué se asemeja y en qué se diferencia de otros movimientos indígenas. Sin embargo, muchas de las investigaciones académicas (no todas) que parten de un enfoque de constructivismo histórico se deslindan de las visiones y de los planteamientos de los movimientos indígenas mismos al considerarlas ‘primordialistas’ (Máiz 2005); por ende, dejan fuera las formas de percepción y conceptualización de hombres y mujeres indígenas porque éstas difícilmente se acomodan a su marco teórico. Esto va ligado a otro problema, que tiene que ver con las representaciones y relaciones de poder. Por ejemplo, en el magistral artículo de Ramón Máiz (2005): “Indigenismo Político en América Latina”, de las más de cien referencias en la bibliografía, sólo dos son de autoría indígena y una de co-

³⁹ Pop No'j era el programa de intercambio y formación creado por Oxfam Australia; con el retiro de la agencia de la región, Pop No'j se convierte en una organización autónoma.

⁴⁰ Organización maya basada en Chimaltenango que acompaña a procesos organizativos comunitarios, hace investigación, brinda formación tanto a nivel local como nacional, etc.

autoría indígena-ladina. Con esto no estoy diciendo que los no-indígenas no tengamos el derecho de estudiar a los movimientos indígenas, pero sí levanta importantes preguntas sobre el tema de la representación y el poder naturalizado de la academia –entre otros- a la hora de hablar sobre los movimientos indígenas sin tomar en cuenta las opiniones y visiones de sus actores. Pero más allá aún, perdemos una valiosa oportunidad para ampliar nuestros marcos conceptuales, y la capacidad de captar otras epistemologías y entendimientos del mundo, si asumimos que la visión occidental es universal (de Sousa Santos 1998, Lenkersdorf 1999).

Por otro lado, autores como Lenkersdorf (1996, 1999) y Paoli (2003), a través de la sociolingüística, parten de una visión semántica y cosmogónica indígena (a la vez resemantizada mediante su propio proceso de aprehensión, interpretación y sistematización), haciendo poco caso al efecto de la historia de la colonización y la existencia de relaciones asimétricas de poder en la vida cotidiana de las comunidades. Paoli reconoce explícitamente que no aborda el tema del poder (ibid: 11). Esta omisión es entendible si el objeto de estudio es únicamente captar y entender las lógicas y epistemologías indígenas y sus diferencias con el pensamiento occidental. Son aportes fundamentados y profundos que brindan muchas luces a los que no tenemos a nuestra disposición las herramientas sociolingüísticas, ni el manejo de idiomas indígenas, y que nos abren la mente a otras formas de ver el mundo. Su limitación es que al remitirse sólo a la visión hermenéutica indígena, quedamos con una visión idealizada, basada más en los preceptos filosóficos los cuales nos dicen poco de la vida cotidiana y las experiencias vividas en las comunidades.

Otra perspectiva es el ‘primordialismo’ (a veces usado de forma intercambiable con el ‘esencialismo’) que tiende a mezclar las perspectivas basadas en epistemologías indígenas (como los estudios de Lenkersdorf, Paoli y varios autores indígenas) con las formas de auto-representación y los posicionamientos públicos de los movimientos indígenas. Estos, según Máiz, asumen: *“la existencia de comunidades indígenas prepolíticas fraguadas desde tiempo inmemorial en torno a un conjunto objetivo de lengua, cultura, tradiciones, mitos, símbolos e instituciones”* (Máiz 2005:3). Como desarrollo en otra parte de la tesis, considerarse como pueblos originarios anteriores a la ‘invasión española’ no tiene que implicar que las identidades y culturas sean fijas y ‘cristalizadas’. Estas representaciones suscitan reacciones de frustración y molestia en intelectuales mayas, al sentirse siempre juzgados por Otros:

Ante una sociedad que me niega desde hace 500 años desde el punto de vista legal, desde el punto de vista religioso, desde el punto de vista lingüístico, una sociedad que desvaloriza mi cultura, y, que tan solo en los últimos diez años empieza a adquirir cierta legitimidad la

existencia del Pueblo Maya, por supuesto que la primera reacción es afirmar mi identidad étnica. Y en esa afirmación puedo correr el riesgo de parecer esencialista, por supuesto, pero ¿porque los demás me juzgan? tampoco ven que mis planteamientos los estoy haciendo en PowerPoint... Nosotros no teníamos la tradición de utilizar escritura computarizada porque no existían computadoras; entonces, todo en la vida de los pueblos es dinámico. Por eso digo que es mucho más fácil criticárselo al otro y no a sí mismo o a su pueblo, es parte del etnocentrismo. ¿Cuál es la ropa que traían los castellanos hace 500 años? Actualmente no siguen usando esa misma ropa; ha evolucionado su forma de vestirse. Y todavía me dicen esencialista, cuando estoy demostrándoles que no lo soy y se los digo en su idioma, ni siquiera en el mío (Raxche' Demetrio Rodríguez, entrevista, julio de 2003).

La yuxtaposición dicotómica de perspectivas 'primordiales o esencialistas' con el constructivismo histórico impide un espacio de encuentro y diálogo. Giménez (2000), ofrece una salida, al otorgar cierta validez a la concepción 'primordialista' y señalar que un cierto grado de primordialismo no tiene por qué ser antagónico con el constructivismo histórico.

... las etnias se basan en vínculos o afinidades primordiales como las que conjuntan a las unidades familiares y a los llamados "grupos primarios", y que deben ser distinguidos de los vínculos meramente civiles. Los vínculos étnicos serían entonces en cierto modo "naturales" y mucho más profundos que los demás vínculos sociales, porque implican una solidaridad fundada en lazos de sangre. La tendencia actual, según Oommen (p. 37), es negar que exista contradicción entre ambas posiciones. En efecto, por un lado los sentimientos primordiales (cuya realidad parece innegable en muchos casos) pueden activarse o reactivarse en contextos históricos muy precisos, como son los del colonialismo; y por otro, algunas identidades étnicas constituidas y asignadas por el colonizador pueden ser aceptables para los colonizados precisamente porque contienen elementos primordiales construidos como "sagrados" por la colectividad concernida (Giménez 2000: 4).

Otra salida es el establecimiento consciente de condiciones para realizar un diálogo, en que ninguna de las partes pierde su propia identidad y su visión del mundo (Tedlock y Mannheim 1995) y se logra la interlocución desde las especificidades y respetando las posiciones de cada quien. Este me parece un principio razonable para alcanzar el reconocimiento de la diversidad, así como una vía para acomodar la diferencia; reduce el riesgo de descartar o desvalorar la forma de ver del Otro, haciendo entrever que uno no tiene la visión política o científicamente 'correcta'. La tercera salida pone más atención en las razones por las que las y los indígenas optan por un tipo de

discurso y no por otro en sus posicionamientos y formas de auto-representación. Aquí se da menos importancia al 'cómo' están enmarcados los discursos, al priorizar el análisis de 'por qué' están enmarcados así. Conviene discernir entre epistemologías indígenas, posicionamientos políticos que usan el recurso del esencialismo estratégico, y los 'sentidos comunes' y entendimientos 'literales' que tienen la gran mayoría de personas (indígenas o no-indígenas) que no está iniciada en los debates teóricos de la academia. Esto con la finalidad de evitar los deslizamientos que se producen entre ambas concepciones.

No obstante lo anterior, estoy convencida de que hay diferencias de concepción y de visión que tienen que ver con diferentes formas de ver el mundo, y que estas resultan difícilmente acomodables para las ciencias sociales. Dicho en otros términos, aparte del 'giro cultural' en las ciencias sociales, éstas tienen el reto de abrirse a la 'ecología de saberes' (de Sousa Santos 2003). Así, reconozco el desafío que nos presenta aprehender la cultura maya, como cultura no occidental *"Su otredad inasimilable nos reta intelectual y moralmente, fuerza nuestra imaginación, y nos obliga a reconocer los límites de nuestras categorías de pensamiento"* (Parekh 2000: 167 traducción mía).

Un problema que surge con la producción discursiva de la hermenéutica maya es la tendencia a confundir (*conflate*) los preceptos éticos y filosóficos con las prácticas sociales, opacando la diferencia entre teoría y práctica. Esta tendencia de subsumir los diferentes planos, a menudo a conveniencia de los que tienen poder, se mezcla con un rechazo de lo occidental: al decir, por ejemplo, que los temas de género no son relevantes para los indígenas porque existe, en su lugar, el concepto de "complementariedad" (discutido en la tercera parte de la tesis). Pero otro problema es de carácter epistemológico, es decir, cómo entender e interpretar las prácticas. En ese sentido, el famoso trabajo de Clifford Geertz (1992) sobre la pelea de gallos en Balí, corre el riesgo, a mi juicio, de pecar de cierto etnocentrismo. ¿Cómo podemos asumir que el concepto de "honor" señalado por Geertz significa lo mismo para los balineses que para un antropólogo norteamericano? En el K'iche', la palabra "*pixab'*" es traducida comúnmente como "consejo" o "regañó" (y hay implicaciones muy diferentes en el español entre 'consejo' y 'regañó'). Comprendo que el concepto de "*pixab'*" es señalado a menudo como un "valor maya", pero a la vez entiendo que no hay traducciones literales e incluso que se pierde parte de su sentido en la traducción. Con esto no estoy diciendo que haya un relativismo total que nos hace imposible entender la "cultura maya", sino que, si sólo nos quedamos con los conceptos y herramientas conceptuales occidentales, perdemos riqueza y sentido, y que la búsqueda para captar esos sentidos es importante, aunque sea a través de los filtros de la traducción.

A modo de ejemplo: un día, cuando vivía en Guatemala, estaba reunida con tres colegas⁴¹ mayas, mujeres que portan sus títulos universitarios y sus trajes con aplomo, experimentadas en el trabajo de incidencia en foros internacionales. Estábamos reunidas alrededor de una mesa; en un momento me eché para atrás, y justamente en ese instante, la lámpara de vidrio cayó del techo; si no me hubiera movido, hubiera estallado sobre mi cabeza. Lo interesante es que lo primero que hicieron mis colegas fue preguntar por el día según el calendario sagrado maya o *Cholb'al Q'ij*, y a mí, por mi día de nacimiento -que por cierto era el mismo-; para ellas, eso explicaba por qué yo me había movido y no había sufrido la caída de la lámpara. Lo importante de esta anécdota es que pone de manifiesto las diferentes formas de percibir e interpretar la realidad, o el “lente desde donde vemos el mundo”. ¿Cómo acomodar esta forma diferente de experimentar la vida en un trabajo académico? Con esto no estoy asumiendo una actitud esencialista de inconmensurabilidades culturales, pero sí estoy diciendo que mi reacción inmediata y mi percepción fueron diferentes a las de ellas, y que eso tiene importancia. Tampoco lo puedo reducir etnocéntricamente a una “superstición popular”. Además, sé que mis colegas mayas no hubieran dicho nada al respecto del día y del nawal, si no confiaran en mi apertura a la temática. Así entiendo ***Para quienes*** del poeta k'iche', Humberto Ak'abal: *Para quienes//No hablan nuestras lenguas://Somos invisibles.*

La forma en que resuelvo este dilema metodológico –la hermenéutica maya y/o el constructivismo histórico-, es tomando en cuenta las palabras de Don Leopoldo Méndez, cuando señala la necesidad de la doble mirada, desde la cosmovisión y desde el colonialismo interno: mientras que la cosmovisión se refiere a la hermenéutica maya o la epistemología indígena, el análisis del colonialismo interno se refiere a la condición de múltiples opresiones. Para fines metodológicos esto implica no ignorar, sino incorporar o tomar en cuenta en mis análisis, el marco filosófico y las formas de aprehender la realidad y los sentidos de la producción político-cultural del movimiento maya. Para el abordaje de la ‘hermenéutica maya’, he retomado a autores mayas y también a académicos y/o practicantes ladinos y extranjeros, como puntos de referencia para el debate teórico.

Desde Dónde Hablo

Comparto con los Estudios Culturales y los Feminismos Postcoloniales la idea de que el conocimiento está situado y que hablo desde mi propio cúmulo de experiencias y genealogías, y que, por lo tanto, es necesario explicitar desde dónde hablo. Esta práctica también busca romper

⁴¹ Trabajábamos juntas en una agencia de cooperación internacional en un programa de pueblos indígenas.

con una tradición de poder opaco y oblicuo de la academia, que, al invisibilizar la propia ubicación del/a investigadora, se convierte en Voz Autorizada, 'voz-de-dios', 'experto' o 'máxima autoridad', que hace y deshace desde su "neutralidad científica". En cambio, al situarme, al entrar en diálogo, reconozco que mis inquietudes, intereses y pasiones –así como los aprendizajes y experiencias que he adquirido en mi contacto con el movimiento maya- son los parámetros que enmarcan los términos del diálogo, con todos los alcances y limitaciones que esto implica.

Mi involucramiento con Guatemala remonta desde 1983, cuando empecé a colaborar en la defensa de los derechos humanos –desde la Ciudad de México- a raíz de las masacres. Cuando trabajar en temas de represión me resultó demasiado agobiante, me trasladé a un centro de investigación de exiliados guatemaltecos, donde trabajé en la recuperación de la memoria histórica y sistematización de los movimientos sociales guatemaltecos, en especial del movimiento sindical. La experiencia de colaborar con exiliados guatemaltecos me permitió conocer de cerca sus formas de ser y actuar, las dinámicas de poder en sus organizaciones, sus lógicas de transformación social, utopías y esperanzas, y también viví de cerca las decepciones, amarguras y sueños frustrados de un creciente número de personas disidentes, indígenas y ladinos. Conocí a algunos militantes extraordinarios y a mucha gente con cualidades y debilidades como todo ser humano. En esta experiencia desde la izquierda, donde predominaba la visión de los ladinos, las expresiones autónomas de los indígenas eran incomprendidas, invisibilizadas y/o vistas con extremo recelo. El hecho de vivir posteriormente en Guatemala (1996-2001) y conocer de cerca al movimiento maya, más allá de los mayas populares, impactó fuertemente mi visión, que desde aquel entonces había sido permeada por la izquierda revolucionaria, gramsciana y la educación popular.

Mi "encuentro" con el movimiento maya de Guatemala proviene de una intensa experiencia de trabajo en el área de desarrollo y de acompañamiento desde la cooperación internacional. Fue una experiencia particular, en la medida en que, como representante regional de una agencia australiana, me tocó montar un programa pequeño que apoyaba a organizaciones indígenas trabajando temas indígenas –por ejemplo, el derecho maya, la lucha por la madre tierra, género desde la cosmovisión maya, biodiversidad y recuperación de la sabiduría ancestral, etc.- Aun reconociendo las relaciones de poder que se dan entre organizaciones proveedoras y receptoras de recursos económicos, buscamos trabajar de forma horizontal, con un acompañamiento de doble vía, el contacto constante con organizaciones indígenas, la promoción de intercambios, la contratación de personal maya y la realización de talleres y actividades públicas.

La vivencia práctica me ayudó a entender que no sólo se trataba de luchas sociales por 'la buena vida' (Esteva 2001) y el reconocimiento, sino que también había **lógicas** diferentes en juego. Dos hechos me marcaron de sobremanera. El primero fue estudiar el K'iche'⁴² en 1996. Aunque mi conocimiento del idioma sigue siendo penosamente limitado, esta vivencia me sensibilizó acerca de las complejidades, las lógicas distintas y el lenguaje metafórico del K'iche'. El otro encuentro fue con la espiritualidad maya⁴³, al acompañar a organizaciones en las ceremonias y al mantener una rica comunicación a lo largo de los años con algunos/as guías espirituales. El contacto con el idioma y la espiritualidad maya me permitieron dimensionar que se trata de otra forma de aprehender y nombrar al mundo (Lenkersdorf 2000, Millán 2006), con su propia hermenéutica y epistemología, que no pasa por la racionalidad occidental. Con esto no estoy diciendo que los quinientos años de colonización hayan pasado en vano, ni que haya un "particularismo radical" que hace a los mayas inconmensurables frente a los demás seres humanos, pero sí que hay elementos inconmensurables entre el pensamiento occidental y el maya -empezando por el manejo de las energías-, y que esta forma de concebir el mundo sigue permeando al pueblo maya, a algunos menos, a otros más.

Hacer una tesis de doctorado implicó poner una *distancia* para poder leer, reflexionar, destilar mis ideas, y confrontar mi experiencia práctica con la rica y compleja producción teórico-conceptual existente. Un espacio de interlocución y debate que me ha marcado profundamente, ha sido el Seminario de Género y Etnicidad, a cargo de Aída Hernández, un espacio de mujeres, la mayoría antropólogas. A lo largo de estos años, hemos tenido profundos y retadores debates, en donde hemos llegado a reconocer nuestras semejanzas y respetar nuestras diferencias. En este seminario tuve que cuestionar y refinar mis ideas, a veces incorporando a mi análisis ideas de las otras, a veces aportando a otras con una idea o con experiencias de mujeres mayas. En este espacio de interlocución, entendí más profundamente que "hay diferentes formas de ser indio"⁴⁴, y a no temerle al debate sobre las múltiples asimetrías de poder. Es también a través del Seminario -que luego se fusionó con el seminario de pluralismo jurídico⁴⁵- que entré en contacto con los Estudios Poscoloniales y los Estudios Subalternos. Por otra parte, con el Dr. Gilberto Giménez, gran maestro

⁴² Agradezco profundamente a mi maestra, *Saq Chumil* Blanca Estela Alvarado mujer de larga trayectoria del movimiento maya en Guatemala por enseñarnos no sólo el idioma sino comunicarnos las sutilezas y profundidades del "uk'ux" (corazón, centro, meollo) del K'iche'.

⁴³ Esto ha hecho que me gane comentarios como el de un académico ladino: "seguro que sos de esas extranjeras que van a ceremonias y a quienes les encantan lo exótico de lo maya".

⁴⁴ En México, el término 'indio' no tiene la misma carga siempre despectiva que conlleva en Guatemala y es reivindicado para el movimiento indígena.

⁴⁵ Participo todavía en este seminario (2007 a la fecha) dirigido por Teresa Sierra, Aída Hernández y Rachel Sieder, y cuyo proyecto colectivo es apoyado por CONACYT.

de la UNAM, he profundizado más en la cultura y los Estudios Culturales. Su forma detallada y rigurosa de sistematizar desde diferentes ópticas el estudio de la cultura ofrece una brújula en un terreno tan complejo y problemático.

Mi propia identidad compleja y múltiple –nacida en California, criada en América Latina e Inglaterra y actualmente nacionalizada mexicana- seguramente me ha motivado a profundizar en los temas culturales e identitarios. Mi propia experiencia me ha enseñado que no por ser blanca, urbana y de clase media tengo que pensar así. Más bien, en palabras de Mónica Cejas⁴⁶, colega de mi seminario de Género y Etnicidad, *“no se trata del color de la piel, sino del color de la ideología”*. Esta frase la retomo varias veces a lo largo de la tesis, para sugerir que es más importante lo que la gente piensa y cómo actúa, que sus rasgos fenotípicos o su sexo biológico. Esto no contradice la necesidad de reconocer los privilegios que puede haber en relación a nuestros orígenes: de clase, de nación o cultura, de raza, de género. Mi condición de extranjera en Guatemala conlleva la ventaja de que no formo parte de la tensión y ecuación antagónica “ladino-indígena”; mientras que si estuviera trabajando con pueblos originarios en Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda o las Islas del Pacífico, la reacción inicial sería identificarme con los opresores dominantes.

Finalmente, mi visión de **justicia social basada en la diversidad** es producto de una reflexión a lo largo de los años que me ha llevado a concluir que para la transformación social, no es suficiente abordar sólo la contradicción de clase y que es necesario asumir los ‘temas divisivos’ como son el racismo y el machismo, además de vigilar por la ética y el hecho de que ‘lo personal es político’, y luchar contra el autoritarismo. Es decir, la transformación social no sólo involucra el cambio estructural externo sino que pasa por el escrutinio y cambio de nuestras propias prácticas y actitudes. En ese sentido, entiendo el feminismo como: *“una perspectiva de comprensión y cambio de la sociedad [más] que el considerar al feminismo como una ideología”* (Jorunn Eikjok, indígena sami 2002). Entiendo también que la justicia social tiene que responder tanto a temas de reconocimiento como de redistribución (Fraser 1996, 2002), aunque trato lo último poco en esta tesis, al centrar mi atención más en actitudes y comportamientos, es decir, más en las diversas opresiones que en la explotación.

⁴⁶ La Dra. Mónica Cejas, académica argentina ‘africanista’ radicada en México, actualmente trabaja en la Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco) en el programa de Estudios de la Mujer.

Capítulo Dos:

CULTURA, IDENTIDADES Y PODER

La tradición cultural es 'continuidad y sin embargo cambio', es como un gran repositorio ancestral de valores y soluciones que permite una amplia gama de elaboraciones e innovaciones dentro de sus términos" (Ranger 1993: 76).

En este capítulo, quisiera hacer una reflexión teórica sobre los tres ejes conceptuales que atraviesen la tesis: la cultura y cosmovisión⁴⁷ maya, las identidades individuales y colectivas, y el análisis del poder en la vida cotidiana. En el primero, parto de las maneras en que la cultura y cosmovisión son entendidas por mayas y mayistas en Guatemala, en diálogo con teóricos de la cultura, con énfasis en la cosmovisión como un 'horizonte' (Serech entrevista 2003) o un 'sitio de resistencia' (Martínez 2004). Basándome en el concepto acuñado por el zapatismo de "cambiar permaneciendo", buscaré articular en una tensión creativa un análisis de la cultura maya que da cabida a *lo cambiante* (desde el análisis constructivista histórico), y su *permanencia*, a través de la aprehensión de las epistemologías o hermenéutica maya (Warren 1998a). Así, propondré que aunque la cultura siempre es cambiante, los ritmos de cambio son mucho más lentos en unos aspectos (idioma y religión o espiritualidad) que en otros, contribuyendo a crear una especie de "permanencia en movimiento". Aunque en esta sección, y a lo largo de la tesis, está implícito el viejo debate entre 'tradición y modernidad'⁴⁸, he optado por reemplazar el término 'tradición' por 'cultura maya' debido a dos razones: a) Porque así es nombrado por el movimiento maya, mientras que el término 'tradición' es una forma occidental para nombrar a otras culturas como premodernas y, de alguna manera, retrógradas (Thompson 1996) que, a menudo, incorpora una asimetría, al entenderlas como proyectos civilizatorios anteriores (léase inferiores) a la modernidad,

⁴⁷ Retomo la definición de la antropóloga k'iche' Isabel Sucuquí Mejía de 'cosmovisión maya', es "*la visión y explicación que se tiene de la vida, del mundo, del ser humano, de los fenómenos visibles e invisibles; la visión y explicación de lo que acontece en el transcurrir del tiempo y espacio, tanto en el ámbito individual como el colectivo, en el ámbito terrestre y trascendente. Incluye los campos sociales, científicos, religiosos, económicos, políticos, tanto del presente, pasado y futuro*" (Sucuquí 2004: 143).

⁴⁸ Por "Modernidad" entiendo una época histórica, que empieza con la Revolución Industrial y el auge del capitalismo y atañe también al cuerpo de ideas, valores, concepto del tiempo y del espacio y, en fin, la visión del mundo que se va desarrollando en el capitalismo, conocido como la Ilustración. La Modernidad se caracteriza por la creación de Estados nacionales; la división de poderes, las leyes, las instituciones, y la **secularización** del Estado. La perspectiva de la modernidad es antropocéntrica, en la que el hombre está en el centro y domina a la naturaleza. La sociedad se articula a través de la **razón** y la **ciencia**. El proyecto cultural de la modernidad se funda en la idea de progreso lineal, la evolución y la razón. La familia nuclear y los conceptos de **democracia** y **derechos humanos** se desarrollan en la época de la modernidad. Aunque ésta ha sido usualmente asociada al capitalismo, el socialismo también se inserta en la lógica de la modernidad, pues habla de la racionalización económica, del avance lineal del capitalismo-socialismo-comunismo, y de la preeminencia de la razón y de la ciencia.

en un continuo lineal y progresivo de perfeccionamiento; y b) Por el hecho de que el término 'tradición' tiende a fijar y congelar a las culturas no occidentales, con la idea implícita de que la modernización es la única vía para lograr cambios y avances.

En el segundo eje profundizo en las identidades: individuales y colectivas, basándome en la obra de Gilberto Giménez (1994, 1998, 2000, 2008). Exploro la relación dialéctica en que las personas crean culturas y las culturas moldean a las personas, al dar sentido y textura a sus formas de percibir y nombrar su realidad, y al ejercer influencias y constreñimientos sobre las personas marcan las maneras en que recrean, resemantizan y/o 'se escapan' de la cultura. En vez de considerar como mutuamente excluyentes las aproximaciones *primordialista-instrumentalista-historicista*⁴⁹, yo encuentro que las tres perspectivas son útiles para el estudio de diferentes aspectos del movimiento maya: generalmente los miembros del movimiento maya se autoconciben como pueblos anteriores a la 'invasión española', forjan una etnicidad -como construcción político-cultural- para posicionarse en la sociedad y ante el Estado en aras de luchar por sus derechos y reivindicaciones, y reconocen las relaciones asimétricas de poder. El primordialismo es una entrada para lo primero, el estudio de la etnicidad puede ser desde las tres perspectivas, y el constructivismo histórico es idóneo para estudiar las relaciones de poder. En este sentido, estos enfoques no tienen por qué ser antagónicos o mutuamente excluyentes, más bien pueden ser complementarios.

El análisis sobre la creación de fronteras entre el Nosotros y los Otros, y la movilización por lograr recursos y oportunidades (Barth 1970), nos ilumina acerca de los posicionamientos y los procesos sociales concretos. Sin embargo, no nos dice mucho sobre la cultura en cuanto a las diferentes maneras de aprehender el mundo y dar sentido a la vida. Los aportes de Lenkersdorf (1996, 1999), Paoli (2003) y de muchas organizaciones y autores mayas (Salazar y Telón 1998, Ajxup 2000, Batzibal 2000, Pu 2007, entre muchos otros) nos aproximan a la hermenéutica maya, pero no toman en cuenta las asimetrías de poder y las injusticias que forman parte de las vidas cotidianas en las comunidades o entre personas (mayas o no mayas). El constructivismo histórico aporta en este sentido, pero su insistencia en los cambios nos dice poco sobre la continuación en el tiempo

⁴⁹ "...ha existido una tensión entre tres perspectivas, llamadas por algunos *primordialista-instrumentalista-historicista* (Bentley 1987). En las dos tradiciones antropológicas ha estado presente el debate si el ser indígena está vinculado a rasgos culturales primordiales o esenciales de origen prehispánico (*primordialistas/esencialistas*), o si se trata de estrategias de resistencia o diferenciación desarrolladas en contextos coloniales o poscoloniales (*instrumentalistas*), o bien si la identidad indígena es un producto histórico en constante transformación, marcado por los contextos de desigualdad (*historicistas-constructivistas*)" (Hernández 2001: 302).

de la cultura maya y sobre las maneras en que las culturas marcan a las personas y sus formas de percibir y nombrar su mundo. Con la intención de resolver la tensión entre cambio y permanencia, y la discusión entre la existencia misma y la diversidad interna de los pueblos, hago una reflexión en torno al esencialismo proponiendo el concepto de genealogías, desarrollado por Stone (2004).

El tercer y último eje de análisis tiene que ver con el juego del poder en la vida cotidiana de las mujeres y los hombres mayas. En vez del concepto 'clásico' del poder concentrado en el Estado y las clases dominantes, entiendo el poder en un sentido más foucaultiano, en donde circula de forma 'capilar' en y entre los seres humanos y las instituciones. Basándome principalmente en la obra de J.B.Thompson (1984, 2002), hago énfasis en las maneras en que el poder se oculta y se naturaliza a través de lo que Thompson llama "**el significado al servicio del poder**". Pero no todo poder es negativo; retomo el concepto de **empoderamiento**, acuñado por el movimiento de derechos civiles en los Estados Unidos en los años sesenta, y desarrollado posteriormente en la literatura feminista. En esta sección, asimismo, retomo el debate en torno a la noción de '*falsa conciencia*' (Thompson 2002, Hernández 2006, Duarte 2006); aunque comparto su crítica, argumento a favor del concepto de 'toma de conciencia' –es decir, la identificación y desnaturalización de las relaciones asimétricas de poder- no sólo en términos de clase, sino también en relación a la opresión étnica (Cojtí 1997) y de género.

Cultura y Cosmovisión Maya

Uno de los grandes retos para la academia, al estudiar el movimiento maya en Guatemala, es captar, saber traducir y reflexionar sobre el rol multifacético de lo que Warren (1998) llama la 'hermenéutica maya', o la 'cosmovisión', según los mayas del movimiento. Mientras que éste no fue un tema explícito de debate⁵⁰, ni de disputa entre revolucionarios e indianistas en los años setenta, estaba implícito en los temas de cultura, nación y colonialismo interno. Sin embargo, en los últimos veinte años, la 'cosmovisión maya' ha tomado una importancia creciente en el imaginario y discurso colectivo de gran parte del movimiento, lo cual a menudo provoca incompreensión, desacuerdo y desconcierto en la sociedad guatemalteca y en la academia, ya sea porque su alteridad inspira poca resonancia, o por considerarla como un discurso idealizado (o incluso instrumental) que poco tiene que ver con la realidad, entendiéndose ésta como siempre

⁵⁰ Don Leopoldo Méndez, intelectual orgánico y actor social maya de larga trayectoria, por haber participado en los espacios internacionales de coordinación y encuentro de organizaciones indígenas, señala la manera en que el tema de la cosmovisión empieza a perfilarse en el discurso indianista en Guatemala a partir de los años setenta: "*los de Sur América decían que los pueblos indígenas tienen su propia filosofía, y aquí se empezó a decir que los pueblos indígenas tienen su propia cosmovisión*" (Retroalimentación a avances de mi tesis, julio 2006, ciudad de Guatemala).

conflictiva, contradictoria y atravesada por relaciones de poder⁵¹. Aunque habría que discernir entre las múltiples e imbricadas dimensiones de la cosmovisión como concepción filosófica, como sistema normativo, como representación social y como horizonte de emancipación, considero que la apelación a la cosmovisión por parte del movimiento maya está fincada, en primer lugar, en un proceso de auto-identificación, auto-valoración y reclamo de reconocimiento. Dada la visión holística de las cosmovisiones indígenas (analizado más adelante), éstas abarcan 'lo sagrado y lo profano', lo 'público' y lo 'privado', lo personal y lo colectivo, lo objetivo, subjetivo y perceptivo.

Vale precisar que las cosmovisiones indígenas, al igual que las religiones, al estar situados sus preceptos filosóficos y epistemologías en un alto nivel de abstracción, se convierten en polisémicas: entendidas y vividas de forma diferenciada⁵²; esto se presta a interpretaciones menos o más conservadoras, reguladoras o emancipadoras de la misma; también hay cierto grado de incomensurabilidad entre algunos preceptos o valores cosmogónicos y occidentales⁵³ (esto lo trato en la tercera parte de la tesis). Por otra parte, el nivel de conocimiento, inmersión en y apropiación de la cosmovisión varía entre personas mayas (como también varía en el catolicismo); también hay un número, reducido pero creciente, de ladinos y extranjeros⁵⁴ que valoran los preceptos filosóficos de la 'cosmovisión maya', como aporte a la construcción de un paradigma y propuesta civilizatoria alternativa (Walsh 2002: 3) en aras de un universalismo plural, no constituido desde lo occidental (Walsh 2002, de Sousa Santos 1998).

La inclusión de la cosmovisión al estudio de los movimientos indígenas es un reto complejo, pero incluso el mismo estudio de la cultura desde las ciencias sociales es problemático por tratarse de

⁵¹ Esta situación está cambiando como se puede ver en un estudio comisionado por el PNUD: *Raxalaj Mayab' K'aslemalil: Cosmovisión Maya Plenitud de la Vida*, 2007. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Serie Cuadernos de Desarrollo Humano, Diversidad Étnico Cultural: La Ciudadanía En Un Estado Plural; y el libro: *El encantamiento de la realidad, conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana*, Sergio Mendizábal, investigador principal (2008), Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala.

⁵² Por ejemplo, en el catolicismo, con el Opus Dei en un extremo y la Teología de la Liberación en el otro.

⁵³ Para una sugerente discusión sobre valores de religiones no cristianas y derechos humanos, ver Boaventura de Sousa Santos *Por una Concepción Multicultural de Derechos Humanos*, 1998.

⁵⁴ Algunos de ellos practican la espiritualidad maya lo cual provoca rechazo en algunos mayas, al considerar que hasta su espiritualidad está siendo usurpada (o tergiversada por adeptos al 'New Age'). Sin embargo, para otros, si la gente es considerada genuina, es aceptada, independientemente de su nacionalidad o pertenencia étnica. Cuando se hizo la presentación del libro (1997) de Erik Espinoza, homeópata y acupunturista ladino, sobre salud y matemática maya en la Universidad Nacional de San Carlos, el autor se dirigió al público primero con unas palabras en Kaqchikel. Ya en el momento de las preguntas y comentarios del público, un Kaqchikel se manifestó emocionado por que un ladino tratara de hablar en su idioma en un lugar simbólicamente importante, como es el alma máter. En estos pequeños detalles se pueden percibir y apreciar nuevas prácticas interculturales de doble vía. Martínez hace la observación, sin embargo, de que la formación de guías espirituales ladinos o extranjeros puede convertirse en otra forma más de postergar y relegar a las mujeres indígenas pobres (Martínez 2005).

un concepto **polivalente** (Giménez 2005), y por formar “*parte de una familia de conceptos totalizantes estrechamente emparentados entre sí por su finalidad común, que es la aprehensión de los procesos simbólicos de la sociedad, y que por eso mismo se recubren total o parcialmente: ideología, mentalidades, representaciones sociales, imaginario social, doxa, hegemonía, etcétera*” (2005: 31-32). Mientras que el ‘giro cultural’ ha permeado las ciencias sociales, éste se libra en un terreno de significados en disputa. Esto es más complejo aún cuando se trata de diferentes terrenos epistemológicos, llevándonos a un reto para entender la ‘hermenéutica maya’ y tratarla en una investigación desde las ciencias sociales. El Instituto Científico de Culturas Indígenas en Quito propone que: “*Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad*” (ICCI 200: 6-7, en Walsh 2002: 24). El reto hermenéutico implica dar cabida en nuestros análisis a las diferencias relacionadas con la construcción de pensamiento y conocimiento en diferentes culturas⁵⁵. En las epistemologías indígenas (como en las religiones asiáticas), uno de los aportes más sugerentes, al contrastarse con el pensamiento racional y lineal de la modernidad, es su forma de abordaje desde las interrelaciones y conexiones:

El pensamiento en la cosmovisión es holístico. Éste entendido como la visión de concebir la realidad como un todo complejo articulado por procesos heterogéneos de distintos niveles. Donde el ‘todo’ es más que las partes de que se compone. Los elementos o factores de la realidad forman una totalidad o unidad. Están interrelacionados. El holismo, como modo de explicación de un proceso de síntesis creadora. Un elemento, un factor de la realidad sólo tiene sentido por sí mismo en cuanto que forma parte de una unidad más amplia. Cada aspecto de la realidad está íntimamente relacionado con el todo, es una unidad. Y el ser humano, como parte de ese todo está en unidad con todos los componentes de la realidad. De manera que al decir totalidad, se entiende tanto la realidad biológica, la psicológica, la cultural, la social, la política, la histórica, la objetiva y la subjetiva” (Sucuquí 2004: 143).

⁵⁵ Pienso, por ejemplo, que en el sistema vigesimal y sus representaciones de la matemática maya, al contener diferentes percepciones que intervienen en el entendimiento, no basta con una simple traducción al sistema decimal: por ejemplo, se concibe el número veinte como *winak*, o persona, y el cero como caracol. El caracol a la vez es uno de los símbolos o representaciones del *Ajaw*, el Formador y Creador, o el inicio y fin. Hoy en día, los mayas son educados en el sistema decimal, pero hay una búsqueda entre muchos mayas de entender y recuperar su sistema vigesimal (ver Mucía Batz 1996, 1997 y 1998, y Espinoza 1999).

La forma holística e interconectada de entender la realidad se presta a otras lecturas y formas de interpretación y actuación. Pero, por otro lado, los mayas también están insertos en una realidad de colonialización y dominación, o a lo que Cojtí (2005) se refiere como un Estado, una nación y una sociedad construidos desde lo 'monoétnico'. Así, mientras que la 'dominación monoétnica' es vista por una parte del movimiento como una forma de colonialismo interno (tema analizado en otro apartado de la tesis), la cosmovisión maya representa para gran parte del movimiento maya su horizonte de emancipación:

Se construye un futuro, aunque... sabemos que no es un futuro perfecto, pero se construye de tal forma como si fuera perfecto, para prestarnos ideas, fórmulas y modelos de sociedad. Tomando el pasado, aunque es un pasado no perfecto –porque no hay pasado que sea perfecto- es como una utopía del pasado, construido de tal forma, que nos sirva de ejemplo de modelo, de pista para construir el futuro. Es por eso que se recurre a la condición de la cultura, el idioma, la cosmovisión, la espiritualidad, y hay una investigación –hay varias instituciones que se han formado- para escarbar, para conocer ese pasado, para que nos sirva de modelo para construir un futuro... no se puede volver al pasado y reconstruirlo aquí en el presente, el pasado ya es pasado.... No sólo la cultura y la historia son dinámicas, sino que hay otros elementos que están presentes en la actualidad que influyen también en la reconstrucción. Ahora tenemos mayor comunicación, tenemos una tecnología más avanzada que no está totalmente al alcance de los pueblos indígenas, pero es un conocimiento universal al que se tiene que tener derecho. Eso influye también (entrevista a José Serech 2003).

Serech capta el significado que tiene la cosmovisión como horizonte emancipador –y en ese sentido se idealiza por tratarse de una especie de utopía basada en un pasado imaginado-; también pone de relieve el proceso de 'escarbar' en el reencuentro y resemantización de significados.

Cultura

Mientras que Serech apunta a la cosmovisión como horizonte emancipatorio, éste se entreteje con el concepto de **cultura** desarrollado por J.B. Thompson (2002), como campo simbólico, sistema o tejido de símbolos expresado a través del lenguaje escrito, oral y visual. La cultura abarca el terreno de los significados, el mundo de los signos y de los símbolos, aunque siempre está inscrita en contextos históricos específicos y, por lo tanto, cambiantes. Esta aproximación a la cultura es sugerente, pero queda en un nivel de abstracción. Por eso, el 'sentido abarcador' de la cultura,

detallado por Bhikhu Parekh (2000) resulta más útil, al captar las diferentes dimensiones y sentidos de la cultura en la vida humana, pues esto coincide en gran medida con la forma en que miembros del movimiento maya entienden la cultura, y participan activamente en su proceso de recuperación y resemantización. Cito in extenso:

Las creencias o visiones que los seres humanos forman sobre el sentido y significado de la vida humana, sus actividades y relaciones, moldean las prácticas en términos de las cuales estructuran y regulan la vida individual y colectiva. Usaré el término 'cultura' para referirme a este sistema de creencias y prácticas. La cultura es un sistema creado históricamente de sentidos y significados o, lo que viene siendo lo mismo, un sistema de creencias y prácticas en términos del cual un grupo de seres humanos entiende, regula y estructura su vida individual y colectiva. Es una forma tanto de entender como de organizar la vida humana...

La cultura se articula en varios niveles. En el nivel más básico, es reflejada en el lenguaje, que incluye las maneras en que su sintaxis, gramática y vocabulario se dividen y describen el mundo. Las sociedades que comparten un lenguaje común comparten por lo menos algunos rasgos culturales. Y cuando un grupo de individuos adquieren un lenguaje totalmente nuevo, como en el caso de muchos sujetos coloniales, también aprenden formas nuevas de entender el mundo... La cultura de una sociedad está también encarnada en sus proverbios, máximos, mitos, rituales, símbolos, memorias colectivas, chistes, lenguaje corporal, formas no lingüísticas de comunicación, costumbres, tradiciones, instituciones y maneras de saludar. En un nivel un poco diferente, está encarnada en su arte, música, literatura oral y escrita, vida moral, ideales de excelencia, en los individuos ejemplares y la visión de la buena vida. Dado que brinda estructura y orden a la vida humana, la cultura también está articulada a las reglas y normas que guían las actividades y relaciones sociales tan básicas como: cómo, dónde, cuándo y con quién uno come, se asocia, o se hace el amor, cómo se vive el luto y se dispone de los muertos, y cómo se trata a los parientes, hijos, esposa⁵⁶, vecinos y extraños" (Parekh 2000: 142-144, traducción y subrayados míos).

A mi manera de ver, esta descripción de la cultura no es esencialista, pues da cuenta del carácter cambiante y nunca acabado de la cultura, pero a la vez tiene suficiente peso y densidad, al hablar de la estructura y orden que brinda a la vida humana. En cambio, los autores posmodernos como

⁵⁶ Hablando de la importancia del lenguaje, el hecho de que Parekh mencione a la esposa (y no 'esposa o esposo') es significativo, indicando el lugar central y predominante (aunque probablemente inconsciente) que confiere al hombre.

Bauman (1996) -y en algunos escritos de Hall (1996)- adoptan una visión 'minimalista' de identidad y de la cultura centrada en el lenguaje, lo cual resulta insuficiente e insatisfactorio para dar cabida a las diferentes facetas, y la fuerza que pueda ser ejercida por la cultura. Esta idea de estructura⁵⁷ también se ilustra en la siguiente cita, en donde el antropólogo austriaco, Georg Grunberg, intenta aprehender y sintetizar las diferencias que ha percibido entre los mayas y otros pueblos indígenas amazónicos con quienes ha convivido:

Lo de las fuertes estructuras de los Mayas, para mí, con mi trasfondo de sociedades amazónicas, sin clases sociales y de una cosmovisión y prácticas religiosas de tradición chamánica, siempre han sido muy impresionantes: desde la rueda del tiempo, el ritual agrario q'eqchi' con sus detalles litúrgicos minuciosos, hasta el ordenamiento detallado de las milpas, de la casa, de las formas graduadas de respeto en relación a parientes, huéspedes, autoridades, etc. Es un mundo muy complejo, muy estructurado, con muchas reglas y una cosmovisión coherente que deja poco espacio para el impulso de la "palabra inspirada" espontánea, que recrea el mundo entero, como por ejemplo entre los guaraní. Y por eso, creo (me aventuro....) que la relación íntima entre los tejidos de las mujeres, el 'pop'⁵⁸, la historia, el manejo de la computadora, las expresiones artísticas en la danza ritualizada (y nada estática), el servicio a los santos y dioses: en fin, la exaltación permanente de "fuertes estructuras" es lo que le da el lugar, sentido y seguridad a cada momento de la vida y después. Eso es un poco impresionista, pero se acopla al estilo de los mayas en su período "clásico" (Georg Grunberg, Correspondencia electrónica, 14 de abril de 2006).

Este esfuerzo 'impresionista' de aprehensión de la cultura maya por parte de Grunberg, ilustra cómo el estudio de la cultura es, ante todo, de índole interpretativa en el terreno subjetivo de los significados. Y los significados pueden ser no sólo entendidos de diferentes maneras por diferentes personas, sino también entran en un terreno de disputa y negociación con otros significados. El abordaje de Grunberg es sugerente pues compara vivencias con diferentes pueblos indígenas en una aproximación de interpretación densa. Sin embargo, toda traducción o interpretación se hace siempre en un contexto y sobre representaciones continuamente creadas y recreadas formando un tipo de tejido; por eso, si bien estoy de acuerdo con Máiz (2005) cuando señala que los movimientos indígenas generan dimensiones claves de la identidad india (2005: 2), considero que

⁵⁷ La apelación al orden es algo que llama la atención entre gente del movimiento maya. En la asamblea general de una organización campesina indígena, uno de los dirigentes, al insistir en la importancia de retomar los conocimientos de los abuelos, decía: "estamos perdido en el tiempo y el espacio".

⁵⁸ 'Pop' es el entretejido, el petate, el concepto también es usado para la organización y tejido social, 'Aj pop' es el gobernante.

no se trata solamente de un ejercicio tipo “caja de herramientas” (toolbox) (Swidler 1986), con “*resultado contingente, interna y externamente contestable (y de hecho contestado), uno entre los varios posibles, de la movilización política y sus estrategias organizativas y discursivas, producto de un trabajo de filtrado, selección e innovación a partir de la heterogénea materia prima étnica disponible en cada caso (cultura, lengua, tradiciones, mitos, símbolos, memorias...), por parte de los intelectuales, líderes y organizaciones indigenistas*” (Máiz 2005: 3), pues este ejercicio no se puede hacer en el vacío. Más bien, la cultura, al basarse en la lengua, tradiciones, mitos, símbolos, memorias señaladas por Máiz, moldea, constriñe, delimita o inspira en gran medida las opciones a su alcance; no se trata, pues, de un ejercicio de puro libre albedrío.

Parekh ilustra las maneras en que la comunidad cultural marca y forma a las personas⁵⁹, sobre todo si nacen y se crían en ese medio: “*La cultura los agarra en una etapa altamente impresionable y maleable y estructura su personalidad. Aprenden a ver el mundo de una manera particular, de individualizar y asignar ciertos significados y sentido a las actividades y relaciones humanas, y a llevar a cabo estas últimas según ciertas normas. También adquieren hábitos específicos de pensamiento y de sentimientos, rasgos de temperamento, inhibiciones, tabúes, prejuicios, y gustos: musicales, culinarios, en vestido y artísticos, entre otros*” (Parekh 2000:155). Esto no implica un especie de determinismo cultural, pues Parekh señala que la cultura está integralmente conectada con, e influida por, aspectos económicos y políticos (157). Al rechazar cualquier forma de determinismo (cultural y económico), Parekh coincide con la manera articulada y no priorizada en que J.B. Thompson concibe las esferas económica, política y cultural que interactúan y se imbrican, que retomo en este trabajo:

En sociedades capitalistas, las condiciones fundamentales de constreñimiento son especificadas por la relación capital/trabajo asalariado, que sistemáticamente asegura las relaciones asimétricas entre las clases a nivel de la empresa. Sería un serio error asumir, sin embargo, que la relación entre clases [sociales] es la única instancia importante de dominación en sociedades capitalistas. Como lo han enfatizado correctamente muchos autores, las relaciones de dominación que subsisten entre estados nacionales, entre grupos étnicos y entre los sexos no pueden reducirse a la dominación de clase. Un análisis

⁵⁹ “Decir que dos personas pertenecen a la misma cultura implica decir que interpretan el mundo básicamente de la misma manera, y que pueden expresar sus pensamientos y sentimientos acerca del mundo, de maneras que ambos entenderán. Por lo tanto, la cultura depende de que sus participantes interpreten de forma significativa lo que sucede a su alrededor, y ‘hacen sentido’ del mundo de manera más o menos semejante”. (Hall 1997:2)

satisfactorio de la dominación y explotación en las sociedades contemporáneas tendría –sin minimizar la importancia de clase- que dar una atención considerable a los fenómenos interrelacionados del racismo, sexismo y sistema de estados nacionales (Thompson, 1984: 130, traducción mía).

La cualidad de cambio y constreñimiento, de libre albedrío y condicionamiento que quisiera sugerir para entender la cultura, tiene un paralelo en el concepto de *agencia social* individual y colectiva, situada siempre “en algún lugar entre el determinismo y la libertad”, donde las negociaciones siempre se dan en los intersticios de las estructuras. Giddens es de los autores que más han desarrollado el concepto de *agencia social*, como la relación entre el poder -o el determinismo de la estructura- y la capacidad de acción: “es de primera importancia advertir que circunstancias de constreñimiento social en que individuos ‘carecen de opción’ no equivalen a la disolución de la acción como tal. ‘Carecer de opción’ no significa que la acción haya sido remplazada por una reacción... Esto podría parecer tan evidente que no hiciera falta decirlo. Pero algunas escuelas muy destacadas de teoría social, asociadas sobre todo al objetivismo y a la ‘sociología estructural’, no repararon en el distingo. Supusieron que los constreñimientos operaban cual fuerzas naturales, como si ‘carecer de opción’ fuera equivalente a ser impulsado por presiones mecánicas de manera irresistible y sin darse cuenta de ello” (Giddens [1984] 1991: 51-52).

Así, uso el término de *agencia social* para dar cabida a la posibilidad de los hombres y mujeres mayas de actuar y de resistir, de luchar por su autodeterminación, aunque siempre dentro contextos sociales determinados que restringen las posibilidades y oportunidades de acción. Este abordaje sí rinde cuenta de las estructuras que condicionan y oprimen, pero también del margen de espacio para la resistencia. De forma semejante la cultura condiciona –para bien y para mal- pero a la vez, por la polivalencia de sus símbolos y sus textos, éstos son entendidos, recreados y resemantizados continuamente y de forma diferenciada.

Mientras que los constructivistas históricos tienden a poner más énfasis en la capacidad humana de recrear y resignificar la cultura, Parekh lo aborda como proceso dialéctico, un complejo ir y venir entre la manera en que la cultura –creada por seres humanos, claro está- marca e influye a las personas, y a la vez cómo las personas, individual y colectivamente, recrean y resemantizan la cultura. “La cultura no se trata de una herencia pasiva sino de un proceso activo de creación de significados, no un dado, sino que es constantemente redefinida y reconstituida. Tiene una estructura que dirige y delimita el rango de sentidos nuevos, pero la estructura es relativamente suelto y alterable. Aun cuando la cultura moldea las formas de conciencia de sus adherentes, estos

a su vez la redefinen y reconstituyen, ampliando sus recursos cognitivos y evaluativos. En este sentido, como en muchos otros, es como un idioma, una pre-condición y un contexto, además del producto de las elecciones humanas, una fuente de constreñimiento que a la vez es un medio de creatividad.” (ibid: 152-153). Esta ‘comprensión densa’ de la cultura no niega su diversidad interna (144); por otra parte, al contener lo que Williams (citado en Parekh) señala como hebras (*strands*) residuales de tiempos anteriores, hebras actuales y otras emergentes, pone de manifiesto la manera en que la cultura es dinámica, no acabada y en constante proceso de cambio. Mi trabajo de tesis, al concentrarse en el terreno de lo político-cultural, en donde las ideas, reclamos y aspiraciones de los diferentes actores sociales colectivos entran en diálogo y disputa, reconoce, mas no profundiza, en la influencia ejercida por la esfera económica.

No obstante, algunas formas de aproximación a la cultura, compartidas por movimientos indígenas y antropólogos culturalistas norteamericanos, tienden a homogeneizar y minimizar el carácter dinámico de la cultura: “Los culturalistas explican el carácter estructurado, jerarquizante y selectivo de la cultura postulando la presencia, por debajo de los comportamientos observables, de un sistema de valores característicos compartido por todos los miembros del grupo social considerado” (Giménez 2005: 44). Giménez critica a los culturalistas por: “reificar sus ‘modelos de comportamiento’, convirtiéndolos en verdaderos principios de las prácticas culturales” (ibid: 52). Esta forma reificada de entender la cultura es problemática por su “no consideración de los efectos de la desigualdad social –y por lo tanto de la estructura de clases- sobre el conjunto de la cultura” (ibid: 52)⁶⁰. Parekh enfatiza el papel regulador de la cultura (ibid: 157), a través del cual se institucionaliza, se ejerce y se distribuye el poder, se legitiman o se disputan los significados y las relaciones de poder. En ese sentido, el terreno cultural se convierte en un espacio privilegiado en donde se libran las luchas de poder y de resistencia, de regulación y emancipación (de Sousa Santos 2001), o lo que Gramsci llama hegemonía y contrahegemonía.

Un punto clave de diferencia entre las epistemologías indígenas y los enfoques constructivistas y marxistas tiene que ver con la primacía que los últimos dan al **conflicto**, mientras que las cosmovisiones indígenas apuntan a la **armonía**. Para los marxistas, el conflicto es el motor de la historia; en las epistemologías indígenas, a través de una búsqueda constante para lograr el equilibrio entre los seres humanos, naturaleza y cosmos se busca constantemente (re)establecer la armonía. Aquí encontramos una inconmensurabilidad de visiones, además del riesgo de que se puedan borrar las asimetrías que existen entre las personas. Sin embargo, la propuesta analítica de

⁶⁰ Otros autores Hernández (2001), Hall (1995) y Thompson (1990) añaden además las desigualdades y relaciones asimétricas de poder en términos de género, raza, nación y cultura.

intelectuales orgánicos mayas como Leopoldo Méndez y Virginia Ajxup, entre otros, articula la hermenéutica maya con el concepto de colonialismo interno. En ella, la armonía es abordada desde la cosmovisión, mientras que el colonialismo interno es la forma de nombrar las diferentes e imbricadas lógicas y asimetrías de poder y subordinación y, por lo tanto, el término aborda el sentido de conflicto y de los cambios producidos por los procesos históricos.

Cambiar Permaneciendo

Isabel Sucuquí retoma el constructivismo de una manera que asemeja el abordaje de Parekh, es decir, da cuenta de lo dinámica de la cultura y las identidades, pero enmarcándolas siempre en un tejido más denso o estructurante:

...se comprende que las identidades y diferencias colectivas son socialculturalmente 'construidas' (planteado por la mayoría de teóricos constructivistas) y no sólo heredadas y legadas, pasivamente recibidas. Esto no niega el hecho de que elementos culturales característicos de cualquier grupo social sean transmitidos de una generación a otra, sino que se está enfatizando que en tal transmisión, como en toda actividad humana, siempre hay un proceso de construcción, de recreación, llevado adelante por individuos y actores socioculturales concretos, con posiciones sociales e ideológicas particulares. Lo que se está negando, es que tal transmisión o tal tradición, sea sólo un hecho natural... Con esto se está afirmando que el trabajo de crear una cultura y una identidad, es una actividad permanente y simultáneamente consciente e inconsciente de toda sociedad. No todo es construcción ni todo es herencia, sino es un equilibrio entre la herencia y la voluntad... (Sucuquí 2005: 86, énfasis mío).

Esta aproximación da cuenta del carácter dialéctico entre cambio y permanencia, y de la interacción estructurante de la cultura y la *agencia social*. No se trata de un proceso mecánico o simétrico de cambio: *"aunque una cultura jamás es estática, no todos sus elementos cambian al mismo tiempo. Algunos cambian, pero otros no, y los primeros cambian a velocidades distintas"* (Parekh 2000:149). La idea que el cambio tiene diferentes ritmos y tiempos es clave, pues elementos como los idiomas y las religiones, al cambiar lentamente, a veces de forma casi imperceptible, ayudan a otorgar una textura o semblanza de permanencia, o incluso llegan a mostrar que el cambio es constitutivo de la permanencia⁶¹. Aunque hemos visto que la cultura es

⁶¹ Agradezco a Wendy Tyndale por esta observación al constatar ciertas convergencias entre las religiones orientales (budismo, hinduismo, etc.) y la cosmovisión maya, en relación a su concepción del tiempo, durante

terreno propicio para nuevas y constantes recreaciones, resemantizaciones e innovaciones, tampoco es totalmente elástica, pues los cambios se dan dentro de ciertos límites o condicionantes. Para describir la cualidad de ‘cambiar permaneciendo’ de la cultura, uso la metáfora del tejido de un güipil: se pueden reemplazar los hilos de tintas naturales con hilos sintéticos, introduciendo nuevos elementos, texturas y colores. Se puede variar –pero no cambiar radicalmente- el tipo de diseños en el tejido, o añadir brillantina y nuevos bordados en el cuello. Y todo esto se hace paulatinamente a través de los años. Pero si de un día para otro se teje algo radicalmente diferente –un ‘tank-top’ o blusa con mangas- probablemente no se va a reconocer e identificar como güipil, ni como parte de la cultura.

Sin embargo, la noción de permanencia (que incorpora al cambio) es discutida/cuestionada o no comprendida, como se puede apreciar en la siguiente reflexión: *“La lengua constituye, en el discurso indianista, la síntesis de la entera cultura, tradiciones, mitos, símbolos e historia de los pueblos, de tal suerte que de estigma y síntoma de inferioridad, deviene anclaje vertebral de la identidad étnica. En su dimensión histórica y de resistencia a la asimilación y españolización, testigo de la **dimensión esencial e inmutable** de las propias raíces que fundamentan la diferencia identitaria”* (Máiz 2005: 48, énfasis mío). Lo que más desconcierta de la cita es que el punto de partida de los idiomas indígenas para Máiz es el ‘estigma y síntoma de inferioridad’ -lo cual tiene resonancias con la aseveración de Martínez Peláez (1982a) de que los pueblos indígenas son ‘productos’ de la conquista española-, dándole un resabio etnocentrista. A la vez deja entrever su visión reduccionista de la lengua, a diferencia de un entendimiento en donde: *“el idioma no es sólo un vehículo de comunicación, sino va más allá; son códigos de representación mental”*, encontrándose diferencias epistemológicas entre visiones occidentales e indígenas⁶² (José Serech entrevista 2003).

Otro tema complejo a señalar, pero no a profundizar aquí, tiene que ver con los cambios graduales, por un lado, a través del contacto progresivo con otras culturas, con el proceso de profundización del capitalismo, mercado interno y cobertura de instituciones o aparatos ideológicos del Estado, y, por otro, cambios bruscos y violentos, producidos, por ejemplo, por el conflicto armado interno en Guatemala, y los cambios acelerados provocados por la globalización. Este último tiene una doble

la discusión de su libro (2007) *Visions of Development: Faith-based Initiatives* (Visiones del Desarrollo: Iniciativas desde la Fe).

⁶² En conversaciones con miembros del movimiento maya, hay una referencia constante a los idiomas mayas: *“no existe la palabra ‘derechos’ o ‘desarrollo’ en mi idioma”*, *“en k’iche’ decimos...”*, etcétera. Es decir, constantemente se están realizando actos de traducción y de interpretación no sólo de palabras sino de conceptos y formas de entender la realidad.

lógica, pues por un lado, sobre todo la revolución tecnológica y medios masivos de comunicación tienen un efecto homogeneizante, pero por el otro, provocan reacciones de defensa y movilización de las culturas no occidentales, además de una apropiación de la cultura occidental readecuándose a las condiciones, contextos e intereses locales.

Barbara Tedlock (1982), antropóloga norteamericana que estudió con un guía espiritual K'iche' en Momostenango y se convirtió en 'contadora del tiempo', ilumina una dimensión de la 'hermenéutica maya' que ayuda a entender la lógica de estos procesos de cambio y permanencia entre mayas.

La resistencia k'iche' al reemplazo de viejas costumbres con nuevas está basada, en parte, en las concepciones de tiempo K'iche'. Como en otros asuntos, el pensamiento procede de forma dialéctica en vez de analítica, lo cual significa que ningún tiempo dado, sea pasado, presente, o futuro, puede estar totalmente aislado de los segmentos de tiempo que lo precede o lo sucede. Esto no significa que las innovaciones deben ser resistidas, sino que deberían ser sumadas a los elementos más antiguos en vez de reemplazados. Mi propio maestro, además de usar técnicas agrícolas y rituales tradicionales en su milpa, usaba sin vacilar insecticidas y fertilizantes comerciales. En el mismo espíritu, durante una discusión sobre conversos a la Acción Católica que abogaban por el reemplazo de rituales del Mundo [K'iche's] con sus propios [rituales católicos], mi maestro sintetizó su propia posición al afirmar tajantemente: 'no se puede borrar el tiempo'. El resultado neto de esta actitud es que más que cambiar, el peso del tiempo acumula. Por eso los 'tradicionalistas' de Momostenango pueden resistir activamente los ataques a lo que consideran costumbres que son más antiguas que cualquiera de la Iglesia y, al mismo tiempo, no mostrar ningún interés en una purga nativista de aquellas costumbres católicas que han formado parte pacífica de la vida comunitaria desde hace mucho tiempo" (Tedlock 1982: 176, traducción y énfasis míos).

Esta reflexión es muy sugerente ya que su propia observación participativa y convivencia con su maestro permite a Tedlock entender la lógica aditiva y no sustitutiva del proceso de cambio. Capta y transmite la forma diferente de aprehensión del tiempo y del espacio en la hermenéutica maya, anticipa, además, las tendencias 'nativistas' –yo diría mayanistas- de depurar las manifestaciones del catolicismo de la espiritualidad maya. Este último se entiende como parte del proceso de

descolonización, aunque puede resultar conflictivo y excluyente.⁶³ Por su parte, José Serech señala, *“El pensamiento maya es dialéctico, por lo tanto no son opuestos para eliminar uno a otro, sino es para sumar... cuando se construye una decisión, un juicio, en las comunidades, muchas veces lo que se hace es, a través de relaciones, de explicaciones, de ejemplificaciones, de comparaciones se llegan a las conclusiones o a las decisiones que se toman. No hay una lógica y premisas, sino que es un raciocinio distinto, que es lo relacional”* (Entrevista 2003). Esta reflexión no sólo ilustra el carácter dialéctico de pensamiento, sino también la forma en que las comunidades mayas –en Guatemala y en Chiapas- llegan a consensos.

En este contexto, la calidad de cambio o de inmovilidad de la cultura es entendida por los miembros del movimiento maya de forma diferente. Aquellos que han tenido acceso a las teorías de identidad en la educación superior, o que han reflexionado sobre el tema en profundidad, no niegan el carácter dinámico de la cultura, mientras que otros mantienen ideas ‘literales’ o de ‘sentido común’, concibiendo a la cultura y las identidades de forma reificada. En su posicionamiento político y su lucha contrahegemónica, como respuesta ante la negación de su existencia y su diferencia a la cultura dominante, muchos actores sociales mayas tienden a representar a la cultura e identidad maya como permanencia ‘auténtica’ y ‘cristalizada’.

Cultura e Identidades

Para fines analíticos discernio cuatro dimensiones entrelazadas: a) la forma en que la cultura moldea a la persona y la agencia social; esto se complejiza en casos como el guatemalteco en donde la cultura dominante no es la misma que la cultura maya; b) la identidad individual; c) las identidades de pueblos indígenas; y d) la creación de identidades colectivas políticas.

a) Entre la Estructura Cultural y la Agencia Social

Giménez (2005) señala que los encuentros entre la antropología culturalista norteamericana y la psicología conductista brindan un enfoque demasiado determinista, que no logra dar cabida a la agencia social de las personas para asumir selectivamente la cultura. En el otro extremo, algunos posmodernistas como Baumann (en Giménez 2008) ponen tal énfasis en el aspecto del libre albedrío que niegan o ignoran las maneras en que las culturas marcan y moldean. De esta manera, no toman en cuenta su función identificadora y ordenadora, como cristal o lente a través del que

⁶³ Isabel Sucuquí, al estudiar el surgimiento y práctica de la espiritualidad maya de dos grupos de refugiados k'iche's y kaqchikeles mimetizados en la Ciudad de México, señala que un grupo tolera la coexistencia de prácticas católicas con la espiritualidad maya y el otro no acepta el catolicismo (Sucuquí 2005). No hace referencia a las actitudes de extrema intolerancia de otros refugiados católicos que satanizan la espiritualidad maya.

miramos la vida y percibimos la realidad. Al considerar a la cultura sólo como cantera o ‘caja de herramientas’ (Swidler 1986) para la construcción de identidad a través de las representaciones sociales, no da suficiente énfasis a la cultura interiorizada que guía el comportamiento y los valores de las personas⁶⁴.

La situación se complica más en contextos en donde prevalece una cultura dominante y culturas subordinadas, como en el caso de Guatemala. La cultura dominante, basada en la cultura occidental, se presenta como ‘guatemalteca’, ignorando la existencia de otras culturas en el país. Lo monoétnico (Cojtí 2005) del Estado y sus aparatos ideológicos (Althusser 1984), sobre todo sistema de educación, sistema jurídico, medios de comunicación y aparatos políticos ejercen una influencia en los pueblos indígenas, de menor o mayor grado dependiendo de un conjunto de factores⁶⁵. En ese sentido, el movimiento maya busca incidir en estos aparatos para la reproducción de su propia cultura.

Tedlock (1985) capta muy bien la capacidad de los mayas de transitar en su propia cultura y también dentro de la modernidad, y no por ello dejar de ser mayas ni convertirse en mestizos:

El Pueblo K’iche’ habla un idioma maya, reza a las montañas mayas y a sus antepasados mayas y cuenta el tiempo según el calendario maya. También son ciudadanos con interés en el mundo contemporáneo más amplio, pero se encuentran rodeados y atacados por aquellos que todavía no entienden que [los K’iche’s o mayas] tienen algo para enseñarnos. Para [los K’iche’s o mayas] no se trata que el tiempo de la civilización maya ya haya pasado, reemplazado por el tiempo de la civilización europea, sino que ambos empiezan a transcurrir juntos. Un retorno completo a las condiciones que existieron antes de la llegada de los europeos es impensable, como también lo es un abandono total de las tradiciones indígenas a favor de las europeas (Dennis Tedlock, 1985, en: prefacio a su traducción del Pop Wuj al inglés -traducción al español mía-).

⁶⁴ “Como conjuntos de supuestos, creencias y patrones de comportamiento heredados del pasado, las tradiciones proveen parte de los materiales simbólicos en la formación de la identidad tanto a nivel individual como colectivo. El sentido del ser y el sentido de pertenencia son moldeados ambos –a diferente grado dependiendo del contexto social- por los valores, creencias y formas de comportamiento que les son transmitidos del pasado. El proceso de formación de identidad nunca puede empezar de la nada: siempre se construye sobre un conjunto preexistente de materiales simbólicos que forman los cimientos (*bedrock*) de la identidad” (J.B.Thompson 1996: 93, traducción mía).

⁶⁵ No se trata sólo de una situación de mayor y menor contacto: una persona que tiene mucho contacto con ‘la otra cultura’, si valora la suya, no experimentará el proceso de aculturación que alguien que sólo ha interiorizado la opresión y quiere dejar su propia cultura por ser ‘atrasada’.

Mientras Tedlock capta muy bien este carácter de moverse a la vez en la cultura y hermenéutica maya y en la modernidad, no discierne los diferentes matices (pues no era ese su propósito) y tiende a homogeneizar el 'ser indígena', en un contexto nacional neocolonial. Sin embargo, como nos recuerda Aída Hernández, "hay muchas formas de ser indio"⁶⁶; desde aquellos que han perdido el idioma o traje, que viven en centros urbanos o han migrado a los Estados Unidos, hasta aquellos que son monolingües en su propio idioma indígena y que nunca han salido de su comunidad⁶⁷. Con esto no estoy sugiriendo que hay diferentes grados de 'autenticidad' o 'pureza' indígena, sino que los contextos marcan y contribuyen a la creación de identidades, y que estas identidades son más diversas y múltiples que antes.

Pero no se trata solamente de la manera en que la cultura moldea a la gente, sino más bien involucra un proceso de doble vía, en donde las personas también deciden sobre su relación con su propia y otras culturas. Parekh ofrece tres tipos analíticos para rendir cuenta de las formas más comunes en que los seres humanos se relacionan con su cultura:

i) *"Algunos individuos valoran profundamente el sistema de sentido y significado [de su cultura] y buscan llevar una vida de forma culturalmente auténtica, a través de adherirse escrupulosamente a sus ideales... y en ser un buen ser humano"* (Parekh 2000: 150). En Guatemala, dentro del movimiento maya, se puede constatar esta opción sobre todo en guías espirituales y personas que están en un proceso vital de recuperar y profundizar en la cultura y cosmovisión maya. Esto implica no sólo profundizar en el conocimiento calendárico y conteo del tiempo o practicar ceremonias mayas, sino también integrar los valores y principios identificados como mayas a la vida entera de la persona. Implica la búsqueda y el estudio de los códices y las estelas, la recuperación y resemantización de los conocimientos, sabiduría y ciencia precolombina. En la tercera parte de la tesis, veremos como personas como Virginia Ajxup y su esposo Juan Zapil están en este proceso⁶⁸. Doña Virginia concibe metafóricamente a la cultura maya como una bella y preciosa olla que con la invasión española fue estallada en miles de pedazos. Su misión es ir juntando los pedacitos, buscar en ellos una fuente de inspiración y valoración: "volver a vivir de acuerdo a los principios y valores

⁶⁶ Seminario Permanente de Género y Etnicidad, Ciudad de México. En México, el término 'indio' no tiene la misma carga siempre despectiva que conlleva en Guatemala y es reivindicado por el movimiento indígena.

⁶⁷ Todas las comunidades hoy en día tienen contacto con la modernidad, pero el nivel de contacto e influencia varía significativamente dependiendo de un conjunto de factores: desde su inserción en la economía nacional, su cercanía o lejanía de las ciudades principales, el nivel de penetración de los medios de comunicación, la presencia de iglesias evangélicas, dependencias del Estado, ONGs, Consejos de Desarrollo, etcétera.

⁶⁸ También usan computadora, Internet y vehículo, pues esto no contradice su opción espiritual y moral de "vivir acorde a la cosmovisión".

mayas”. En ese sentido, concibe a la cultura y la cosmovisión maya como fuente emancipadora, no como un anclaje opresor. Es probable que su visión emancipadora no coincida en muchos aspectos con las visiones emancipadoras compartidas entre sectores ‘progresistas’; esto levanta interesantes interrogantes sobre qué es emancipador para quienes, y, más importante aún, quién tiene la autoridad de decidirlo. Así, justamente por las diferencias epistemológicas entre culturas, no es tan fácil de establecer los parámetros de lo ‘emancipador’ y de lo ‘regulador’⁶⁹.

ii) Una segunda forma de aproximación o relación con la cultura, señala Parekh, abarca a personas que “*son más innovadoras. Mientras que se mantienen enraizadas en su cultura, retoman con sentido de juicio, aquellas creencias y prácticas que encuentran valiosas de otras culturas, y las profundizan y amplían... Esta forma tiene una vitalidad experimental, al juntar las diferentes culturas en un diálogo fructífero sin desenraizarse de su propia cultura...*” (ibid: 150). Así entiendo a los integrantes de Cholsamaj⁷⁰ con su lema “*Computación y Cultura Maya son compatibles*”, con su software de glifos, referencias calendáricas y números mayas que destaca en la edición de sus libros –práctica ya retomada por muchas y diferentes instancias mayas y no mayas, desde la sociedad civil hasta el Estado-; también la forma en que los intelectuales orgánicos mayas usan la computadora para determinar los días de nacimiento de las personas según el *Cholq’ij*. La siguiente cita del dirigente Tz’ujtuijl de la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC), Pedro Esquina Tziná, es ilustrativa de esta segunda forma de aproximación:

*Pensamos que no podemos negar el avance de la ciencia, no podemos negar el avance de la tecnología y que de alguna manera nos sirve. Pero si hace 500 años no había computadoras, qué se va a hacer, **nadie** las tenía en ese tiempo. Pero ahora ya las hay, y creo que son posibilidades de avance y hay que saberlas utilizar. Esto es lo que pensamos, que no podemos rechazar sino que hay que utilizarlo, claro, de la mejor manera. Selectivamente. Por ejemplo, todo lo químico, para la agricultura, eso no. Hay un montón de cosas que hay que limitar, pero hay cosas que hay que saber aprovechar (En Macleod 1997: 94-95).*

⁶⁹ Varias veces mujeres mayas me han hablado negativamente sobre la práctica más libre de ejercer la sexualidad. En un caso, la madre (que hoy en día es bisabuela) de una amiga señalaba que el conflicto armado interno iba a fracasar si no se lograba encauzar las energías única y exclusivamente para el buen desenlace de la lucha, pero temía que se iban a dispersar –y por lo tanto menguar- las energías a causa de las relaciones sexuales entre las y los alzados en la montaña. Al inicio, pensé que esto obedecía a una moralidad conservadora (lo cual también puede ser); pero luego de varias conversaciones similares al respecto con mujeres mayas, me di cuenta de que estaban hablando en otra clave, desde una lógica de hermenéutica maya sobre el manejo y efectos de las energías.

⁷⁰ A través de su producción de libros, afiches, juegos, ropa ‘maya’ para varones, Cholsamaj y su editorial Nawal Wuj han sido instancias clave para la promoción del pensamiento y las luchas político-culturales del movimiento maya.

La computadora es un símbolo (o *shorthand*) para ilustrar los encuentros con, los usos, préstamos y apropiaciones de la modernidad.

iii) El tercer tipo expuesto por Parekh abarca a: *“individuos que son culturalmente ‘libres como el aire’ [‘footloose’], que no sientan lealtad con ninguna cultura en particular. Flotan libremente entre varias culturas, recogiendo creencias, prácticas y estilos de vida que les simpatizan, y creando su propio estilo de vida ecléctica”* (op cit: 150). Señala que esta opción corre el riesgo de ser frágil y poco profunda, al carecer de tradiciones y profundidad histórica. Señala además que *“en parte aunque de ninguna manera toda la literatura posmoderna, hay una tendencia de romantizar esta aproximación a la cultura, basada en la creencia equivocada que todas fronteras son reaccionarias y mutiladoras (crippling) y que transgredir es un símbolo de creatividad y libertad”* (ibid: 150). Parekh opina más bien que *“Las fronteras estructuran nuestras vidas, proveen una sensación de identidad y tener raíces, y nos proveen un punto de referencia”* (ibid). Mientras que ésta es una forma de identificación común en círculos urbanos letrados, no es común entre gente que se auto-identifica como indígena, incluso entre los sectores que más cuestionan el carácter regulatorio de la cultura.

b) La identidad personal

La identidad personal también es dinámica y múltiple, aunque por la manera en que entiendo que la cultura contribuye a moldear la identidad, no la puedo concebir en términos posmodernos como fraccionada o discontinua como lo describe Hall: *“...el sujeto posmoderno se conceptualiza sin ninguna identidad fija, esencial o permanente. La identidad se convierte en un ‘banquete móvil’: formada y transformada continuamente en relación a las formas en que somos representadas o apeladas en los sistemas culturales que nos rodean* (Hall 1997, traducción mía). Al tener múltiples dimensiones de identidad (más que múltiples identidades), dependiendo del momento, contexto e interlocutores, unas dimensiones adquieren mayor (*saliency*) que otras, y no siempre hay coherencia entre ellas. Incluso se pueden crear identificaciones identitarias que antes no había – como ilustra el nombre sugerente del libro *‘Luego Fui Negro’ (Then I Was Black, Jung 2000)*, aunque esto se refiere más a identidades colectivas y políticas.

Las identidades son construcciones sociales, pero hay elementos que son más difíciles de cambiar que otros, como son ciertos rasgos de personalidad, capacidades y talentos. Gilberto Giménez (2008) hace un sugerente recuento de la identidad individual, distinguiendo entre ‘atributos de pertenencia social’ y ‘atributos particularizantes’. Los primeros consisten en el género, clase social, raza, etnicidad, edad y colectividades territorializadas (localidad, región, nación), preferencia

sexual; las segundas son más abarcadoras al incluir: a) **Carácter**: hábitos, actitudes, capacidades, comportamientos, imagen del cuerpo; b) **Estilos de vida**: ser vegetariano, ‘hippy’, ‘yuppie’ etc., c) **Red personal de relaciones íntimas**: parientes, amigos, compañeros, etc. d) **Conjunto de objetos materiales**: ropa, casa, automóvil, artesanía, libros, música; y e) una **Biografía incanjeable** o historia y genealogías de vida. Esta forma de concebir la identidad es muy sugerente, al incluir a las personas cercanas y las pertenencias⁷¹ como parte de la identidad individual. Mientras que lo anterior se refiere a la auto-identificación, también es necesario tomar en cuenta la identificación por otros.

Lo que salta a la vista es lo dinámico y cambiante de la identidad individual aunque siempre, como lo he venido sosteniendo, dentro de ciertos límites. A la vez, es sorprendente la elasticidad de identidades que aparentemente son fijas o estables. Desde luego, unos aspectos cambian más que otros; por ejemplo, la edad es un factor de cambio constante, mientras que la territorialidad puede ser un factor de estabilidad, como también puede ser cambiante, dependiendo de la movilidad de la persona. La condición de clase o la nacionalidad pueden cambiar –aunque esto no está al alcance de todos- pero incluso cuando se asume otra nacionalidad, no necesariamente se relegan los elementos anteriores. La auto-identificación también es posicional y situacional: Ricardo Falla (1992) señala que los refugiados guatemaltecos, antes de huir de su país, tendían a identificarse con su municipio (“somos de Todos Santos”). Al instalarse en campamentos en el sureste de México se encontraron con que tenían una nueva identidad como refugiados y, al pasar la frontera, muchos recién ‘cayeron en la cuenta’ de que eran guatemaltecos. Pero, por otro lado, los refugiados indígenas mimetizados en la Ciudad de México, por mucho que trataran de esconder su identidad de origen por razones de seguridad, no les era tan fácil despojarse de muchos elementos a través de los cuales se les podía identificar como indígenas y como guatemaltecos.

c) Identidades Indígenas

Los intelectuales del movimiento maya afirman, con razón, que todos tenemos pertenencia **étnica**, pues de otra manera, lo étnico sería una categoría para diferenciar e inferiorizar a los pueblos indígenas⁷². El Acuerdo de Paz en Guatemala sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas

⁷¹ Durante las masacres y prácticas de tierra arrasada en Guatemala, los testimonios de sobrevivientes hacen mucho hincapié en la destrucción de comales, piedras de moler, los animales y las milpas, como una forma de exterminio de las comunidades mayas, pero también como una forma de destrucción de identidades personales y colectivas, y de sostenibilidad económica.

⁷² Gilberto Giménez explica que el término ‘etnia’ proviene del griego y “...casi siempre ha tenido una connotación excluyente, discriminatoria y la mayor parte de las veces inferiorizante... Es decir, las ‘etnias’ son siempre los otros, menos el grupo que clasifica de este modo a esos ‘otros’ desde una posición dominante. Así, para los griegos las ‘etnias’ (ta ethnea) eran las otras gentes, los no griegos, los periféricos, los bárbaros

(AIDPI) contempla la descendencia, idiomas y la cultura (con un sentido de índole civilizatoria), la autoidentificación, y la diversidad de comunidades lingüísticas o 'diferentes expresiones socioculturales' (significativamente no habla de 'etnias', ni de lo 'étnico') que conforma al Pueblo Maya. Por su parte, el intelectual kaqchikel, José Serech, define el concepto de 'pueblo' en los siguientes términos: *"como cultura, con identidad diversa por supuesto, con historia, con idioma, con una visión de pensamiento, pensamiento particular, territorio, formas de organización, formas de participación política, también formas de alianzas"* (Entrevista 2003). Así, Serech pone el énfasis principal en la cultura.

Por otra parte, en contra del supuesto de un proceso inevitable y progresivo de aculturación de los indígenas en Guatemala (Adams en sus escritos de los cincuenta⁷³), y reconociendo que el fenómeno de ladinización se da, se trata de un proceso más complejo y menos mecánico, en el cual, como señala Cojtí (1997), muchos indígenas aculturalizados no necesariamente son reconocidos como ladinos. Lo que no se visualizaba a mediados del siglo pasado son evidentes tendencias al revés, lo que algunos llaman la 'reetnización' en Guatemala. Juan Zapil señala que la lejanía y/o la conciencia del riesgo de pérdida de la cultura hace que se valora más 'lo nuestro': *"...si nosotros hubiéramos estado en Zunil, tal vez no hubiéramos dado ese salto de valorar lo nuestro, porque uno está en Zunil, entonces no se preocupa tanto. Pero lo que a nosotros nos empujó a buscar lo nuestro, [fue el hecho] que nos sentimos ya fuera de eso; entonces eso es lo que pasa con la gente que se va a los Estados Unidos, porque está lejos"* (Entrevista 2003). Esta reflexión se puede extender a la globalización y la resistencia de las identidades (Bengoa 2000), poniendo de relieve la angustia expresada tan frecuentemente entre pueblos indígenas de que "nos están acabando", como otro factor más que explica el resurgir las identidades en clave maya.

Muchos jóvenes mayas en Guatemala reclaman a sus padres por no haberles enseñado su idioma materno (para no sufrir el racismo que ellos sufrieron), o retoman la espiritualidad maya –en vez de, o además de ser católicos o evangélicos-, o el traje. La 'autenticidad' de estos tránsitos y estas

foráneos..." (2000). Por otra parte, señala que la palabra nación proviene del latín, *natio*, pero que también *"designa sólo a los bárbaros y lejanos, por oposición a los romanos que se autclasificaban como populus, y nunca como natio"* (ibid). Es interesante observar que el sentido de la palabra 'nación' cambia con el tiempo y tanto nación como pueblos son términos aceptados por el movimiento maya (además de 'comunidades lingüísticas'), mientras que el término 'etnia' ha sido más usado por la izquierda, sobre todo el EGP, que reemplazó su uso del término multinacional por multiétnico. Algunos intelectuales orgánicos del movimiento prefieren prescindir de todas las clasificaciones impuestas por otros (indio, indígena, natural y etnia) y sólo autonombrarse 'pueblo maya' (Raxche' Demetrio Rodríguez correspondencia electrónica 2004).

⁷³ Richard Adams sostenía una teoría evolutiva en la que los indígenas dejarían de serlo para convertirse en ladinos en un proceso de asimilación a través de la educación y su integración a la sociedad: 'Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala', 1956. Seminario de Integración Social, Ciudad de Guatemala.

opciones a menudo es cuestionada por investigadores, políticos e incluso, alguna gente maya, poniendo en evidencia una falta de sensibilidad por el despojo y sensación de pérdida de la identidad. *“Mi mamá es de traje, pero nunca nos lo pusieron ni de chicas a ninguna de mis tres hermanas, por la discriminación. Tampoco nos enseñaron la lengua materna. Hoy quiero aprender el idioma pero cuesta, he tratado dos veces, pero es difícil. De adolescente quería ser aceptada como ladina, hoy mi conciencia es otra, tengo otra idea. Sólo en ocasiones pongo el traje. He conocido un poco de los nawales, pero no lo he vivido, he ido a algunas ceremonias, quiero prepararme más en estos temas, pues no los domino. Pero sí me reconozco como indígena”* (Entrevista 2006). En esta reflexión podemos captar las fuertes emociones que el tema le provoca; hay una sensación de añoranza que viene con la toma de ‘conciencia’ sobre su identidad indígena. En cambio, algunas personas mayas que sienten que casi perdieron su identidad indígena (porque sus padres no les enseñaron el idioma, o por desarraigo involuntario por el conflicto armado, o por entrar al seminario para ser sacerdote, etcétera), pasan por un proceso radical de auto-afirmación, corriendo el riesgo, algunos de ellos, de asumir una rigidez que puede conducir al fundamentalismo.

Ahora bien, cuando el fenómeno de la reetnización es analizado únicamente en términos instrumentalistas (columnas de prensa de Mario Roberto Morales, entre otros) –es decir, que rinde cuenta de lo ‘manipulable’ de la identidad por razones de conveniencia y oportunidades (como el acceso a fondos de la cooperación internacional) - no toman en cuenta los procesos profundos de significación que se crean alrededor de la identidad. Por supuesto, hay aquellos indígenas –e incluso no indígenas⁷⁴- que se re-convierten en indígenas porque les trae ciertas ventajas, lucro o prestigio, pero quedarse en esto no permite entender el sentido profundo de los procesos identitarios que se están dando en Guatemala.

d) Creación de Etnicidad o de Identidades Colectivas Políticas

Los procesos de **creación** de identidades colectivas de los **movimientos indígenas** o ‘construcción social de lo indígena’ (Hernández 2007), han sido ampliamente estudiados (Warren 1996, 1998, Esquit 2004, 2005, Máiz 2005, Bastos y Cumes 2007⁷⁵, Hernández 2007, entre otros). Como todo movimiento identitario, se trata de procesos **intencionados** de construcción de identidad colectiva y,

⁷⁴ Alguna gente maya manifiesta con amargura que hay ladinas que visten de traje indígena en Europa porque les trae ciertos beneficios, o para no ‘decepcionar’ a los europeos (Hale 2006).

⁷⁵ El ambicioso proyecto –por su envergadura y alcances- de ‘Mayanización’ (2004-2007), coordinado por el investigador español, Santiago Bastos, y la ¿antropóloga? maya Kaqchikel, Aura Cumes, buscó estudiar el impacto de la propuesta y discurso impulsado por los intelectuales orgánicos del movimiento maya en la sociedad guatemalteca, con especial énfasis en las comunidades indígenas.

como todo pueblo, de *comunidades imaginadas* de nación (Anderson 1985), en donde los movimientos **producen** identidad indígena (Máiz 2005) e imaginarios colectivos de pertenencia. Toman lugar en el terreno discursivo, desde la elaboración de un conjunto de reclamos y demandas, hasta la creación de símbolos, narrativos, textos, marcadores de identidad: *“La autoidentificación grupal como indígenas no es algo natural o inevitable, pero tampoco es algo simplemente inventado, adoptado o impuesto. Es más bien un posicionamiento que surge de prácticas sedimentadas, paisajes y repertorios de significados que emergen a través de formas particulares de lucha”* (Tania Li, en Hernández 2007: 1). De este modo, el posicionamiento como ‘movimiento maya’ se refiere a la movilización en torno a una toma de conciencia, a la forma de nombrarse y enmarcar un conjunto de esfuerzos organizativos y discursivos, con reclamos, demandas y aspiraciones alrededor de la construcción político-social de lo ‘maya’.

Esta es la dimensión identitaria que tiene mayor plasticidad, aunque, como señala la cita de Li, no es *‘simplemente inventado’*, pues retoma y se inspira en –como lo señalé en el epígrafe de Ranger al inicio del capítulo- *“un gran repositorio ancestral de valores y soluciones”*. En el caso del movimiento maya, esto presupone su capacidad auto-reflexiva como actores sociales, que fincan en la cultura e identidad maya la columna vertebral de su auto-representación, acompañando sus demandas de reconocimiento político-cultural en menor o mayor medida (dependiendo de las organizaciones) con demandas socio-económicas y/o territoriales. Se trata también de un terreno en donde se disputan los términos y significados *“... la etnicidad, una vez inventada, no aguanta un solo sentido. No puede por definición ser patriarcal, conservadora y reaccionaria –aunque bien puede iniciar o acabar siendo así. Se lucha por su significado”* (Ranger 1993: 98, traducción mía). Esto se junta, como veremos en el capítulo sobre periodización y caracterización del movimiento maya, con diferentes etapas o momentos del movimiento, en donde el uso privilegiado del esencialismo estratégico, es desestabilizado por otras y más amplias formas de representación. Así: *“La manera en que [la etnicidad] es imaginada y en que usa una serie de tradiciones, costumbres e identidades es cuestionada y disputada por otros”* (ibid: 106).

Los movimientos identitarios en general, y la *‘indigeneidad’* (Hernández 2007) en particular, han sido criticados por diversas razones. En primer lugar por su carácter cerrado y excluyente, al crear fuertes fronteras entre los ‘Otros’ y ‘Nosotros’ (Smith 1996, Morales 1998), homogeneizando o no reconociendo a la vez su diversidad interna -sobre todo en los movimientos indígenas, afrodescendientes y de mujeres- (Stone 2004, Esquit 2004, 2005, Hernández 2001b, 2007); por su esencialismo (Máiz 2005); y por los fantasmas y miedos al ‘fundamentalismo cultural’, ‘guerras étnicas’ y ‘racismo-al-revés’ tan prevalecientes en Guatemala. Estos son temas que analizaré en

diferentes momentos a lo largo de la tesis, en un esfuerzo por combinar las preocupaciones que la movilización identitaria –en este caso el movimiento maya- provoca, al mismo tiempo de ilustrar el sentir profundo y emancipatorio que tienen los procesos de recuperación y valoración (individual y colectiva) para mujeres y hombres mayas, en un contexto de racismo estructural, estigmatización de la cultura e identidades indígenas, y de relaciones asimétricas de poder.

Representaciones Sociales

Vinculado al tema de la construcción político-cultural de la etnicidad o ‘indigeneidad’ están las “representaciones sociales”. Uso este término para referirme a las diferentes maneras en que el movimiento maya (en sus diversas expresiones) se auto-representa, cómo las y los mayas son representados por otros, y cómo estas representaciones se van modificando. El término pone un énfasis especial en la plasticidad y en la *agencia social* (individual y colectiva), en las dimensiones simbólicas, y resalta el terreno conflictivo por la disputa de los significados e interpretaciones. Entiendo por **representación** “...una visión funcional del mundo, que permite al individuo o al grupo otorgar sentido a sus conductas, y entender su realidad, a través de su propio sistema de referencias, por lo tanto, de adaptar a y de definir su lugar (Abric 1994). Se trata de una práctica discursiva para otorgar sentido, a través de la emisión de textos –escritos, visuales, orales, etc.- (Barker 2004). La representación social adquiere especial importancia en contextos de diversidad cultural:

La representación social es el proceso a través del cual miembros de una cultura usan el lenguaje (entendido como un sistema que de signos o cualquier sistema de significados) para producir sentido... Los sentidos, entonces, siempre cambiarán, de una cultura a otra... dado que las culturas difieren entre sí - a veces radicalmente- en sus códigos, es decir, en las formas en que delimitan, clasifican y otorgan sentido al mundo. Entonces una idea importante en cuanto a la representación es la aceptación de un grado de relativismo cultural entre una cultura y otra, una cierta falta de equivalencia, y por lo tanto, la necesidad de traducción, al mover del marco [mind-set] o universo conceptual de una cultura a otra” (Hall 1997: 61, traducción y énfasis míos).

En el movimiento maya en Guatemala estas prácticas de representación incluyen los tipos de discursos públicos desarrollados por el movimiento, su forma de posicionarse ante el Estado o en espacios públicos. También incluyen el recurso de prácticas simbólicas, por ejemplo, de iniciar una presentación pública en idioma maya, o de adoptar ciertos marcadores de identidad. Abarca las prácticas como prender candelas y agradecer al Ajaw y al nawal del día, o como realizar una

ceremonia maya en el Parque Central o ante el Congreso de la República. La definición realizada por Mato es especialmente ilustrativa de la forma en que usaré el concepto de *representación social* a lo largo de este estudio:

“... he definido la idea de ‘representaciones sociales’ –de manera operativa y sin pretensiones generalizadoras- como formulaciones sintéticas de sentido, descriptibles y diferenciables, producidas por actores sociales como formas de interpretación y simbolización de aspectos clave de su experiencia social... Podemos pensar en las representaciones sociales como las palabras o imágenes ‘clave’ dentro de los discursos de los actores sociales: son aquellas unidades que dentro de éstos condensan sentido. De este modo, orientan y otorgan sentido a las prácticas sociales que esos actores desarrollan en relación con ellas, y son modificadas a través de tales prácticas... Pero el caso es que estas simbolizaciones envuelven, o suponen, formas de interpretación y simbolización de aspectos de la experiencia que producen los actores sociales (individuales y colectivos) en su participación en la vida social, es decir, en sus relaciones con otros actores, sean éstas relaciones de colaboración, conflicto o negociación. Estas representaciones se originan y a la vez inciden en las formas de ‘ver el mundo’, o de interpretar la experiencia. De este modo, las representaciones sociales orientan las maneras de actuar, es decir, las prácticas sociales de los actores. Pero, además, estas prácticas sociales a su vez inciden en las maneras de interpretar la experiencia, es decir, inciden en las representaciones” (Mato 2001: 133-4, énfasis mío).

Reconozco lo problemático y sensible que es el tema de la representación –tema abordado en diferentes partes de la tesis- sobre todo para quienes no somos parte de -pero escribimos sobre- el movimiento maya, además de los problemas de representación dentro del mismo movimiento. En un ambiente racializado como el guatemalteco, en donde la mayoría indígena es tratada como minoría, el tema de la representatividad adquiere una fuerte carga emocional. A diferencia de países como México, en donde es común –aunque cada vez menos- que gente no-indígena hable por los indígenas (Mckenna Brown 1996: 177), en Guatemala, en la última década, cada vez más los mayas han ganado el espacio para auto-representarse, cuestionando las representaciones hechas por Otros. Dado que los estudios académicos también constituyen formas de representación, es lógico, como lo describe Warren (1998a), que las relaciones entre el movimiento maya y los académicos ladinos y extranjeros puedan resultar tensas. En mi experiencia, esto tiene mucho que ver con las actitudes y formas de relación de los académicos: si se escribe sobre el movimiento maya o, en cambio, si se entra en diálogo y en respetuosas relaciones recíprocas de colaboración.

Esencialismo

Dado que el esencialismo⁷⁶ es una de las críticas más comunes vertidas por la academia hacia los movimientos indígenas –y al movimiento maya en Guatemala en particular- me interesa explorar el término críticamente. Se trata de un concepto **polisémico**, por tener muchos significados, abarcar muchos ámbitos, y significar distintas cosas para diferentes personas; por lo mismo, trato, primero, de elucidar sus diferentes sentidos. En relación a los movimientos indígenas, el primordialismo es frecuentemente citado como un componente del esencialismo, al referirse a la idea de que se nace con una identidad heredada, incambiable, fija e inmutable –el de ser indígena- y que esta tiene que ver con linaje, comunidad, lengua y creencias compartidas (Rex retomando a Geertz 1997: 271). En parte, esto se debe a una comprensión ‘literal’ o de ‘sentido común’ de la identidad: pensar en la identidad como algo ‘fijo’ no es exclusivo de los pueblos indígenas, más bien es la manera en que la gran mayoría de la gente que no tiene acceso a los debates académicos concibe la identidad. En ese sentido Demetrio Cojtí responde: *“no exijan a los activistas en derechos humanos que se comporten como académicos, pues las reglas de trabajo varían entre ambos sectores”* (correspondencia 29/8/2005).

En relación, específicamente, a los intelectuales orgánicos de los movimientos indígenas (pues la gran mayoría de indígenas tampoco tienen acceso a estos debates filosóficos, aunque viven en mayor o menor medida sus preceptos), también entra en juego una inconmensurabilidad epistemológica (Tuhiwai Smith 1999). En la hermenéutica maya todo ser viviente –los seres humanos, los cerros, el agua, el fuego, la madre tierra, los días- tiene una **esencia** o **nawal**⁷⁷; esta ‘esencia’ no tiene una correlación exacta en el pensamiento occidental. ¿Cómo captar y acomodar esta **no equivalencia** o inconmensurabilidad de conceptos en nuestros análisis? Al entender ‘esencia’ en términos occidentales, se llega a la conclusión lógica de que esto significa ‘fija’,

⁷⁶ En Guatemala, el debate ha girado más en términos de ‘fundamentalismo’ que de esencialismo, aunque comparten varios elementos, la (des)calificación del fundamentalismo está especialmente dirigida hacia las manifestaciones públicas de espiritualidad maya.

⁷⁷ *“La expresión **nawal** es muy frecuente para hablar sobre el aspecto sagrado de todo lo que existe, no se restringe a los humanos, es por lo tanto una fuerza inherente a fenómenos geográficos (cuevas, montañas, planicies, la tierra, el mar), fenómenos atmosféricos (viento, rayo), fenómenos físicos (frío, fuego) y a todos los objetos que tienen una función indispensable en la vida humana: la casa, el techo, el brasero para rezar, la silla de ruedas de una persona enferma, etcétera. También los días del **tzolkín** [calendario lunar o sagrado, o **Cholq’ij** en Guatemala] son **nawales**.”* (Rupflin Alvarado [1995] 1999: 59). Cada persona es marcada por tres **nawales**, o fuerzas invisibles y espirituales: el **nawal** del día de su nacimiento, y los **nawales** de su engendramiento y de su futuro. En la cosmovisión maya, estos tres **nawales** inciden en la forma de ser, la misión y el don que trae cada ser humano (lo cual ilustra una dimensión individual y no sólo la identidad colectiva de los pueblos indígenas). Sin embargo: *“De ninguna manera los días son predeterminaciones fijas e inflexibles... Las fuerzas de los tres días permiten muchas combinaciones en lo que se refiere al destino de las personas”* (ibid: 58). Ver también a Tedlock (1982) y Barrios (2004), entre otros.

‘impermutable’. En cambio, al tratar de captar el concepto desde la hermenéutica maya, y desde una aprehensión del tiempo como cíclico y no lineal, se entiende que la ‘esencia’ tiene que ver con el plano energético y contiene un sentir a la vez de permanencia y cambio. Los *nawales* de los ancestros, al estar siempre presentes otorgan una idea de continuidad o permanencia como pueblo a lo largo de los siglos, pero esto no está reñido con la idea de cambio. En ese contexto, lo descrito como ‘primordialismo’ obedece más a una ‘traducción occidental’ que no logra captar la forma de aprehender la identidad, ni el concepto de tiempo que permea las epistemologías indígenas.

Otro componente considerado como esencialismo tiene que ver con la idealización de las ‘cualidades innatas’ de identidad. En relación a algunas corrientes del feminismo, se celebran características consideradas ‘propias’ de las mujeres: su ‘capacidad innata’ de ser buenas madres, cuidadoras, amantes de la paz, etc. (Chodorow 1978 y Gilligan 1982 en Bordo 1990), en vez de entender la ‘identidad de las mujeres’ como una construcción social y las ‘cualidades’ como habilidades socialmente adquiridas. Las concepciones indígenas sobre lo masculino y femenino, y los roles de hombres y mujeres, también dan cabida a este tipo de esencialismo, por lo menos visto desde una óptica occidental. Por otra parte, la afirmación de que los indígenas, ‘por naturaleza’, son cuidadores de la ecología (en vez de señalar que las cosmovisiones indígenas se basan en concepciones armónicas entre seres humanos y la naturaleza, que hay prácticas milenarias⁷⁸ agrícolas y de cuidado del ambiente, y que éstas también se van perdiendo) es un ejemplo de un conjunto de cualidades asumidas como ‘inherentemente indígenas’.

El ‘esencialismo’ también se refiere a la priorización de una dimensión identitaria -o principio ordenador- por encima de todas las demás⁷⁹. En efecto, los movimientos indígenas otorgan una importancia muy especial a sus ‘raíces’ y tienden a privilegiar la identidad étnica o cultural por encima de otras dimensiones de identidad (género, clase, campesina, geográfica, etc.). Esto está siendo crecientemente contestado en el interior del movimiento maya, como veremos en la tercera parte de la tesis. Por otro lado, el esencialismo en términos discursivos –como posicionamiento público político-cultural- se refiere a la manera categórica, en blanco y negro, de plantear los

⁷⁸ Muchos académicos incluso dirían que esta aseveración –el decir que hay prácticas milenarias- es ‘esencialista’. En cambio, la agro-ecología retoma los conocimientos indígenas: la selección de semillas, los principios ecológicamente ‘cuerdos’ como las ‘tres hermanas’ de la milpa: el maíz, el frijol y la calabaza, la diversidad y no monoculturas, etc. Otra cosa es que hoy en día estas prácticas ancestrales estén siendo sistemáticamente reemplazadas por el uso de agro-químicos, y que algunas prácticas –como el roce y quema- dejan de ser convenientes por el cambio de condiciones y escasez de tierra.

⁷⁹ Curiosamente, no es común que el análisis ortodoxo de clase sea criticado de ‘esencialista’, aunque en esta acepción del término -la priorización de un principio ordenador por encima de los demás- también indudablemente lo es.

reclamos, que forma parte de los repertorios de resistencia: *“activistas de o trabajando por las comunidades que hacen reclamos a menudo están concientes que están esencializando algo que es, en realidad, más fluido y contradictorio, pero lo hacen para que sus reclamos sean escuchados”* (Cowan, Dembour y Wilson 2001: 14). De nuevo, esto no es algo particular de los movimientos indígenas, sino característico de gran parte de los movimientos sociales y populares. En el capítulo sobre periodización y caracterización hago un análisis de los alcances y limitaciones del recurso al esencialismo estratégico en el movimiento maya en Guatemala.

Otra hebra de la crítica ‘esencialista’ apunta a la ‘homogeneidad interna’ del grupo. En el feminismo, si bien el anti-esencialismo felizmente cuestionó y descentró la idea de que ‘todas somos iguales’ -dada la gran diversidad de formas y significados de ‘ser mujer’ en la realidad- esto a la vez pareciera minar al feminismo en dos sentidos profundos: como una crítica social y como un movimiento político para el cambio social (Stone 2004: 9). En ese sentido, hay una sospecha, tanto entre feministas como entre intelectuales indígenas, de que el impacto del postmodernismo viene a desestabilizar a los movimientos identitarios, justamente en el momento en que éstos empezaban a tener logros (Bordo 1990). En el feminismo, el uso del esencialismo estratégico ha sido criticado por ser falso a nivel descriptivo *“en la medida en que niega la diversidad real de las vidas y situaciones sociales de las mujeres”* (Stone 2004: 9). Aunque hay un creciente número de voces que critican el esencialismo estratégico del movimiento maya por ser excluyente y homogeneizante, hay un reconocimiento hacia el hecho de que el mismo ha jugado un papel clave para irrumpir en el escenario nacional y plantear el reconocimiento y los derechos específicos del pueblo maya.

Smith (1998, 2001) considera altamente nocivo al esencialismo, entre otras razones: a) por excluir a los que no están en el grupo (al delimitar tajantemente los que están ‘adentro’ de los que están ‘afuera’); b) por homogeneizar tanto a los que están dentro del grupo como a los que están fuera (por ejemplo, ladinos/indígenas, opresores/oprimidos); y c) por una visión reduccionista de la realidad, en donde todo se ve en términos de ‘blanco y negro’, sin matices de gris en medio. Smith nos recuerda que los seres humanos somos *“mucho más complejos, contradictorios e interesantes”* (1998: 23). La yuxtaposición entre lo ‘indígena’ y lo ‘occidental’ es ilustrativa de la construcción analítica de la homogeneización interna de los ‘grupos’. Esto suscita protestas anti-esencialistas, no sólo porque ‘hay muchas formas de ser indígena’, sino también porque ‘occidente’ difícilmente se puede reducir a un conjunto uniforme. Hernández (2001a) señala que hay mayores diferencias entre los mestizos de la Ciudad de México y de Motozintla, Chiapas, que entre indígenas mames y mestizos de Motozintla. En Guatemala, algunos analistas ladinos a menudo apuntan a las

asimetrías de poder entre K'iche's y Mames en Quetzaltenango, tendencias 'hegemónicas' de los Kaqchikeles y K'iche's en el movimiento maya; por otra parte, apuntan a la diversidad entre los ladinos, y lo poco que tienen en común los ladinos del Oriente del país con los de la ciudad capital (Dary 1994, Rodas 2006). La diversidad interna de lo que constituye 'Occidente' es tan amplia que muchos tendrían dificultades en reconocerse como parte del mismo 'grupo'. En este terreno de disputa, se mezcla y se confunde lo académico con lo político y, de nuevo, entran en tensión las concepciones 'a grandes rasgos' (en blanco y negro) y los diferentes matices de gris. Para hacer una crítica política (al colonialismo interno y al imperialismo) y un proyecto político como pueblos indígenas, es importante poner de relieve las grandes contradicciones, los procesos históricos de subordinación, las asimetrías estructurales de desigualdad; para los que están inmersos en la transformación de conflictos, como Dan Smith⁸⁰, estas posiciones pueden conducir a guerras étnicas y balcanización.

Smith señala que el esencialismo en sí no tiene posición política ni ideológica, pues puede o no estar presente en todo el espectro político –y además puede *“haber formas esencialistas y formas no esencialistas de la misma ideología política”* (ibid: 18), pero, por naturaleza, afirma Smith, el esencialismo es contrario a la libertad de pensamiento. No queda claro si afirma esto desde un posicionamiento occidental y liberal (de libertad individual), o si su crítica aspira a trascender fronteras epistemológicas. Quizás éste es uno de los puntos más implícitos y poco debatidos en la crítica al esencialismo, y es un tema sumamente complejo y disputado. Tratándose de los significados mismos de conceptos como 'la persona', 'la libertad', la 'transformación', 'emancipación' y 'regulación' en contextos culturales y civilizatorios distintos (de Sousa Santos 1998a), esta discusión rebasa los alcances de este trabajo, aunque en la tercera parte intento visibilizar lo que significan algunos de estos conceptos para diferentes mujeres mayas. Por otro lado, no sólo puede haber diferencias entre lo que constituye 'lo emancipatorio' y 'lo regulatorio' para diferentes personas y grupos, sino que también lo que inicia como emancipatorio puede terminar siendo regulatorio y viceversa (Nederveen Pieterse 2001).

Márgara Millán hace un elegante y sugerente desdoblamiento del esencialismo, al reflexionar sobre las maneras en que las epistemologías indígenas en la era de la globalización son recibidas por analistas occidentales: *“La necesidad de ‘re-encantar’ al mundo, como necesidad política del presente postcapitalista, puede conducir a un nuevo esencialismo cultural (el de la ‘otredad’). Pero*

⁸⁰ Dan Smith, activista británico en temas de conflicto y paz, es autor de diez libros y co-autor de otros volúmenes sobre estos temas; en 2002 le fue otorgado el reconocimiento de OBE (Order of the British Empire) por el gobierno británico por sus labores a favor de la paz.

también es cierto que desacreditar ese encantamiento presente en otras lógicas a partir de considerarlas 'premodernas' o 'irracionales' conduce a otro esencialismo cultural, el del 'pensamiento único' de la modernidad vigente como inexorable y única posible" (Millán 2006: 89). De esta oportuna manera, Millán descentra el esencialismo mismo, de una crítica que usualmente es vertida hacia los 'Otros', a una reflexión sobre el etnocentrismo occidental. Intelectuales indígenas señalan, por otra parte, que se discute mucho sobre el esencialismo indígena, pero poco sobre el esencialismo del Estado, de Bush, del Ejército, etcétera.

En esta sección he tratado de analizar minuciosamente las diferentes connotaciones y supuestos del concepto polisémico del esencialismo. En vez de generalizar –que a menudo termina por descalificar o desacreditar a los movimientos y epistemologías indígenas- es importante hacer análisis más finos, discerniendo entre diferentes factores: a) el contexto e intencionalidad del uso del esencialismo; b) quién hace la crítica, cómo la hace y por qué la hace; c) desde qué parámetros se mide el esencialismo; y d) qué acepciones del esencialismo se están criticando. En el mejor de los casos, la crítica al esencialismo se centra en una preocupación legítima por los valores más profundos de la justicia social, la diversidad del grupo y los derechos humanos, aunque estos conceptos todavía faltan por llegar a ser verdaderamente universales, al seguir siendo 'localismos globalizados'⁸¹ (de Sousa Santos 1998), definidos en parámetros occidentales. En ese sentido, los movimientos indígenas –como también las izquierdas, la academia, la cooperación internacional- no están por encima del escrutinio moral⁸². El problema es ¿quién lo hace y con qué criterios?, ¿cuándo el esencialismo estratégico es un legítimo y necesario recurso en la lucha por el reconocimiento (y por la redistribución) y cuándo la homogeneización interna del grupo se convierte en demasiado excluyente? Y de nuevo ¿quién lo decide? En el peor de los casos, la crítica al esencialismo puede revelar el etnocentrismo y hasta actitudes de superioridad y tutelaje de aquellos que realizan la crítica.

⁸¹ Los conceptos de derechos humanos y justicia social tienen sus raíces en tiempos y espacios específicos (la 'libertad' e 'igualdad' en la Ilustración europea, los 'derechos humanos' en el pensamiento moderno de la segunda posguerra). Al 'universalizar' este pensamiento occidental, se convierten en localismos globalizados.

⁸² Otra cosa es la forma en que se hace la crítica; es un tema altamente sensible y espinoso en el caso de los movimientos indígenas que están luchando por la descolonización y no toleran nada que pudiera entenderse como tutelaje; pero esto no quita que algunos de sus integrantes a veces reproduzcan comportamientos poco transparentes y de dominación. Por otro lado, se trata de un terreno disparejo pues mientras que nadie debe estar por encima del escrutinio moral, en la práctica, los que tienen más poder tienden a auto-atribuirse más facultades para 'juzgar' que para 'ser juzgados'.

Genealogías

A través de su conceptualización de 'genealogía', Stone (2004) nos ofrece una solución para combatir el efecto desmovilizador del anti-esencialismo –tanto en términos teóricos como prácticos-y, además, nos ayuda a resolver el antagonismo dicotómico entre el primordialismo y el constructivismo histórico, en una sugerente manera de articular las lógicas de cambiar permanenciando. Stone afirma:

El genealogista traza la manera en que la práctica contemporánea... ha surgido de un proceso extendido en forma no definitiva, en el cual las formas previas de esa práctica o experiencia han sido reinterpretadas por las posteriores. Así, el genealogista trata cualquier fenómeno de orden histórico como la reinterpretación de un fenómeno pre-existente... Un punto clave, no obstante, es que cualquier práctica o experiencia que sucumba a la reinterpretación es producto en sí o ha tomado forma como la sedimentación de capas previas de interpretación. No hay un núcleo de significado que persista a través de todas estas capas de interpretación. Dado que se despojan los elementos incompatibles de significado en cada ocasión de reinterpretación, se da un proceso de atrición a través del cual las capas anteriores de significado gradualmente se erosionan totalmente” (Ibid: 17, traducción mía).

De esta manera, explica Stone, los diferentes elementos de un conjunto –o los diferentes miembros de un grupo- no necesariamente tienen aspectos en común, sino que pueden estar conectados por, o a través de, un proceso complejo de impulso histórico de significados (“*but only need to be connected together through a complex process of historical drift in meaning*”, *ibid: 18*).

De esta manera, se evita caer en el esencialismo y en el riesgo de homogeneizar a las mujeres, o a los pueblos indígenas; tampoco se niegan los cambios que ha habido en las maneras de 'ser mujer' o 'ser indígena' a lo largo de los siglos; pero, a la vez, se afirma la permanencia de las mujeres y de los pueblos indígenas a través de la historia: “*de acuerdo con el enfoque genealógico, todas las mujeres quedan identificadas como mujeres*⁸³. Aunque no comparten ninguna característica simplemente por ser mujeres, en cada caso, se convierten en femeninas al retrabajar las interpretaciones pre-establecidas de feminidad, con referencia a su situación específica... Un entendimiento de las mujeres que poseen una genealogía implica, por lo tanto, que en vez de formar un grupo unitario, están más bien conectadas de maneras complejas y en grados variados;

⁸³ Aunque este argumento parece no tomar en cuenta el tema de las opciones sexuales.

y, en particular, que están relacionadas a través de sus traslapadas interpretaciones parciales y múltiples de la feminidad ” (Ibid: 19).

Si aplicamos este enfoque de genealogías a los pueblos indígenas, logramos rendir cuenta de la existencia de los pueblos indígenas a través del tiempo, como grupos identificables, por tanto, no ‘se crean’ como producto de la Colonia. Al mismo tiempo se reconoce el efecto de la historia y los cambios que se van dando; se trata de un proceso en donde constantemente se están haciendo y rehaciendo reinterpretaciones en base a significados previos. Esta idea se asemeja el concepto de ‘espiral’ del tiempo en las cosmovisiones indígenas: si fuera sólo circular, volvería al mismo punto, pero en el concepto de espiral hay cambio y hay semejanza. Estos cambios son más graduales, pero otros son más violentos, como el impacto de la colonización y del conflicto armado interno.

Poder, Relaciones Asimétricas de Poder y Empoderamiento

El último eje de análisis abarca el tema del poder. Entiendo que los sistemas de poder y la *agencia social* están enraizados en formaciones económico-sociales determinadas que marcan la constitución y expresiones específicas, por ejemplo, del racismo estructural (Casaús Arzú 1992, 2000, Martínez 2006, Hale 2006) o de las formas y división de trabajo que a su vez marcan a las identidades (por ejemplo, el sistema latifundio/minifundio y migración estacional, o los mozos colonos o peonaje). Además, el actual modelo de neoliberalismo en el contexto de globalización en un país periférico, como es Guatemala, da matices particulares a las expresiones de poder, opresión y exclusión⁸⁴. Por otra parte, no es posible analizar los procesos sociales en Guatemala sin tomar en cuenta el impacto del conflicto armado interno. Sin profundizar, situó mi análisis en ellos, como trasfondos y contextos clave dentro de los cuales se desarrollan las luchas y las vidas cotidianas de hombres y mujeres mayas. Mi interés en estudiar y entender el poder, entonces, no se desvincula de estos grandes condicionantes, pero se centra en el plano discursivo, en el terreno simbólico y en el accionar cotidiano individual y colectivo, en donde se libran luchas de hegemonía y contrahegemonía. Mi propósito, pues, será deconstruir o develar las maneras en que el poder y las relaciones asimétricas de poder se afianzan y cómo son desestabilizadas. Para esto, es preciso explicitar la manera en que entiendo el poder, la forma en que se consolidan y naturalizan las relaciones asimétricas de poder, y el concepto de empoderamiento.

⁸⁴ “La globalización neoliberal mostró que la explotación está vinculada con muchas otras formas de opresión que afectan a las mujeres, minorías étnicas, pueblos indígenas, campesinos, desempleados, trabajadores del sector informal, migrantes legales e ilegales, grupos de ghetto, gays y lesbianas, niños, niñas y jóvenes. Todas estas formas de poder crean exclusión” (de Sousa Santos 2005c: 47, traducción mía).

Una referencia obligada para el análisis del poder es la contribución de Foucault (1992), quien lo entiende no como algo monolítico, ni concentrado exclusivamente en el Estado. Postula que el poder circula de forma ‘capilar’ en las instituciones y en los seres humanos, y es preciso:

... no considerar el poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras; sino tener bien presente que el poder, si no se lo contempla desde demasiado lejos, no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos (Foucault 1992: 152).

Esta comprensión del poder es mucho más compleja, matizada y elástica que el tradicional análisis del ‘Estado’ y los ‘sectores dominantes’, o incluso, de ‘los ladinos’. Veremos más adelante que hay diferentes tipos de poder, y no todo poder es dominación. En esta visión más compleja del poder, un dirigente puede tener poder en el movimiento maya, ejercer un poder coercitivo en su hogar pero, a la vez, sufrir el racismo y la explotación económica; una mujer ladina puede ser sistemáticamente violentada por su esposo, y paralelamente ejercer poder sobre otras mujeres mayas. Una profesional maya urbana suele tener poder en relación a una mujer maya rural de comunidad; aunque en otro contexto, como arrojó una de las entrevistas, en organizaciones campesino-indígenas, las mujeres ‘formadas en la lucha’ tienen un mayor estatus –y una mayor cuota de poder dentro de la organización- que una mujer maya ‘técnica’ y ‘escolarizada’; y a la vez una mujer ‘formada en la lucha’, en general, tiene menos poder que los hombres ‘formados en la lucha’.

Antes de abordar la transformación de poder, o poder ‘positivo’, es preciso profundizar en el poder coercitivo. Al conjuntar el sentido del poder-como-dominación con el concepto de **ideología** desarrollado por J.B. Thompson (1984, 2002) se entiende la manera en que las relaciones de poder se constituyen y se fijan. Thompson busca formular una concepción crítica de la ideología. Para este fin, le otorga un sentido muy estrecho, al reducir el concepto de ideología a su **función de**

constituir y sostener relaciones de dominación. Pero, por otro lado, y en consonancia con Foucault, amplía el concepto, al señalar que la ideología puede estar en cualquier discurso cuando éste esté movilizado al servicio del poder. Aquí rompe con la idea tradicionalmente sostenida por los marxistas, de que las relaciones de dominación son fundamentalmente las de **clase** y provenientes del Estado y sectores dominantes. Thompson no otorga una “determinación en última instancia” a la estructura o base económica, sino que sitúa las asimetrías de clase a la par de otras asimetrías igualmente fundamentales, como son las relaciones asimétricas en cuanto a género (sexismo), en cuanto a naciones (colonialismo) y en cuanto a grupos étnicos (racismo) (Thompson 2002). *“Al reformular el concepto de la ideología, busco reenfocarlo sobre un conglomerado de problemas relativos a las interrelaciones del significado y el poder. Argumentaré que el concepto de ideología se puede usar para aludir a las formas en que el significado sirve, en circunstancias particulares, para establecer y sostener relaciones de poder sistemáticamente asimétricas, algo que llamaré ‘relaciones de dominación’. En términos generales, la ideología es **significado al servicio del poder**”* (Thompson 2002: XVI).

Establecer y mantener las asimetrías de poder –y aquí radica la originalidad del pensamiento de Thompson- se hace fundamentalmente a través del sentido (*meaning*), o a través de símbolos que contienen sentido. Esto es, el sentido deviene ideológico cuando está al servicio de las relaciones asimétricas de poder en un contexto histórico-social determinado. Esto no significa que haya algunos fenómenos simbólicos que son “ideológicos” en sí, sino más bien que un **determinado uso** simbólico del sentido en un **determinado contexto** tiene fines y efectos ideológicos (Thompson 2002: 56). La ideología no es la **única** manera de establecer y mantener relaciones de dominación, pues evidentemente hay otros mecanismos, como son la violencia (física, psicológica, sexual, emocional) y las relaciones de producción. Thompson acepta esto, pero señala que el hecho de que haya otros mecanismos no invalida la necesidad del estudio sistemático de un mecanismo muy definido, que es la movilización del significado al servicio de relaciones de dominación.

Thompson entiende la ideología sólo en su sentido latente o negativo **-no en el sentido de la ideología como ‘falsa conciencia’-** sino como un sistema de representaciones que, a través de ocultar y naturalizar las asimetrías de poder, sostiene las relaciones de dominación (Thompson 2002: 55). Entiendo esto, asimismo, como una de las principales formas de crear hegemonía en términos gramscianos. Al distanciarse del concepto de ‘falsa conciencia’, Thompson también se distancia de Marx en su uso de clase “en sí” (*an sich*) y “para sí” (*für sich*), pues entiende dichos conceptos como el tránsito de la ‘falsa conciencia’ a la toma de conciencia de La Verdad. Por una

parte, pone en duda la idea de verdades absolutas y sostiene que esta conceptualización no toma en cuenta el papel activo que asumen las formas simbólicas tanto en la construcción de la realidad social como en las relaciones de poder.

*La dificultad que entraña esta descripción es que tiende a hacer de menos el grado en que las formas simbólicas, y el significado movilizado a ese respecto, sean **constitutivas de la realidad social** y participen activamente en crear y en sostener las relaciones entre los individuos y los grupos. Las formas simbólicas no son nada más representaciones que sirven para expresar u oscurecer relaciones o intereses sociales que se constituyen principal y esencialmente en un nivel pre-simbólico: más bien, las formas simbólicas participan continua y creativamente en la constitución de las relaciones sociales como tales (Thompson [1993] 2002: 88-89).*

Esta comprensión fluida y situacional de las formas simbólicas no relativiza las asimetrías de poder, sino que capta sus formas y mecanismos más elípticos, sutiles y difíciles de aprehender. No obstante, a mi entender, para tomar conciencia de, confrontar y superar estas asimetrías de poder, los conceptos de *conciencia en sí* y *para sí* siguen siendo vigentes y útiles, justamente, porque rinden cuenta del proceso de revelación y desnaturalización de la dominación. Más bien, lo que acertadamente establece Thompson es el concepto de 'falsa conciencia' y la idea de que existe La (Única) Verdad. Al separar 'conciencia en sí/conciencia para sí' de 'falsa conciencia'/La Verdad, permanece el sentido de tránsito o de toma de conciencia sobre la existencia de relaciones asimétricas de poder, sin caer en el supuesto de que hay verdades absolutas que sólo poseen las vanguardias iluminadas.

Dadas las múltiples asimetrías de poder, la toma de conciencia 'para sí' también tendría que ser múltiple, aunque en la práctica no siempre lo es: por eso hay personas con conciencia de clase y género, pero no de racismo, o de racismo, mas no de género, etc. El proceso de tomar conciencia no se limita sólo a la condición de clase, sino que es extensivo a la conciencia étnica, desarrollada por Demetrio Cojtí (1997), y de género. No sólo por el hecho de ser indígena o de ser mujer se tiene automáticamente conciencia de la opresión o de estar en la 'parte subordinada de la ecuación', aunque también se dan procesos muy tempranos de tomar conciencia. Dadas las tensas relaciones

interétnicas en las áreas rurales⁸⁵, es frecuente en familias mayas que los padres aconsejen a sus hijos de no confiar en los ladinos (y viceversa). Además, los hombres también pueden tomar conciencia y trascender el sexismo, y mujeres y hombres no indígenas pueden tomar conciencia y trascender el racismo. Así, a mi entender, sigue siendo vigente la noción de la 'toma de conciencia'⁸⁶. Las y los actores sociales mayas cuyos procesos describe esta tesis, han vivido un proceso de conciencia que les hace ubicar su posición en las estructuras de dominación. Esta 'toma de conciencia' no necesariamente es compartida por todos los indígenas, aunque suele serlo, por lo menos en algunas de sus dimensiones, entre gente organizada. Por otra parte, el estudio de las formas en que actúa y se manifiesta el racismo y la discriminación de género es inagotable: no sólo en términos de particularidades en contextos específicos, sino también en los diferentes ámbitos de la vida pública y privada: por ejemplo, a través de las leyes, de los medios de comunicación, en las políticas y prácticas, etc.

Propongo distanciarme, entonces, de los conceptos de 'falsa conciencia' y del rol de las vanguardias que iluminan con La Verdad, manteniendo, eso sí, el concepto de '*en sí/ para sí*' que rinde cuenta no sólo del proceso de toma de conciencia del poder naturalizado, sino también de la convicción y compromiso que se adquiere con el grupo: tomar conciencia y convicción de género implica un posicionamiento (que puede o no incluir una dimensión organizativa), tomar conciencia del racismo o de las desigualdades de clase también. Pearce (2007) retomando a Haugaard (2003) se refiere a esta como '*conciencia discursiva*': "*El argumento de Haugaard es que debemos desarrollar un tipo de conciencia crítica que nos haga dejar de pensar en las estructura de poder desiguales como mera parte de un 'orden social' particular. A esto lo llama 'conciencia discursiva'. En la que la gente desarrolla una conciencia crítica de la naturaleza opresiva de las estructuras de poder y su derecho y capacidad de hacerles frente*" (Pearce 2007: 14). A lo largo de la tesis, ilustro la manera en que hombres y mujeres mayas identifican y nombran las estructuras de opresión, con una refinada capacidad de 'leer el poder' (Collins 1998) y así develan y reclaman las relaciones asimétricas naturalizadas en la sociedad guatemalteca.

⁸⁵ Una manera de 'justificar' las relaciones asimétricas entre ladinos e indígenas ha sido a través de leyendas y mitos promovidos por la Iglesia Católica. Uno de ellos señala que Dios llamó a un ladino para definir su destino y lo otorgó una caja que contenía una pluma, mientras que al indígena, le dotó una caja con un azadón.

⁸⁶ Esta toma de conciencia a menudo se da a través de procesos intencionados, justamente a causa de que la dominación es naturalizada vía discursos, prácticas y costumbres. Entre las metodologías y formas intencionadas para 'despertar conciencia' están la Reflexión-Acción (de la Teología de la Liberación), la concientización (Freire 1969) y la educación popular y los talleres de formación. Pero la 'escuela de la vida' es la base principal.

Por otra parte, también entiendo el proceso de toma de conciencia en términos de hegemonía y contrahegemonía (Gramsci 1981), y de regulación y emancipación (de Sousa Santos 2005). En la construcción de hegemonía de parte del bloque dominante no sólo se hacen algunas pequeñas concesiones a los sectores subordinados para satisfacer algunas de sus demandas en aras de asegurar su incorporación al sistema, sino que a través de esta incorporación, los sectores subordinados –al no tener conciencia- consideran que el status quo representa a sus intereses. Sólo así se puede entender por qué muchos trabajadores británicos votaron por Margaret Thatcher (1979-1990) y, por ende, apoyaron sus medidas de destruir al sistema de bienestar social keynesiano, o por qué muchos mayas en Guatemala votaron por el gobierno de Ríos Montt encabezado por Alfonso Portillo (2000-2004), cuando el genocidio de indígenas más grande en la historia contemporánea de Guatemala fue precisamente durante los escasos 14 meses de dictadura militar del General Ríos Montt (1982-1982). Además, es relevante la forma en que Gramsci concibe: *“el poder como una relación de fuerzas sociales que debe ser modificada y no como una institución que debe ser ‘tomada’”* (Portantiero 1981: 78), pues esto, a mi entender, rinde cuenta de la necesidad no sólo de cambios estructurales, sino de cambios de actitudes y prácticas al interior mismo de las fuerzas sociales contestatarias. En este sentido, mi tesis se centra en procesos de construcción de sentidos a través de los cuales hombres y mujeres mayas están contestando las representaciones hegemónicas que otros hacen de los movimientos y pueblos indígenas.

Al retomar sólo la acepción negativa del concepto polisémico de ideología y al no admitir una acepción ‘neutral’ o contrahegemónica. Thompson ([1990] 2002: XV) se diferencia de muchos autores (Gramsci⁸⁷ 1981, de Sousa Santos 2001). Esta manera de entenderla nos ayuda a analizar el rol de la ideología a la hora de ocultar y naturalizar el poder. Sin embargo, no da cabida a entender las relaciones de poder en un abanico, como un terreno en donde se negocia y disputa los significados, o como espacio de hegemonía y contrahegemonía. Por ejemplo, en el capítulo sobre Complementariedad, Dualidad y Equilibrio (tercera parte de la tesis), entiendo que estos principios de la cosmovisión maya pueden ser movilizados para reforzar y naturalizar relaciones asimétricas de poder entre mujeres y hombres, como también pueden ser apelados en procesos de lucha y

⁸⁷ En cambio, Gramsci define la ideología de una manera amplia, cercana a la cultura: *“una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida intelectual y colectiva”* (Gramsci en Portelli 1984:18). Gramsci otorga un lugar en lo ideológico-cultural no sólo a las clases dominantes sino también al *bloque histórico* o procesos contestatarios y contrahegemónicos.

negociación encaminadas al establecimiento de relaciones equitativas y de transformación social. Según el planteamiento de Thompson, mientras que en el primer caso, la apelación hacia los principios tendría una función 'ideológica', en el segundo caso, tendría una función 'liberadora' y, por lo tanto, no comparable. A la pregunta de si el estudio de la ideología debería abarcar aquellas formas simbólicas, doctrinas e ideas que retan y disputan al status quo, Thompson opina que no, aunque considera que estas últimas son útiles para fines de comparación, en la medida en que ayudan a visibilizar las formas ideológicas.

Dejar flotando y desconectadas las formas contestatarias de poder de las formas 'ideológicas' del poder-como-dominación constituye una de las mayores críticas que se hace a Thompson en su conceptualización y tratamiento de la ideología (Giménez 1988). Pero ¿quién define cuándo algo es 'ideológico' y cuándo es 'liberador'?⁸⁸ Aunque se entiende el deseo y la insistencia de Thompson en mantener el concepto de ideología acotado a su crítica a la dominación, deja sin resolver la forma en que se pueden nombrar las formas simbólicas de sentido, movilizadas en los procesos transformadores o contrahegemónicos. Thompson considera que no hay respuestas sencillas sobre cuándo algo es ideológico o no: *"Al analizar la ideología, al buscar captar la compleja interacción entre significado y poder, no estamos tratando con un tema que acepte una demostración irrefutable (cualquiera que ésta sea). Estamos en el ámbito del sentido variable y las desigualdades relativas, de la ambigüedad y el juego de palabras, de los distintos grados de oportunidad y accesibilidad, del engaño y el autoengaño, de la ocultación de las relaciones sociales y de la ocultación de los procesos mismos de ocultación. Internarse en este ámbito con la expectativa de que se podrían elaborar análisis irrefutables equivaldría a usar un microscopio para interpretar un poema"* (ibid.: 107).

Este punto me parece fundamental para entender la función y compleja puesta en práctica de la ideología. Es justamente porque no se trata de "hechos duros" que se hace tan efectiva la opresión ejercida a través de la ideología, pues su comprensión se logra a través del campo de la interpretación/reinterpretación y no en el análisis "científico y racional". Por otra parte, a mi entender, el *"usar un microscopio para interpretar un poema"* es precisamente lo que sucede cuando los académicos descalifican a los movimientos indígenas o de afro-descendientes en la

⁸⁸ Un ejemplo ilustrativo es el "esencialismo estratégico" empleado por el movimiento maya en Guatemala para lograr sus reivindicaciones político-culturales. El mismo es contrahegemónico y liberador en un momento de lucha, pero puede llegar a ser hegemónico, sobre todo en relación a las mujeres y a la diversidad interna del pueblo maya (Ver Esquit 2005).

diáspora⁸⁹, elaboran sus historias, sus “canciones de redención” (Macleod 2006), y sus horizontes de liberación y descolonización (“*construyendo un futuro para nuestro pasado*”), al decirles que idealizan sus raíces y que deben estudiar la historia⁹⁰. Es preciso deslindar el campo de la construcción simbólica de sentido de los “hechos duros”; sin embargo, esta reflexión nos lleva otra vez a la inseparabilidad, a mi entender, del terreno discursivo o simbólico en donde la ideología se moviliza como *sentido al servicio de la dominación* de aquello donde se moviliza el sentido *al servicio de la liberación (o transformación social o descolonización)*. Se trataría, más bien, de un terreno discursivo y simbólico en el que dan lugar las disputas y negociaciones entre estos sentidos reguladores y/o emancipadores, donde incluso el sentido de regulación puede ser convertido en emancipación⁹¹ (Macleod 1987), o el sentir emancipatorio consumido por la regulación (Nederveen Pieterse 2001). Dicho de otra manera, es el espacio en donde se libran las luchas entre hegemonía y contrahegemonía.

Nederveen Pieterse retoma este punto, al señalar que antes, siempre se refería al poder en términos dicotómicos y antagónicos: dominación versus emancipación, capital versus mano de obra, imperialismo versus liberación, reglas versus resistencia. Señala que ahora: “*conceptos clave del poder que actualmente están en uso –hegemonía (Gramsci) y discurso (Foucault)- no funcionan de esta manera. Es decir, al referirse al cambio progresivo, usaríamos los mismos términos. El punto de la ‘contrahegemonía’ es lograr la hegemonía, y un discurso alternativo sigue siendo discurso. Obviamente, esto implica una comprensión cambiada en cuanto a la naturaleza del poder. En el mismo sentido, el empoderamiento no se relaciona con el poder en una relación de contradicción, sino que estamos en un solo terreno, tratando probablemente con diferentes variaciones de poder*” (Nederveen Pieterse 2003: 113 traducción mía). La idea del poder como un abanico o un solo terreno también permite captar la naturaleza contradictoria de los seres humanos en cuanto a sus actitudes, comportamientos y prácticas de poder.

Estas aproximaciones al poder están enraizadas en causas **estructurales** –de clase, de género, de racismo y de colonialismo (interno)- que se expresan de forma colectiva en grupos, y de forma

⁸⁹ Por ejemplo, Malcolm X en el movimiento negro en Estados Unidos y su concepción de ‘Madre África’.

⁹⁰ Aunque también es cierto que es preciso conocer y acomodar los “datos duros” de la historia, que no siempre coinciden con las versiones hermeneúicas y descolonizadoras de la misma.

⁹¹ En mi artículo “La Mujer en la Defensa de los Derechos Humanos en América Latina”, analizo la manera en que las agrupaciones de madres de detenidos-desaparecidos durante las dictaduras del Cono Sur apelan a los tradicionales valores de la ‘familia’ y ‘el amor materno’ para buscar a sus hijos e hijas desaparecidas. En el contexto de la dictadura, el reclamo de estos valores ‘tradicionales’ se convierte en ‘subversivo’, la búsqueda de sus hijos o esposos desaparecidos lleva a las mujeres al ámbito público y, de esa forma, a romper con sus tradicionales roles de amas de casa.

individual. Es justamente la agencia social la que permite trascender hasta cierto punto los condicionantes estructurales, cuestionar y reencauzar las relaciones socialmente construidas. Tratándose de problemas estructurales, esto no implica que la superación del racismo o el sexismo sea una tarea individual –menos aún las desigualdades económicas- sin embargo, también hay una dimensión individual, en donde la persona puede cuestionar sus propios prejuicios y prácticas de dominación y subordinación. El análisis de y la articulación entre ambas dimensiones son importantes, pues retomar el racismo, el sexismo y la distribución inequitativa de la riqueza y los ingresos sólo como un problema personal significa caer en la lógica neoliberal, en donde el racismo y el sexismo son relegados a la ‘vida privada’ de las personas y, por lo tanto, no son objeto de políticas públicas; mientras que la distribución de ingresos pasa por ‘soluciones’ de “empléate a ti mismo”, con la idea implícita de que uno es responsable por su situación económica. Sin embargo, considerar que –por tratarse de problemas estructurales- la ‘culpa’ del racismo, o del machismo⁹² la tiene el Estado, libera a la persona de cualquier responsabilidad sobre sus propias acciones, lo cual es igualmente inaceptable. Entender las asimetrías de poder en sus diferentes dimensiones implica luchar por su superación tanto a nivel individual (pues ‘lo personal es político’) como colectivo. Este último constituye el terreno de la hegemonía/contrahegemonía o de regulación/emancipación, en donde se disputan los significados, se negocia entre pares, se ejerce presión hacia el Estado, se aprueban leyes, se crea opinión pública y, de esta forma, se logran cambios en políticas, actitudes y prácticas.

Una faceta especialmente perniciosa del poder-sobre-como-dominación es la **interiorización** de la opresión. Franz Fanon (1952, 1963) y Albert Memmi ([1966] 1971) fueron de los precursores en señalar los efectos negativos de la misma: *“Ese retrato mítico y degradante, querido y difundido por el colonizador, termina por ser aceptado y vivido en cierta medida por el colonizado. Adquiere de este modo cierta realidad y contribuye al retrato real del colonizado”* (Memmi [1966] 1971: 98). Memmi señala cómo el hecho colonizador *“falsea las relaciones humanas, destruye o esclerotiza las instituciones y corrompe a los hombres colonizadores y colonizados”* (ibid: 148). La descolonización pasa no sólo por la superación de las relaciones asimétricas de poder entre colonizadores y colonizados (es decir, el fin de la situación colonial y/o el colonialismo interno), sino también por procesos individuales y colectivos de ‘descolonizar la mente’. Una parte del movimiento maya en Guatemala sigue con este análisis de Fanon y Memmi junto al trabajo constante que implica el análisis de la colonización u opresión interiorizada y los procesos intencionados de descolonización.

⁹² Como se planteó en un taller sobre género organizado por Oxfam GB en Guatemala en 1994.

En términos específicos de las mujeres mayas, la interiorización de la opresión se puede entender más ampliamente por el hecho colonial como marco -lo cual implica explotación económica, racismo estructural y desvaloración cultural- pero, además, está la interiorización de la opresión específica de género, así como los impactos diferenciados por género en la misma explotación, racismo y desvaloración cultural. De esta manera, el efecto de actitudes machistas al decir: 'sos mujer' (implicando 'eres tonta, no sabes') hace que las mujeres indígenas digan 'es que yo no puedo', 'es que yo no sé, no tengo estudios'. La interiorización de las múltiples opresiones que afectan a las mujeres mayas explica la tendencia a colocarse como víctimas (Monzón 2004a, 2004b), y la victimización es un lugar de enunciación en donde los Otros y Otras tienen mucho poder sobre las mujeres indígenas. Por eso, el concepto de empoderamiento individual y colectivo tiene mucha relevancia para las mujeres mayas. Si las relaciones asimétricas de poder naturalizan la dominación/subordinación, y reducen la capacidad de actuar y luchar por transformaciones, el empoderamiento -individual y colectivo- aumenta la *agencia social* y capacidad de realizar cambios colectivos así como en la vida cotidiana de las personas. A diferencia del **poder-sobre**, el empoderamiento no tiene un sentido de dominación sino de creación de capacidades, potencialización de la *agencia social* y de la auto-estima individual y colectivas:

*Las feministas han diferenciado entre el poder de dominación y el poder creativo que conduce al **empoderamiento**, concepto más desarrollado por estas corrientes pero actualmente ampliamente aceptado y recogido en la literatura sobre el desarrollo. Usualmente, el poder se entiende como **poder-sobre**, es decir, como una relación de dominación, como la correlación de quién tiene más poder. El concepto de **empoderamiento** en cambio, contiene diferentes dimensiones y articulaciones de poder: 1) **poder o fuerza-para**: resolver un problema, aprender una destreza, lograr mejoras para la comunidad, etc.; 2) **poder o fuerza-entre** una colectividad. A través de la organización, se puede lograr muchas más cosas que a nivel individual; 3) **poder o fuerza-dentro** de la persona, la fuerza espiritual, base de la dignidad, de la autoestima y del respeto hacia otros (Macleod 1997: 27).*

Townsend (1999) afirma que el empoderamiento de las mujeres no sólo se refiere a un cambio en las jerarquías de relaciones de género, sino al cambio de todas las jerarquías (o relaciones asimétricas de poder), que existen en la sociedad en términos de clase, raza, etnicidad, Norte-Sur, etc. El empoderamiento es un mecanismo y proceso para combatir la interiorización de la opresión, para propiciar la descolonización (Fanon 1952) y, aunque Freire no usa el término específicamente, tiene que ver con los procesos de concientización (Freire 1969). El empoderamiento es a la vez

individual y colectivo, al referirse a grupos o ‘comunidades’ oprimidas que buscan liberarse de la opresión y subordinación.

Se entiende el empoderamiento como un proceso a través del cual las personas oprimidas logran algún control sobre sus propias vidas mediante la participación con otros en el desarrollo de actividades y estructuras que les otorgan un mayor involucramiento en asuntos que les afectan directamente. A través de lo mismo, las personas pueden auto-gobernarse de forma efectiva. Este proceso involucra el uso de poder, pero no ‘poder sobre’ otros o poder como dominancia como se da tradicionalmente; más bien el poder es visto como ‘poder para’ o poder como competencia que está generado y compartido por los desposeídos al empezar a dar contenidos y estructura a su existencia cotidiana y así participar en un movimiento de transformación social” (Bystydzienski 1992: 3, citado por Yuval Davis en Charles y Hintjens 1998: 173, mi traducción).

Jenny Pearce (2007) señala la manera en que el concepto de empoderamiento ha sido apropiado por los organismos multilaterales como el Banco Mundial, quienes lo han vaciado de su contenido colectivo y contestatario, intentando centrarlo en el aspecto individual e individualista, con un característico énfasis neoliberal. Un documento del BM explica el empoderamiento como: *“autofortalecimiento, control, poder propio, autoconfianza, elección propia, vida digna en concordancia con los valores propios, capacidad de lucha por los derechos de uno, independencia, toma de decisiones propias, libertad, concienciación y capacidad”* (Narayan en Pearce 2007: 13). Sin descontar la importancia de los atributos personales del empoderamiento, Pearce señala que no se pueden reducir los mismos y ofrece un conjunto de conceptos –*“la ‘conciencia discursiva del poder’ y la exploración de nuevas formas de ‘poder transformador no dominante”* (ibid:14) como herramientas para la lucha por la transformación social de las y los actores sociales.

Por su parte, Yuval-Davis considera que este concepto de empoderamiento asume la homogeneidad de la ‘comunidad’ desposeída y que no problematiza el proceso de empoderamiento. Sugiere que el ‘poder para’ de algunos podría convertirse en ‘poder sobre’ otras. Señala, además, que es un error idealizar a las ‘comunidades’, al poner como ejemplo a la clase trabajadora británica, que se caracteriza, a su juicio, por ser racista, sexista y culturalmente discriminantes; añade que las nociones sobre ‘comunidad’ a menudo son extremadamente conservadoras, racistas y chovinistas (Yuval-Davis 1998: 174). Curiosamente, al hacer su importante crítica de la idealización de ‘la comunidad’, Yuval-Davis termina también homogeneizándola en la representación negativa que hace de la misma, pues no todos los y las

inglesas de la clase trabajadora son racistas, sexistas y culturalmente discriminantes. Más bien, considero que es más propicio entender 'la comunidad' como 'comunidad imaginada' (retomando a Anderson no sólo en su idea de nación y, por ende, de identidad colectiva, sino en la concretización de las mismas a través de costumbres y prácticas), como el terreno simbólico en donde se disputan y negocian significados. Como señala Ranger en su artículo "La Invención de la Tradición Revisitada": *"Pero el derecho consuetudinario y etnicidad y religión y lenguaje eran imaginados, por muchas personas diferentes y a través de un tiempo largo. Estas múltiples imaginaciones estaban en tensión unas con las otras y en constante contestación/disputa, para definir lo que se había imaginado- para continuar imaginando"* (Ranger 1993: 81). Estas 'imaginaciones rivales' (Ranger, ibid.) se refieren al terreno simbólico en que se disputa los sentidos regulatorios y de emancipación, o de hegemonía y contrahegemonía. En la tesis exploro estas diferentes imaginaciones de hombres y mujeres en el movimiento maya, sus encuentros, desencuentros y debates.

Capítulo Tres:

PERIODIZACIÓN Y CARACTERIZACIÓN DEL MOVIMIENTO MAYA

Hay diferentes formas de hacer una periodización del movimiento maya. El ex alcalde K'iche' de Quetzaltenango, Rigoberto Quemé (Segundo Congreso Maya, 1997) sitúa sus inicios en la resistencia indígena a partir de la invasión española, resaltando figuras clave como Atanasio Tzul y Lucas Aguilar de Totonicapán, Manuel Tot⁹³ de Alta Verapaz, entre otros. Máximo Ba (2003) lo ubica en las rebeliones locales principalmente alrededor de la tierra a lo largo de la historia colonial y de la post-Independencia (ver Palma⁹⁴ 2000 y Martínez Peláez *De Motines e Indios* 1983). En cambio, algunos académicos (Gálvez, Dary, Esquit y Rodas 1997, Bengoa 2000, Máiz 2005) sitúan la emergencia de los movimientos indígenas a mediados de los años ochenta, o incluso en la década de los noventa, como “*nuevos movimientos sociales*”⁹⁵ (Melucci 1996a, 1996b, 1999). Indudablemente, es a partir de mediados de los ochenta cuando el movimiento maya en Guatemala adquiere mayor visibilidad e incidencia, pero caracterizarlo sólo como un ‘*nuevo movimiento social*’ eclipsa toda una trayectoria y una continuidad –a pesar de los años de fuerte represión- que el movimiento maya ha tenido.

Más bien, como lo desarrollo a lo largo de la segunda parte de esta tesis, los setenta son años clave y determinantes en la conformación del movimiento maya en Guatemala (como también lo son para otros movimientos indígenas en América Latina, como los del Ecuador y de Bolivia) y para entender algunos de sus posicionamientos y planteamientos hoy en día. Incluso hay que remontarse a los diez años de Revolución Democrática (1944-1954) para entender factores que contribuyen a su emergencia, como es la apertura para cierta participación en espacios públicos (Rasch 2008), y los años sesenta, con las expresiones sociales promovidas por la Iglesia Católica, la

⁹³ Tzul y Aguilar eran luchadores sociales K'iche's en el período de la Independencia, ver la segunda parte de la tesis. Manuel Tot, Q'eqchi' de Alta Verapaz, participó en el movimiento independentista y la ‘conspiración de Belén’ en 1813; murió en 1815 luego de ser encarcelado y torturado por las autoridades españolas.

⁹⁴ “*Mediante motines, tumultos, alzamientos y otras formas de expresión organizada, la población demostró su rechazo ante los diversos mecanismos de explotación que pesaban sobre ellos: contra los tributos, contra el trabajo forzado en las tierras de los españoles, en defensa de las tierras comunales y ejidales, contra los repartos de algodones y mercancías, contra los abusos de sacerdotes y frailes, contra los abusos de las propias autoridades indígenas, contra los ladinos que trataban de sacar ventaja de ellos, etc., etc.*” (Palma 200: 82). Manifestaciones como éstas siguieron luego de la Independencia.

⁹⁵ Melucci, quien acuñó el término de ‘*Nuevo movimiento social*’ a mediados de los años setenta, externa más tarde su preocupación por la forma en que el término ‘nuevo’ ha sido reificado (1996b) y malentendido por aquellos que cuestionan lo ‘nuevo’ de las mujeres y los pueblos indígenas. Melucci usó el término *nuevo movimiento social* para diferenciar las nuevas formas organizativas y de acción colectiva -que ponen mayor énfasis en aspectos identitarios y culturales- de las expresiones tradicionales clasistas y sectoriales de organización social. Posteriormente, Melucci dejó de usar el término para referirse simplemente a la ‘acción colectiva’. Ver también a Touraine (1987), y Laclau y Mouffe (1985).

incursión de indígenas en partidos políticos, las iniciativas lingüísticas (Warren 1998: xi-xii), y el incipiente acceso de algunos hombres indígenas a niveles de educación superior.

Así, mientras que reconozco que *“la resistencia social y política ha sido frecuente desde 1492, habiendo tomado la forma de rebeliones basadas en la identidad”* (Walsh 2002: 179), también coincido con ella en que los movimientos sociales hoy en día tienen características distintas que obedecen a los cambios en las condiciones sociales y políticas, como producto del proceso de globalización, sobre todo en su versión neoliberal. Veremos, en el desarrollo de la tesis, que el ‘despertar’ de la conciencia y las demandas político-culturales (es decir, la politización estratégica de la identidad y la diferencia) no encontró ‘eco’ durante el proceso revolucionario donde imperaba el concepto de sujeto único vinculado a la clase. Luego de la caída del socialismo real, la influencia del postmodernismo y de la globalización, estas identidades politizadas fueron encontrando su lugar y reconocimiento, no sólo en las luchas contrahegemónicas, sino también en los procesos de apropiación por parte de las reformas y políticas multiculturales del Estado, incorporando estas últimas la diferencia pero vaciándola de significado efectivo (Hale 2004b, 2006, Bastos 2007). Sitúo mi estudio en este marco, aunque dado el enfoque de esta tesis, mi interés es profundizar en la *“naciente subjetividad política de los movimientos y los líderes, en su condición de actores y pensadores de su propia experiencia, más que simples objetos de estudio o desarrollo”* (Walsh 2002: 179).

En este capítulo hago una reflexión teórica sobre el movimiento maya, trazando en el tiempo sus diferentes períodos y características. Inicio con unas consideraciones sobre los movimientos indígenas en América Latina, la manera en que han cuestionado muchas ‘premisas básicas’ y descentrado las maneras de entender la transformación social, y hago una reflexión teórica sobre la constitución y las características de los movimientos sociales. Posteriormente realizo una periodización y caracterización del movimiento maya desde su emergencia, en los años setenta, como incipiente actor social nacional, trazando su trayectoria por etapas hasta los primeros años del nuevo milenio. Busco captar y analizar al movimiento maya como un *proceso*, y no como un *evento* (Tarrow 1998: 142), ilustrando la manera en que el contexto nacional e internacional y los discursos en circulación en las diferentes épocas marcan al movimiento, creando oportunidades y/o constreñimientos, e influenciando sus estrategias. Argumento que en sus primeras dos décadas, el movimiento tenía un carácter más endógeno en su producción discursiva, pero que a partir del proceso de negociación de paz retoma, especialmente de las Naciones Unidas, los discursos internacionales de derechos y del multiculturalismo, que forman parte del contexto discursivo de la globalización. En este período, su interlocución con actores globales se amplía,

aunque desde mucho antes había incursionado en el campo internacional, sobre todo con otros movimientos indígenas en espacios de intercambio y cabildeo. Busco trazar sus continuidades, sus rupturas y los cambios que se van dando, deteniéndome en analizar ciertos aspectos característicos de diferentes períodos de su producción discursiva y de auto-representación en estas casi cuatro décadas del movimiento maya como expresión social nacional.

Al intentar teorizar sobre el movimiento maya en Guatemala, me topo con dos problemas iniciales: en primer lugar, hay una tendencia dentro de la academia a concentrarse en las **formas** de organización y movilización: hay estudios sobre las revoluciones por un lado y sobre los movimientos sociales por el otro, como si éstos fueran procesos distintos que no mantuvieran relación entre sí. Para captar al movimiento maya en su conjunto, habría que poner menos énfasis en su forma organizativa misma y más en los contextos y coyunturas, que en gran medida marcan y determinan las opciones políticas y los tipos de organización que se van dando en un momento determinado. Tarrow (1998) es de los pocos autores que advierte sobre la importancia de visibilizar los nexos entre los ciclos de los movimientos y las revoluciones⁹⁶. Mostraré que las demandas y los reclamos formulados por el movimiento indígena Tojil durante los años más álgidos del conflicto armado, continúan en el análisis del (re)emergente movimiento maya a finales de los ochenta, comienzos de los noventa y -aunque figuran poco en el nuevo milenio- más que descartados, están 'guardados' y a la espera de re-emergir en momentos más propicios.

El otro problema es que gran parte de la reflexión y producción teórica ampliamente conocida sobre movimientos sociales se ha originado en países anglo-sajones (EEUU y Gran Bretaña) y europeos (Italia y Francia sobre todo⁹⁷), con el riesgo de que se adopte y aplique de forma mecánica y no problematizada la teoría sobre experiencias situadas en contextos y realidades muy diferentes a las latinoamericanas. Esto obviamente no significa descartar a estos autores, pero sí advierte sobre la necesidad de adecuarlos a la realidad latinoamericana. Aparte del riesgo de trasladar conceptos sin situarlos más firmemente en los contextos histórico-nacionales, es notable dentro de la literatura anglosajona la poca mención e incorporación de aportes teóricos de académicos e intelectuales latinoamericanos, incluso de aquellos que escriben en inglés o trabajan

⁹⁶ Tarrow señala las siguientes características compartidas entre ambos: "(1) anuncian la vulnerabilidad de las autoridades, (2) otorgan un modelo para hacer reclamos efectivos, (3) identifican posibles aliados para otros contrincantes, (4) alteran las relaciones existentes entre los que detentan el poder y los que lo desafían, y (5) amenazan los intereses de otros actores políticos que tienen intereses en el status quo, y así los activan también" (Tarrow 1998: 157-158 traducción mía).

⁹⁷ En América Latina, la influencia más grande ha sido la europea, sobre todo por parte de autores como Alain Touraine de Francia y Alberto Melucci de Italia.

en universidades norteamericanas. Klandermans, Staggenborg y Tarrow, destacados académicos europeos en el estudio de los movimientos sociales, señalan: “... aunque hay unos esfuerzos valientes en esta dirección, es relativamente inusual el trabajo sistemático sobre movimientos sociales fuera de las democracias occidentales” (2000: 315)⁹⁸. Dado que América Latina es el subcontinente en donde más han proliferado diversos movimientos populares y sociales⁹⁹, esta afirmación resulta tan extraña como etnocéntrica. Más que una producción teórica específicamente en torno a los ‘movimientos sociales’, en América Latina no se ha deslindado la producción teórica de la práctica política. Así, se ha producido una sugerente literatura más enfocada al análisis de procesos específicos¹⁰⁰ y, por otra parte, a las formas de propiciar la transformación social, como son los trabajos sobre sujetos de cambio de Zemelman (1998) y Vilas (1995), o de investigación participativa de Fals Borda (circa 1986), y de la propuesta de la educación popular de Freire (1969), Núñez (1985), Jara (1994a, 1994b), entre otros. Mientras estos últimos marcan las rutas conceptuales-metodológicas que tomo, me baso en Tarrow (1998), y en autores latinoamericanos como Álvarez, Escobar y Dagnino (1998) para el siguiente proceso de teorización.

Al tratar de visibilizar la continuidad (además de las rupturas) en el movimiento maya y su producción discursiva, propongo la siguiente forma de periodización¹⁰¹ y caracterización: a) ‘El Momento (Pre)Revolucionario y la Respuesta Represiva del Estado’ (de comienzos de los setenta a mediados de los ochenta), en donde se da la emergencia del movimiento en sus vertientes

⁹⁸ Al analizar sus 153 referencias bibliográficas, encontré que 148 de las mismas están en inglés, dos en francés, 2 en italiano, 1 en alemán y ninguna en español (sólo 2 co-autores con apellidos en español, con títulos en inglés). Ni siquiera son mencionados autores tan sugerentes como Laclau y Mouffe (1985), Álvarez y Escobar (1994, 1998) que escriben desde Inglaterra y Estados Unidos específicamente sobre movimientos sociales, ni autores seminales latinoamericanos como Freire (1969) y Fals Borda (circa 1986), sin mencionar las decenas de académicos que han trabajado sobre y/o desde América Latina. Esta invisibilización despierta importantes reflexiones en torno a las relaciones asimétricas de poder entre la academia del ‘norte’ y del ‘sur’, así como la valoración de conocimiento, parafraseando a Hall entre ‘el Occidente y los demás’: “*The West and the Rest*”

⁹⁹ En el trabajo de desarrollo y en la cooperación internacional, siempre se destacan los altos índices de organización y movilización de las ‘contrapartes’ en América Latina, en comparación a África y Asia, excepto en países como la India, las Filipinas, Sudáfrica, etc., donde también hay densos tejidos de organización social.

¹⁰⁰ Esta literatura es tan extensa que no cito a autores: abarca desde los procesos revolucionarios –tanto los victoriosos como los derrotados– en América Latina y el Caribe, el estudio de los movimientos sociales y populares, las luchas en contra de las dictaduras y en pro de la democratización, etcétera.

¹⁰¹ Salvo hitos clave que marcan un ‘antes y después’ (como el levantamiento zapatista en Chiapas el 1 de enero de 1994), es difícil hacer una periodización de un movimiento, porque no hay fechas exactas, más bien las etapas se traslapan, al surgir nuevas tendencias mientras continúan otras y anteriores. No se trata de procesos lineales y unidimensionales. Se trata de captar diferentes momentos dentro de períodos aproximados de tiempo (por eso evito la tentación de poner años: 1970-1985, etc.).

indianista y revolucionaria¹⁰²; b) 'La Reemergencia del Movimiento a partir de la Transición Democrática', donde analizo su vertiente 'mayanista' y el impacto de los Quinientos Años en las 'organizaciones populares' (finales de los ochenta, comienzos de los noventa); c) 'El Impacto del Proceso de Paz' (a partir de 1994); y d) Finalmente, en '¿Abanicos o Fragmentaciones?' (finales de los noventa hasta el primer lustro del nuevo milenio), describo la manera en que el movimiento maya en su vertiente más 'esencialista' y monolítica es cuestionado y descentrado 'desde los márgenes', por hombres y sobre todo mujeres mayas, proceso que abre el debate para incluir otras asimetrías de poder y exclusiones, y tema de la tercera parte de la tesis. En esta etapa, el movimiento deja de ser polarizado entre 'mayanistas' y 'populares', dando lugar, más bien, a un abanico de diferentes posiciones que tienen puntos de encuentro y desencuentro entre sí. Antes de hacer este recorrido, es preciso reflexionar primero sobre el auge de los movimientos indígenas en América Latina y sobre el concepto mismo –en términos teóricos y prácticos– del movimiento maya.

El Auge de los Movimientos Indígenas en América Latina

Los movimientos indígenas y sus reivindicaciones han irrumpido en el ámbito público de los países latinoamericanos en las últimas tres décadas, rompiendo con muchas formas tradicionales de representación social, producción político-cultural, demandas y, en algunos casos, estrategias organizativas. Los movimientos indígenas ponen sobre la mesa temas que a veces desconciertan y descentran el debate público: la cultura, la cosmovisión y la identidad, el derecho a la diferencia, los derechos colectivos, el territorio y la autonomía. Cuestionan –y así ponen en evidencia el carácter socialmente construido de lo que se había tomado como 'natural'– los parámetros individuales de la ciudadanía, el carácter homogéneo del Estado-nación, la organización territorial y las fronteras nacionales. Develan las asimetrías de poder en las relaciones interétnicas, el racismo y el etnocentrismo institucionalizado, y la distribución inequitativa de recursos. Desestabilizan los conceptos convencionales de tiempo y espacio. Desconstruyen los estereotipos "naturalizados" de sus identidades estigmatizadas (Hall 1996, Giménez 2000) y promueven ricos y profundos procesos de recuperación cultural, auto-valoración y construcción de identidades colectivas. A la vez, sus estrategias organizativas y reivindicativas varían desde participar en movimientos armados con o sin la izquierda, hasta negociar con el Banco Mundial; de paralizar al país con levantamientos y bloqueos de carretera (Ecuador, Bolivia), hasta ejercer cargos en el Estado. Los movimientos indígenas de América Latina han puesto especial énfasis en la producción y circulación de textos político-culturales (escritos, visuales y auditivos) en 'clave indígena' (Máiz 2005), remarcando así su presencia y su diferencia.

¹⁰² La segunda parte de la tesis está dedicada al estudio de estas genealogías del movimiento maya.

Las mujeres indígenas han participado históricamente en los movimientos populares, indígenas y/o revolucionarios del continente. Aparte de algunas figuras que han sobresalido, como Domitila Chungara en Bolivia y Rigoberta Menchú en Guatemala, la tendencia ha sido más bien hacia su invisibilización, subsumidas en un sujeto homogeneizado, ya sea Revolucionario, Indianista o Popular. Aunque en Guatemala se empiezan a formar organizaciones de mujeres indígenas a mediados de los ochenta (en calidad de víctimas de la represión), es realmente a partir de las preparativas ante Beijing (1995) y los Acuerdos de Paz (1996) cuando las mujeres mayas empiezan a cobrar un perfil más alto como actor social colectivo específico, formulando sus reivindicaciones distintivas como mujeres y como indígenas, y desarrollando un discurso de derechos y de equidad de género desde valores de la cosmovisión.

Algunos movimientos indígenas y sus demandas han sido más ampliamente aceptados y apreciados que otros¹⁰³. Siempre ha habido mayores suspicacias en torno al movimiento maya en Guatemala, sobre todo en relación a lo que algunos académicos extranjeros han llamado el “pan-mayanismo”. Frecuentemente, ciertos miembros del movimiento maya han sido tildados de fundamentalistas, esencialistas, racistas-al-revés, culturalistas y hasta secesionistas. Justamente su carácter controvertido y su valentía por luchar ‘contracorriente’, así como sus aportes novedosos, su diversidad, su complejidad, las genealogías y trayectorias de sus integrantes a lo largo de treinta y cinco años, me motivan a escribir esta tesis. El movimiento maya en Guatemala constituye un sugerente e ilustrativo caso para entender la naturaleza de la movilización social indígena, el rol de las mujeres en ella, y las reacciones que suscitan sus posicionamientos, sus reivindicaciones y sus luchas identitarias en otros sectores de la sociedad. Por tratarse de un país de mayoría ascendencia maya, basado en estructuras históricas de explotación, discriminación y exclusión – más que de asimilación- de los indígenas, le otorga a la vez ciertas similitudes y ciertas especificidades en relación a otros países latinoamericanos. Estas condiciones también propician que la recuperación y resemantización de la cultura, la cosmovisión y la identidad maya hayan cobrado un lugar central en la organización y movilización social indígena en Guatemala.

¹⁰³ Por ejemplo, el movimiento zapatista despertó mucha simpatía en parte de la sociedad civil progresista mexicana e internacional. El movimiento indígena ecuatoriano en sus principios fue visto con recelo por sus posiciones indianistas; luego de convertirse en la principal fuerza organizativa con capacidad de paralizar el país, su popularidad entre sectores progresistas creció enormemente, mermándose ésta luego de su decisión de entrar al gobierno de Lucio Gutiérrez y su posterior crisis.

¿Existe el Movimiento Maya?

El libro, compilado por Pop No'j, cuyo provocativo título *¿Existe Movimiento Maya?*¹⁰⁴ retoma el cuestionamiento realizado por uno de los contribuyentes: Amílcar Pop, abogado Q'eqchi' y proponente del derecho maya. Pop señala con cierta vehemencia: “veo la idea que no existe movimiento. Tampoco existen Movimientos Mayas” (Pop en Pop No'j: 24). Pop considera que no hay movimiento maya, “porque no nos hemos sentado a repensar nuestro planteamiento ideológico, hacia dónde vamos y a qué vamos” (ibid: 28); tampoco se ha logrado “un movimiento de masas sociales, la fuerza del movimiento social que transforma al Estado” (ibid: 25). El cuestionamiento de Pop, cuyo entendimiento de ‘movimiento’ descansa sobre los criterios de envergadura, capacidad de movilización, proyecto y direccionalidad político-ideológica, pone sobre el tapete la necesidad de definir lo que constituye un movimiento social. En otras palabras, la respuesta a ¿‘existe movimiento maya’? depende de la manera en que se entienda lo que es un movimiento.

Elizabeth Jelin señala que “Los movimientos sociales son objetos contruidos por el investigador, los cuales no necesariamente coinciden con la forma empírica de la acción colectiva. Visto desde fuera, ellos pueden presentar cierto grado de unidad pero, internamente, siempre son heterogéneos y diversos” (Jelin, (1986:22, citada en Escobar y Álvarez 1992: 6). Comparto con Jelin que el proceso mismo de escribir, nombrar, ordenar y analizar los procesos sociales contribuye a su construcción y que, por lo tanto, esta construcción puede variar, dependiendo de la visión y el posicionamiento del analista. Pero mis años de activismo me hacen renuente ante tal afirmación que pareciera invisibilizar la *agencia social* de los mismos actores involucrados en su concepción, construcción y movilización¹⁰⁵. Aunque muchos mayas consideran que, hoy en día, –al igual que la mayoría de los movimientos sociales en la Guatemala posguerra-, el movimiento está fragmentado y sin una clara direccionalidad, pocos irían tan lejos como Amílcar Pop al decir que éste no existe.

¹⁰⁴ El libro recoge una serie de cuatro conversaciones/simposios organizadas a lo largo de 2006 por Pop No'j (conjuntamente con Moloj en los primeros dos) para “generar un espacio de análisis y discusión sobre el *Movimiento Maya para comprender la situación en que se encuentra y vislumbrar formas y procesos para su fortalecimiento y desarrollo*” (Pop No'j 2005: 5).

¹⁰⁵ Entiendo que es un especie de ‘diálogo entre sordos’, pues en términos académicos, el ‘movimiento maya’ se trata de una construcción social y de una categoría de análisis, y no de un simple ‘dato duro’, a diferencia de la visión de activistas e integrantes que, al participar en él, lo entienden como un hecho. Para ilustrar las brechas entre conceptos académicos y acepciones de ‘sentido común’: según Patricia Alley-Dettmers en Beck (1998: 51): “África no es una magnitud geográfica fija ni un lugar perfectamente delimitado en el globo terráqueo, sino una idea transnacional junto con su escenificación, que se da y organiza de manera puntual en diversos lugares del mundo: en el Caribe, en los guetos de Manhattan, en los Estados sureños de EEUU, en las favelas brasileñas, pero también en la mayor mascarada callejera de Europa, el carnaval de Londres”. Entendido más como imaginario social, el impacto discursivo del movimiento maya probablemente es mucho mayor que sus logros materiales.

Por otra parte, algunos –pocos- hablan de ‘Movimientos Mayas’, para poner mayor énfasis en la diversidad y la falta de articulación entre los diferentes procesos organizativos, muchos de los cuales tienen un carácter más local y regional que nacional. Es más común, tanto entre activistas como estudiosos (Cojtí 1997, Bastos y Camus 1995, 1996, 2003, Esquit 2003, 2004, 2005, entre otros), referirse al ‘Movimiento Maya’ en singular, sin otorgarle un carácter homogéneo y vibrante que hoy en día no tiene. En mi caso, uso el término movimiento maya¹⁰⁶ porque veo y resalto las continuidades y coincidencias, lo cual no niega sus discontinuidades y su diversidad interna.

Entiendo por el “movimiento maya” actual una diversidad de personas –intelectuales, profesionales y funcionarios¹⁰⁷ mayas- y expresiones organizativas: campesinas indígenas, de damnificados por la represión, centros de investigación, editoriales y ONGs mayas, organizaciones comunitarias - aunque éstas tienen poca voz a nivel nacional-, redes y coordinaciones que forman parte de “ese proceso de toma de conciencia del indígena, como indígena a nivel nacional” (Falla 1978: 437). El quehacer del movimiento maya abarca la recuperación o fortalecimiento de la cultura maya en diversos ámbitos: educación, lingüística, agroecología, salud, derecho indígena, historia, artes, matemáticas y la lucha por la Madre Tierra. Incluye la participación socio-política y la construcción de poder local y/o regional más autónoma, o por la vía electoral a través de comités cívicos y partidos políticos para ganar el poder municipal y acceder a diputaciones en el Congreso de la República, o por el fortalecimiento de autoridades tradicionales e instancias como las alcaldías indígenas. Abarca, además, el trabajo de incidencia en políticas públicas, interlocución con y/o participación en el Estado; la incidencia e interlocución con los organismos internacionales y multilaterales en especial, las Naciones Unidas, la Organización de Estados Americanos, la Unión Europea, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo. De forma significativa, se auto-identifica a través de una construcción y producción discursiva –empezando con su auto-nombramiento como mayas, Pueblo Maya y Movimiento Maya- y un rico repertorio simbólico, que pone énfasis en lo político-cultural, con más o menos énfasis –dependiendo de los actores- en el tema de la redistribución.

¹⁰⁶ Activistas e intelectuales orgánicos se refieren al Movimiento Maya en mayúsculas; mi opción por usar minúsculos representa un acto simbólico, que busca marcar el tránsito de una posición como activista a la toma de distancia que conlleva su estudio académico.

¹⁰⁷ La realidad actual desafía las separaciones nítidas entre Estado y Movimiento, como lo señala Santiago Bastos: “pareciera como si se hubieran borrado las fronteras entre el accionar desde el Estado y el accionar frente al Estado” (en Bastos y Cumes 2007: 66), al participar entidades del Estado como la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala en coordinaciones de organizaciones civiles, y la Defensoría de la Mujer Indígena en marchas organizadas por Waqib’ Kej; también hay una fluidez de activistas mayas que entran al Estado y vuelven a sus organizaciones sociales, y académicos mayas que a la vez son funcionarios del Estado y activistas.

Movimientos Sociales

Al entender al movimiento maya actual como un proceso, que se vislumbra a partir de los años setenta en sus dos vertientes o troncos (indianistas y revolucionarios o clasistas), necesito un marco más amplio que el de los ‘nuevos movimientos sociales’, ‘movimientos identitarios’ o ‘movimientos sociales en el era de globalización’, aunque todos estos elementos están presentes, por lo menos a partir del resurgimiento del movimiento maya a fines de los años ochenta y del proceso de paz. Es más, como lo desarrollo en la segunda parte de la tesis, los indianistas –e incluso dos de las organizaciones revolucionarias- ya habían ampliado un discurso meramente clasista, al incorporar en su análisis la contradicción étnico-nacional y el tema del racismo. En ese sentido, el análisis de Sidney Tarrow en su libro *Poder en Movimiento* (1998) otorga una visión de movimientos sociales de más largo aliento; señala que la ‘política contenciosa’ data desde el amanecer de la historia (de forma semejante a como Rigoberto Quemé sitúa la resistencia maya desde la misma ‘invasión’ española), “*pero montar, coordinar y sostenerla contra opositores poderosos consiste en la contribución única del movimiento social –una invención de la época moderna que acompaña el surgimiento del Estado moderno*” (Tarrow 1998: 2, traducción mía).

Retomo los elementos señalados por Tarrow que caracterizan a los movimientos sociales. En primer lugar, la **acción colectiva**, que: “*se convierte en contenciosa cuando es usada por gente que carece de acceso constante a las instituciones, o que actúan en nombre de reclamos nuevos o no aceptados, y que se comportan de manera que retan de forma fundamental a otros o a las autoridades*” (ibid: 3). Pero los movimientos sociales no se agotan en la acción colectiva, además: “*crean organizaciones, elaboran ideologías y socializan y movilizan a adeptos (‘constituencias’), y sus miembros se ocupan de su formación y la construcción de identidades colectivas*” (ibid:3). Así, los objetivos de los movimientos sociales no sólo se dirigen hacia cambios de relación con el Estado (a través de leyes, políticas públicas, acceso a espacios y puestos públicos) y a cambios en la sociedad civil, sino también a espacios históricamente considerados ‘privados’: como ejemplo, Tarrow señala los cambios que buscan las mujeres en el seno de su hogar.

En ese sentido, vale resaltar, en el caso del movimiento maya, la importancia de procesos individuales y colectivos de auto-afirmación, valoración y revitalización político-cultural, que revierten los estereotipos negativos del racismo estructural y desvaloración cultural. Considero que el impacto del movimiento maya y sus intelectuales ha sido muy grande en este sentido, y generalmente poco valorada o reconocida en los análisis que tienden a dar más peso a los ‘hechos

duros' o logros 'concretos y medibles'. Los intelectuales orgánicos del movimiento maya¹⁰⁸, como sus pares indianistas en otros países, reciben amplias críticas en la literatura académica por sus posiciones 'esencialistas' o 'primordiales' (Máiz 2005), por su construcción dicotómica de *"la revaloración del indígena y la ficción del ladino"* (Rodas 2006: 14), o por la creación de sus propias exclusiones (Esquit 2005), críticas que exploro en diferentes partes de la tesis. En cambio, han recibido poco crédito, en relación a los efectos positivos de haber promovido y resignificado los términos mismos del debate nacional, al posicionarse como 'movimiento maya' y 'pueblo maya'¹⁰⁹.

Un aporte de Tarrow, especialmente sugerente y útil para el estudio del movimiento maya, es el concepto de 'marco de acción colectiva' o 'marcos maestros'. El '**marco**' (*frame*) se refiere a la manera en que los intelectuales orgánicos de los movimientos sociales interpretan, definen y redefinen su realidad, construyen y exponen sus reclamos y demandas (esto se asemeja a la '*gramática moral*' y la *memoria colectiva de agravios* de Honneth (ver Leyva 1998). Tarrow señala que estos marcos se basan en la injusticia y la emotividad, para la elaboración de discursos de indignación virtuosa; cita a Barrington Moore Jr: *"cualquier movimiento contra la opresión tiene que desarrollar un nuevo diagnóstico y un remedio para las formas existentes de sufrimiento, un diagnóstico y un remedio a través de los cuales este sufrimiento es moralmente condenado"* (1978: 88, en Tarrow 1998: 111).

Así, por ejemplo, indianistas y luego mayanistas nombraron como 'colonialismo interno' la situación de racismo, opresión cultural, exclusión política y socio-económica que sufre el pueblo maya, en una ecuación de ladinos dominantes y con poder, y de indígenas como subordinados. El reto para los mayas, desde este marco, es la descolonialización: de su condición de subordinación a nivel de la sociedad guatemalteca, y como propio proceso de emancipación de la interiorización

¹⁰⁸ Aunque busco incluir en mi análisis a los indianistas y mayanistas, revolucionarios y populares, los 'intelectuales orgánicos' del movimiento maya en el sentido de constructores de identidades colectivas y producción de 'marcos' y discursos político-culturales han sido mayoritariamente los primeros. Las organizaciones maya-populares han retomado y resignificado selectivamente los elementos que les sirven; este proceso conlleva justamente al tránsito de polarizaciones dicotómicas hacia los 'abanicos', señalada como cuarta etapa de periodización; en esta etapa, son diferentes cuestionamientos los que descentran el status quo del movimiento.

¹⁰⁹ Incluso el estudio de 'mayanización' coordinado por Bastos y Cumes (2007), que busca medir los alcances del discurso e identidad colectiva 'maya' en la vida cotidiana (sobre todo, entre población no organizada), no dimensiona, a mi manera de ver, la magnitud del impacto que éstos han tenido en la sociedad guatemalteca en su conjunto. Un caso comparable sería el movimiento de orgullo negro en los Estados Unidos: crean parteaguas, marcando un 'antes' y un 'después'. Por ejemplo, 'hablar por' los indígenas u organizar un evento académico o político sobre temas indígenas sin la participación y auto-representación indígena hoy en día es impensable en Guatemala (como también lo es en Bolivia y en el Ecuador), a diferencia de otros países latinoamericanos, o incluso de Guatemala en décadas anteriores.

de la opresión. El 'marco del colonialismo interno' es altamente disputado y refutado por Otros con diferentes argumentos, entre ellos: a) no sólo son los indígenas quienes han sido excluidos, también están los ladinos pobres; b) hay otros tipos de opresión (género, clasismo, de edad, de preferencia sexual, etcétera) y explotación económica; c) la realidad no es tan dicotómica; d) esta conceptualización no facilita la creación de alianzas. Aunque estos argumentos son válidos, tienden a esconder o minimizar la condición estructural de opresión de los pueblos indígenas. En cambio, González Casanova¹¹⁰ (2006) reivindica la categoría junto con otras como son las autonomías y la dignidad de los pueblos, calificando su rechazo o aislamiento como 'inconciencia intelectual' (2006: 432). En términos de la movilización social, la efectividad del concepto radica en si capta la imaginación y crea resonancia entre miembros del movimiento maya, si toca 'una fibra' y expresa un 'reclamo' sentido. Así, los marcos adquieren sentido, son validados -y/o descartados- por los propios miembros de los movimientos, en la construcción de identidades colectivas. Es interesante constatar que encontramos un paralelo en el mismo movimiento maya: entre aquellos que siempre han sostenido la tesis del colonialismo interno, otros que lo asumen posteriormente, y otros más que rechazan la categoría, por ser demasiado confrontativa y poco conducente a alianzas.

Volviendo a lo constituyente de los movimientos sociales, a diferencia del concepto empleado por Amílcar Pop, autores como Escobar y Álvarez resaltan que en las últimas décadas los movimientos resignifican el concepto mismo de lo que constituye 'lo político': "*... las nuevas definiciones de conceptos como democracia y ciudadanía apuntan hacia direcciones que enfrentan la cultura autoritaria a través de una nueva significación de nociones como derechos, espacios públicos y privados, formas de sociabilidad, ética, igualdad y diferencia, etc. Estos múltiples procesos que otorgan nuevos significados revelan de manera clara definiciones alternativas de aquello que cuenta como político*" (Álvarez, Dagnino y Escobar 1998: 30). En la tercera parte de la tesis, exploro la manera en que las mujeres mayas están descentrando el ámbito mismo de lo que constituye 'lo político', y desafiando las 'normas de convivencia' a través de sus resistencias cotidianas. Aunque menos evidente, el mismo movimiento maya, desde la construcción de sus identidades colectivas y marcos discursivos, descentra el ámbito de lo político en Guatemala. Esto lo hace a través de un repertorio simbólico que desafía el orden existente: en eventos públicos invocando al *Ajaw* y saludando a los cuatro puntos cardinales, iniciando sus discursos en idiomas mayas, llevando eventos públicos hasta los sitios sagrados (Iximché, Mixco Viejo, Tikal, entre otros), o realizando

¹¹⁰ González Casanova fue fuertemente criticado por su uso de este concepto en sus escritos de juventud. Es muy sugerente que en 2006, y a raíz de los hechos, sobre todo de su cercanía al movimiento zapatista, fue cuando retomó el concepto en su trabajo "Colonialismo Interno (una redefinición)".

ceremonias mayas en lugares públicos, como aquella enfrente del Congreso de la República para auspiciar la ratificación del Convenio 169 en marzo de 1996 (Macleod 2004b).

Tarrow abunda sobre este ámbito: *“la cultura de la acción colectiva es construida sobre marcos y emociones orientadas a movilizar a la gente, sacándole de su conformidad y accionándola en ambientes conflictivos. Los símbolos son escogidos selectivamente de una reserva cultural por los dirigentes de los movimientos, quienes los combinan con creencias dirigidas hacia la acción, para poder navegar estratégicamente entre un paralelogramo de actores, desde los estados y opositores sociales hasta los militantes y poblaciones meta. Lo más importante es que [los símbolos] son otorgados una valencia emocional que busca convertir la pasividad en acción”* (Tarrow 1998: 112). En este terreno político-cultural se crean y se disputan significados, se desafía el orden establecido, se crean nuevos horizontes de lo que es posible. El movimiento maya ha mostrado una inmensa creatividad innovadora y desestabilizadora, a través de su producción discursiva político-cultural no sólo de textos escritos, sino desde sus editoriales e imprentas (números y glifos mayas, afiches, calendarios y agendas mayas), en la creación de símbolos de sus organizaciones –banderas, logos-, en las formas organizativas: la elaboración de organigramas circulares, la creación de consejos y nombramiento de cargadores¹¹¹.

Claro está, el movimiento maya no va a ‘llegar al poder’ a través de esta riqueza de recursos simbólicos que fortalece la identidad colectiva y el sentido de pertenencia de grupo, pero de cierta manera sí contribuye -volviendo a la preocupación de Amílcar Pop- a transformar si no al Estado, sí a los imaginarios colectivos de la sociedad guatemalteca, y crea puntos de encuentro identitario para la movilización política. Esta construcción y disputa de significados pone en evidencia la importancia del terreno político-cultural como espacio de lucha, como señala Mágina Millán: *“Los ‘nuevos’ movimientos sociales son... espacios centrales para comprender las vinculaciones entre lo cultural y lo político. Todo movimiento social pone en práctica ciertas políticas culturales que tienen un efecto político”* (Álvarez, Escobar y Dagnino 2001). Esta consideración es central para comprender la dinámica entre lo textual/discursivo (las representaciones y los significados) y lo material (las estructuras y las resistencias). Los movimientos sociales actúan sobre prácticas y representaciones culturales hegemónicas, ya sea desestabilizándolas o afirmándolas, renegociando sus significados, pero siempre interviniendo en los imaginarios sociales, actuando sobre el espacio de las representaciones” (Millán 2002: 5).

¹¹¹ Los cargadores se refieren a los nawales que ‘cargan’ cada año lunar o sagrado. Organizaciones como el Consejo Nacional de Educación Maya (CNEM) nombran a cuatro personas de autoridad moral y honradez para acompañar y velar por el buen funcionamiento de la organización.

Al otorgar mayor énfasis a la esfera cultural y discursiva, no se pierde el análisis de lo material, sino que hay un desplazamiento de lo que antes fue un determinismo estructural de tipo universal hacia una comprensión más matizada y situada históricamente: *“tales determinaciones o relaciones son históricas y varían para cada caso nacional y para cada momento histórico, atravesadas además por los procesos de mundialización o globalización que, estando directa o indirectamente siempre presentes, también actúan diferenciadamente según cada contexto”* (Garretón 2001: 12). Esta lectura menos determinante de lo estructural también otorga el espacio para la *agencia social* (Escobar y Álvarez 1994). Así, no se niega la importancia de lo estructural, ni de los constreñimientos que ejerce, pero resuelve el problema de un determinismo mecánico que no permite la posibilidad de actuar.

En el período bajo estudio, hay grandes cambios en el contexto internacional, tanto en términos económicos como políticos. Aunque los procesos de ajuste estructural tienen más impacto en países como México y Chile que gozaban de un Estado de bienestar, en el caso de Guatemala los efectos del proceso de globalización neoliberal se experimentan más tardíamente por el contexto de guerra, e incluso los tratados de libre comercio se firman doce años más tarde en Guatemala que en México. La globalización¹¹² es un fenómeno multifacético: por un lado, homogeneiza a través la modernización y la eliminación de fronteras (para el comercio, no para los migrantes), y por el otro, marca y estimula la creación de identidades colectivas (Blackwell, Hernández, Sierra & Sieder 2007) y la movilización en torno a las identidades étnicas (de Sousa Santos 2002). Así, como afirma Bengoa (2000): *“mientras los países más ‘globalizan’ sus economías, internacionalizan sus mercados, sus productos, sus pautas culturales de consumo, sus sistemas de vida incluso, más fuerza adquieren las identidades más antiguas, las identidades locales, étnicas, incluso aquellas que parecían dormidas o perdidas”* (Bengoa 2000:30). La caída del socialismo real también impacta de forma contradictoria a Guatemala, como veremos más adelante.

1) El Momento (pre)Revolucionario y su Desenlace Represivo (de comienzos de los setenta a fines de los años ochenta)

En la segunda parte de la tesis analizo algunos de los factores, en el caso de Guatemala, que contribuyeron a las diferentes expresiones de participación de los indígenas en el contexto del conflicto armado interno. En esta sección busco reflexionar sobre este momento más en términos teóricos, tratando de captar ‘el espíritu de los tiempos’. A finales de los setenta se da un ‘momento

¹¹² No pretendo entrar al análisis complejo y multifacético de la globalización económica, política y cultural; ver, entre muchos otros, de Sousa Santos (1998a), Beck (1998), Appadurai (1996).

revolucionario' que envuelve a la región centroamericana. El eslogan "Si Nicaragua venció, El Salvador vencerá, y Guatemala les seguirá" ilustra y sintetiza esta ola revolucionaria que también fue entendida como la 'Teoría del Dominó' por parte del Departamento de Estado norteamericano (Pearce 1981: 135, Gleijeses en Castillo Rivas 1983). En el caso de Guatemala, el período inició a comienzos de los años setenta, agarró fuerza luego del terremoto de 1976, llegó a su *crescendo* entre 1978 y 1980, cayó bruscamente ante la inimaginable e inexorable respuesta contrainsurgente por parte del Estado, aunque seguía habiendo protestas y levantamientos a pesar de la represión –por ejemplo, la misma ocupación de la Embajada de España que terminó con una masacre el 31 de enero de 1980- y, a las dos semanas, el encuentro de Iximche' analizado en la segunda parte de la tesis.

Leyendo los textos elaborados en este período (fines de la década de los setenta y comienzos de los ochenta), ya sean declaraciones, denuncias, documentos de estudio o la Revista Ixim¹¹³, el 'espíritu del tiempo' salta inmediatamente a la vista: un dinamismo y efervescencia social, una gran cantidad de actividades, protestas y marchas, el planteamiento de demandas radicales, un ambiente de optimismo y combatividad, donde prevalecía la certeza de que el triunfo estaba 'a la vuelta de la esquina'. El emergente movimiento maya, tanto en su tronco revolucionario como en gran parte de su tronco indianista, compartía un análisis y demandas de clase, aunque los últimos además desarrollaron un análisis y reclamos ante opresión como indígenas (ver la segunda parte de la tesis). Marta Harnecker (1986) capta el espíritu y las características de los períodos revolucionarios, como momentos históricos definidos y específicos que envuelven a **todo** un país o una región (aunque de diferentes maneras) y no sólo a las personas y a los grupos directamente involucrados en la lucha.

Los períodos revolucionarios son lapsos relativamente cortos en los que 'surgen a la luz contradicciones que han madurado a lo largo de décadas y hasta de siglos', y se manifiestan en agudas crisis económicas y políticas, y donde la lucha de clases madura hasta llegar a la guerra civil abierta, es decir, a la lucha armada entre dos partes del pueblo.//Son períodos tempestuosos, de conmociones políticas en que la situación objetiva cambia con brusquedad y rapidez, en que la humanidad abandona el 'paso de carreta' propio de los tiempos pacíficos para avanzar con la velocidad de una 'locomotora'.//La vida adquiere una riqueza sin precedentes. Las masas, que siempre estuvieron a la sombra y que por ello pasaban inadvertidas para los observadores superficiales, aparecen en la escena política como

¹¹³ El periódico mensual "Ixim" fue fundado en octubre de 1977 por profesionales indígenas, fue uno de los primeros espacios para la difusión de pensamiento y posicionamientos indianistas.

combatientes activos, pasando de la resistencia pasiva a la resuelta ofensiva (Harnecker 1986: 27).

Pensando en retrospectiva sobre este período en Guatemala, si bien la situación del país se caracterizaba por agudas crisis económicas y políticas y había lucha armada, en rigor, el momento probablemente obedeció más a un período *prerrevolucionario* y no llegó a consolidarse plenamente un momento revolucionario, por la temprana brutal y tajante respuesta coercitiva del Estado. Siguiendo a Harnecker al respecto:

[Las revoluciones] siempre son precedidas por un proceso de efervescencia, crisis, movimientos, revueltas, los comienzos de la revolución, que además no siempre se desarrollan hasta el fin (por ejemplo, si la clase revolucionaria es débil).// La atmósfera política empieza a cargarse de electricidad, de agitación, de estallidos cada vez más frecuentes, por los más diversos motivos, síntoma de que se avecina una tormenta revolucionaria.// En estos períodos aumenta en forma extraordinaria el número de huelgas y se tiende a pasar de las huelgas económicas a las manifestaciones políticas.

Se acrecienta la lucha directa de los campesinos por la tierra. Empieza la inquietud en los cuarteles. Las masas populares, en general, demuestran un vivo interés por la política, preocupación que luego se volcará en acciones directas.// Los sectores más avanzados tienden a pasar de la formulación de problemas parciales al problema político general: la necesidad de derrocar al régimen político vigente.//Las contradicciones entre las clases y fracciones de las clases dominantes tiende a agudizarse (ibid: 32).

Lo que interesa resaltar aquí es que los momentos (pre)revolucionarios son períodos de cambio profundo que envuelven a las sociedades. Pueden tener impactos y desenlaces muy diferentes a los previstos o a los deseados por sus vanguardias. No sólo me estoy refiriendo al trágico desenlace de masacres y tierra arrasada que no fue suficientemente dimensionado de antemano por los revolucionarios como posible represalia a su iniciativa insurreccional. Más bien, considero que el mismo surgimiento de un movimiento autónomo maya fue un 'impacto imprevisto' del proceso revolucionario: *"los conflictos revolucionarios inevitablemente han hecho surgir consecuencias ni plenamente previstas, ni deseadas –por no servir perfectamente a sus intereses- por ninguno de los grupos particulares en cuestión. Por consiguiente, simplemente es inútil tratar de descifrar la lógica de los procesos o las consecuencias de las revoluciones sociales adoptando la perspectiva o*

siguiendo los actos de alguna clase o élite u organización, por muy importante que sea su participación” (Skocpol 1984 [1979] 42).

Esta cita me parece crucial para entender el surgimiento del movimiento maya. De esta manera, el momento revolucionario, como momento dinámico de cambio que envuelve a la sociedad, incide profundamente en la creación de condiciones que permitan los inicios del surgimiento de un movimiento autónomo maya, pero esto **no es producto de**, o sencillamente gracias a, las organizaciones revolucionarias. Aunque éstas contribuyan –sin querer- en parte, también lo hacen otros actores y factores: el mayor acceso de algunos mayas a la educación superior, el trabajo de promoción de la Iglesia católica progresista y la Teología de la Liberación, los Seminarios Indígenas, el aporte específico de Don Adrián Inés Chávez¹¹⁴, los guías espirituales que empezaron a romper su silencio, saliendo de su clandestinidad para compartir sus prácticas de cosmovisión maya más ampliamente, y aquellas expresiones de organización, liderazgo y autoridades indígenas social propias de las comunidades encaminadas a la transformación social.

En ese sentido, incorporar a nuestro análisis el concepto de **contingencia** (*contingency*)¹¹⁵ nos ayuda a entender el surgimiento del movimiento maya y del indianismo. La contingencia es la variable suelta o de azar que explica por qué ocurren cambios –o un desenlace distinto a lo previsible- en una situación o lugar y no en otros. Rompe así con el estructuralismo marxista en donde “la estructura determina a la superestructura” dando poca cabida a la *agencia social*, situada ésta, como señaló en el capítulo sobre Cultura, Identidades y Poder, “en algún lugar entre el determinismo y la libertad”. De este modo, la noción de contingencia¹¹⁶ da cabida a la *agencia social*, a la capacidad de actuar y tomar decisiones, claro está, dentro de los limitantes o constreñimientos impuestos por las condiciones estructurales, pero aun así con más libertad que la

¹¹⁴ Don Adrián Inés Chávez, k'iche' de Quetzaltenango fue maestro y lingüista autodidacta, elaboró una forma de escritura del K'iche' décadas antes de la estandarización que realizó la Academia de Lenguas Mayas. Hizo una traducción del Pop Wuj al español en donde trató de comunicar el sentir profundo del k'iche' que consideraba ausente en otras traducciones del Popol Vuh. Aparte de un círculo de estudio del Pop Wuj en Quetzaltenango en los años setenta, daba pláticas alrededor del país y fue invitado varias veces a Europa. Siempre promovía la revitalización y revaloración de la cultura maya, y aunque sus esfuerzos estaban dirigidos sobre todo al pueblo maya, siempre fue abierto y compartía sus conocimientos con la gente que tenía interés: ladina, centroamericana, europea, etc. Murió en 1985.

¹¹⁵ Agradezco a la Dra. Jenny Pearce (Universidad de Bradford, GB) por su explicación del concepto de contingencia resumido aquí; conversación 5/8/2005, Ciudad de Guatemala, y por su interlocución electrónica sobre esta parte (enero de 2006).

¹¹⁶ La contingencia, nos señala Schedler (2004), tiene tres pilares: su carácter indeterminado (expresado, por ejemplo, en 'otro mundo es posible'), su incertidumbre, y su condicionalidad. Captar la contingencia –o en este caso entender la contingencia del movimiento maya en relación al movimiento revolucionario- no es seguir un curso lineal de pensamiento, más bien se trata de “*dispersar nuestra atención al abrir un horizonte amplia y movedizo*” (Schedler 2004: 9).

permitida desde un enfoque determinista (Giddens [1984]1995). Visto así, el movimiento revolucionario guatemalteco –sin habérselo planteado- ayudó a desencadenar otros procesos que resultaron en un movimiento de auto-identificación y autodeterminación maya. En ese sentido, el hecho de que el movimiento revolucionario se haya convertido en el perfecto ‘Otro’ para el surgimiento de un movimiento maya autónomo, puede constituir un impacto imprevisto para gran parte del movimiento revolucionario, aunque fue un resultado inesperado que se empezó a vislumbrar entre algunos con capacidad más visionaria¹¹⁷.

En la segunda parte de la tesis, analizo los encuentros y desencuentros, las cercanías y rupturas entre el movimiento revolucionario y emergente movimiento maya, como también lo trazan Bastos y Camus en *Entre el Mecapal y el Cielo* (2003), poniendo de manifiesto la manera en que, como señala Tarrow sobre numerosos procesos (pre)revolucionarios: “*lo que empezó como una primavera de libertad, terminó en represión y desencanto*” (Tarrow 1998: 157). Ahora, en esta visión más panorámica que busca teorizar y captar los momentos, basta señalar que la derrota estratégica del movimiento revolucionario a comienzos de los años ochenta¹¹⁸, además de su desconfianza e intolerancia hacia los indianistas, y sobre todo la brutal represión que impactó de forma desmesurada a las comunidades indígenas, marcaron fuertemente al movimiento maya¹¹⁹ que re-emerge luego de la ‘transición democrática’ de 1986 y entrada a la presidencia de un civil, Vinicio Cerezo, del partido Demócrata Cristiano.

A nivel internacional, como veremos con mayor detalle, es en este período cuando se da inicio a espacios transnacionales de debate, análisis y encuentro sobre y entre indígenas. El simposio ‘*Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina*’ que culmina en la seminal ‘Declaración de Barbados’ en 1971 reivindica el protagonismo y la auto-representación indígena: “*la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación*”. El Consejo Mundial de Iglesias forma el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI), el cual emite su ‘Declaración de

¹¹⁷ Veremos en la segunda parte cómo Mario Payeras y Octubre Revolucionario (al igual que Héctor Díaz Polanco) vislumbraban un movimiento autónomo como posible desenlace, aunque en vez de verlo como oportunidad lo veían como un **riesgo**, por el contexto de Guerra Fría (donde impera la lógica de ‘los que no están conmigo están contra mí’) y en el contexto de sujetos únicos y alianzas monolíticas de aquellos tiempos.

¹¹⁸ Algunos calculan que la derrota estratégica de las fuerzas revolucionarias fue en 1982 (Morales 1998: 93); éstas siguieron oponiendo resistencia hasta la firma de los Acuerdos de Paz, aunque desde una posición de reflujo y en una correlación de fuerzas en franca desventaja con el ejército.

¹¹⁹ El resurgimiento como movimiento maya proviene más bien de la iniciativa de indianistas que se auto-nombran ‘mayanistas’. Aunque por las mismas fechas surgen organizaciones ‘populares’ de indígenas, no es sino hasta la organización en torno al Quinto Centenario que empiezan a retomar los temas de cultura e identidad, así como a adoptar el nombre ‘maya’, acuñado por los mayanistas.

Principios' durante su cuarta Asamblea en Panamá en 1986; la Organización de las Naciones Unidas (ONU) crea un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (cuyo informe final es presentado a la Asamblea General de la ONU en 1987); el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) es elaborado en 1989, la ONU promueve una década de los derechos indígenas (1992-2001). Estos procesos son acompañados por encuentros e intercambios entre movimientos indígenas de los diferentes continentes. Algunas de estas instancias (sobre todo el CMPI y los participantes en las Declaraciones de Barbados) sufren desprestigio y oprobio internacional, cuando los miskitos nicaragüenses, apoyados por la CIA, se suman a la lucha contra-revolucionaria. Es sólo posteriormente que se reconocen los errores que también hubo por parte del Gobierno Sandinista al no reconocer las especificidades y necesidades de los pueblos indígenas; situación que finalmente se resuelve a través de la creación de la autonomía regional de la costa atlántica. En Guatemala, algunos indianistas están activamente involucrados en estos procesos internacionales –y regionales, a través del Consejo Regional de Pueblos Indígenas (CORPI)-, como también hay indígenas de las organizaciones revolucionarias haciendo cabildeo en las Naciones Unidas en la denuncia de los atropellos a los derechos humanos.

2) La (Re)Emergencia del Movimiento Maya (de fines de los ochenta hasta mediados de los noventa)

A diferencia de la relativa y breve apertura de espacios en el primer lustro de la década anterior, cuando se empezó a gestar el movimiento indígena¹²⁰, el resurgimiento de lo que ahora se nombra como 'Movimiento Maya' a fines de los años ochenta, se da en un contexto de memoria inmediata de extrema e inimaginable violencia y escarmiento social¹²¹, que todavía continúa de forma dosificada. Las primeras organizaciones en 'levantar cabeza' fueron el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) de familiares de detenidos-desaparecidos, UNSITRAGUA a nivel sindical, y luego el resurgimiento del Comité de Unidad Campesina (CUC), seguido por la organización de mujeres indígenas agrupadas en CONAVIGUA y el Consejo de Comunidades Étnicas Runujel Junam (CERJ), entre otras; en ese tiempo, o pocos años después, también surgen ONGs mayas como COKADI

¹²⁰ Esta relativa calma se dio luego de la represión a las primeras expresiones de lucha armada de los años sesenta encabezadas por Yon Sosa y Turcios Lima, y a pesar de las elecciones fraudulentas que negaron la presidencia a Ríos Montt, candidato para la Democracia Cristiana en 1974.

¹²¹ La siguiente cita, aunque se refiere a Chile, capta el impacto traumático de la represión política en la sociedad: *"Cuando un país ha convivido diariamente con el horror de la tortura, denunciado o comentado en voz baja, se interioriza una profunda sensación de vulnerabilidad, porque la tortura, el desaparecimiento, o la muerte están indicando cotidianamente que en esa sociedad no hay límites, y quienes son señalados como objeto de represión carecen de todo derecho, y ni las instituciones, ni las leyes pueden garantizar su vida e integridad personal..."* (Colectivo Chileno de Trabajo Psicosocial 1983: 37).

(Consejo Kaqchikel de Desarrollo Integral), COMG (Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala), CDRO (Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente) y la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala¹²². Es un hecho asombroso que estas agrupaciones tuvieran la valentía de desafiar el clima de represión, de militarización y de cerrazón total de espacios.

También es notable, en el contexto de miedo interiorizado y ante la inhibición de procesos de movilización y planteamiento de reivindicaciones, que para las elecciones de fines de 1990, se diera el primer 'Foro del Pueblo Maya y los Candidatos a la Presidencia Guatemalteca', organizado por el Seminario Permanente de Estudios Mayas (SPEM). En este foro, donde participaron seis candidatos a presidente, el Dr. Demetrio Cojtí presenta: *Políticas para la Reivindicación de los Derechos del Pueblo Maya*, con demandas territoriales, políticas, jurídicas, lingüísticas, educativas, culturales, militares y sociales¹²³ (Cojtí en SPEM 1992: 33-39). A mi juicio, este evento marca la reemergencia pública del movimiento maya con demandas desafiantes dirigidas al Estado y a la sociedad guatemalteca¹²⁴.

En el caso de los mayanistas, la reelaboración de sus marcos y discursos implicó, en la práctica, suprimir el análisis de clase. Esto fue debido, a mi entender, a dos factores centrales: en primer lugar, a su intención de distanciarse de la izquierda (tanto porque las demandas de redistribución económica habían terminado en políticas de masacre y tierra arrasada en el altiplano, como por su distanciamiento de la izquierda ante la cerrazón, interpuesta por los altos rangos de las organizaciones revolucionarias, a sus reclamos de auto-representación y demandas específicas como indígenas). También obedece a la creación de otro tipo de línea divisoria, entre un 'nosotros' (maya) y los demás, donde el 'nosotros mayas' rebasaba el discurso de izquierda de la década anterior que estigmatizaba a los profesionales mayas. Sin embargo, si la omisión de un análisis de clase buscaba suavizar las relaciones con el gobierno y las clases dominantes, el marco discursivo del 'colonialismo interno' difícilmente podría entenderse como conciliatorio, sobre todo ante el miedo en el imaginario colectivo guatemalteco a que los 'indios quieren dar vuelta a la tortilla' (Hale 2006). Es una época de profundas desconfianzas, no sólo frente a los sectores dominantes,

¹²² La Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), considerada como uno de los grandes logros del movimiento al constituirse en primer ente estatal que reconoce la diversidad cultural y promueve la oficialización de los idiomas mayas, trabaja por varios años antes de su reconocimiento legal en 1990.

¹²³ Este documento es la base para los Derechos Específicos que menciono más adelante.

¹²⁴ Hasta este entonces, había organización y coordinación más discreta: el encuentro y reencuentro sobre todo entre mayanistas, rompiendo con las pautas de terror y desconfianza. Este proceso estaba más centrado en la consolidación interna de las organizaciones y del movimiento; con el foro del SPEM, se irrumpe al espacio público, con una serie de reivindicaciones específicas como indígenas, que seguramente provocó desconcierto y alarma en amplios sectores del Estado y de la población ladina.

sino entre izquierdas y mayanistas, entre los mismos indígenas, entre mayas y ladinos. No es hasta fines del milenio que se van superando las brechas entre 'mayanistas' y 'populares', y hasta la actualidad, las desconfianzas entre mayas y ladinos organizados siguen siendo más grandes que las incipientes confianzas que se han ido construyendo entre algunos sectores o incluso personas.

La caída del socialismo real en 1989 y la crisis de los paradigmas, el 'giro cultural' en las ciencias sociales, así como las influencias del postmodernismo y post-estructuralismo, son elementos que facilitan la emergencia de movimientos, discursos y demandas identitarias. También lo facilita, de forma paradójica, el contexto de creciente globalización económica y cultural, en donde las identidades locales resisten a través de diferentes maneras, las tendencias de homogeneización a través de los medios masivos de comunicación (Giménez 2000b). Por su parte, la cooperación internacional no gubernamental contribuye al fortalecimiento de los movimientos sociales, sobre todo de mujeres e indígenas (Álvarez y Escobar 1994). Sin embargo, hasta la firma de los Acuerdos de Paz –e incluso después- la cooperación ha apoyado mucho más a las expresiones 'populares' del movimiento maya que a las organizaciones 'mayanistas'. Al constituir el auge del movimiento maya, mucho se ha escrito sobre esta etapa (Cojtí 1994, 1995, 1997, 2005b, Warren 1996, 1998a, 1998b, Bastos y Camus 1995, 1996, 2003, Nelson 1999, Esquit 2003, 2004, 2005, Macleod 2005, 2006 entre otros).

En el inicio de este periodo hay poca participación de indígenas guatemaltecos en espacios internacionales, pues varias iniciativas se habían visto mermadas luego del conflicto desatado a raíz de la costa atlántica de Nicaragua (entre ellos el CMPI, CORPI, etc.). En cambio, a partir de los noventa, el Quinto Centenario representa un parteaguas para el fortalecimiento de los movimientos indígenas en América Latina (Burguete 2007) y el reconocimiento de Otros: *"de lo que no cabe duda es que después de 1992 las poblaciones no indígenas en América Latina tienen una conciencia diferente a lo ocurrido con los indígenas, y los indígenas, por su lado, han sido capaces de desarrollar con fuerza el discurso victimario"* (Bengoa 2000: 322). Sin embargo, el Quinto Centenario también se convirtió en un espacio altamente disputado. La Campaña Continental de 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, y en particular en su Segundo Encuentro en Quetzaltenango en 1991 *"fue un ejemplo de la aserción de la izquierda 'popular' latinoamericana que diversos movimientos sociales... podían ser exitosamente abarcados en el imperante paradigma 'popular' que demandaba la organización de base de masas por sectores"* (Warren 1998b: 167). Cojtí se refiere al Segundo Encuentro con cierta ironía: *"En él participaron más sindicalistas Mestizos que Indígenas, y las condenas en asambleas plenarias fueron contra Norteamérica y los aplausos para Cuba.// Esta desnaturalización de un encuentro Indígena hizo que*

los mayanistas y delegados Indígenas de todo el continente se retiraran de dicho encuentro y quedaran solamente los Maya-populares con los Ladino-populares” (Cojtí 1997:137).

La brecha entre ‘populares’ y ‘mayanistas’ es especialmente fuerte en Guatemala, aunque también se da en otros países, como Colombia (Burguete 2007) y Ecuador (conversaciones con Luis Maldonado, intelectual y político kichwa, mayo de 2006). Lo interesante es que el Quinto Centenario desató una toma de conciencia étnica entre ‘populares’, y la apropiación de discursos y marcos identitarios que antes no había¹²⁵. *“Según Cojtí (1997), para el año 1993 ya se puede decir que las organizaciones populares, que antes sólo peleaban como víctimas campesinas, forman parte del movimiento maya, pues es como tales que plantean sus demandas, aunque también continúan formando parte del movimiento revolucionario, por lo que se dan continuas disputas internas” (Bastos 2007: 60). No es hasta finales del siglo que los mayanistas y populares logran entrar en coordinaciones y relaciones de mayor confianza, aunque sigue habiendo recelos entre algunas organizaciones y personas.*

El Recurso del Esencialismo Estratégico

En el capítulo anterior, abordé el tema del esencialismo y primordialismo; ahora, por ser un recurso priorizado en esta etapa, es preciso analizar el ‘esencialismo estratégico’, término acuñado por Spivak (1984/5: 175-187) para referirse al uso del esencialismo como una **estrategia política**. Hay momentos en cualquier movimiento en que el uso del esencialismo estratégico puede resultar necesario y eficaz, especialmente en sus primeras etapas de construcción y posicionamiento; se trata de una forma radical de desafío, y las etapas radicales abren brecha. El problema se da, más bien, cuando es adoptado como una forma permanente de ser y de actuar. Demetrio Cojtí hace uso del recurso al esencialismo estratégico en su introducción a la reedición de *Guatemala: una Interpretación Histórico-Social* (1970 [2000]) de Guzmán Böckler y Herbert (ver segunda parte de la tesis). Cojtí hace una fuerte y acertada crítica a la tendencia de mucha gente a subestimar a los pueblos indígenas: *“En relación al Pueblo Maya, la misma conciencia y práctica colonialista vigentes entre el Pueblo Ladino ha hecho que se crea que la obra de Guzmán Böckler y Jean-Loup fue el origen del pensamiento mayanista actual. Detrás de esta creencia está el concepto de que los Mayas son incapaces de generar sus propios análisis y concebir las líneas de su pensamiento político” (Cojtí en Böckler y Herbert 2002: 10).*

¹²⁵ Es decir, algunas organizaciones populares compuestas por indígenas, basadas más en demandas en torno a su condición de víctimas de la guerra, desmilitarización o derechos humanos, empiezan a incorporar a sus reivindicaciones y marcos aspectos de cultura e identidad; también nacen nuevas organizaciones con discursos político-culturales (ver segunda parte).

El uso del esencialismo estratégico, se puede apreciar en la oposición dicotómica del Pueblo Maya y el Pueblo Ladino, así como en la inclusión de todos los ladinos sin excepción en su crítica (cuando evidentemente se trata de una sobre generalización). Sin embargo, Cojtí lo hace con una intencionalidad política, para visibilizar los supuestos, prejuicios y subestimación que existen hacia los mayas en la sociedad guatemalteca. Este recurso resulta mucho más efectivo políticamente para colocar su reclamo (*'talking back'*) que decir, en términos matizados y conciliatorios, "algunos intelectuales mayas consideramos que muchos intelectuales ladinos nos subestiman".

Es preciso deslindar el esencialismo estratégico como recurso de movilización, contestación y reclamo, de un esencialismo a secas. Silvia Monzón cita a una mujer maya que trabaja en la elaboración del proyecto Ley contra el Acoso Sexual: "*algunas mujeres indígenas... me dicen 'vos con lo de tu acoso sexual, eso en nuestra cultura no existe'*" (Monzón 2004: 153). En este caso, la lógica -si no es desconocimiento e interiorización de la opresión- pareciera ser que la cultura maya se trata de un estado de 'pureza' donde no surgen problemas de esta naturaleza. Implícito detrás de esta aseveración está que la maya que trabaja el tema de acoso sexual no es 'realmente maya', al 'no existir eso' en la cultura maya. La diferencia radica en que Cojtí asume una actitud confrontativa y categórica al nombrar lo innombrable, evidenciando y desnaturalizando un hecho real que es el racismo existente en la sociedad guatemalteca; en cambio, afirmar que el acoso sexual no existe en la cultura maya, es como decir que las mujeres, por naturaleza, tienen una relación y vocación especial para la paz. Mientras que el primero se trata del recurso político del esencialismo estratégico, en donde se enfatiza la lectura en 'blanco y negro' de la realidad, el segundo es un esencialismo que no idealiza y reifica la realidad.

El recurso al esencialismo estratégico puede ser muy efectivo cuando los integrantes de los movimientos quieren 'cerrar filas' en torno a temas determinados. Pero al basarse en una premisa irreal de su homogeneidad como movimiento, se llega a sus límites, pues surgen reclamos 'desde los márgenes' de aquellos y aquellas que 'no quepan' o no se sientan representadas por el movimiento, como lo desarrollo más adelante. Stuart Hall (académico jamaicano-británico afro-descendiente) señala que hay dos diferentes momentos en los movimientos sociales identitarios: un primer momento en que el movimiento lucha por el acceso y derecho a la auto-representación, y otro, cuando el movimiento transita hacia la elaboración de una política propiamente de auto-representación¹²⁶. Es importante señalar que no se trata de etapas excluyentes, sino de diferentes

¹²⁶ Para un análisis más detallado de estas dos etapas ver Macleod (2006).

momentos o posicionamientos que pueden coexistir en el tiempo, aunque la primera suele caracterizar los inicios de los movimientos, y el segundo su etapa de maduración. El primero trata de un proceso de autovaloración, de empoderamiento, de denuncia y reclamo ante la sociedad que les ha discriminado y excluido. Contiene una fuerte dosis de ‘autoridad moral’ (*moral highground*), por su reclamo ante las múltiples e imbricadas lógicas de injusticia (económico-social, cultural, cognitiva). Hall señala que “...tal concepto de identidad cultural jugó un papel de crítica importancia en todas las luchas poscoloniales que han marcado tan profundamente nuestro mundo... Continúa siendo una fuerza muy poderosa y creativa en las formas emergentes de representación entre pueblos hasta ahora marginados” (Hall 1989: 223 traducción mía).

A la vez señala las limitaciones que tiene el esencialismo estratégico, no sólo porque supone una visión dicotómica y no matizada de la realidad, sino porque privilegia la denuncia del racismo y etnocentrismo por encima de otras opresiones, como puede ser la de género, clase, edad, preferencia sexual, etc. Por otra parte, aunque se lucha por el derecho de ser diferentes frente a los Otros, al mismo tiempo se ‘patrullan fronteras’ para garantizar la homogeneidad interna (“no es auténticamente maya” porque es feminista, o porque ya no usa traje, o porque su padre es ladino, o porque es evangélica, etcétera)¹²⁷. En estos casos, la naturaleza emancipatoria del esencialismo estratégico se convierte en regulatoria. Entiendo, así, al esencialismo estratégico como una etapa importante y a menudo necesaria en la lucha de los movimientos identitarios –también las etapas radicales de luchas feministas son importantes- aunque llega a sus límites y necesita abrirse. Retomo este punto más adelante, cuando dentro del movimiento maya ‘entra’ una diversidad de voces desde los márgenes.

3) Impacto del Proceso de Paz (mediados de los noventa)

Hasta 1994, los procesos organizativos de indígenas en Guatemala fueron esencialmente endógenos; aunque había indianistas que retomaban y resignificaban a Frantz Fanon, a Albert Memmi y a Guillermo Bonfil Batalla, entre otros, para sus planteamientos, y algunos indígenas revolucionarios leyeron a Ho Chi Minh, a Karl Marx y a Ernesto Che Guevara; y en ambos casos había cierto contacto con procesos más allá de Guatemala –las reuniones del CMPI y CORPI en el primer caso, Cuba y Nicaragua Sandinista en el segundo- en el fondo la producción discursiva se da ‘en sus propios términos’. Así, los mayanistas retoman parte del discurso y las demandas indianistas, al hablar del colonialismo interno y la autonomía. Esto cambia radicalmente a partir de

¹²⁷ Es importante señalar que el ‘patrullaje de fronteras’ no es siempre realizado por los intelectuales orgánicos de los movimientos; esto puede darse desde las bases del movimiento, como las mujeres mayas ya señaladas que decían que el acoso sexual ‘no existe en la cultura maya’, o desde la misma academia.

las negociaciones de paz, con la presencia directa e indirecta y la entrada masiva de actores internacionales (los 'países amigos', las Naciones Unidas, la cooperación internacional bilateral, multilateral y no gubernamental).

Mientras que los eventos en torno al Quinto Centenario marcan de diferentes maneras la producción discursiva y movilización indígena en América Latina, en el mismo período en las Naciones Unidas se está forjando un marco discursivo y normativo en torno a los pueblos indígenas. Este proceso se realiza en diálogo y disputa con delegaciones indígenas; aunque estas últimas están en clara desventaja, las negociaciones obtienen pequeños logros, como ilustra el siguiente ejemplo:

*La objeción de los indígenas a la denominación original de las Naciones Unidas, Año Internacional **para** los Indígenas del Mundo, hizo que se cambiara el nombre por el de Año Internacional **de** los Indígenas del Mundo. El término **para** significaba mantener la actitud paternalista que ha caracterizado muchas de nuestras relaciones con las naciones-estado. Aunque los indígenas también queríamos que se denominara Año Internacional de los Pueblos Indígenas, para que indicara nuestra condición de naciones de distintos lugares con culturas diversas, las Naciones Unidas no lo aceptó por las connotaciones positivas que tendría para la soberanía de las naciones indígenas. Por tanto, 1993 se denominó Año Internacional de los Indígenas del Mundo (Consejo de Indígenas Estadounidenses 1994: 21).*

Esto da inicio a un largo proceso (casi quince años) para la discusión y aprobación de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas que finalmente fue aprobada en 2007 con numerosas enmiendas y 'diluciones' de las propuestas indígenas. Dos de los puntos más disputados fueron, precisamente, el término de 'pueblo' por las razones arriba señaladas, así como la autonomía. Procesos semejantes de negociación, estira y afloja, se dieron en torno a la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de Estados Americanos (OEA). Pero la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas es tan sólo una parte de un proceso más amplio en marcha de los cimientos discursivos y reformas multiculturales (Sieder 2002, 2006) como parte de la globalización, en donde la Organización de las Naciones Unidas juega un papel determinante.

En Guatemala, el enfoque de Naciones Unidas viene a desplazar a los marcos discursivos endógenos del movimiento maya: *"Más bien en los últimos años, he visto mayor utilización del discurso que empalma con los derechos humanos que impulsa la ONU, con la Declaración Universal*

de los Derechos de los Pueblos Indígenas, que empalma con el Convenio 169. Actualmente se utiliza más el término 'Pueblo' o 'Pueblos'. Se empieza a reivindicar el concepto de 'Pueblo', cuando por mucho tiempo no se consideró a los indígenas como pueblos, ni por la izquierda, ni por la derecha, ni por la iglesia, ni por la academia, este concepto viene de las Naciones Unidas" (Raxche' Demetrio Rodríguez, entrevista junio 2003). Rodríguez pone de relieve el avance que representan los postulados de la ONU en comparación a los planteamientos de diferentes sectores de la sociedad guatemalteca, razón por la cual el movimiento maya se aferra a estos conceptos que se ponen a su alcance y que tienen más posibilidad de incorporarse a los Acuerdos de Paz que sus propios postulados (conversación con Demetrio Cojtí noviembre 2007). Es preciso señalar, no obstante, que esto sucede solamente después de haber dado una lucha; conviene ahora analizar estos hechos.

Dado que la gran mayoría de los alzados y de las víctimas del conflicto armado interno fueron indígenas, resulta especialmente llamativo que los mayas no tuvieran una participación directa en el proceso de negociación de los Acuerdos de Paz¹²⁸. En cambio, hubo una presencia marcada de indígenas en la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC), presidida por Monseñor Quezada Toruño; claro está, las discusiones y propuestas de la ASC para los Acuerdos de Paz no eran vinculantes, aunque sirvieron de insumos en la mesa de negociaciones. Los mayanistas ya habían realizado un trabajo a fondo en la elaboración de sus demandas para el Quinto Centenario: *Derechos Específicos del Pueblo Maya* (septiembre 1991) por parte del Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG). Se trata de un documento extraordinario, que no ha recibido la atención que amerita, en donde se plantean demandas en diversos ámbitos: Territoriales –que incluye “Reconocer a nuestro Pueblo una Autonomía de tipo territorial” (COMG 1991: 21)-, Políticas, Jurídicas, Lingüísticas, Educativas, Culturales, Civil y Militar, Económicas y Sociales¹²⁹. Este fue un importante insumo para la discusión sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas en el ‘Sector Indígena’, ya formado como la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) a partir de mayo de 1994. Edgar Esquit señala que las dificultades dentro de COPMAGUA para llegar a un documento de consenso para presentar a la Asamblea de la Sociedad Civil, fue en torno al tema de la autonomía: “Uno de los temas más controversiales en sus discusiones fue el relacionado a la autonomía, no porque los indígenas estuvieran en desacuerdo con ella, sino por

¹²⁸ El único indígena que participó directamente en una de las mesas de negociación –el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) fue Alfredo Tay Coyoy, por parte del Gobierno; Tay Coyoy fue Ministro de Educación en el gobierno de Ramiro de León Carpio (1995-1996).

¹²⁹ Aunque las demandas concernientes a lo económico-social y la desmilitarización son tibias, en contraste con las otras demandas esbozadas en el documento (ver *Construyendo un Futuro para Nuestro Pasado, Derechos del Pueblo Maya y el Proceso de Paz* 1995:11-30).

sus implicaciones en la negociación. Algunos líderes de las organizaciones planteaban que no era conveniente presentar esta demanda, pues la sociedad no indígena y el Estado la verían como algo radical” (Esquit 2002: 11-12).

Aunque los mayanistas perdieron la lucha en su demanda por la autonomía, hicieron un trabajo fino de incidencia en los diferentes sectores de la ASC; revisando algunos de los planteamientos por sector se puede apreciar que había mayanistas no sólo en el Sector Indígena (COPMAGUA), sino también en sectores como el de las ONGs, que lograron incidir en menciones de autonomía en sus propuestas. Sin embargo, como señala Esquit, el temor al tema de la autonomía no era infundado: *“Cuando la propuesta fue llevada para su discusión a la ASC diversos sectores tomaron una posición defensiva y el presidente del país afirmó enfáticamente en junio de 1994, que se rechazaría cualquier requerimiento de autonomía del Pueblo Maya. Como se ha dicho, en la misma ASC la discusión sobre este asunto fue tensa al igual que la realizada con relación a la desigualdad en las relaciones interétnicas. Éste fue un espacio en donde cabalmente se pudo observar la polarización étnica de la sociedad guatemalteca” (ibid: 12).*

Revisando las diferentes declaraciones en *Construyendo un Futuro para Nuestro Pasado, Derechos del Pueblo Maya y el Proceso de Paz*, se nota la manera en que las demandas se van progresivamente diluyendo hasta llegar al Acuerdo de Paz sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Así, se puede entender la reacción de muchos mayas cuando afirmaban que el AIDPI no llenaba sus expectativas, aunque marcaba un inicio¹³⁰. Al ver que las condiciones no estaban dadas para la acogida de sus demandas más sentidas como la autonomía, los mayanistas optaron por utilizar los marcos discursivos introducidos por las entidades internacionales, como los del multiculturalismo y de la interculturalidad, pues éstos representaban avances en comparación a los planteamientos hasta entonces aceptados por actores nacionales no indígenas (tanto del Estado como de la izquierda revolucionaria). Máximo Ba hace la siguiente crítica: *“podemos definir que el multiculturalismo se impone en el proceso de negociación [de paz] con ello se reproduce la idea esencializada de lo maya y se olvida del derecho a ser pueblos y naciones ante el Estado de Guatemala, es así como se deja de demandar el derecho a la autonomía y se exige el derecho a la multiculturalidad. (Ba 2004a: 7).* Ba es de los pocos autores mayas que señala con tanta claridad la ‘entrada del multiculturalismo’ a partir de los Acuerdos de Paz; sin embargo, coincido con Esquit que la renuncia (o postergación) de la demanda de la autonomía se debe al hecho de que ni el

¹³⁰ En cambio, para muchos de nosotros que no estuvimos en el proceso, el AIDPI representó un hito inesperado y alentador, quizás constituye el acuerdo con más implicaciones trascendentales para la sociedad guatemalteca.

Estado, ni la sociedad, ni incluso la izquierda guatemalteca, estaban preparados para una reivindicación de esta naturaleza. En esa época, aumentaron los comentarios entre ladinos como “todos somos guatemaltecos”, “los mayas son racistas-al-revés, quieren dar vuelta a la tortilla” (Hale 2006), “vamos hacia un conflicto étnico en Guatemala”, etc.

A pesar de este tipo de reacción, fueron los tiempos de mayor apertura y tranquilidad de todo el período estudiado; existía hasta cierta esperanza –más en unos que en otros- de que se iban a lograr cambios significativos, por eso mayanistas y populares dejaron de lado sus diferencias para trabajar conjuntamente en aras de la implementación del AIDPI (aunque COPMAGUA termine en crisis, ver Bastos y Camus 2003). Situaciones ‘de hecho’ como el sigiloso retorno de militantes exiliados y de ex combatientes a la sociedad civil se dieron en un ambiente menos marcado por la violencia política que las décadas anteriores y el crimen organizado y la violencia cotidiana de después. El breve respiro de paz duró hasta la consulta popular (plebiscito) de 1999, en donde se abstuvo el 81.45% de la población¹³¹ no se aprobaron las reformas a la Constitución que convertirían en ley una buena parte de lo enunciado en los Acuerdos de Paz.

Miembros del movimiento maya, entonces, empiezan a abrazar un discurso multicultural como un camino abierto para el logro de mayores oportunidades para el pueblo maya. En Guatemala, el debate sobre el multiculturalismo y la interculturalidad se da en términos diferentes, por ejemplo, que en el caso de Ecuador, en donde la interculturalidad, por la manera en que es construida y entendida, se convierte en un horizonte liberador (ver Walsh 2002). Por otra parte, a través de la siguiente cita también se entiende la lógica de aquellos mayas que optan por entrar al Estado:

El temor más grande nuestro es que detrás de la interculturalidad se esconda la asimilación. Nos preocupa que continúe la asimilación como una nueva forma, bajo un nuevo discurso, porque los datos van a seguir mostrando las grandes desigualdades e inequidades: siendo un promedio de 2.4 años de escolaridad para los Mayas y 5.9 años para los Ladinos en términos de cantidad, en términos de calidad la brecha es mayor. De cada 10 niñas y niños mayas en el Sistema Nacional de Educación solamente dos reciben alguna atención en sus propios idiomas. Esa brecha no se va a cerrar en los próximos 30 años sino hacemos nada para cerrarla. Como director de la DIGEBI, veo la necesidad de implementar políticas públicas para compensar esas diferencias históricas y a la vez ampliar oportunidades de acceso a índices

¹³¹ Esto evidenció “un rechazo a la clase política (los políticos y el revoltijo que hicieron con las reformas en el Congreso), más que al proceso en paz en sí” (René Poitevin, citado en Bastos y Camus 2006: 205)

de desarrollo humano similares a la de nuestros connacionales ladinos en un primer momento.

Implementar la interculturalidad en Guatemala, pasa por superar un nuevo discurso que mantiene menos visibles las inequidades. Entonces, hay que afinar roles: ¿el Estado debe ser intercultural o debe ser multicultural? El planteamiento de Kymlicka lo dice muy claro, el Estado debe ser multicultural para poder representar, responder y tener espacios propios para cada uno de los Pueblos participantes de una determinada sociedad y luego, desde el Estado, impulsar la formación de ciudadanos que practiquen la interculturalidad con mejores condiciones, en igualdad de circunstancias y oportunidades (Entrevista Raxche' Demetrio Rodríguez julio de 2003).

A partir de los Acuerdos de Paz, y a pesar del plebiscito fallido, se profundiza el proceso de introducir ciertas reformas multiculturales (documentado por Cojtí, Son y Rodríguez 2007 y Sieder 2002, 2006, entre otros). Se crean durante los próximos años, numerosas 'ventanillas de oportunidad' como la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) en 1999, la Comisión Presidencial Contra el Racismo y la Discriminación Contra los Pueblos Indígenas (CODISRA) en 2002, incluso un departamento de Pueblos Indígenas en el Ministerio de Trabajo (2003), un Programa de Medicina Tradicional (2002) en el Ministerio de Salud y la figura de Viceministro para la Educación Bilingüe e Intercultural (2003) y un Consejo Asesor de la Presidencia de la República sobre Pueblos Indígenas durante el régimen de Óscar Berger, a cargo del vicepresidente, Eduardo Stein, entre otros (ver Cojtí, Son y Rodríguez 2007). Estas instancias han sido financiadas en gran medida por la cooperación internacional bi y multilateral, mientras que la cooperación no gubernamental ha apoyado a innumerables iniciativas y organizaciones mayas de la sociedad civil y a nivel de gobiernos locales.

Los impactos de la masificación de la cooperación internacional –tanto en el Estado como en las organizaciones de la sociedad civil- a partir del proceso de paz en Guatemala es un tema complejo, vasto y seguramente contradictorio aún pendiente de una investigación profunda. Es interesante que Demetrio Cojtí termine su libro sobre el movimiento maya (1997) con las siguientes palabras: *“A veces, tantas agencias cooperantes y tantas formas disímiles de cooperar, no ayuda a los Mayas a articular sus propios avances y coordinaciones. El tiempo demostrará también si los dirigentes Indígenas han sabido negociar y aprovechar para el beneficio del Pueblo Maya el apoyo que estos organismos les han dado, o si bien sus propias limitaciones y corta visión los hicieron también perder estas oportunidades de construir progreso y autonomía”* (Cojtí 1997: 154). Cojtí capta

tempranamente algunas de las tensiones que se van generando entre cooperación y organizaciones civiles (no sólo mayas), haciendo también una crítica a los dirigentes indígenas. Esto va acompañado por un creciente reclamo, de parte de organizaciones mayas y ladinas, por la imposición de agendas, de tiempos e incluso de consorcios entre organizaciones por parte de la cooperación.

4) Diversificación del Movimiento Maya (a partir de finales de los noventa)

La disputa de posiciones y visiones entre ‘mayanistas’ y ‘populares’ (que se remonta a finales de los años setenta como veremos en la segunda parte de la tesis), se da con fuerza a partir del Quinto Centenario y durante el proceso de paz¹³²; sin embargo, para fines del milenio, esta situación de dos bloques antagónicos se va diluyendo. La consolidación de organizaciones de raíces ‘populares’ que nacen en el contexto de los Quinientos Años, que establecen su relativa autonomía de las organizaciones revolucionarias y su creciente discurso y demandas político-culturales (sin perder sus reivindicaciones de clase), contribuyen a este proceso de distensión; entre ellas están organizaciones como la Defensoría Maya y la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC). La creación de coordinaciones amplias inicia con la creación de COPMAGUA en 1994, pero a diferencia de la polarización y disputa que se dio en su interior entre ‘mayanistas’ y ‘populares’, las coordinaciones posteriores, y en particular el Waqib’ Kej (2003), han logrado alianzas y convergencias sobre otras bases. Uno de los nuevos vectores de encuentro se da en torno a la lucha por los recursos naturales en contra de los ‘mega proyectos’ (Burguete 2007). En ese sentido, ya no se puede hablar de un movimiento con dos grandes vertientes, sino más bien de una abanico (Cojtí 2005b) de diferentes posiciones, visiones y espacios. Esto, no obstante, es acompañado por un proceso de fragmentación y de falta de direccionalidad, por lo que afirma Amílcar Pop que “no existe” el Movimiento Maya.

Parte del problema tiene que ver con la interlocución o no con el Estado¹³³. Esto se presenta como una opción interesante, o hasta pragmática, para algunos, ante la derrota revolucionaria y ante la posibilidad de aprovechar las oportunidades surgidas del proceso de paz y del apoyo de la

¹³² Estas disputas llegan a su punto culminante en COPMAGUA, luego de la firma de los Acuerdos de Paz, contribuyendo, entre otros factores, a la crisis que lleva a su colapso. Aunque los sectores cercanos a la URNG lograron la hegemonía política dentro de COPMAGUA, necesitaban de las capacidades y de la experiencia que había entre los mayanistas. De todas maneras, los mayas al tener menor acceso a la información, se encontraban en desigualdad de condiciones en relación con sus contrapartes en el Estado. Para un análisis detallado de este proceso, ver *Entre el Mecapal y el Cielo* (2003) de Bastos y Camus.

¹³³ La interlocución y participación en el Estado es un dilema no sólo para los mayas, ni sólo en Guatemala; es un tema que ha tendido a dividir a los movimientos sociales y sectores progresistas - mestizos e indígenas- en todo el continente.

cooperación internacional. Así, mientras que un sector -proveniente no sólo de los mayanistas, sino también de las organizaciones revolucionarias y de nuevas generaciones que no tuvieron una participación anterior en ninguna de las dos vertientes- ha apostado por la interlocución con y/o participación en el Estado; otros -también compuestos por ex indianistas, clasistas y nuevas generaciones- rechazan con vehemencia cualquier vínculo con el mismo. Incluso entre los y las mismas mayas que han optado por participar en el Estado, es necesario discernir entre aquellos que se consideran '*critical insiders*' (personas que buscan interlocución y participación sin perder su propia visión y agenda, aunque claro está, siempre con el riesgo de cooptación aunque sea de forma inconsciente o involuntaria), y aquellos que no tienen problema o contradicciones con el 'sistema' y con el modelo neoliberal. Esto complejiza el problema del 'indio permitido'¹³⁴, sobre todo porque no está claro qué tipo de impacto pueden tener las reformas multiculturales (Sieder 2002), y en especial el derecho indígena y la educación bilingüe e intercultural¹³⁵ en el mediano o largo plazo. Lo que sí está claro es que, con el auge del multiculturalismo, ha habido una merma en las demandas económico-sociales, criticada no sólo por autores como Bastos y Camus (2004), Bastos y Cumes (2007) y Hale (2005), sino también por muchos mayas que mantienen distancia del Estado.

Pero más allá de las visiones y opciones políticas, una vez consolidada la etapa de acceso y derecho a la auto-representación, el movimiento transita, como nos señala Hall (1989) hacia otro

¹³⁴ Charles R. Hale (2004b, 2006) sugiere que la globalización neoliberal acomoda -e incluso promueve- un reconocimiento limitado de los derechos indígenas, cuyo "*resultado común es que los Estados latinoamericanos adquieren nuevas formas de gobernar a sus ciudadanos*" (2004b página) o lo que Gramsci llama 'hegemonía'. El artículo de Hale ha sido objeto de grandes disputas en Guatemala, entendido y usado de distinta manera por diferentes grupos y personas. A mi entender, Hale afirma que el neoliberalismo, al acoger selectivamente reivindicaciones multiculturales que son 'contenibles' (educación bilingüe e intercultural, oficialización de los idiomas indígenas, etc.) y que no desestabilizan ni amenazan al sistema, legitiman a sus proponentes (incorporando a algunos en las dependencias del Estado), convirtiéndolos en 'indios permitidos', apartándolos de otros indígenas organizados, cuyas reivindicaciones (económicas y por la tierra) no 'caben' en el sistema neoliberal, dividiendo así y minando la fuerza potencial de los movimientos indígenas.

¹³⁵ Raxche' Rodríguez, a cargo de la Dirección General de Educación Bilingüe e Intercultural (DIGEBI) en el Ministerio de Educación señaló, cuando lo entrevisté en 2003, que entre maestros ladinos existía un 'total desconocimiento' sobre la cultura maya: "*al mes [de haber iniciado el curso de DIGEBI] la mayoría de los maestros de oriente -esa es la zona de la gente ladina- y la mayoría de la gente de aquí de la capital estaba fascinada, 'mire queremos conocer el calendario Maya, queremos saber de los cuatro puntos cardinales, qué quiere decir, queremos saber la numeración Maya, queremos saber del método Maya, queremos saber Maya, Maya, Maya'*" (Entrevista julio 2003). Dado que la escuela es uno de los medios a través de los cuales se socializa la ideología (Althusser 1984) constituye un espacio propicio para la promoción de procesos profundos y sistemáticos de interculturalidad que podrían tener un impacto positivo en las relaciones interétnicas de la sociedad guatemalteca. En otro orden, es difícil prever el impacto de la educación bilingüe e intercultural en la propia población maya, al tratarse de un terreno sumamente complejo por la interiorización de la opresión (Rodríguez 2005, Cumes 2007).

momento ya de *políticas* de auto-representación. En esta etapa, surgen otros factores y actores que obligan a la apertura hacia la diversidad interna de los movimientos identitarios, en este caso, del movimiento maya. Esto también abre el espectro de lo 'político', como nos recuerdan Álvarez, Dagnino y Escobar para incluir “una nueva significación de nociones como derechos, espacios públicos y privados, formas de sociabilidad, ética, igualdad y diferencia” (1998: 30). Warren (1998b) describe con nitidez algunos de los espacios donde pueden surgir nuevas asimetrías de poder, como también asimetrías estructurales, como son las de género; señalando a la vez que esto no es una situación particular de los 'pan-mayanistas':

Al igual que a sus contrapartes en organizaciones populares, no obstante, a los intelectuales públicos pan-mayanistas se les puede cuestionar sobre las políticas internas del movimiento –quién habla por quién, cómo las identidades híbridas culturales y de clase son construidas y estandarizadas, qué es lo que se enseña como cultura maya, a quiénes se está educando, y de quién es el conocimiento autorizado. Los pan-mayanistas no se pueden deslindar del ejercicio del poder, en la medida en que deciden qué se publica, la manera en cómo los dialectos dentro de los idiomas se estandarizan a través de la palabra escrita, cómo se manejan los temas de género, clase, religión y localidad; y cuáles dimensiones de auto-determinación son promovidas y cuáles postergadas para otra fecha. Como es de suponer, las brechas internas –como las heterogeneidades de religión, género, generación y localidad– no han sido descuidadas por participantes quienes, a pesar de su compromiso compartido para la revitalización y los derechos, se sienten marginados dentro del movimiento (Warren 1998b:183 traducción mía).

Al abrir el campo de lo político-cultural para abarcar temas como “*religión, género, generación y localidad*”, Warren va más allá de la dicotomía 'mayanistas'/'populares' o de los que buscan o rechazan la interlocución con el Estado. Abre también el debate a las diferentes formas de vivir esta forma más ampliada de lo político, tema explorado en la tercera parte de esta tesis. Pues si los indianistas cuestionan la 'contradicción principal y determinante de clase', al introducir la contradicción étnico-nacional, un número creciente de mujeres mayas –y algunos hombres- vuelven a abrir el debate y la visión de lo que constituye lo político, con el tema de género y asimetrías de poder entre hombres y mujeres, y la congruencia ética entre 'discurso y práctica'.

En el mismo sentido, Edgar Esquit apunta hacia la necesidad de ampliar tanto la construcción de la etnicidad, como la participación, la toma de decisiones y el ámbito mismo de lo político:

La unidad de los mayas no se podrá lograr de una forma efectiva si no se toman en cuenta las muchas aristas de la vida de los mismos mayas y sus diferentes perspectivas sobre la realidad social, cultural, política, económica, la historia y la cotidianidad que viven. La búsqueda de una mayor participación, el tomar en cuenta la diversidad, y la exploración de rutas adecuadas para construir el porvenir y la unidad, son retos grandes que al final no deben recaer solamente sobre los activistas: se debe pensar que es una responsabilidad de todos los mayas. En este proceso de construcción de una identidad más abarcadora, es indispensable que se tome en cuenta no sólo la acción política concreta ante los adversarios más evidentes, sino objetivamente la complejidad de la sociedad, y los posibles significados y características democráticas que se les van a dar a la noción y a la realidad que se quieren construir, que ahora llamamos Pueblo Maya. (Esquit 2004: 191)

La apertura a la diversidad interna y a un entendimiento más amplio de lo que constituye lo político abre nuevas posibilidades y horizontes de 'la buena vida' para mujeres y hombres mayas. Con esto no estoy criticando la etapa anterior. A diferencia de muchos analistas, académicos e incluso activistas mayas, considero que la etapa de 'esencialismo estratégico' fue clave para la promoción de una identidad colectiva maya, necesaria para su irrupción y posicionamiento en la sociedad guatemalteca y frente el Estado, sobre todo en un período muy tenue políticamente. Pone de manifiesto los altos grados de valentía requeridos para una lucha por la dignidad humana, el reconocimiento y el derecho a la diferencia en un contexto hostil¹³⁶. Además entiendo la forma vehemente y categórica de reclamar y nombrar las injusticias (*talking back*), representadas en el reclamo de colonialismo interno –aunque es incómodo estar en la parte receptora de los reclamos-, pues nombrar fenómenos tan arraigados como son el etnocentrismo y el racismo estructural toca nervios y heridas profundas. Pero los tiempos para la radicalidad y el levantamiento de fronteras infranqueables entre los 'nosotros' y los 'Otros' también se agotan, terminan su ciclo, dando lugar a otros momentos y estrategias (la cita anterior de Raxche' Rodríguez hablando de los maestros ladinos es tan sólo un ejemplo). De este modo, las trayectorias mismas de los intelectuales orgánicos del movimiento son mucho más fluidas y flexibles –así como las diferencias entre sus discursos públicos y conversaciones en confianza- que las representaciones reificadas que se hacen de ellas. Por otra parte, también es cierto que todo movimiento tiene sus propias relaciones de poder, y los discursos públicos crean líneas divisorias que dejan fuera a los y las 'mayas en los márgenes', quienes a su vez reclaman –como señala Warren y Esquit- la inclusión de la diversidad y

¹³⁶ Mi defensa se limita al esencialismo estratégico como un recurso político, no se extiende a las actitudes regulatorias en torno a la 'autenticidad' o a los comportamientos esperados, ni a casos de abuso de poder, manipulación o falta de transparencia.

las muchas maneras de ser maya. Mientras que antes los liderazgos se establecían por ‘méritos’ (como en el caso de Rosalina Tuyuc), actualmente los líderes son elegidos, y otros son ‘designados’ por los medios masivos de comunicación, la cooperación internacional, etcétera.

Esta diversificación interna del movimiento maya está acompañada de una proliferación de mayas participando en espacios internacionales, en espacios contrahegemónicos como el Foro Mundial Social, los encuentros mesoamericanos sobre la biodiversidad y los tratados de libre comercio o las Cumbres Indígenas (Burguete 2007). Se dan a través de redes como Campesino a Campesino y coordinaciones menos estructuradas; hay espacios específicos de mujeres indígenas como la Cumbre organizada por Rigoberta Menchú en Oaxaca, México, a fines de 2002, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, etc. También hay representantes mayas que extienden su trabajo de cabildeo ante la ONU y la OEA, para incursionar también en el intento de incidir en el Banco Mundial y en el Banco Interamericano de Desarrollo. Por otra parte, a través de becas y pasantías, hombres y mujeres mayas están estudiando postgrados en diferentes partes de América Latina, EEUU, Canadá y Europa, e intercambiando experiencias, por ejemplo, aprendiendo sobre el Congreso Sami y el sistema de gobiernos locales en Noruega, realizando intercambios con los aborígenes de Australia y formando guías espirituales entre sus hermanos en los países vecinos. También ha habido mayas organizados que han migrado a los Estados Unidos para resolver su situación económica o salirse de situaciones conflictivas internas al movimiento. Aunque no masivo en términos numéricos, está aún por verse el impacto de este proceso de ‘polinización’ y ensanchamiento de horizontes y oportunidades.

Pero en general y aunque podría sonar contradictorio con lo anterior, son tiempos marcados por desesperanza y desencanto, razón por la cual el cuestionamiento de Amílcar Pop sobre la existencia del movimiento maya crea resonancia en muchos mayas. La falta de perspectiva para el logro de transformaciones estructurales, la profundización de la pobreza de por sí extrema, y la falta de lucha organizada en su contra; la impotencia ante la firma del Tratado de Libre Comercio y las luchas contracorriente contra las empresas transnacionales mineras, la violencia que invade a todos los rincones de la vida pública y privada, la magnitud de la impunidad y la falta de un Estado de Derecho, todos son elementos que abonan hacia una desesperanza colectiva. El desencanto rebasa al movimiento maya y se extiende en el seno de los movimientos sociales y la izquierda en general: la perpetuación de dirigentes y la falta de relevo generacional, la falta de contacto con las bases y las comunidades, el autoritarismo y necesidad de refundación ética, la dependencia de la cooperación y su gradual retirada. Esta etapa desalentadora, característica de países que emergen de largos procesos de conflicto armado o dictaduras, coincide con tiempos globales difíciles: la

falta de paradigmas, la hegemonía de la vía neoliberal de globalización o la creciente tendencia a la criminalización de los movimientos sociales como consecuencia del 11 de septiembre de 2001. No obstante este cuadro desalentador, también hay brotes de esperanza y, sobre todo, manifiestos de la perseverancia de los actores sociales en su resistencia cotidiana y de largo aliento. El nuevo Baqtun¹³⁷ -al margen de las distorsiones, las apropiaciones de grupos de 'New Age', y el aprovechamiento comercial con fines de lucro - representa para muchos hombres y mujeres en el movimiento maya, el desarrollo de un nuevo paradigma, entendiendo estos años como un período de preparación para cambios profundos y tiempos mejores.

A modo de conclusión

Haciendo un balance de las casi cuatro décadas de acción colectiva indígena y emergencia de un movimiento maya de carácter nacional, es importante tomar en cuenta las reflexiones de Álvarez y Escobar: *"Al evaluar las estrategias y las trayectorias de los movimientos contemporáneos, debemos resistir la tentación teleológica de valorar sólo aquellos movimientos que progresan ineluctablemente de la resistencia cotidiana, a las acciones de protesta, a los proyectos políticos, finalmente transformándose en verdaderas alternativas... En su lugar, debemos entender las estrategias cambiantes de los movimientos como 'momentos' contingentes de un ciclo"* (Álvarez and Escobar 1994: 324, traducción mía). Sin embargo, prevalece una tendencia a añorar un movimiento consolidado y fuerte: *"yo estoy un poco confundida si realmente es un movimiento, porque un movimiento va un poco más graníticamente unido... y aquí en los esfuerzos mayas, estamos persiguiendo lo mismo por distintas vías. Para mí, el problema es que no unimos esos objetivos, esas inquietudes, no los unimos, sino que estamos muy fraccionados, y desde ese momento yo digo 'pero si es un movimiento realmente, ¿por qué no vamos todos de la mano?'"* (Maria Luisa Curruchich entrevista agosto de 2003). La fragmentación, junto con la 'caída de la agenda' de las reivindicaciones económicas, son legítimas preocupaciones de mucha gente que se identifica como mayas y/o estudiosos del movimiento maya (Esquit 2005, Ba 2007, Bastos y Camus 2004).

Pero en otro orden, me pregunto si no estamos ante una nueva realidad, en donde ya no hay grandes movimientos 'graníticamente unidos', sino justamente una diversidad de expresiones y

¹³⁷ *"A llegarse el nuevo Baqtun, según el calendario de los mayas y que sucede cada 400 años y que termina en el año 2012, se esperaría caminar hacia una descolonización tanto política, social, cultural, espiritual y económica, pero primero tiene que haber una descolonización del pensamiento de todos los indígenas, a fin de ya no caer en los folklorismo o como dijera un intelectual maya, no caer en la trampa de los "homenajes" que embrutecen la mente y el espíritu de los indígenas",* Máximo Ba Tiul: "Las demandas indígenas en la historia. Una mirada al final de la década de los pueblos indígenas", Boletín IFP, Becarios IFP del Mundo, enero 2005

movilizaciones con más –o menos- niveles de articulación y comunicación, que sólo se juntan en momentos determinados y ante coyunturas específicas. Movimientos cuyos impactos se podrían medir a través de diferentes y más amplios indicadores que sólo los tradicionales de ‘llegada al poder’, ‘capacidad de incidencia’ y ‘toma de decisiones’. Otros indicadores podrían apuntarse más bien a la calidad de la vida cotidiana: el respeto y la valoración de la diversidad, el empoderamiento personal y grupal, sin descuidar que el reconocimiento estuviera acompañado por la redistribución económica (Fraser 1996, 2002). Para respetar y acomodar la diferencia –tanto dentro del movimiento maya como en relación con otros- quizás las ‘alianzas graníticas’ son un tema del pasado, dándose lugar a nuevas formas de coordinación basadas en la ‘unidad en la diversidad’, entendida ésta en su sentido contrahegemónico como estrategia política y horizonte plural en donde caben y no se borran las diferencias¹³⁸. Captar las diversas voces, a mí entender, no sólo contribuye a la comprensión de la riqueza y complejidad del movimiento, sino también resalta las áreas y temas en que hay diferentes entendimientos, posiciones y análisis. Partir desde el criterio de la diversidad nos ayuda a entender la cultura como proceso dinámico y en movimiento, así como los procesos sociales que siempre están en movimiento –a través de los entendimientos, representaciones y demandas- que están siendo constantemente negociados, modificados y enriquecidos.

Otro tema tiene que ver con el impacto y la sostenibilidad en el tiempo. Tarrow hace una sugerente comparación entre las espectaculares protestas estudiantiles del sesenta y ocho en Francia y el menos dramático proceso de consolidación del movimiento de mujeres en los Estados Unidos que inicia por las mismas fechas. Mientras que el primero capturó la atención mundial, también se extinguió como una ‘llamarada de tusa’ (aunque creo que los impactos del sesenta ocho todavía reverberan subterráneamente en muchos movimientos sociales actuales). En cambio, el movimiento de mujeres sigue hasta hoy en día: *“un aspecto importante del movimiento de mujeres*

¹³⁸ Mientras que el neoliberalismo ha intentado promover una especie de ‘unidad en la diversidad’ a través de su estrategia de gobernabilidad o gobernanza (*governance*) desterrando la diferencia y el conflicto (de Sousa Santos 2005 c.), el concepto de la unidad en la diversidad en la hermenéutica maya se acerca más al lema zapatista: “un México donde quepan muchos Méxicos”, en un sentido integral que engloba a los seres humanos, sus formas organizativas y su entorno. Manolo García, activista social de larga trayectoria que fue de los primeros mestizos en acompañar y apoyar a la organización comunal maya, abraza esta concepción maya y pone especial énfasis en su naturaleza sistémica: “La persona es un sistema de órganos, la familia es un sistema de personas, la comunidad es un sistema de familias, los pueblos son sistemas de comunidades, las culturas son sistemas de pueblos y así sucesivamente... En esta cosmovisión la diversidad es importante, es fundamental, enriquece, cuando se da la unidad en la diversidad, en la cual la diversidad encuentra sentido. La diversidad según la cosmovisión debe ser respetada y promovida en cuanto la misma se une a las demás diversidades para completar un sistema integral. La debilidad de una de las diversidades articuladas debilita el sistema; la fortaleza de cada diversidad articulada, fortalece el sistema” (Manolo García, correspondencia agosto de 2005).

norteamericanas y uno de sus logros mayores fue su atención a la significación. *‘Mujeres’ en vez de ‘niñas’; ‘género’ en vez de ‘sexo’; ‘compañera’ en vez de ‘novia’: se han generalizado estos cambios en el lenguaje común de la cultura popular norteamericana como resultado de la comprensión de las mujeres que el acto de ‘nombrar’ contribuye a su transformación*” (Tarrow 1998: 173). En sentido semejante, hay cambios –no sólo de lenguaje sino también de actitudes y percepciones- en la sociedad guatemalteca en los últimos años que ameritan recalcar: no sólo el uso cotidiano de términos como maya, movimiento maya, pueblo maya, sino también con todo y la lucha que ha implicado y que continua –de acceso y toma de espacios públicos.

Si los logros sólo se miden por parámetros como ‘unidad monolítica’, capacidad propositiva y de incidencia, está claro que el movimiento maya –como casi todos los movimientos hoy en día en Guatemala- no está en sus mejores momentos. Pero si se mide por otros parámetros, nos da una visión más esperanzadora: *“El éxito”* señala Tarrow *“para algunos movimientos puede consistir más en la creación de una identidad colectiva que en el logro exitoso de políticas públicas”* (Tarrow 1998: 162). Con esto no estoy diciendo que el movimiento maya sólo haya sido exitoso en ‘crear una identidad colectiva’ –disputada, resignificada, dinámica-, pero es un logro que a menudo se da por sentado, y que difícilmente fue imaginable o previsible en la década de los setenta.

Por otra parte, aunque tiende a prevalecer el desencanto en los períodos de posguerra, (cuando los conflictos fracasaron) que se suma a los tiempos de desesperanza provocados por la globalización neoliberal y la crisis de paradigmas, es importante recordar que los ciclos intensos de movilización dejan ‘escuela’ y ganancias: experiencia acumulada, procesos de empoderamiento, adquisición de habilidades y fortalecimiento de capacidades, producción de capital social y de movimientos, nuevos horizontes. Estos tienden a resurgir en momentos propicios y contribuyen a nutrir nuevos procesos y dinámicas.

Finalmente, siempre me maravilla releer los textos de Tojil (ver segunda parte de la tesis), los cuestionamientos del SPEM a los candidatos presidenciales en 1990, el libro *Cultura Maya y Políticas de Desarrollo* editado por Raxche’ Demetrio Rodríguez en 1989 y los Derechos Específicos del Movimiento Maya de 1991 por lo visionario que son para su tiempo y, quizás por lo mismo, tan poco valorados. Textos que recogen temas que en el nuevo milenio se han convertido en lugares comunes –por lo menos en círculos académicos, en la sociedad civil organizada y en la cooperación internacional trabajando con pueblos indígenas- pero que, cuando se estaban escribiendo y discutiendo internamente entre mayas organizados, escasamente se conocían, ni se discutían, ni incluso se imaginaban en estos otros espacios.

Segunda Parte

Las Génesis del Movimiento Maya Actual

INTRODUCCIÓN

En esta parte, estudio las génesis del movimiento maya actual en términos de producción de pensamiento en torno a la realidad de los indígenas¹³⁹ en la vida nacional y su rol en los procesos de transformación en un período de intensa movilización social. Aparte de la base fundamental de la realidad, historia y vivencia colectiva de las comunidades, dos hitos fundamentales marcan el movimiento indígena en Guatemala en los años setenta: por un lado la incorporación masiva de indígenas al movimiento revolucionario y, por otro, la generación de pensamiento propio por parte de intelectuales orgánicos y organizaciones indianistas autónomas. Mientras que el movimiento maya actual (que resurge después de la brutal represión a fines de los setenta, comienzos de los ochenta) ha sido ampliamente estudiado (Cojtí 1994, 1995, 1997, 2005b, Bastos y Camus 1995, 1996, 2003, Warren 1996, 1998, Gálvez, Dary, Esquit y Rodas 1997, Ba 2003, 2007, entre otros), menos se ha escrito sobre su génesis como movimiento social de carácter nacional en los setenta y en el contexto y momento (pre)revolucionario (Roquel 1985, Cojtí 1997, Bastos y Camus 2003).

Documento los aportes principalmente de dos organizaciones revolucionarias guatemaltecas que fueron precursoras en la izquierda latinoamericana en cuanto a visualizar al indígena como sujeto social en los procesos de cambio. También estudio el surgimiento de organización autónoma y pensamiento propio indianista¹⁴⁰ que –aunque en mucho menor escala numéricamente- viene a descentrar y cuestionar las relaciones asimétricas de poder entre ladinos e indígenas, no sólo en el Estado y clases dominantes, sino en la propia izquierda. Busco romper con visiones dicotómicas que representan a la izquierda sólo con demandas de clase y a los indianistas sólo con visiones culturalistas, aunque ante las tensiones entre ambos, al final hay una tendencia a terminar afianzándose así. Más bien, es sorprendente constatar los múltiples cruces (*cross-overs*), tanto en términos teóricos en los discursos sobre ‘la cuestión nacional’, el racismo, e incursiones sobre identidad y cultura maya, como en los espacios organizativos donde participan los indígenas. Mientras que Bastos y Camus (2003) documentaron esto más en términos organizativos, mi aporte será explorarlo en términos de producción de ideas. También busco rastrear la participación,

¹³⁹ Uso más el término ‘indígena’ para esta etapa, y paulatinamente ‘maya’, en la medida en que las mismas organizaciones mayas incorporan y promueven esta construcción político-cultural en su discurso. En esta época, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) usaba el término ‘indio’ y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) ‘natural’.

¹⁴⁰ Entiendo al indianismo como un posicionamiento político y teórico que otorga una centralidad al hecho histórico de la ‘invasión’ y colonización de los pueblos originarios, su resistencia político-cultural a través de los siglos, con énfasis en la *agencia social*, y su capacidad de auto-representación para protagonizar sus propios procesos de liberación/descolonización. El término ‘indianista’ fue usado por algunos actores sociales mayas durante el conflicto, aunque a partir de los ochenta, fue reemplazado por el término ‘mayanista’. El cambio de término en el contexto de derrota revolucionaria, fue acompañado por cambios de contenidos, con mayor énfasis en lo cultural y en la articulación con el Estado; y muchos mayanistas dejaron de lado la connotación de clase que antes tenían sus reivindicaciones y luchas.

conceptualización sobre y experiencias de mujeres indígenas, entendiendo que la especificidad de mujeres, y más aún, de mujeres indígenas, no era 'tema' en este período. Ello se refleja en los documentos analizados. A diferencia del zapatismo mexicano, cuando por primera vez una guerrilla latinoamericana incorpora reivindicaciones de género (Hernández 2003) y emite una 'Ley Revolucionaria de Mujeres' (8 de marzo 1993), el proceso revolucionario de los setenta, comienzos de los ochenta en Guatemala, se caracteriza más bien por lo que Touraine se refiere como un momento histórico donde se debatía "el mayor problema del siglo XX, el de las relaciones de complementariedad o de antagonismo entre las dos fuerzas más grandes desencadenadas por nuestro tiempo: las luchas de clases y las luchas nacionales" (Touraine en Le Bot [1992] 1995: 11) La participación de las mujeres indígenas en las organizaciones revolucionarias y en el indianismo representa un cambio significativo en la vida de las mismas, al incursionar en espacios que antes les eran vedadas. Como señala la maya k'iche' Lorena López Mejía en su tesis sobre la participación de la mujer en el movimiento revolucionario:

Consideramos que para las mujeres que se incorporaron a la lucha guerrillera y clandestina, tal experiencia constituyó en sí una revolución en su vida, en su pensamiento, en su lugar en la sociedad... En la mayoría de los casos, las motivaciones de las mujeres para involucrarse estuvieron vinculadas a demandas y reivindicaciones que no estaban ligadas conciente ni específicamente a las relaciones opresivas de género. Más bien, estaban vinculadas a los efectos e impactos negativos que la miseria, la represión y la contrainsurgencia trajeron para su grupo familiar, para su comunidad, para su país. (López Mejía 2000: 58)

Las mujeres que participaron en las expresiones indianistas en general tampoco visualizaron en esta época reivindicaciones de género, centrándose más bien en lo que les une con hombres indígenas en otras relaciones asimétricas de poder. Sin embargo, la participación y experiencia colectiva de mujeres indígenas durante este período es fundamental, no sólo en la formación y potenciación de liderazgos futuros (visto en la tercera parte de la tesis), sino también porque perfila y aclara algunas de las opciones, posicionamientos y demandas específicas que desarrollarán en el contexto de otro momento histórico, luego de la firma de los Acuerdos de Paz. En vez de hilar esta reflexión a lo largo de esta parte, he optado por dedicar un capítulo específicamente a las mujeres mayas en los procesos de transformación en este período.

Llama poderosamente la atención que en general las ideas, procesos organizativos autónomos, y reivindicaciones elaboradas por indígenas que se dieron al margen de las organizaciones revolucionarias de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) **estén notoriamente**

ausentes en los análisis políticos y en los recuentos de la historia reciente de Guatemala, escritos por académicos y analistas nacionales y extranjeros antes de los años noventa, con excepción de Falla (1978) y Arias (1985). En mi propio caso, pese a ser una ávida lectora, haber trabajado durante más de diez años en derechos humanos y en investigación en instancias guatemaltecas, haber elaborado una tesis de Maestría sobre Guatemala, y haber trabajado en la cooperación internacional en México, es decir, en medios informados, nunca me había ‘topado’ con informaciones ni análisis más allá de alguna referencia escueta y descalificadora, acerca de los ‘indigenistas’. Fue a partir de ir a vivir a Guatemala, de empezar a estudiar K’iche’, de trabajar en investigación¹⁴¹, y posteriormente de acompañar desde la cooperación internacional¹⁴² al movimiento maya que me pude dar cuenta de la magnitud de la situación en cuanto a: a) la invisibilización y b) la descalificación de los procesos y aportes teóricos indianistas.

La siguiente cita es una representación acerca de los indianistas bastante común entre la izquierda guatemalteca, latinoamericana y entre grupos norteamericanos de solidaridad¹⁴³ con los procesos revolucionarios centroamericanos a partir de mediados de los ochentas. Esta representación se convirtió, a mi manera de ver, en un discurso hegemónico que opacó cualquier otro entendimiento o representación de los indianistas por muchos años, naturalizándose como simplemente ‘La Verdad’. Cito in extenso pues esta ‘versión oficial’ es el ‘Otro’ con quien discuto a lo largo de esta segunda parte de la tesis.

Otra corriente de activismo indio también emergió a comienzos de los setenta, enfocado más en temas culturales que en temas políticos o económicos. En 1973 la asociación recién fundada para la Conservación Cultural Maya Quiché protestó por el trato inequitativo hacia la reina indígena de belleza de El Quiché, quien no había recibido el mismo premio monetario que la reina ladina. Los Seminarios Indígenas promovidos por la Acción Católica también dieron un espacio para el movimiento incipiente cultural-nacionalista, con sede en Quetzaltenango. Sin embargo, el movimiento nacionalista maya, que criticaba las alianzas

¹⁴¹ Cuando hice una consultoría para Oxfam GB sobre poder local en 1996, que después se tradujo en un libro, tomé la decisión conciente de dejar de lado los prejuicios y las apreciaciones hegemónicas, y sencillamente escuchar, abrir ‘el corazón y la mente’ a la diversidad de opiniones de los y las indígenas. El resultado fue un cambio profundo en mi comprensión de Guatemala y los procesos de transformación social allí en juego.

¹⁴² Oxfam Australia me contrató como representante regional para crear un programa de apoyo a pueblos y movimientos indígenas, donde tratamos de crear una perspectiva indígena del trabajo de desarrollo, apoyando a organizaciones indígenas que trabajaban temas indígenas.

¹⁴³ Lukas Rehm, estudiante alemán que hizo su tesis de maestría sobre el indianismo en Guatemala, me contó que en los archivos de los comités de solidaridad en Europa ponían señalamientos de ‘No publicar’. ‘No apto para la publicación’ a los documentos de los indianistas, pero no lo hacían con documentos de las organizaciones revolucionarias (correspondencia electrónica 18/10/2007)

indio-ladino y su énfasis en la clase social por encima de las divisiones culturales, nunca logró arraigarse entre la población más amplia india y se había desvanecido para fines de los setenta.

*El debate entre el nacionalismo maya y el activismo social izquierdista fue avivado por la publicación de dos libros importantes a comienzos de los setenta. Severo Martínez Peláez¹⁴⁴ en su libro **La Patria del Criollo** postulaba una interpretación de las divisiones étnicas, afirmando de manera típicamente marxista que los pueblos indígenas de hoy eran productos del modo de producción colonial y que, como tales eran obstáculos para el progreso económico-social. En contraste, Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert¹⁴⁵ ofrecieron una interpretación cultural de la historia de Guatemala.*

Abrazando la filosofía del nacionalismo cultural, algunos líderes mayas promovieron el separatismo y consideraron todo contacto con los ladinos como sospechoso. Como parte de la reacción a la derrota de la guerrilla insurgente a comienzos de los ochenta, un estrato nuevo de intelectuales y maestros mayas revivieron el nacionalismo maya, descubriendo nuevas fuentes de apoyo en los Estados Unidos y Europa. Varios grupos indios de Estados Unidos, como la 'National Indian Youth Council' y el 'Indian Law Resource Center', que apoyaban a los contrarrevolucionarios en Nicaragua también promovieron una 'alternativa india' para Guatemala, alentando su autonomía cultural, política y económica. Criticando las ideas revolucionarias y socialistas de la URNG, los mayas nacionalistas y sus partidarios extranjeros recomendaron la creación de una República Popular Maya. Este separatismo fue denunciado por otros grupos indígenas, entre ellos el Consejo Internacional de Tratados Indios (CITI), por fomentar inconscientemente objetivos contrarrevolucionarios de la política exterior norteamericana (Barry 1992: 224-225, traducción mía).

¹⁴⁴ Severo Martínez Peláez fue historiador cercano al Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), quien, como veremos adelante, ejerció una fuerte influencia en el pensamiento de la izquierda ortodoxa en relación a los pueblos indígenas.

¹⁴⁵ Los antropólogos Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert, guatemalteco y francés respectivamente, ambos académicos en la Universidad de San Carlos en los años setenta, publicaron *Guatemala: una Interpretación Histórico-Social* (1970). Este libro causó gran polémica y rechazo en la izquierda tradicional, por la centralidad que otorga a los pueblos originarios, y por sus tesis sobre el colonialismo interno, el racismo, la división dicotómica de la sociedad entre indígenas y ladinos, estos últimos representados como 'carentes de identidad': "En síntesis, el ladino era un ser alienado que fundaba su existencia sobre la dominación del otro (del indígena) inferiorizado, en una especie de existencia para la mediación... que hacía de él un ser ficticio" (Rodas 2006:14).

Usando el texto de Barry para adelantar algunas de las pautas del debate que exploraré en los siguientes capítulos –sin entrar aquí a analizarlas- intentaré demostrar que:

- a) Hay una (des)calificación y una trivialización al tildar como ‘cultural’ la denuncia de temas que en realidad son problemas estructurales como el racismo y el etnocentrismo;
- b) Hay una marcada subestimación por parte de los intelectuales de izquierda, en cuanto a la capacidad de pensamiento propio por parte de los mayas. Más bien, se construye el debate teórico encabezado por ladinos y extranjeros: el marxista Martínez Peláez y los ‘culturalistas’ Guzmán Böckler y Jean Loup Herbert. Estos últimos son acusados de ‘influnciar a los indios’¹⁴⁶. Los intelectuales de izquierda no reconocen, así, que el análisis de Guzmán Böckler y Herbert también se iluminó gracias a las largas conversaciones con, entre otros, el lingüista k’iche’ Don Adrián Inés Chávez, uno de los primeros visionarios del movimiento maya (ver Taracena 2002: 24).¹⁴⁷
- c) Tampoco señala que los últimos dos hacen una crítica al marxismo desde su propia formación marxista y que no llegan a romper del todo con el mismo. Como suele suceder con disidentes con pensamiento innovador y crítico, Guzmán Böckler en particular sufre el ostracismo de la intelectualidad marxista guatemalteca de la misma manera que el Grupo de Barbados lo sufre, sobre todo de los antropólogos marxistas latinoamericanos.
- d) Hay una minimización de los indianistas: al decir que casi no representaban a nadie, que se desvanecieron y luego reaparecieron, que eran de clase media, que fueron criticados por otros indígenas en Guatemala y a nivel internacional, etc.
- e) Y, ante el lamentable hecho de que en Nicaragua algunos indígenas miskitos, efectivamente, contribuyeron a los objetivos contrarrevolucionarios norteamericanos, omite explicar los factores y la corresponsabilidad de la izquierda (FSLN) propiciatoria de esta situación.

Es sólo a partir de la década de los noventa que se empieza a hacer un cuestionamiento de esta visión hegemónica y una mayor producción académica sobre estos temas, tanto de autores mayas (Cojtí 1999, Ba 2003, 2007), como de extranjeros (Warren 1998a 1998b, Bastos y Camus 2003) y ladinos (Hurtado 2007), entre otros. Otros autores, como David Stoll (1993, 2002) e Yvon Le Bot (1992), si bien vierten fuertes críticas a la izquierda, no retoman ni analizan los planteamientos y posiciones de las expresiones indianistas como Tojil. Stoll más bien invisibiliza a la *agencia social*

¹⁴⁶ Demetrio Cojtí señala: “*En relación al Pueblo Maya, la misma conciencia y práctica colonialista vigentes entre el Pueblo Ladino ha hecho que se crea que la obra de Guzmán Böckler y Jean-Loup fue el origen del pensamiento mayanista actual. Detrás de esta creencia está el concepto de que los Mayas son incapaces de generar sus propios análisis y concebir las líneas de su pensamiento político.*” (Cojtí en Böckler y Herbert 2002: 10).

¹⁴⁷ Ver pie de página sobre Don Adrián Inés Chávez en el capítulo sobre la periodización y caracterización del movimiento maya.

de los indígenas al señalar que eran víctimas 'entre dos fuegos' (analizado más adelante), mientras que Le Bot se refiere brevemente a un conjunto indiferenciado de organizaciones mayas (mayoritariamente populistas) que (re)surgen en el segundo lustro de los ochenta. Si bien en uno de los últimos capítulos de esta parte, analizaré brevemente a las organizaciones mayas populares, el énfasis de mi análisis radica en las expresiones indianistas (y posteriormente mayanistas), no por minimizar la importancia de los 'maya populares', sino porque algunas de las preguntas centrales que iluminan esta segunda parte son precisamente ¿Por qué la diferencia causa tanto desconcierto y tanta molestia?, ¿por qué las expresiones y planteamientos indianistas fueron por muchos años invisibilizados de la historia?

Enmarcar el debate en la disputa que se dio entre revolucionarios e indianistas ayuda a resaltar las diferencias: a) en relación a conceptos, análisis y aspiraciones, y b) en cuanto al rol, protagonismo y *agencia* social de los indígenas en procesos de transformación social. Está claro que los indianistas organizados eran pocos en términos numéricos, sin embargo su gran importancia radica en los temas que pusieron en la agenda y su lucha por la auto-representación. Tampoco hay una homogeneidad ni entre los indianistas¹⁴⁸, ni entre las organizaciones revolucionarias que conformaron la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca en 1982; incluso veremos que la izquierda revolucionaria no tenía una visión única, ni exclusivamente de clase, aunque la clase sí determinó su visión 'en última instancia'. No obstante, en la práctica y con el tiempo (a partir de los ochenta) se establecieron relaciones dicotómicas y antagónicas entre revolucionarios e indianistas. Resulta irónico que a pesar del rechazo de los reclamos y reivindicaciones de los indianistas, hoy en día muchos de estas se encuentran presentes en las propuestas multiculturales y varios han sido retomados por algunos de sus mismos detractores de aquel entonces. Bastos y Camus (2003) observan atinadamente que en la práctica se trataba de procesos más bien imbricados, en donde muchos indígenas pasaban por las diferentes expresiones organizativas (tanto revolucionarias como indianistas). Incluso había convergencia en algunos planteamientos y puntos de análisis entre revolucionarios e indianistas en algunas organizaciones mucho más de lo que se piensa hoy en día. Aunque, claro está, también había puntos de divergencia. Por otra parte, los revolucionarios constituyeron un 'Otro' ideal para el afianzamiento de la posición indianista, la cual de alguna manera se adelantó a los tiempos y marcó –aunque no con la profundidad que sus adeptos querían- la visión nacional plasmada en el Acuerdo de Paz 'Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas' de marzo de 1995.

¹⁴⁸ Hay diferentes vertientes y matices en las posiciones indianistas. Mientras que todas dan un lugar fundamental al racismo y a la opresión étnico-cultural, no todas –pero sí muchas- también tenían una visión de clase, lo cual en gran medida se perdió después, como veremos adelante.

Carol Smith, en su libro *Indians and the Guatemalan State*, hace una reflexión profundamente inquietante y sugerente:

Los fracasos sucesivos de movilización popular en el siglo veinte, sin embargo, jugaron un rol importante en la transformación de la estrategia revolucionaria de los ochenta [pues] esta sí, aunque tardíamente, trató de movilizar a los indígenas y de desarrollar un análisis nuevo de la cuestión indígena. Si esta estrategia transformada se hubiera llevado a cabo plenamente en la etapa revolucionaria más reciente (es decir, si la autonomía cultural y política de una nación india se hubiera convertido en un objetivo central revolucionario), hubieran aumentado las posibilidades de una revolución exitosa en Guatemala; y si se hubiera construido una sociedad revolucionaria cuya agenda fuera la creación del socialismo multicultural, también hubiera afectado al sentido mismo de 'revolución' a nivel mundial-histórico. (Smith 1992: 280, traducción mía)

Habiendo aportes teóricos nuevos y sugerentes en el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y en la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) en cuanto a los pueblos indígenas, ¿Por qué estos 'se cayeron' de la agenda revolucionaria? ¿Por qué no se logró una alianza entre los revolucionarios y los indianistas agrupados en el Movimiento Indígena Tojil?¹⁴⁹ Sobre todo tomando en cuenta que estos últimos tenían un análisis y reivindicaciones clasistas además de nacionalistas. Argumentaré que ante el desconcierto provocado por las demandas de un mayor protagonismo indígena, la demanda de autonomía y el miedo a un "desborde de la cuestión étnico-nacional" –que en el fondo encubría su propio racismo-, las organizaciones revolucionarias cerraron filas y excluyeron las propuestas y esfuerzos organizativos impulsados por el movimiento indianista. Paradójicamente, esto es más desconcertante aún en las posiciones más avanzadas de la izquierda, específicamente en los escritos de Mario Payeras¹⁵⁰ y en la significativa influencia sobre la izquierda guatemalteca ejercida por el antropólogo Héctor Díaz Polanco. Aquí se puede apreciar otro factor en juego: la

¹⁴⁹ Tojil fue una organización revolucionaria maya que ha sido poco estudiada; ver capítulo 6 sobre las organizaciones indianistas.

¹⁵⁰ Mario Payeras –o el comandante Benedicto- estuvo a cargo del trabajo de 'masas' en el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP); rompió con el EGP y formó Octubre Revolucionario en 1984; estuvo exiliado en México, donde murió en 1995. En un documento interno de Octubre Revolucionario: '*Las Corrientes Político-Ideológicas dentro del Movimiento Indio Guatemalteco*' (33 páginas, 1988) donado por su viuda Yolanda Colom a CIRMA; Mario Payeras tilda de 'etnicista' a Tojil, pero está abierto a acoger planteamientos bastante semejantes hechos por otros grupos indígenas ligados a organizaciones revolucionarias. Por su parte, en un seminario en CIESAS para discutir su libro *Elogio de la diversidad* (México D.F. 22/5/2007), Díaz Polanco señaló que su rechazo categórico hacia el 'indigenismo' (refiriéndose al indianismo) desde el inicio, fue "*una astucia, no astucia, fue una intuición política acertada*"... "*el indigenismo es inaceptable*". Esta posición fue generalmente compartida por las izquierdas centroamericanas.

incorporación de las reivindicaciones indígenas a la lucha revolucionaria: *“Esa bandera es de la revolución: y la mejor manera de mantenerla firmemente en manos de la revolución es asumir con vehemencia y claridad los derechos indígenas”*¹⁵¹

En estos capítulos hago un rastreo minucioso de los documentos de las organizaciones y de las reflexiones de sus integrantes con la intención de aportar a la labor colectiva de sistematización y análisis de este período tan poco conocido en términos de producción de conocimiento sobre y por los indígenas. Esta historia –de extrema complejidad- es poco conocida por diferentes razones: a) fragmentación por razones de compartimentación y seguridad por las características de la época¹⁵²; b) como efecto de la guerra, se han generado profundos resentimientos y desconfianzas, entre e intra indígenas y ladinos; hay una tendencia a ‘reescribir la historia’, a dejar viejas militancias atrás en el olvido, ya sea por miedo, ya sea por desencanto y/o por cambios de posición. El antropólogo kanjobal Víctor Montejo empieza el primer capítulo de su libro *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation and Leadership* (2005) señalando que a pesar de la esperanza generada por la firma de los acuerdos de paz, *“las relaciones étnicas no han mejorado, e incluso se han deteriorado en un clima de violencia y estancamiento político”* (Montejo 2005: 1 traducción mía).

Contribuir a la creación de condiciones de diálogo político e intercultural entre los y las que luchan por la justicia y la transformación social pasa por un análisis profundo de la historia reciente. Para este fin no ayuda, a mi entender, representar a los indígenas simplemente víctimas como ‘entre dos fuegos’ (Stoll 1993); comparto la opinión de Máximo Ba cuando señala: *“Creo que hacer creer que hubo una utilización de los indígenas por parte del movimiento guerrillero, es negar la capacidad de los indígenas, para asumir con responsabilidad el reto de aliarse al movimiento armado para iniciar el proceso de transformación del Estado”* (Ba Tiul 2007: 6). Sin embargo, también es cierto que los mayas sufrieron el peor impacto de la guerra, no sólo en términos cuantitativos (fueron el 83% de los casos de represión documentados por la Comisión de

¹⁵¹ Esta cita proviene del documento *Comentarios sobre el Texto ‘Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal’* (sin fecha ni autoría) conocido como la respuesta de la URNG al documento de Tojil (ver Cojtí 1997:104). Ilustra el afán hegemónico de la izquierda en vez de la creación de alianzas entre actores diversos.

¹⁵² Se produjo gran efervescencia social sin tiempo para documentar procesos; hubo marcadas diferencias a nivel local; así, por ejemplo, las experiencias del EGP eran muy diferentes en el área Ixil que en Huehuetenango, en campamentos de refugiados en Chiapas, en el exilio de la Ciudad de México, en el área PoqoMam descrita por Bá (2003) en el área k’iche’ estudiada por González (2002); además, las experiencias fueron distintas en diferentes etapas de la guerra, etc.

Esclarecimiento Histórico, 2000), sino también en términos de etnocidio o exterminio cultural, cuyas consecuencias apenas se están empezando a dimensionar.

Es preciso señalar que el pensamiento político en torno a la realidad y el rol de los indígenas en los procesos de transformación social de parte de las organizaciones revolucionarias es realizado por **hombres ladinos** –en especial Mario Payeras (el comandante Benedicto) del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y posteriormente de su escisión Octubre Revolucionario, y Rodrigo Asturias (Gaspar Ilom), comandante máximo de la Organización del Pueblo en Armas (ORPA)- mientras que el historiador Severo Martínez Peláez y Víctor Manuel Gutiérrez iluminan las posiciones del tradicional partido comunista –Partido Guatemalteco del Trabajo- (PGT). Posteriormente, después de la negociación de autonomía regional en la Costa Atlántica de Nicaragua, el antropólogo dominicano-mexicano Héctor Díaz Polanco se convierte en punto de referencia clave en temas indígenas para la izquierda guatemalteca, sobre todo para sectores de las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) y para Octubre Revolucionario. Los escritos de estos hombres mestizos se basan en lecturas teóricas y, fundamentalmente, en su propia participación, experiencia, observación y discusiones con hombres y mujeres ladinas e indígenas. Mientras que algunos indígenas entran a las organizaciones revolucionarias en base a estos planteamientos (como el testimonio de una mujer k'iche' que entra a ORPA por Racismo I y II¹⁵³), la gran mayoría de los indígenas se incorporan a la guerrilla por las condiciones de extrema explotación, marginación, pobreza material y violencia. Por diferentes razones, la mayoría de las y los militantes indígenas tampoco conoció estos documentos.

En cambio, los que producen conocimiento y documentos escritos en el indianismo son indígenas – en su gran mayoría hombres escolarizados- que también retoman ideas de lecturas teóricas, políticas e históricas, de la memoria colectiva y de los procesos organizativos indígenas no sólo de Guatemala, sino del continente. Desde su 'privilegio epistemológico' como indígenas, leen y desvelan las relaciones asimétricas de poder: mientras la inmensa mayoría de las bases –sobre todo del EGP y ORPA- son indígenas, la inmensa mayoría del liderazgo de todas las organizaciones revolucionarias son hombres ladinos. Y dado el 'centralismo democrático' y estructura vertical de las organizaciones revolucionarias, las decisiones son tomadas principalmente por las jerarquías de hombres ladinos. Mientras que el indianismo guatemalteco surge a partir de grupos de reflexión colectiva y de la circulación de ideas –como veremos en el capítulo sobre el indianismo-, también surge de manera crucial por parte de indígenas **en las mismas organizaciones revolucionarias**, ante

¹⁵³ Como veremos más adelante, Racismo I y II eran documentos internos de reflexión y formación de ORPA.

las relaciones asimétricas de poder, los vacíos a su entender de ciertos planteamientos políticos y las experiencias de racismo naturalizado.

Soy consciente de que partir de textos escritos acarrea problemas por diferentes razones. a) Una cosa son los discursos que se elaboraron, y otra hasta qué punto estos discursos fueron socializados y apropiados, es decir, la dimensión e importancia de los discursos en el quehacer conjunto sobre todo de las organizaciones revolucionarias, o, en el caso de los indianistas, cuán retomados y representativos eran sus discursos y reivindicaciones para la población indígena. En el primer caso, muchas de las personas entrevistadas me hicieron ver que el proceso revolucionario no pasaba por el análisis teórico, sino por el proceso cotidiano vivido, y vivido de forma diferenciada según su ubicación (región específica, etapa y experiencia específica de diferentes personas). b) El otro problema es que, mientras busco primero analizar los discursos producidos en la época, y sólo después las reflexiones actuales sobre el período, reconozco la actualidad de mi propia mirada y análisis. En ese sentido, es importante enfatizar la magnitud de los cambios de coyuntura y del momento histórico, y las implicaciones trascendentales de los eventos nacionales e internacionales posteriores, como son la derrota de los movimientos revolucionarios centroamericanos, las formas en que se ha desarrollado el movimiento maya, la creciente participación de mujeres mayas en él, etcétera; a nivel internacional: la caída del Muro de Berlín y la crisis de paradigmas, el creciente espacio para los planteamientos en cuanto a diversidad y el neoliberalismo multicultural, los diferentes procesos y expresiones de la globalización y la hegemonía a nivel mundial, entre otros.

Sin embargo, es a la vez refrescante y sorprendente retomar los textos escritos por diferentes organizaciones –indígenas y revolucionarias- en los años setenta y ochenta, y palpar el optimismo y dinamismo del momento histórico de transformación social, sobre todo en vista de la desesperanza que caracteriza al período de fuerte represión e incluso de la posguerra. Volver a las génesis del movimiento permite detectar con más claridad el camino recorrido por los indígenas en su lucha por su reconocimiento y por mejores condiciones de vida, así como los ejes de continuidad y las reivindicaciones que han sido superadas, abandonadas, modificadas o guardadas para tiempos más propicios. El estudio del pasado, de los orígenes nos arroja mucha luz sobre la naturaleza y los distintos posicionamientos del movimiento maya de hoy. También nos ayuda a entender las posiciones y prioridades de las mujeres del movimiento maya actual, sus dilemas y opciones, que han sido marcadas por esta historia.

A continuación contextualizaré este proceso en Guatemala y a nivel latinoamericano. El recorrido que haré empieza con un capítulo centrado en los textos producidos por las organizaciones

revolucionarias guatemaltecas en cuanto a la realidad étnica del país y al indígena como sujeto revolucionario. En el segundo capítulo analizo la confrontación que se dio entre “indianistas” y “clasistas”, partiendo de las Declaraciones de Barbados, la reacción de las izquierdas guatemaltecas a las posiciones indianistas, pasando por Nicaragua -donde la confrontación entre posturas indianistas y clasistas estalla- y terminando con las declaraciones del Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI), representativas de las izquierdas revolucionarias latinoamericanas comprometidas con los pueblos indígenas. En el tercer capítulo, centraré mi análisis en diferentes expresiones indianistas del período en Guatemala, poniendo especial atención al Movimiento Indígena Tojil, como expresión más acabada del indianismo en un período (pre)revolucionario. En el cuarto capítulo exploro la participación, conceptualización sobre, experiencias y testimonios de mujeres indígenas. Finalmente, luego de citar *in extenso* algunas entrevistas realizadas con hombres en los últimos años que ilustran sus caminares, procesos de reflexión e interpretación; terminaré con una reflexión y unas conclusiones sobre el proceso en relación a la confrontación y negociaciones de ideas y reivindicaciones político-culturales y relaciones interculturales. Estos capítulos son de carácter más bien empírico, buscando recopilar, sistematizar y analizar la producción, interlocución y disputa de ideas en un momento histórico concreto que marca profundamente al movimiento maya.

Contexto y realidad guatemalteca

Para entender el contexto en que se desarrolla la lucha por la transformación social en Guatemala en la década de los setenta, es necesario remontarnos brevemente a la formación económico-social del país. Durante la Colonia y la post-independencia la formación social fue constituida y sustentada en la sobreexplotación de la mano de obra indígena, acompañada por su complemento ideológico de racismo, desvaloración e inferiorización del indígena (Casaus 1992, 2000, Cojti 1989, 1999, Palma 1993, 2000, Taracena 2002). *“La conquista fue además un proyecto en que los cuerpos y de las sexualidades de mujeres fueron una parte central de la dominación de tierras, de trabajo, de mujeres y de sus sociedades, a través de la violación y la explotación sexual.”* (Martínez 2005: 24 traducción mía). Durante la Colonia, los indígenas mantenían cierto grado de autonomía –a pesar de los abusos y la explotación- en las encomiendas y reparticiones (Díaz Polanco 1995)¹⁵⁴ primero y luego en los Pueblos de Indios (Palma 2000: 71-74). Smith (1990) señala que la Corona otorgó un poder considerable a los criollos, al mismo tiempo que mantuvo y ejercitó cierto control,

¹⁵⁴ “El arreglo alcanzado consistió en una peculiar transacción entre las posiciones, que conculcó el derecho a la autodeterminación de los pueblos, y a cambio, concedió una forma de autogobierno local, limitado y vigilado, cuyo grado de flexibilidad o rigidez respondió a la misma dinámica colonial.” (Díaz Polanco 1995).

sobre todo a través de la Iglesia Católica, logrando así optimizar sus propias ganancias a través de los tributos. A la vez *“esta política condujo a que las comunidades indias tomaran una forma particular –corporativa y relativamente autónoma- que también les otorgó ciertas armas para resistir una penetración más profunda del Estado. El mantenimiento de las tradiciones culturales locales fue uno de estas armas, lo cual no niega que fue una arma forjada por la opresión colonial”* (Smith 1992: 260).

El proceso de Independencia y la llegada de los conservadores criollos, no alteró sustancialmente las condiciones para los indígenas. Sin embargo, es importante recalcar que en la lucha por la Independencia había una vertiente indígena que tenía un proyecto contrahegemónico, como nos señala Eglá Martínez: *“Es importante recordar que además del movimiento pro-independencia criollo-ladino, había otro movimiento encabezado por Atanasio Tzul, un dirigente indígena que tenía muchos seguidores. Su movimiento fue quizás el origen de los movimientos mayas actuales, dado que exigía la devolución de tierra que era originalmente indígena y el fin de impuestos interminables (llamados tributos) y leyes represivas que no dejaran que la mayoría de los Pueblos Indígenas crearan sus propios proyectos económicos”* (Martínez 2005: 46). No prosperó el movimiento liderado por Tzul y Lucas Aguilar de Totonicapán, quienes fueron encarcelados, pero constituye un precedente importante en la lucha indígena.

Con la Reforma Liberal de 1871 la situación de los indígenas se agravó, pues a través de ella, fueron acaparadas grandes extensiones de tierras comunales indígenas y de tierras de la Iglesia por las grandes fincas cafetaleras. Los conceptos reformadores liberales de ciudadanía sólo incluían a un sector reducido de la población: *Los padres de la patria centroamericana excluyeron a mujeres, a las masas pobres y analfabetas, cuando determinaron que el voto era de corte censatario. Es decir, que sólo podían votar los que supiesen leer, poseyesen propiedades capaces de garantizar su sustento o ejerciesen un cargo público. De hecho los indígenas y los ladinos en su gran mayoría quedaron marginados del ejercicio de la soberanía, mientras que los criollos vieron reafirmada su supremacía política y económica”* (Taracena 2000: 90).

Los liberales también aprobaron leyes de vagancia para el trabajo forzoso de hombres indígenas en la construcción de caminos y de ferrovías. Según Taracena (2002) es a través de **leyes secundarias** que se institucionaliza la posición subordinada de la población indígena, aunque esto fue encubierto, pues los gobiernos liberales disfrazaron la situación de ciudadanía diferenciada con:

“un discurso constitucional lleno de universalidad, pero empedrado de decretos y reglamentos que la justificaban en la práctica” (Taracena 2002: 33). En esta época, se abrieron las puertas a la emigración alemana, expresamente “para mejorar la raza”¹⁵⁵. Estas medidas contribuían a la “modernización” del país a marcha forzada, a pesar de tratarse de formas semi-feudales de relaciones sociales.

Por otra parte, mientras que los conservadores mantenían la tripolar división de criollos, ladinos e indios, los liberales juntaron todo lo no indígena bajo el término ‘ladino’. En estas concepciones y políticas de facto, promovidas por el Estado y los intelectuales orgánicos liberales, encontramos muchas pistas que nos ayudan a entender las complejas y difíciles relaciones interculturales entre ladinos y mayas hasta la fecha en Guatemala:

...históricamente, lo ladino pasó a tener un carácter cultural, al ser concebido conceptualmente no como un mestizaje sino como un frente no indígena, en el que pronto cupieron criollos, ladinos, negros, blancos, asiáticos e indígenas aladinados. Y a su vez, las leyes tendieron más a buscar la homogeneidad de ese frente que la de todos los habitantes del Estado. Guatemala, de esa manera, no tomó en materia de construcción del Estado-nación, el camino de México o de Costa Rica de homogeneizar por la vía del mestizaje o de la blancura, sino el de mantener la realidad de la diversidad étnico-cultural, pero desde una práctica segregatoria (ibid: 92).

No es hasta la Revolución de Octubre de 1944-1954 que se derogaron las leyes de trabajo forzoso¹⁵⁶, se mejoraron las condiciones laborales (con la introducción del código de trabajo, salario mínimo, seguridad social, etc.), se repartieron tierras a través de una Reforma Agraria, se amplió la cobertura de salud, educación, y se creó la autonomía municipal. No obstante, en lo que se refiere propiamente a la realidad étnica del país, optaron por una política de modernización conducente a la integración y aculturación de las comunidades indígenas.

Eso fue el reto que la Revolución de 1944 enfrentó con la caída del régimen ubiquista. Impactados por el modelo mexicano de construcción del Estado-nación, los revolucionarios guatemaltecos pensaron que la homogeneización por la vía del mestizaje era la solución para

¹⁵⁵ Al mismo tiempo, fue una práctica de facto el ‘derecho de pernada’ otorgando a los finqueros la prerrogativa de mantener relaciones sexuales con mujeres indígenas antes de casarse.

¹⁵⁶ Desde la reforma liberal se emitieron leyes para lograr la mano de obra indígena gratuita (Taracena 2002) sobre todo en la construcción de caminos y ferrovías para facilitar la comercialización del café.

revertir la injusticia secular hacia las poblaciones indígenas. Para ello pusieron énfasis en darle sentido a las instituciones estatales que en otros países permitieron la construcción nacional: decretaron el voto universal, aunque para los indígenas analfabetos era optativo y público; impulsaron la educación rural y bilingüe; crearon el Instituto Indigenista Nacional; decretaron la reforma agraria y el salario en el campo; promovieron la modernización del ejército; combatieron la existencia de municipalidades¹⁵⁷ indígenas, etc. (ibid: 93)

Aunque los ‘diez años de primavera’ terminaron abruptamente con el derrocamiento de Jacobo Arbenz a través de un golpe de Estado apoyado y financiado por el gobierno norteamericano, el cual revirtió varias de las reformas, como la agraria, otras políticas e instituciones públicas, como el Instituto Guatemalteco de Seguridad Social (IGSS) y el ya mencionado Instituto Indigenista Nacional siguieron su curso, aunque debilitados. Es decir, la revolución democrática desencadenó procesos de integración y aculturación que se aceleraron en la segunda mitad del siglo veinte, con la creciente presencia del Estado: correos, escuelas, centros de salud, policía y juzgados de paz, y la creciente militarización en muchos de los municipios que antes de los años cincuenta contaban con escasa presencia del Estado¹⁵⁸. Por otra parte, la introducción de formas capitalistas más modernas, la revolución verde y la introducción del fertilizante químico, tuvieron un marcado impacto en comunidades que antes habían sido relativamente cerradas¹⁵⁹ y donde había trueque, no sólo propiciando la migración de fuerza de trabajo estacionario a las grandes fincas (para obtener dinero con que comprar los químicos) y la devastación ecológica, sino también contribuyeron a la inequidad en las relaciones de género ya que, en general, era el hombre quien empezó a tener un ingreso monetario¹⁶⁰ con la consiguiente desvalorización del trabajo no remunerado.

¹⁵⁷ Probablemente se refiere a las **alcaldías** indígenas, no a las municipalidades.

¹⁵⁸ La información que recogí en Santiago Atitlán, Sololá, por ejemplo, señalaba escasa presencia del Estado en ese municipio hasta 1953, cuando se estableció la oficina de Correos. Por esas fechas también se creó la primera escuela.

¹⁵⁹ Los estudios de poder local ayudan a poner de manifiesto la realidad compleja y diversa de Guatemala. Mientras que algunas comunidades han estado inmersas en la producción capitalista desde la reforma liberal de 1871 –aunque a veces con formas precapitalistas como los colonos indígenas que siguen hasta el día de hoy, siendo vendidos como parte de algunas fincas de café en Alta Verapaz y San Marcos–; en otras comunidades, la vinculación al mercado ha sido bastante reciente, primero a través de comerciantes, luego con la migración estacionaria a las fincas en los años sesenta y setenta sobre todo de café y algodón de la costa sur.

¹⁶⁰ Ver historia de vida de Ana María Rodríguez, *Un Canto por la Justicia, un Canto por la Vida Digna*, elaborada por Morna Macleod, libro colectivo en vías de publicación, editora Rosalva Aída Hernández Castillo, CIESAS.

Es preciso señalar que la histórica falta de visión y de políticas del Estado guatemalteco acerca del mestizaje contrasta significativamente con la realidad mexicana. El Estado mexicano con sus intelectuales orgánicos como Manuel Gamio (1916) con su 'crisol de las razas' y José Vasconcelos (1925) con su concepto de 'raza cósmica', crearon una ideología y una política sistemática de mestizaje que por un lado exaltaba a los pueblos originarios y a las civilizaciones mesoamericanas, y al mismo tiempo buscaba asimilar a los 'indios de hoy', al integrar, cooptar y diluir los marcadores y manifestaciones de las culturas precolombinas (traje, idiomas y espiritualidad). En cambio, los intentos tibios de mestizaje en Guatemala tienen repercusiones mixtas para el pueblo maya. Por una parte, los ya señalados efectos negativos de exclusión política, cultural y social, al mismo tiempo que una integración a través de la extrema explotación económica, como señala Raxche' Rodríguez:

...podemos comprobar que el Pueblo Maya está plenamente integrado en el engranaje de producción de la sociedad guatemalteca: aporta la mayor cantidad de mano para producir los productos de exportación como el café el azúcar; produce la mayor parte de alimentos de consumo interno, como los granos básicos y las legumbres; además con su herencia histórica como con sus artes y cultura actual aporta grandemente para que la industria turística sea el segundo renglón de la economía que produce más divisas del país. Así también el glorioso pasado Maya es utilizado por la comunidad Ladina guatemalteca, para darle imagen especial a Guatemala ante el mundo. En resumen, el Pueblo Maya es parte fundamental para generar la riqueza de Guatemala, y proporciona los elementos esenciales para la especificidad de la imagen de Guatemala en el extranjero. //La integración que no se ha permitido al Pueblo Maya, es el acceso a sus derechos económicos, políticos y culturales...". (Rodríguez Guaján 1989: 20)

Taracena (2002: 31-33) hace un sugerente recuento histórico de la naturaleza segregadora y tutelar del Estado guatemalteco hacia la población indígena desde 1839, situación que se agravó con la Reforma Liberal de 1871 (para asegurar la mano de obra, producción y exportación del café), hasta la Revolución Democrática de 1944, que afectó a su ciudadanía a través de la emisión de leyes secundarias. Pero la segregación (por leyes secundarias y segregación de facto a través de las escasas políticas públicas dirigidas a la población indígena) también ha permitido que muchos elementos clave de la cultura maya perduren y se reproduzcan de forma dinámica; estas 'raíces' – junto con una apertura internacional hacia el multiculturalismo- es lo que da sustento, inspiración y dinamismo al 'despertar' primero de los indianistas y posteriormente al movimiento maya en su conjunto, en torno a una propuesta de pluralismo cultural de sociedad y Estado-nación.

El EGP y ORPA empezaron a implantar sus bases entre la población indígena a partir de 1972. Otro hito importante en esos años, fue el terremoto de 1976 –el ‘terremoto de los pobres’, ya que afectó de forma desproporcionada a los pobres rurales y urbanos- (Plant 1978), el que puso al descubierto la precariedad y la marginalización de las grandes mayorías del país. La solidaridad y empatía vía el contacto entre campo y ciudad, brigadistas y damnificados –muchos de ellos indígenas- dio lugar a una creciente organización social en torno al proceso de reconstrucción y reclamo ante la falta de respuesta del Estado. Los encuentros entre comunidades indígenas y jóvenes ladinos urbanos también se dieron mediante el servicio social universitario: Ejercicio Profesional Supervisado (EPS) sobre todo de medicina, y al trabajo comunitario de estudiantes de Antropología y Ciencias Sociales, y de los colegios católicos como Monte María, Instituto Belén y los institutos Javier y Loyola. A lo largo de la segunda mitad del siglo veinte, ciertos sectores de la Iglesia Católica jugaron un papel clave, y a veces contradictorio en los procesos de transformación social. A partir de 1954, misioneros extranjeros de diferentes denominaciones fueron llevados a Guatemala para apoyar la consolidación de la contrarrevolución y el anticomunismo. A través de la Acción Católica se promovieron las ligas campesinas y cooperativas, complementando la estrategia de la Alianza para el Progreso del gobierno norteamericano. Se impulsó la creación de las radios comunitarias. Sin embargo, el mismo contacto con la realidad, la falta de resultados de sus estrategias de promoción social, los comportamientos y actitudes de los diferentes gobiernos de turno y el surgimiento de la Teología de la Liberación radicalizó a un importante número de sacerdotes y monjas, muchos de los cuales, juntos con los catequistas y delegados de la palabra pasaron a las filas de las organizaciones revolucionarias¹⁶¹. A través de la Iglesia Católica progresista, también se impulsó a jóvenes indígenas a estudiar; especial mención merecen el Instituto Indígena Santiago¹⁶² para varones y Nuestra Señora del Socorro en Antigua para Señoritas. La Coordinadora Indígena, el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) más conocido como ‘La Casa de la Zona 5’ (de los

¹⁶¹ Incluso, Mario Roberto Morales afirma que: *“la incorporación masiva de los indígenas al esfuerzo de guerra popular se debió no a que el marxismo-leninismo de las guerrillas los hubiera convencido, sino a que Acción Católica le sirvió en bandeja la base social a la organización guerrillera. Esto es especialmente cierto para el EGP.”* (Morales 1998: 65)

¹⁶² El Instituto Santiago de los hermanos de La Salle fue fundado en los años sesenta, en la Ciudad de Guatemala por el Obispo Rossell para brindar educación básica y diversificada (secundaria) a jóvenes indígenas de las comunidades. Según algunas fuentes, en esta primera etapa del Instituto, se buscaba combatir la discriminación étnica, al mostrar que los indígenas preparados eran tan o más capaces que los ladinos. Algunos egresados del Instituto Santiago fueron a estudiar licenciaturas y postgrados en el extranjero, especialmente en Louvaine (universidad católica en Bélgica). Años después, el Instituto Santiago ganó el apodo de los militares de ser “semillero de la guerrilla”, por su pensum y metodología de enseñanza, y por las decenas de dirigentes mayas que han egresado de sus aulas.

Jesuitas), el Centro Indígena en la Zona 8 (de los Maryknoll), la Pastoral Indígena, entre otros, fueron importantes espacios de reflexión, encuentro y promoción indígena¹⁶³.

Contexto Latinoamericano

Es preciso enmarcar el período en el contexto más amplio latinoamericano, para entender el proceso guatemalteco no como una serie de eventos aislados o de voluntades casuales, sino como parte del ‘momento histórico’ que atravesaba América Latina. La década de los setenta presencia el ascenso del primer presidente socialista, Salvador Allende, al poder por la vía electoral, luego su derrocamiento a través del golpe de Estado apoyado y financiado por el gobierno norteamericano; el dinamismo de diferentes expresiones de izquierda –desde el reformismo de los partidos comunistas hasta el foquismo guevarista-, y la instauración de dictaduras militares en los países del Cono Sur, y regímenes militares en países andinos y centroamericanos. En Centroamérica, se abre una etapa o momento revolucionario, en la que la vía armada es privilegiada ante el cierre de espacios, la inviabilidad percibida de soluciones de corte reformista, y ante la creciente organización y movilización social que se extiende por el istmo. Esto acarrea también la guerra de baja intensidad y políticas estatales de contrainsurgencia. Resaltan los procesos de liberación nacional de corte socialista con énfasis en las mejoras socio-económicas de la población; éstas se dan fundamentalmente desde una lógica clasista, en la cual se consideraba que una vez resueltas las necesidades básicas de la población, otras opresiones tenderían a desaparecer.

Así, durante este período en Guatemala, al igual que en el conjunto de América Latina, las luchas tradicionales de las izquierdas (partidos políticos, sindicatos de obreros y de campesinos) se fueron nutriendo de nuevos actores, sobre todo cristianos y comunidades eclesiales de base en Centroamérica, y la teología de la Liberación en América Latina en general -por ejemplo, el sacerdote Camilo Torres en el Ejército de Liberación Nacional en Colombia, la iglesia popular en Brasil, el Congreso Indígena en Chiapas organizado por Monseñor Samuel Ruiz y la Diócesis de San Cristóbal en 1974-. En algunos países como Chile y México, los pobladores cobraron una importancia significativa. Hubo una participación importante de las mujeres en las comunidades eclesiales de base, en las luchas campesinas y de pobladores, aunque todavía no había mayor reflexión sobre su condición de género ni una incorporación de demandas específicas de mujeres

¹⁶³ Bastante se ha escrito sobre esto desde la perspectiva de la lucha revolucionaria, ver entre otros, a la Revista Polémica, Fried, Gettelman, Levenson & Peckenham 1983, Mondragón 1983, Le Bot 1992. Para una visión más específica en relación a las raíces del movimiento maya, ver Bastos y Camus (2003) y Cojtí (1997). Sin embargo, no he encontrado un análisis comprensivo a profundidad más allá de lo local sobre el rol de la Iglesia Católica progresista en la promoción de la participación indígena en el momento revolucionario, y específicamente sobre la Coordinadora Indígena, el rol del CIAS, del Centro Indígena y de la Pastoral Indígena.

en las reivindicaciones sociales. Una vez iniciada la oleada de represión, las mujeres tuvieron un especial protagonismo en las agrupaciones que se formaron en torno a la represión: grupos de familiares de los detenidos-desaparecidos, de los presos políticos, de los ejecutados, etc. las mujeres también predominaban en las organizaciones trabajando más ampliamente sobre el tema de derechos humanos (Macleod 1987). Las agrupaciones y organizaciones de derechos humanos con presencia predominante de mujeres surgieron en el Cono Sur primero en la década de los 70, y posteriormente en Centroamérica, con las Comadres en El Salvador y el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) en Guatemala en 1984 y la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA)¹⁶⁴ en 1988. Por otra parte, empezó a surgir una pequeña pero influyente corriente feminista en América Latina a raíz de la Segunda Conferencia de la Mujer organizada por las Naciones Unidas que tuvo lugar en México en 1974. El feminismo ganó terreno en países como México, Chile y República Dominicana en los ochenta, y aunque hay expresiones feministas desde los setenta, se empezó a dar en Guatemala con más fuerza en la década de los noventa, especialmente en torno a la Asamblea de la Sociedad Civil y los Acuerdos de Paz.

A partir de la década de los setenta, empezó a haber una creciente participación de los indígenas en los procesos de transformación social en América Latina. En la mayoría de los casos esta participación se dio desde un análisis marxista y más como campesinos que desde su identidad étnica: Por lo tanto, las reivindicaciones solían priorizar lo económico-social, dejando fuera o en segundo lugar las aspiraciones de carácter político-cultural. A modo de ejemplo, muchos indígenas entraron a los partidos políticos de izquierda en Bolivia (donde también se formaron fuertes sindicatos campesinos y de mineros Quechuas y Aymaras); y en Chile, se incorporaron Mapuches a los partidos de izquierda y a la Democracia Cristiana. En el caso de Guatemala se incorporaron indígenas al partido de la Democracia Cristiana y, posteriormente, a los procesos revolucionarios. Sin embargo, como señala Rafael Mondragón en *De Indios y Cristianos en Guatemala: "Hasta donde tengo entendido, la izquierda de América Latina, en principio, no ha comprendido mucho el lugar del indígena en la revolución y en la nueva sociedad"* (83: 102). Aunque puede resultar sorprendente para miembros del movimiento maya, Mondragón, junto con muchos otros académicos, dirigentes y activistas latinoamericanos ven a las organizaciones revolucionarias guatemaltecas como pioneros en la incorporación de los indígenas -como indígenas y no campesinos- a las luchas revolucionarias.

¹⁶⁴ Mientras que las Comadres y el GAM son agrupaciones de familiares de detenidos-desaparecidos, CONAVIGUA es una organización que agrupa a mujeres indígenas, viudas del conflicto.

Sin embargo, al mismo tiempo, había otra corriente emergente que promovía la identidad, los derechos y la *agencia social* de los pueblos indígenas, lo cual creó desconcierto, incompreensión y críticas en sectores de la izquierda latinoamericana y, más específicamente, centroamericana. Como se verá, se trata de expresiones organizativas y espacios autónomos de indígenas, y una relación e intercambio entre organizaciones indígenas de diferentes países del continente, esto último a partir de los años setenta; y por otro, de intelectuales latinoamericanos y latinoamericanistas –sobre todo antropólogos- que enmarcaban sus reflexiones y debates en torno a la identidad y al colonialismo, sobre todo interno. La expresión más clara de esta última postura es la Declaración de Barbados en 1971, analizada más adelante. Trataré de mostrar cómo el tema de la identidad en la década de los setenta –incomprendida y fuertemente criticada por las izquierdas en la región mesoamericana- es precursora “antes de su tiempo” de las luchas por el reconocimiento y los derechos específicos de los pueblos indígenas que ganan terreno y legitimidad a partir de la década de los noventa. Estos dos enfoques de lucha –la lucha revolucionaria fincada sobre todo, pero no exclusivamente, en reivindicaciones de clase y la lucha indianista fincada sobre todo, pero no exclusivamente, en reivindicaciones político-culturales- se dan simultáneamente en el tiempo en el caso de Guatemala. Se trata, pues, de un proceso contradictorio, no lineal y no dicotómico. Recoger las diferentes experiencias, sobre todo las distintas concepciones y el pensamiento de las diversas instancias que contribuyeron a la producción político-conceptual a partir de los años setenta, nos ayuda a armar el rompecabezas, a aprender de los aciertos y de los errores del pasado, y a tener, ahora en el presente, una visión más completa del pasado, para contribuir a la construcción de una visión y un proyecto de futuro.

Capítulo Cuatro:

Las Organizaciones Revolucionarias y sus Planteamientos en torno a los Indígenas

En este capítulo¹⁶⁵, analizo los textos de la época (1970-1985), exploro los conceptos y posiciones de las organizaciones político-militares que conforman la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) en torno a la cuestión étnico-nacional y la incorporación de los indígenas como sujeto al proceso revolucionario, con énfasis en el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y en la Organización de Pueblo en Armas (ORPA). Intento dimensionar el peso de lo indígena en el pensamiento más global de las organizaciones en este período para luego hacer una reflexión sobre el proceso mismo. No es hasta las conclusiones de esta segunda parte de la tesis que busco hacer un amarre tanto de los puntos teóricos en disputa en esta época, como de las lecturas y relecturas actuales que están haciendo miembros del movimiento maya sobre el proceso revolucionario y su participación en él.

Conviene hacer una breve caracterización de la izquierda guatemalteca. El Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), partido comunista de línea marxista ortodoxa, nace en Guatemala en 1949; apoya al gobierno de Jacobo Arbenz y luego del golpe de Estado de 1954, muchos miembros son asesinados y otros salen al exilio. El PGT, que incursionó en la lucha armada durante la década de los sesenta, una década más tarde tenía incidencia en algunas áreas rurales como en el valle del Polochic (Alta Verapaz), Escuintla, el sur de San Marcos, y en Alamos (Chimaltenango), aunque para esas fechas tenía fundamentalmente una composición urbana, de intelectuales (con una presencia marcada en la Universidad Nacional de San Carlos) y algunos sindicatos organizados en la Federación Autónoma Sindical de Guatemala (FASGUA). El PGT sufre varias fracciones, sólo una –el PGT Núcleo de Dirección Nacional- opta por la lucha armada y conforma la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), como lo hace en su momento el Comité Central (en 1986).

Se forman las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) a fines de 1962 juntando ex militares democráticos y sobrevivientes políticos de la década revolucionaria (1944-54) y jóvenes

¹⁶⁵ Es importante señalar que he elaborado este capítulo no sólo a través del estudio de los textos clave y de varias entrevistas formales, sino también a través de largas conversaciones a lo largo de muchos años con participantes en este proceso: mujeres y hombres ladinos e indígenas, muchos de los cuales pasaron de la militancia a la disidencia, unos con mucho resentimiento, otros que, aunque han dejado de ser militantes y tienen críticas fuertes también guardan aprecio por su organización y por el proceso, así como la convicción de que a través del proceso revolucionario se estaban tratando de generar transformaciones estructurales para las grandes mayorías del país, entre ellas las indígenas, antes del descalabro de la represión, las políticas contrainsurgentes y el desenlace posterior del proceso. He optado en general por omitir sus nombres, salvo aquellos de figuras públicas.

comunistas; posteriormente las bases de las FAR aglutinaban estudiantes, campesinos y tuvieron una fuerte incidencia en el movimiento sindical. De línea ortodoxa marxista-leninista, su primera área de incidencia, aparte de la ciudad capital, fue el oriente del país. Es interesante destacar que *“En 1963 las FAR entraron en contacto con indígenas de la región de Rabinal, Baja Verapaz, donde anteriormente el PGT había implantado bases entre los campesinos Achi’ quienes simpatizaron con el discurso guerrillero. Varios de ellos llegarían a conformar, tiempo después, las primeras filas de combatientes en el oriente del país.”* (Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, capítulo II, 1999: 245), para posteriormente crear el Frente Edgar Ibarra en la Sierra de las Minas, Izabal. Para los años setenta, los principales lugares de incidencia de las FAR eran la ciudad capital, El Petén, Chimaltenango, parte de Sololá y la Costa Sur, aún manteniendo presencia en las Verapaces. Durante el período de estudio son dirigidas por Jorge Soto (comandante Pablo Monsanto).

El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) surge en 1972, con la tesis de implementar la guerrilla en zonas marginales como coloquialmente lo señala una de sus ex combatientes *“la pita se rompe por su parte más flaca”*; así un pequeño núcleo del EGP sale de México para instalarse en el área selvática del Ixcán, como cuenta Mario Payeras en *Los Días de la Selva* (Payeras 1981), luego desarrolla la tesis de guerra popular revolucionaria. Su máximo dirigente fue Ricardo Ramírez (comandante Rolando Morán). El EGP tuvo una fuerte presencia en El Quiché, también en partes de Huehuetenango, Chimaltenango, la Costa Sur y las Verapaces. Después de la masacre de la Embajada de España (31/1/1980), el EGP impulsó el levantamiento de comunidades enteras; por unos meses hubo una euforia revolucionaria, aunque, como señala un ex alto mando del EGP *“Ya empiezan los gérmenes del triunfalismo, los gérmenes de sobrevalorar la propia capacidad y desvalorar la capacidad del adversario, que es de los errores más graves que se cometieron”* (ibid: 281), lo cual terminó con la política contrainsurgente de masacres y tierra arrasada. El EGP, por mucho la organización revolucionaria más grande y con niveles de hegemonía tanto dentro como fuera de Guatemala, desarrolló un importante trabajo de masas entre campesinos, estudiantes, sindicalistas y pobladores de áreas marginales urbanas en los setenta, estrategia que retomó a finales de los ochenta luego de los peores años de la contrainsurgencia (CEH 2000).

La Organización del Pueblo en Armas (ORPA) por su parte, dirigido por Rodrigo Asturias (comandante Gaspar Ilom) se organiza sigilosamente por ocho años antes de salir a la luz pública en 1979. A decir de uno de sus fundadores *“la ORPA tendió a una cuestión menos rígida ideológicamente, que caracterizaría como elemento fundamental del proceso revolucionario a la población indígena, y no tanto a la clase obrera”*, (ibid: 257); su análisis menos clasista le creó

tensiones con las otras organizaciones revolucionarias. Gran parte de sus combatientes fueron indígenas de los departamentos de San Marcos, Quetzaltenango y Huehuetenango, mientras que el frente urbano era mayoritariamente ladino. A diferencia de la estrategia de levantamientos masivos del EGP, la ORPA sostuvo un trabajo clandestino y compartimentado, San Marcos, Quetzaltenango, partes de Sololá y Chimaltenango. Con escasa presencia en el movimiento sindical, la ORPA tenía más presencia universitaria (estudiantes, catedráticos y religiosos).

La Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) es conformada en enero de 1982 -en medio de la intensa represión del Estado y de las políticas contrainsurgentes- aglutinando al EGP, las FAR, la ORPA y el PGT-Núcleo de Dirección Nacional. Las relaciones dentro de la URNG fueron tenues, nunca se logró la articulación, por ejemplo, del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) de Nicaragua, ni del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) del vecino El Salvador.

Antes de los años sesenta, la izquierda guatemalteca, caracterizada por un marxismo ortodoxo y un análisis economicista, no tomaba en cuenta al indígena como actor social o sujeto revolucionario, a no ser por el carácter de “semi-proletariado” específicamente de los trabajadores agrícolas de las fincas cafetaleras, algodoneras y de caña de azúcar. Esta situación empieza a cambiar en los años sesenta, con *“la Carta de la Guerrilla Edgar Ibarra de octubre de 1964, el Documento de Marzo de 1967, la Biografía de Turcios [Lima] y otros documentos de la época”* (Hurtado 2007: 3). No es hasta la década de los setenta, con la formación del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), que dos organizaciones político-militares buscan explícitamente la incorporación de los ‘indios’ o ‘naturales’ (respectivamente) al proceso revolucionario. Hay distintas conceptualizaciones teóricas al respecto y, a la vez, estrategias y prácticas diferentes.

Severo Martínez Peláez argumenta que la condición de ‘indio’ es producto del proceso de conquista y colonialización, aseveración fuertemente contestada por indígenas con conciencia étnica, que reivindican su existencia como pueblos previa a la conquista. Por eso considera como ‘truco’ *“el presentar al indio como una realidad definitiva y no como una condición históricamente determinada”* (Martínez Peláez en Mondragón 1983: 102). En este sentido, Martínez Peláez entra en debate no sólo con organizaciones indígenas, sino con algunas de las organizaciones revolucionarias:

“Es asombroso comprobar cómo el truco sigue dominando en nuestros días, incluso a muchas mentalidades que quieren adoptar posiciones revolucionarias respecto al indio, pero que, atrapadas en la vieja falacia (por falta de sentido histórico), hacen las más ingeniosas predicciones acerca del futuro del indio en el sentido de que tiene que seguir siendo indio. // Así, por ejemplo, se dice que el indio es el colonizado; Pero luego se pasa a afirmar que el colonizado va a liberarse, a descolonizarse, a desalinearse.... Sin dejar de ser indio. Esto último resulta inadmisibles” (Martínez Peláez en Mondragón 1983: 102-103; énfasis mío).

Desde la visión de Martínez Peláez, el indio como producto de la colonización –y no, como señalan algunos miembros del movimiento maya, como un *pueblo invadido*- desaparecería una vez derrocado el Estado dominante. Esta visión ha calado hondo en Guatemala; como señala Diane M. Nelson:

“Martínez Peláez argumenta que no existe tal auténtica identidad indígena –lo que se llama actualmente “indio” es producto de la Colonia, una legitimación racializada de explotación de clase, y [señala que] los marcadores como la cofradía y el traje fueron impuestos a través de la contrainsurgencia española. Es difícil capturar cuantas veces ‘La Patria del Criollo’ fue citada directa e indirectamente en las entrevistas y en la prensa. Aunque la construcción de hegemonía es un proyecto lleno de múltiples valencias, yo llamaría a este un libro hegemónico. Al releerlo después de realizar mis entrevistas de campo, me impresionó una y otra vez la cantidad de veces que los informantes expresaron los puntos de vista del libro como los suyos. El resultado de esta identificación de clase se ha traducido en una tendencia a minimizar los temas del racismo, presuponiendo que una vez que la estructura de clase fuera derrocada, tal discriminación desaparecería” (Nelson 1999: 19, traducción mía).

La reflexión de Nelson apunta a la disputa sobre el lugar otorgado al racismo como efecto o problema estructural, y veremos que no hay común acuerdo al respecto en la misma izquierda. Pero, por otra parte, el análisis de Martínez Peláez se centra en el desarrollo histórico de la formación social del país, sin dar importancia a la identidad y cultura de sus miembros. Esta diferencia de enfoque viene a perfilar un punto central y permanente de debate, aunque con distintos matices y desarrollo entre los indianistas y las diferentes organizaciones de la izquierda.

Partido Guatemalteco del Trabajo: “La Cuestión Indígena”

El pensamiento del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) en relación a los indígenas se expone en su documento “La Cuestión Indígena”¹⁶⁶. En éste, señala la existencia de indígenas a nivel individual aunque pone en duda su conformación en grupos o pueblos:

*“Actualmente los indígenas de los altiplanos, en su mayoría, se identifican más con su pequeño grupo particular de poblado o de municipio que con el conglomerado indígena en su conjunto. No se puede por ello afirmar categóricamente que la población indígena constituye en sí una unidad total. Dicha unidad no existió a pesar del tronco común, antes de la Conquista; mucho menos después, que fueron violentamente sometidos y separados. Esto es un hecho sangrante de nuestra historia, pero es una realidad de siglos que no podemos olvidar ni hacer desaparecer, ni siquiera con los más justos y elevados propósitos.// Sólo la revolución podrá **integrarlos** efectivamente, desarrollando sus facultades creadoras como una parte esencial de la sociedad guatemalteca”* (PGT en Mondragón 1983: 104, énfasis mío).

Esta frase pone de relieve que el PGT visualiza la **integración** como solución étnico-nacional, además de situar la contradicción fundamental en la lucha de clases: *“Con base en esas diferencias, cada indígena ocupa un lugar definido en un sistema de producción social de bienes materiales, que es uno solo para toda Guatemala. En esencia, ese lugar es el de explotar a indígenas y ladinos, o el de ser explotados por indígenas y ladinos”* (ibid: 105). Reconoce que la **discriminación** de los indígenas por los ladinos *“es un fenómeno generalizado”*, además de su **explotación**, pues esta última sólo compete a la burguesía y a la oligarquía. Sitúa la discriminación en el terreno de la ideología y, en ese sentido, la discriminación por parte de ladinos pobres es un problema de carácter netamente ideológico, generado por las clases dominantes. Manifiesta que se trata de un obstáculo para el avance del proceso revolucionario, pero sólo en cuanto a alianzas: *“La discriminación de los ladinos pobres contra los indígenas pobres dificulta y retrasa la organización y la unidad del pueblo, factores que son necesarios para la revolución. Es tarea revolucionaria luchar contra la discriminación de un sector trabajador del pueblo contra el otro, así como contra el mutuo apartamiento o la segregación. Esta lucha debe darse en el terreno ideológico, político y práctico”* (PGT en Mondragón 1983: 106).

¹⁶⁶ Este documento es reproducido en la “Revista Polémica” #3 de enero-febrero de 1982 y en *Indios y Cristianos en Guatemala* de 1983, pero en ninguna de las dos publicaciones se señala la fecha de su elaboración. Ba Tiul señala que fue escrito por Víctor Manuel Gutiérrez, su secretario general que fue detenido-desaparecido en los años sesenta. (2007: 5)

Por otra parte, los indígenas: *“No son expoliados por su origen étnico o su etnia o su cultura, es decir, por ser indígenas. Son explotados porque son desposeídos y viven en una sociedad en la que existen verdaderas clases antagónicas. Son explotados porque ocupan un lugar definido en un sistema de relaciones de producción, en una estructura económica única para toda la sociedad guatemalteca”* (ibid: 106). Sostiene que la explotación se da por razones de explotación y no por condición étnica, aunque no explica en qué consiste ni a qué se debe la discriminación específicamente dirigida a los indígenas y no a los ladinos pobres que también son explotados. Fiel a los preceptos de un marxismo reduccionista, la base económica es fundamental y determinante, mientras que la ideología –al estar situada en la superestructura- no es “real”, por pertenecer al ámbito de las ideas, es un ‘efecto’, no una causa.

También se señala que el problema de la discriminación desaparecerá en la medida en que haya contacto e intercambio entre pobres: *“En el campo el contacto directo y la interacción social entre indígenas pobres y ladinos pobres, cada día más estrechos y necesarios por ambos lados, terminarán con la discriminación y la segregación, y producirán la unidad de ambos grupos en el nivel de clase correspondiente a las masas explotadas y oprimidas”* (ibid: 107). Se encuentra la idea de que, en la medida en que aumenta el mestizaje, disminuye la discriminación y que la solución al ‘problema indígena’ es su asimilación. Además, niega la diferencia y la otredad, con un discurso de “todos somos iguales”: *“... una población ladina, que es mayoritariamente mestiza y que, además, tiene costumbres que la distinguen poco de los indígenas. Este fenómeno seguirá adelante, desarrollándose dentro de las condiciones de la realidad. Sin embargo, su crecimiento espontáneo irá facilitando erradicar la discriminación entre estos sectores, y la lucha revolucionaria los unirá en una sola causa”* (ibid: 107).

Su tesis medular radica en la unidad en torno a la clase social expresada como: *“... el verdadero encuentro social y político de los proletarios y los semi-proletarios del campo, indígenas y ladinos, por encima de todas las barreras ideológicas que las clases dominantes han erigido en la conciencia del pueblo para mantenerlos separados”* (ibid: 108). En síntesis, el PGT concede que hay contradicciones secundarias en el plano ideológico, pero que éstas se resolverán en la medida en que los indígenas asuman –y prioricen- su situación de clase. No hay mención acerca de los indígenas que no son campesinos o semi-proletarios, es decir, profesionales, pequeña burguesía, comerciantes, etc. La solución a la “cuestión indígena” es la integración *“con sus formas particulares [de] conciencia social”* –aunque no abunda sobre lo que esto significa- y el problema del racismo se resuelve con el proceso revolucionario y la toma del poder. Postula la: *“...plena incorporación de los pueblos indígenas al proceso revolucionario partiendo de su situación de clase*

y de su carácter de masas explotadas, pero teniendo en cuenta las formas particulares en que se expresa su conciencia social” (ibid: 109).

Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR)

Las FAR nunca emitieron un documento político oficial sobre su visión en relación a los pueblos indígenas, aunque en 1986 empieza a circular un documento interno de discusión al respecto (analizado en otro capítulo). Esto no significa que el tema estuviera ausente totalmente y, de hecho, había militantes y comandantes (como el Comandante Sis¹⁶⁷), que empezaban a cuestionar, más que a teorizar, desde su experiencia organizativa en las comunidades. Se sabe –a través de algunos de sus ex integrantes- que este tema tomó más fuerza dentro de una parte de la organización en el segundo lustro de los ochenta, a partir de las negociaciones de autonomía regional de la Costa Atlántica de Nicaragua durante el gobierno sandinista, aunque nunca hubo consenso –ni sobre su importancia ni sobre sus contenidos- en la organización en su conjunto.

Organización del Pueblo en Armas (ORPA): Racismo I y II (La Verdadera Magnitud del Racismo) y Acerca del Racismo

Racismo de enero de 1976 y *La Verdadera Magnitud del Racismo* de mayo de 1978, más conocidos como *Racismo I* y *II* respectivamente, son documentos elaborados por la ORPA antes de que saliera a la luz pública en 1979. Fueron elaborados por su ideólogo y dirigente máximo, Gaspar Ilom, luego de largas reflexiones y debates grabados por un pequeño grupo de la ‘vieja guardia’ de la ORPA¹⁶⁸. *Acerca del Racismo*, en cambio, es un documento *síntesis* que se publica por primera vez en la “Revista Polémica” y en el libro de Mondragón en 1983. Esta aclaración es importante, porque este último documento es el que ha tenido más difusión y, a mi juicio, constituye una versión anodina del planteamiento mucho más profundo y cuestionador de la ORPA¹⁶⁹. Estos

¹⁶⁷ Ver Anexo 4, “Entrevista al comandante Nicolás Sis (FAR), la cuestión étnico-nacional y la revolución guatemalteca” (Díaz Polanco 1987: 175-195)

¹⁶⁸ Del grupo de 7 u 8 personas, casi la mitad eran mujeres (ladinas) y probablemente participó un indígena Mam, (Javier). De ese grupo, o ‘de los mejores’ de la ORPA, a consideración de muchos de las y los entrevistados, la mitad cayó en combate, una mujer se alejó de la organización, otra es ex combatiente del Frente Luis Ixmatá y Rodrigo Asturias, el comandante Gaspar Ilom, murió por causas naturales en junio de 2005. Es preciso hacer este recuento, porque ayuda a explicar los cambios profundos que se dieron en el interior de la ORPA a lo largo de los años. Mientras que *Racismo I* y *II* fueron fuentes de inspiración para muchos militantes –ladinos e indígenas- que murieron en el conflicto o se alejaron posteriormente de la organización, no se percibe la influencia de estos planteamientos en el grueso de la gente que siguió identificada con la ORPA.

¹⁶⁹ Como mucha gente, yo pensaba que ‘Acerca del Racismo’ era ‘Racismo I’; no fue hasta una entrevista que sostuve con un ladino que había estado en la alta dirigencia del EGP que caí en la cuenta de la gran polémica y rechazo que *Racismo I* había desatado dentro de la izquierda, por sus críticas vertidas a la misma. ORPA criticó a la izquierda tradicional por su **esquematismo, dogmatismo y colonialismo**, éste último se refería a su dependencia en ideas provenientes de fuera (sobre todo de Europa), y no al colonialismo interno hacia los

documentos –novedosos para la izquierda guatemalteca- han causado polémica, en especial el primero. Así, en *Racismo II*, se reconoce que *Racismo I* fue un documento polémico y que fue necesario hacer “una revaloración de algunos conceptos y principios de carácter teórico para clarificar el uso de esos conceptos de la teoría revolucionaria en su aplicación concreta a una realidad particular” (*Racismo II*, pp.1-2). Esta revaloración de conceptos centra el análisis en la relación entre la base y la superestructura; también habla extensamente sobre el racismo en los diferentes ámbitos de la vida e institucionalidad pública. Pero fundamentalmente, se trata de una profundización del análisis del racismo en cuanto a su relación con la estructura económica¹⁷⁰: “el racismo y las fuerzas productivas”, “el racismo y las relaciones de producción”, “el racismo, elemento constante y reproductor del sistema” y “el racismo y las estructuras de explotación”. Así: “La nueva manera de comprender la profunda dimensión del racismo es dándole la categoría de elemento participante en el proceso de producción y de elemento actuante en concreto dentro de la situación económica” (*Racismo II*: 50).

A diferencia de la perspectiva marxista ortodoxa del PGT, los planteamientos de la ORPA, si bien se nutren del marxismo, no se agotan en él. Por tratarse de documentos políticos no incluyen una bibliografía, ni un reconocimiento de los autores¹⁷¹ (académicos y políticos) que hayan influido en su pensamiento. Sin embargo, el lector puede reconocer en sus postulados sobre el racismo, además de la influencia de un marxismo menos ortodoxo, también las influencias de Fanon, Memmi¹⁷², Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert. Los tres documentos hacen una referencia velada

indígenas, concepto desarrollado por los indianistas, analizado en otro capítulo. En realidad, el planteamiento de la ORPA se inscribe en la corriente de izquierda latinoamericanista, que retoma a Mariátegui y al Che (quienes son citados en *Racismo I*) y profundiza en las condiciones específicas del continente latinoamericano. Según mi informante del EGP, ante la molestia de dos de las otras organizaciones, la ORPA tuvo que ‘echar tierra’ a *Racismo I*. Me costó mucho hallar un ejemplar, una reimpresión de mayo de 1989, lo cual hace suponer que el documento fue revalidado por la ORPA. Lo cierto es que muy poca gente conoce este documento, el cual, a mi juicio consiste en un análisis mucho más agudo y original que “*Racismo II*” y “*Acerca del Racismo*”.

¹⁷⁰ Se considera que esto se debe a las críticas de las otras organizaciones revolucionarias que señalan que *Acerca del Racismo* sólo se concentra en las manifestaciones y no en las raíces del problema. Es interesante que el Movimiento Indígena Tojil –analizado en otro capítulo- hago la misma crítica, pero situando la raíz en el colonialismo interno: “la discriminación racial es un efecto directo del fenómeno colonial, por lo que no puede ser considerada como forma específica de opresión. Tampoco puede ser utilizada como coartada para escamotear la situación colonial y negar a los pueblos mayas su condición de colonizados. Porque la discriminación sólo es la valorización de las diferencias reales o imaginarias de tipo social, cultural y biológico [aquí retoma claramente a Memmi y su *Retrato del Colonizado* (1966)] en provecho del ladino, mientras que la colonización es el fenómeno global de la explotación y opresión económica, política, cultural y militar del pueblo indio en manos de la burguesía de la comunidad ladina. Además, cabe preguntarse, ¿cómo podrían resolver la cuestión de la discriminación racial sin antes resolver el colonialismo interno?” (Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Federal 1981: 8)

¹⁷¹ Aparte de Mariátegui, el Che Guevara, Engels y Marx en *Racismo I*.

¹⁷² Franz Fanon (1952, 1963) y Albert Memmi (1966) escribieron sobre los procesos de descolonización en África del Norte, tanto en términos políticos, como culturales. En cuanto a este último, la ‘interiorización de la

a estos últimos dos, aunque dado el rechazo que provocó su libro *Guatemala: una Interpretación Histórico-Social* (1970), en “Racismo II” se aclara rápidamente que se trata de “una de las pocas cosas en que coincidimos con algunos sociólogos”.

Resumiendo los extensos documentos (146, 180 y 20 páginas respectivamente), la ORPA señala que el racismo es un problema estructural de gran envergadura, complejo e integral en la formación social guatemalteca. Establecido en el tiempo de la Colonia para justificar la sobre-explotación de los indígenas, sigue cumpliendo esta función, adecuándose a los cambios estructurales: “*El problema del racismo es complejo, porque, aunque tiene unos orígenes muy claros y definidos, con la práctica y el correr de los años no ha quedado estático, ni funcionando únicamente en la forma en que empezó, sino que se ha extendido a otros campos.*” (Acerca del Racismo, en Mondragón 1983: 128)

Su razón de ser principal es no sólo de **justificar** la sobre-explotación, sino también **afianzarla**. “... el racismo es una de las invenciones más eficaces para el servicio del explotador y una de las prácticas más ignominiosas que el hombre ha podido inventar en el transcurso de la historia. Porque el racismo es una manifestación integral, concebida y diseñada para atender en bloque contra un pueblo, contra una comunidad, y al mismo tiempo contra la misma persona.” (ibid: 131-132) Si bien su razón de ser inicial tenía que ver con una necesidad histórica para asegurar la sobreexplotación, esta función se ha extendido hasta permear todas las dimensiones de la vida social, tanto a nivel público como a nivel individual, familiar y comunitario: “una manifestación sistemática y total de carácter masivo y cotidiano en contra de un pueblo, de una persona y de su origen, el racismo ha llegado a la negación del hombre en su categoría humana” (ibid: 133¹⁷³). También señala lo sensible y cargado que es el tema: “Pocos temas o problemas están destinados a producir una conmoción tan seria y profunda como el abordar la existencia y manifestaciones del racismo en una sociedad como la nuestra.” (Racismo I: 1).

Siguiendo la lógica de Memmi y Fanon -aunque estos últimos se refieren más a los efectos del colonialismo-, el racismo afecta tanto a la víctima como al victimario, con un efecto deshumanizante para cada quien. En ese sentido, no es un “problema” que ataña solamente a los

opresión’ implica la necesidad de ‘descolonizar las mentes’ y no sólo lograr la independencia política de los poderes coloniales. Veremos en otro capítulo la influencia de estos autores en el desarrollo del pensamiento indianista guatemalteco.

¹⁷³ La alusión que hace ORPA a la importancia de la subjetividad –un lugar común hoy en día- en su momento era novedoso, al cuestionar el marxismo ortodoxo que tendía a valorar sólo los aspectos ‘objetivos, científicos y racionales’.

pueblos indígenas, sino a toda la sociedad: *“... hay quienes creen que el problema del racismo es algo que se da nada más dentro del pueblo natural. Olvidan o desconocen que es un problema de todos, del medio discriminado y del medio discriminador¹⁷⁴”* (Racismo II 1978: 35). Los documentos señalan que el racismo afecta a los discriminadores, creándoles actitudes de superioridad y sobreestimación; pero que, al burlarse de otra cultura, *“el mismo está mutilando, sin darse cuenta, su propia cultura”* (Racismo I: 142). Habla del ladino como “carente de identidad” en términos semejantes a los escritos de Cojtí (1989), Guzmán Böckler y Herbert (1970). En cuanto a la víctima, entre los múltiples efectos señalados en los documentos está la interiorización, la resignación, la apatía y la negación de su identidad, *“una situación de enorme dolor y desconcierto”* (ibid: 136). Por otra parte, insiste en la necesidad de que los sectores populares tomen conciencia para luchar activamente contra esta situación. *“Si el discriminador alienado no logra desalinearse y no logra comprender el papel que está jugando, aun fuera del control de su voluntad y presionado por la estructura general del sistema, no se caerán las barreras, y serán muy limitadas y muchas veces inexistentes las posibilidades de conseguir una unión entre todos los sectores populares. Es necesario que se parta de un trabajo y un planteamiento de desalienación en los sectores discriminadores, y se haga al mismo tiempo un trabajo conjunto, completo y profundo en los sectores discriminados.... No es solamente un problema de carácter cultural o de carácter económico o social. Es algo que sintetiza todos esos aspectos y les da un carácter muy particular”* (Racismo II: 36). Así, el racismo crea una segregación, dividiendo al país en dos: *“¿No se han formado dos países dentro de la misma geografía? ¿No hay dos clases de guatemaltecos? ¿Es mejor disimular esto o soslayarlo? Hacerlo así y no afrontarlo en sus causas, ¿no atenta contra la unidad del pueblo, y por ende a su posibilidad real de liberación?”* (Racismo I: 4-5). Para la ORPA, el reconocimiento y superación de la situación de facto de segregación es clave para la lucha revolucionaria de transformación social.

El análisis de la ORPA coincide con los planteamientos de la interiorización de la colonización y la necesidad de “descolonizarse” planteados por Memmi y Fanon. La ORPA incluye a toda la sociedad guatemalteca en esta lógica de racismo y de discriminadores-discriminados. Racismo I hace referencia al imaginario colectivo del guatemalteco (ladino) del miedo a la revancha de los indígenas; como veremos más adelante, este miedo también está presente en la izquierda: *“Lo extraño es que esa misma visión, cambiando de nombres y ubicación, la tengan o les preocupa a personas consideradas izquierdistas, radicales, etc. Piensan por igual en los ‘riesgos’, ‘peligros’ y*

¹⁷⁴ Aunque la ORPA no hace mención de la discriminación de género aquí, su afirmación al entender el conjunto “discriminador/a-discriminado/a” como partes de un sistema es igualmente válida para el análisis de género.

demás 'calamidades' que puede acarrear a la revolución al país la incorporación de esta problemática a una plataforma de lucha política. ¿Acaso no es ésta la misma posición de opresor contra oprimido?" (Racismo I: 6-7). Y añade: "Para el izquierdista alienado, por la discriminación, lo natural –el discriminado no es un pueblo igual a cualquier otro con todas sus grandezas, problemas y posibilidades.... por el contrario, lo concibe como un peligro latente que hay que vigilar celosamente." (ibid: 8)

Seguramente, este tipo de afirmación causó rechazo en las otras organizaciones y provocó la posterior autocensura en la ORPA, pues en los documentos posteriores reconoce la necesidad de trabajar con sus propios militantes en procesos para combatir el racismo, pero señala –sin explicar los fundamentos para tal aseveración- que en los ladinos pobres y revolucionarios: "Estos sectores explotados discriminadores tienen una actitud y un sentimiento discriminador **más superficial, y es perfectamente reversible**. Pero no hay que pensar que, de la noche a la mañana, por un decreto o porque se haya dado una transformación económica y social en el país va a desaparecer el racismo" (Racismo II: 147, énfasis mío). En cambio, "Racismo I" señala específicamente que el proceso de superación del racismo pasa por una toma de conciencia al respecto, lo cual representa un pensamiento visionario para esa época:

"La técnica general está dada por la comprensión y aceptación pronta de la situación de discriminación, de la que son víctimas practicantes y gratuitas. Ahora bien, esa comprensión, que es el primer paso real a la unión de sectores separados artificialmente, no se puede conseguir si no se asume la presencia del factor discriminador como algo existente en la vida diaria, conociendo cuál es su función y cuáles son sus resultados. Hay que tomar conciencia de la separación que existe –enfrentamiento incluso- para terminar con ella. No se puede liquidar algo que se ignora que está presente" (Racismo I: 19).

En "Racismo II" se reconoce lo difícil que es para los discriminadores reconocer su propio racismo, producto del proceso de "naturalización" del poder y de la opresión, en este sentido, adelanta aportes teóricos posteriores retomados por feministas de color (Hooks 1989, Collins 1998) y autores de los Estudios Culturales (Hall 1997, Thompson 1990). "Lo que sucede es que el discriminador no siente como suya la lucha contra el racismo porque no percibe ni acepta que él tenga actitudes racistas, debido a que esas actitudes las ha recibido en una práctica cotidiana de la familia, de la Mamá, de la escuela, de todo el ambiente que le rodea" (Racismo II: 133). Sin embargo, en la práctica, y sobre todo al pasar de los años, existen indicios de que la lucha contra el racismo dentro de la ORPA planteada en los documentos no se dio, sino que se reprodujeron

situaciones de racismo y de inequidad en el interior de la organización, al igual que en las demás organizaciones revolucionarias, punto al cual volveré más adelante.

Los documentos también hacen alusión a la agresión y discriminación cultural –y no sólo fenotípica-, haciendo mención del idioma, la ropa y la religión, y rechazando la forma en que la espiritualidad indígena suele ser estigmatizada como brujería. Así, en los inicios de ORPA, hay entre algunos fundadores e integrantes, un aprecio explícito a la cultura y resistencia indígena. Por otra parte, el “despertar” de muchos de las y los jóvenes ladinos urbanos, estudiantes en su mayoría, de la Escuela de Historia y de Medicina de la Universidad de San Carlos, se dio a través de su labor social en lugares como Santiago Atitlán con radios y grupos comunitarios. La ORPA siempre enfatizó la resistencia indígena, la cual se señala una y otra vez en sus documentos: *“Pese a toda la agresión racista, violenta, que nuestro pueblo ha sufrido durante 450 años, no [se] ha podido quebrar ni su identidad, ni sus manifestaciones culturales, ni su idioma. Sobre todo se ha logrado mantener su concepción de las relaciones entre hombres; en unos lugares se mantiene vigorosamente y, en otros con dificultad, pero se mantiene”*¹⁷⁵ (ibid: 146).

Para la ORPA, la solución al racismo es la revolución: *“Este efecto del racismo no es absoluto e irreversible. A través de un proceso revolucionario correctamente orientado, los efectos destructivos que había ocasionado el racismo pueden ser y son efectivamente reversibles. El discriminado puede recobrar toda su identidad y el valor de su persona que, aunque soterrados, se habían mantenido por los mecanismos de sobrevivencia desarrollados en el pueblo colonizado a través de su cultura y su cohesión”* (Racismo II: 15).

Como ya se ha señalado, Racismo I y II han causado polémica y hasta burla en la izquierda guatemalteca. Está claro que no tienen la misma solidez teórica y consistencia marxista que goza *“Los Pueblos Indígenas y la Revolución Guatemalteca”* del EGP (analizado abajo), mas no por eso dejan de ser documentos sugerentes, sobre todo al situarlos en su contexto histórico¹⁷⁶ y político. En las décadas posteriores a su elaboración, las ciencias sociales han avanzado mucho en las teorías de la identidad, la discriminación y la cultura, y varios de los planteamientos de Racismo I y

¹⁷⁵ Es importante recordar que la región geográfica cubierta por la ORPA abarcaba especialmente parte de la Boca Costa y Costa Sur, de San Marcos y Quetzaltenango, donde se encuentran las grandes fincas de algodón y café que empleaban no sólo mano de obra estacionaria del altiplano, sino también mozos colonos y trabajadores agrícolas asalariados. Lugares en los cuales se “diluye la identidad indígena”; pero también en menor medida en zonas en las que la identidad y la cultura indígena son más fuertes, como Santiago Atitlán en Sololá.

¹⁷⁶ En ese sentido, que una organización fundada por ladinos levantara el racismo como problema **estructural** hace treinta años es atrevido y visionario.

II han sido o perfeccionados o superados, pero como documentos pioneros no sólo a nivel guatemalteco sino latinoamericano, cobran una importancia indudable. Un mérito que tienen los documentos de la ORPA es que tratan de teorizar **sobre una práctica real y condiciones histórico-sociales específicas** del occidente de Guatemala, sin aplicar recetas mecánicas extraídas de otras realidades¹⁷⁷. Esto fue consustancial a la filosofía de la organización: “... *buscamos la revolución guatemalteca: una revolución en concordancia a las necesidades y a los problemas del país; una revolución que busca la forma de resolverlos de acuerdo a su propio desarrollo...*”. (10 Años en Marcha: 7) En los primeros años de la ORPA, (según mis conversaciones con sobrevivientes de la época) se discutían colectivamente los documentos de Racismo I y II (creando cierta simpatía entre los y las indígenas de posiciones indianistas), y también se discutieron con las generaciones jóvenes, tomando el tema del racismo internalizado como un problema a tratar entre sus integrantes; esta situación cambia posteriormente como veremos más adelante.

Un aspecto problemático de los documentos es su carácter vacilante entre un planteamiento teórico, un discurso y denuncia, a veces más emotiva que científica, y un tipo de etnografía empírica y descriptiva, sin contar con categorías o marcos teóricos idóneos de análisis¹⁷⁸. Sin embargo, lo que incomoda de estos documentos, -aunque señalan explícitamente que es tan destructivo ser discriminador como discriminado- es que describen y representan a los discriminados sin que se escuchen las voces de los mismos ¿y ellos y ellas qué opinan al respecto? En ese sentido, hay una posición de poder “naturalizado” e invisibilizada de quien habla, y que habla por y sobre los “Otros” (indígenas). Por ser esto común en la política y en las ciencias sociales –sobre todo en aquella época- puede pasar desapercibido, pero pone en el tapete todo el concepto de *agencia social*, y quien representa a los “Otros”¹⁷⁹. Esto es especialmente desconcertante cuando vemos lo que señala “Racismo II” en relación a los profesionales indígenas: “Este

¹⁷⁷ Por ejemplo, en Guatemala algunos sectores de la izquierda hablaban del papel fundamental del proletariado cuando en el país el proletariado era ínfimo.

¹⁷⁸ Por ejemplo, en cuanto al idioma: “*Dentro de estas manifestaciones de la inseguridad en el lenguaje encontramos que en algún idioma natural casi ha desaparecido la misma conjugación del verbo ser y se ha sustituido por el verbo estar, como en el idioma kekchi’. Pareciera que el hombre que se convierte en una cosa que puede estar aquí o allá; la misma inseguridad hace que no se use el verbo ser*”. Al no contar con conocimientos lingüísticos ni manejar a fondo ningún idioma maya, traslada un concepto en castellano a los idiomas mayas (en los que no existen ni el ser ni el estar) y su análisis psicológico carece de sentido. Cuando consulté al lingüista Don Juan Zapil al respecto, me envió las palabras por ‘ser’ tomadas del diccionario Q’eqchi’- Español del belga Padre Esteban Haeserijn V. 1977, Editorial Piedra Santa, en que se diferencia entre 1- en un lugar: **cwaanc** (**kwaak** escritura oficial) 2- en acción **Yoo**. Me agrega otra cita del diccionario que ilustra el caso: “*Es bien conocido el dicho italiano: “traduttore, traditore”; un traductor es un traidor. Si el dicho italiano vale ya para traducciones de lenguas occidentales, que tiene un origen común y que son la expresión de una cultura común, cuanto más valdrá para lenguas como el Q’eqchi’ y el Español que no tiene nada en común, ni el origen ni la expresión cultural*”.

¹⁷⁹ Edward Said en su libro ‘Orientalismo’ (1978) da una centralidad a este tema en su crítica cultural a la manera en que el colonialismo inventa su exóticos ‘Otros’.

movimiento estaba impulsado por algunos profesionales naturales de origen urbano, que habían absorbido muchos de los valores del sistema y habían perdido mucho de la identidad a través del proceso de educación y formación” (Racismo II: 119). Los supuestos en esta afirmación son, entre otros: 1) los profesionales indígenas son aculturados y en cierto sentido cooptados por el sistema; 2) los profesionales indígenas ya no son ‘auténticamente’ indígenas por ser ‘letrados’ y por haber dejado de ser campesinos; 3) los indígenas “verdaderos” son pobres, marginados y campesinos; 4) pareciera que impera una visión estática y ‘pura’ de la cultura, y que no pueden apropiarse de elementos occidentales sin dejar de ser indígenas, en vez de la idea de que ‘hay muchas formas de ser indígena’.

Desafortunadamente, esta aseveración representa una ruptura con “Racismo I”, donde hay una interesante tipificación de indígenas de diferentes estratos sociales y su posible incorporación y aporte al proceso revolucionario. En primer lugar, el ‘pueblo natural’ –es decir, los campesinos indígenas- constituyen una ‘cantera’ para la revolución¹⁸⁰. Considera, por otra parte, que la ‘burguesía natural’ no puede jugar un papel aglutinador ni dirigente, aunque algunas personas individuales podrían simpatizarse con la causa revolucionaria; se reconoce su situación de discriminación y la falta de aceptación por parte de los sectores pudientes ladinos del país. Pero su aporte más sugerente –y que desaparece en los siguientes documentos- tiene que ver con los sectores medios indígenas¹⁸¹; éstos son divididos en tres: a) los ‘asimilados’ que niegan su identidad étnica y tratan de ‘pasar’ por ladinos; ellos difícilmente podrían adquirir una conciencia sobre el racismo y menos sobre la necesidad de transformación social, al estar absorbidos por el sistema. b) También señala que hay oportunistas y manipuladores: *“existe un segmento pequeño que, aunque con apariencia de reivindicar posiciones naturales y con pretendido acento de ser voceros y representantes de estas masas, no son más que manipuladores y demagogos que utilizan la circunstancia de su origen y la blanden para conseguir posiciones personales y granjerías dentro del sistema.//La mayoría de ellos podrá ubicarse dentro de los ‘políticos’ de los partidos actuales en el país y en alguna que otra institución diseñada por los colonizadores racistas para tratar de derivar la realidad social de las masas naturales a posiciones estériles, reformistas o paternalistas” (Racismo I: 34)¹⁸²; y c) en este último grupo, señala que puede haber unos que enfatizan*

¹⁸⁰ *“Esto permite afirmar que allí está una cantera inagotable de cuadros, dirigentes, militantes y combatientes verdaderamente insospechada: pero no están allí al garete, a la mano de cualquiera. Sus propios mecanismos de defensa, muy cuidadosa y sólidamente establecidos, preservan y reservan con un muro de indiferencia e impenetrable desconfianza su misma fuerza y su mundo ante lo que no sienten suyo.” (Racismo I: 41)*

¹⁸¹ Reconoce que el racismo y discriminación sufrida por los sectores medios es brutal, al estar insertos en medios urbanos y hegemonizados por discriminadores con actitudes excluyentes.

¹⁸² El problema aquí es quién decide cuáles son los ‘oportunistas’ y ‘manipuladores’.

reivindicaciones culturales o el poder local; señala que hay un peligro en que estos grupos ‘se queden a medias’ al quedarse en la denuncia del racismo o en las reivindicaciones culturales y no abrazar la propuesta revolucionaria. Sin embargo, también señala:

“En cuanto al papel que puede jugar, es de importancia. Bastaría decir que su situación le ha permitido el acceso a un dominio de técnicas y conocimientos que al resto del pueblo el sistema ha negado y restringido. Sus posibilidades de desarrollo ideológico y capacitación revolucionaria son grandes y cuentan con un punto de partida ventajoso. Deberá volver a su pueblo (en el sentido social, no necesariamente geográfico) como un hijo más; dispuesto a dar todo, como también a recibir; a formar, pero a formarse también: a realizar la gran tarea de la cual él será parte en la medida en que se sumerja y se integre al mar popular” (ibid: 33).

Es justamente esta visión más profunda y matizada la que se pierde en los documentos posteriores de la ORPA, así como en su subsiguiente actitud de rechazo a los intelectuales y profesionales mayas (analizado en el capítulo sobre las organizaciones indianistas). Pero a finales de los setenta, efectivamente, había indígenas de sectores medios integrados en la ORPA: por ejemplo, una mujer maya, hoy en día reconocida intelectual ‘mayanista’ y fundadora del movimiento maya, explica que su integración en la ORPA se debió a los planteamientos de estos documentos: *“La Historia Nuestra’ y ‘Racismo’ para mí fueron los que me dieron la idea de que la ORPA estaba asumiendo la responsabilidad de abordar el tema adecuadamente para ese momento. A mí me eso me pareció muy bien, de hecho prácticamente eso fue lo que motivó en mí trabajar más con las comunidades”* (entrevista octubre de 2005).

A pesar de estas áreas problemáticas, *Racismo I y II* tienen un importante valor dado el momento histórico en que fueron escritos, y una valentía al hablar de temas tabú, incurrir en la subjetividad y en el terreno ideológico cuando estos eran subestimados en aras de los hechos “duros y objetivos” de la realidad. Otro mérito de *Racismo I y II* es que constituye, probablemente, la primera vez en América Latina que una organización revolucionaria hace un planteamiento global sobre el racismo. Sin embargo, en estos textos no hay reflexiones de carácter epistemológico sobre lo que implica culturas con ‘otra forma de ver el mundo’ diferente a la cultura occidental.

Llama la atención, sin embargo, que aparte de estos dos documentos internos de la organización, la mayoría de las lecturas ofrecidas a los militantes trataban del marxismo, de otras experiencias revolucionarias, además de técnicas organizativas y militares. Mientras que los textos que circulaban entre militantes estudiantes y de extracción urbana incluían a Fanon, Marcuse y Ho Chi

Min¹⁸³, según una entrevista a un ex combatiente (octubre de 2003), lo que leían más que nada en los frentes eran manuales marxistas. Por otra parte, Gabriel Ixmatá¹⁸⁴ señala: *“Te quiero decir que nosotros tuvimos la oportunidad de leer algunos libros, pero en su mayoría no los entendíamos. Eso para mí era un problema capital para los indígenas: obligarlos a interpretar el marxismo a 100 kilómetros. Ve tú a saber si es cierto que había que teorizar mucho para poder librar y ganar una lucha en tan corto tiempo... No había que caer en el teoricismo”* (Entrevista a Gabriel Ixmatá, noviembre de 2003). De hecho, esta situación cambió, pues la persona encargada de la formación en los años noventa me comentó que sólo se estudiaban los documentos internos de la organización y nada de marxismo.

En cambio, una militante k'iche' aprecia mucho la formación política que tuvo en la ORPA, la cual le ayuda en su trabajo abierto de corte político-cultural con grupos indianistas: *“A mí me dieron a leer textos del materialismo histórico, y todos los textos de Marta Harnecker, los leí. ‘Guatemala, una Historia Inmediata’, donde Tekun Uman fue el primer guerrillero, yo lo aprendí en los libros de formación que nos daban. Yo leí a Marx, a Lenin, leí sobre la Revolución Rusa, leí sobre la experiencia de Vietnam, de África (Fanon). Y a Bonfil Batalla yo dudo que lo haya leído en ese entonces, yo creo que no. Yo a Bonfil Batalla lo leí por mi cuenta, igual que ‘Las Venas Abiertas de América Latina’ de Galeano. Para mí Bonfil me terminó de ordenar la mente sobre lo que yo quería hacer.”* (Entrevista, octubre de 2005)

Así, los textos de la ORPA priorizan el tema del racismo, pero no incorporaron reivindicaciones político-culturales. Incluso, algunos dirigentes indígenas de la ORPA, como el Comandante Everardo¹⁸⁵, cuya vida fue documentada por su esposa, la abogada norteamericana, Jennifer Harbury, ponen poco énfasis explícito en la cultura. Sin embargo, a decir de Gabriel Ixmatá: *“Yo lo entendí también que lo hizo todo en un momento nada más de lucha, nada más de lucha... [Sin embargo] la parte cultural para él era todo, TODO un tema muy grande y de mucha mayor preocupación. Lo que él quería era ganar la guerra para que eso fuera preservado, porque yo*

¹⁸³ Autores preferidos, por ejemplo, de Mireya Cifuentes Pérez, caída en una casa de seguridad en la Ciudad de Guatemala en 1982 (entrevista con su madre, Mireya Pérez, diciembre de 2003)

¹⁸⁴ Gabriel Ixmatá, Mam de San Marcos, fue el representante maya de ORPA que encabezaba la representación indígena de la URNG ante Naciones Unidas, junto con Rigoberta Menchú y Francisco Calí. Ixmatá salió de la ORPA a fines de los ochenta y hace una crítica sobre el racismo adentro de la organización durante esta etapa a diferencia de sus inicios cuando hubo mayor representación indígena en puestos de dirección.

¹⁸⁵ En dos o tres entrevistas me contaron que el Comandante Everardo iba a estar a cargo del Acuerdo de Identidad y Derechos Indígenas (AIDPI) por parte de la URNG, pero que no aguantó el tiempo de espera en la Ciudad de México. Volvió clandestinamente a Guatemala, donde fue capturado y desaparecido, luego de un combate.

conocía a Everardo, él era como cualquier familia indígena de que ¡hombre! ya la situación en que estamos, ya no hay ni vuelta de hoja, ya no hay, esto lo tenemos que sacar adelante [la parte económica y social]... mientras que su preocupación de fondo era cultural, no sale, no reluce, porque cumple una función exclusivamente de lucha” (entrevista a Gabriel Ixmatá, noviembre de 2003).

Es interesante esta observación porque aclara la motivación de muchos combatientes indígenas hombres y mujeres que optaron por la vía armada porque ya su situación económica y de opresión era insostenible. Pero a la vez esperaban que, después de la Revolución, además de las demandas socio-económicas que fueron concebidas como los objetivos inmediatos, se fueran a consolidar las posibilidades de hacer florecer su cultura. Esto puede apuntar a la existencia de diferentes motivaciones y expectativas que se daban entre las mismas militancias de las organizaciones revolucionarias. Por otra parte, desde temprano había organizaciones mayas vinculadas a la ORPA con fuertes reivindicaciones culturales, como la Liga Maya¹⁸⁶, o el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG)¹⁸⁷; y muchos de sus militantes –al igual que en las otras organizaciones revolucionarias- practicaban activamente la espiritualidad maya –o lo fueron retomando- a sabiendas, o no, de sus compañeros ladinos.

Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP): “Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca”¹⁸⁸

Mientras que la ORPA aporta al pensamiento revolucionario en cuanto al tema del racismo, el EGP hace una contribución clave al abordar la cuestión “étnico-nacional” desde una perspectiva marxista latinoamericana. Reconoce lo incipiente de este proceso de conceptualización: “Acerca de

¹⁸⁶ La Liga Maya se creó en Costa Rica en el segundo lustro de los ochenta, con intelectuales indígenas y ladinos cercanos a la ORPA. La Liga se dedicaba a la investigación, documentación y difusión de la cultura maya, sus integrantes viajaban ampliamente para dar conferencias y para cabildear ante Naciones Unidas. Entre sus integrantes mayas más conocidos en el movimiento maya posteriormente están el abogado y escritor k'iche', Daniel Matul, y Juana Batzibal y Mario Noj, kaqchikeles de amplia trayectoria política y social. Es interesante que la crítica de esencialismo se hace usualmente a los mayanistas, pero también se la podría hacer a algunas instancias cercanas a las organizaciones revolucionarias como son la Liga Maya, y Majawil Q'ij (esta última vinculada al EGP).

¹⁸⁷ A diferencia de la Liga Maya, el COMG surge a finales de los ochenta como una iniciativa independiente mayanista, agrupando a varias ONGs mayas y constituyendo una plataforma para las posiciones mayanistas -por ejemplo, la elaboración de Derechos Específicos del Pueblo Maya en 1991, para incidir no sólo en los actos en torno a los Quinientos Años, sino también indirectamente en el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI)-. Cuentan algunas personas integrantes del COMG que no fue sino hasta la firma de los Acuerdos de Paz que se enteraron que algunos de sus integrantes, como Alberto Mazariegos, eran militantes de la ORPA.

¹⁸⁸ No tenemos la fecha exacta de este documento, aparentemente hubo una versión preliminar que data del 1979, aunque otros lo sitúan en 1980 e incluso 1982. El documento está en la recopilación hecha por Rafael Mondragón y publicado en 1983, también fue reproducido en la “Revista Cuicuilco”, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, como “El Brazo y la Mente” de Augusto Urizar a comienzos de la década de los ochenta.

la cuestión nacional en Guatemala no existe todavía una línea sistematizada ni homogénea por parte del movimiento revolucionario. Es una de nuestras mayores deficiencias, no sólo por la importancia que por sí mismo tiene abordar y esclarecer este problema en un país multinacional como el nuestro, sino por el hecho de la destacada participación de los pueblos indígenas, junto al pueblo ladino, en una extensa y pujante guerra popular revolucionaria librada contra sus opresores y explotadores. Y en las filas guerrilleras, en la práctica de la lucha, se comienzan a sentar las bases de la futura unidad nacional” (EGP en Mondragón 1983: 109). Llama la atención el uso del concepto de ‘país multinacional’ y de ‘pueblos indígenas’ por parte de una organización revolucionaria, aunque veremos más adelante que, posteriormente, hay una retracción en cuanto al primero. El documento reconoce la pervivencia de la cultura maya en las comunidades: “La lengua, las costumbres, las formas de organización familiar comunal y social, los valores, las tradiciones, la psicología, etcétera, que perviven y provienen de la cultura maya-quiché, con las modificaciones que suponen cuatro siglos y medio de dominación colonial, es lo que constituye la especificidad de la cultura indígena guatemalteca” (ibid: 114).

También reconoce “una visión del mundo maya-quiché”. Sin embargo, al juntar la condición “étnico-cultural de indígena” con la explotación, tiende a eclipsar las múltiples expresiones de discriminación que sufren los pueblos indígenas independientemente de su condición de clase. Más bien, lo económico se convierte en determinante: “... la forma concreta en que ha descansado sobre las espaldas del productor indígena el peso principal de la producción de la riqueza social, por lo cual en Guatemala la condición étnico-cultural de indígena es equivalente a la condición económica de explotado” (ibid: 115). Además, refiriéndose a los jóvenes indígenas escolarizados, el documento señala que: “... han tenido oportunidad de asistir a la escuela secundaria y a la universidad, constituyen élites intelectuales de identidad étnica más acendrada, pero con frecuencia matizada también por ideologías indigenistas y racistas, por el mismo hecho de que, al adquirir niveles superiores de cultura, y hacerlo sin una base teórica revolucionaria, racionalizan a partir de falsas premisas¹⁸⁹ su amarga experiencia de la opresión y de la discriminación étnico-cultural de que son víctimas, sobre todo en la medida en que las experimentan dentro del grupo ladino urbano y en el contexto de la cultura dominante de clase.” (ibid: 116, énfasis mío).

Así, aunque el documento reconoce la discriminación étnico-cultural sufrida por los indígenas en zonas urbanas, descarta otras formas de teorización sobre la problemática, pero no señala sus

¹⁸⁹ Parte del problema que encontraremos una y otra vez en las diferentes expresiones de la izquierda es la idea de que tienen La Verdad y que su análisis es El Verdadero, lo cual no sólo obstaculiza la creación de alianzas sino también el respeto a la diversidad.

razones por calificar de “falsas premisas” dichas aproximaciones, ni señala cuáles son. Por otra parte, cuando el documento señala “*al adquirir niveles superiores de cultura*”, hubiera sido más afortunado “*niveles superiores de educación formal*” porque al mezclar educación y cultura se puede inferir el supuesto de que la cultura occidental es superior. Se hace un análisis de la opresión cultural y la discriminación, situándolas primeramente como recursos ideológicos para justificar la explotación por parte de las clases dominantes, que luego se extiende como sistema al conjunto de los ladinos, de forma semejante a lo que señala la ORPA; aunque también hace mención de la dominación sobre la cultura maya-quiché.

A diferencia del PGT, el EGP no reduce la ‘contradicción fundamental’ a la base económica sino que esta incluye también a la superestructura y las relaciones de producción: “*una fórmula fundamental: fuerzas productivas-relaciones de producción, síntesis que, naturalmente, no se reduce a los factores materiales o económicos que expresa, sino que abarca toda una multiplicidad superestructural extremadamente compleja y rica de elementos políticos e ideológicos*” (ibid: 121). Volveremos al debate entre estructura-superestructura después, pero aquí está claro el rompimiento del EGP con las posiciones más ortodoxas y economicistas marxistas-leninistas predominantes en la región centroamericana. Esta ruptura –y a la vez factor clave para el proceso revolucionario- es explícitamente reconocida por el EGP cuando señala:

“...uno de nuestros planteamientos fundamentales de línea –quizás el menos ortodoxo dentro de los objetivos programáticos que se derivan de la complejidad de la sociedad guatemalteca y de los problemas por resolver para su transformación revolucionaria- es la tesis de que en Guatemala la contradicción étnico-cultural constituye uno de los factores fundamentales de todo posible cambio revolucionario.... Al hecho de que los pueblos indígenas y su identidad étnico-cultural se hallen en relación de sujeción con el sistema capitalista agro-exportadora dependiente de dominación que han creado históricamente las clases explotadoras en nuestro país y la base económica clasista y política en que esta relación de dominio se sustenta le llamamos contradicción étnico-nacional” (ibid.:121-122, énfasis mío).

Así, el EGP formula una apuesta revolucionaria que abarca una doble finalidad:

1. Cambiar las relaciones de producción existentes para terminar con la explotación de unas clases por otras es el objetivo económico clasista de la revolución, y se cumplirá al derrocar el régimen terrateniente-burgués pro-imperialista y llevar a cabo una revolución agraria, antiimperialista y anticapitalista...

2. *Liquidar las relaciones de dominio étnico-nacionales y eliminar la opresión y la discriminación de que son objeto los pueblos indígenas por el sistema de clases explotadoras es el objetivo étnico-nacional de la revolución.... Y que la segunda no puede resolverse sino en el marco de solución de la primera. Que ambas están indisolublemente entrelazadas en la medida en que surgieron históricamente como partes esenciales de un mismo sistema de dominación-explotación, forma que adoptó el capitalismo temprano al desarrollarse en su modalidad colonial en América*" (ibid: 122).

Finalmente, esto desembocaría no sólo en una alianza obrero-campesina, planteada por la izquierda tradicional guatemalteca, sino también en una unidad entre indígenas y ladinos. *"En el nivel de la estrategia política revolucionaria esto quiere decir que la alianza obrero-campesina debe ser complementada por la gran unidad indígena-ladina. La doble condición del indígena como explotado y como oprimido¹⁹⁰, el esclarecimiento de la especificidad de esta segunda condición y contradicción, la ubicación de la contradicción étnico-nacional como complemento fundamental de la contradicción clasista y el acertado planteamiento y solución de ambas contradicciones en el marco de la problemática global de nuestro país son una de las claves de la estrategia revolucionaria, y lo que le otorga su especificidad a la revolución guatemalteca"* (ibid: 122, énfasis mío).

Sin embargo, la posición del EGP también demuestra un miedo en la organización en relación a las reivindicaciones étnicas si estas no están acompañadas por la lucha de clases: *"El peligro principal consiste en el problema de desborde de los factores nacional-étnicos en detrimento de los factores clasistas"* (ibid: 124) La preocupación por un posible desborde de la lucha étnico-nacional es seguida por una reflexión sobre los cambios "inevitables" que erosionarán a la cultura maya-quiché, en la medida en que las relaciones de producción dejan de ser de índole precapitalista; aquí podemos percibir el peso que el EGP otorga a la base económica como determinante de la cultura en la superestructura. Veamos:

"La nueva patria multinacional no podrá evitar que las nuevas relaciones de producción que habrán de instaurarse en nuestro país al eliminar la explotación de unos hombres por otros erosionen la cultura que originariamente se basa en las relaciones de producción"

¹⁹⁰ Llegando el análisis del EGP a la "doble condición" entre la explotación y opresión étnica, se pensaría que las posibilidades teóricas para también abordar la opresión de género están dadas; Sin embargo, por lo menos en los documentos consultados, el EGP no hace este salto cualitativo para enriquecer su análisis y su praxis.

precapitalistas. Proponerse lo contrario sería tanto como negarnos a que en nuestro país se desarrollen las fuerzas productivas sociales, a rechazar las conquistas de la ciencia y la técnica que en su desarrollo ha logrado la humanidad. Lo que la nueva patria multinacional sí puede y debe lograr es que la cultura de los pueblos indígenas –lo que tiene de permanente, de válido, de valioso- deje de ser objeto de descomposición, distorsión y rebajamiento por las leyes ciegas y deshumanizante del capitalismo y por las superestructuras de opresión y discriminación que generan las sociedades basadas en la propiedad privada y en la explotación de unos hombres por otros” (ibid: 125).

Este párrafo suscita las siguientes interrogantes:

1. El planteamiento implica que la cultura maya se erosionará inevitablemente cuando las relaciones de producción cambien de precapitalista a socialista; en otras palabras, que el proceso de asimilación a la larga es inevitable. ¿Hasta qué punto la cultura depende de las relaciones de producción? Más que el supuesto de la superestructura como reflejo de la estructura económica, la idea subyacente aquí es la visión (moderna) lineal y evolutiva de la historia, en donde la cultura y la economía occidental están en la vanguardia.
2. ¿Hay un supuesto de que la cultura “precapitalista” ha sido estática? O dicho en otras palabras, ¿está reñida la cultura indígena con la modernidad?, ¿mantener la cultura indígena requiere “rechazar las conquistas de la ciencia y la técnica”?
3. ¿Qué es “lo que tiene de permanente, de válido, de valioso” los pueblos indígenas? Y quizás, más importante aún, ¿quién decide qué es válido y valioso?
4. El planteamiento del EGP ¿significa reducir lo étnico-cultural sólo a expresiones culturales que no interfieren con la economía?

Luego viene una afirmación alarmante, al adjudicarse la dirección del movimiento revolucionario la cualidad de ente regulador que va a evaluar qué “aspectos o derechos propios de los pueblos indígenas” serán aceptables o cuáles no: *“Es obligación de la dirección del movimiento revolucionario investigar y esclarecer cada aspecto, para que se establezcan las diferencias entre los elementos positivos y los elementos negativos, se aprovechen los primeros y se vayan eliminando los segundos”* (ibid: 127). Esto sugiere un rol de tutelaje –semejante al indigenismo del Estado mexicano- de parte de la dirección del movimiento revolucionario sobre los pueblos indígenas, rol que ha sido fuertemente rechazado por numerosas organizaciones y dirigentes indígenas. Otro reclamo de los mismos tienen que ver con la subordinación de las y los indígenas en la organización: *“Otro de los problemas era la negación de los comandantes guerrilleros de incorporar indígenas a la comandancia general. Algunos líderes de Alta Verapaz, particularmente*

poqomes y k'iche' habían solicitado una reunión para discutir estos temas; en efecto se les concedió y se realizó en una de las "casas de seguridad" en la ciudad capital. Se exigía la participación indígena en la toma de decisiones, pero en respuesta, al terminar la reunión se dio la orden de perseguir a los llamados revoltosos y se desarrolló una balacera en una de las avenidas de la capital y muere uno de los combatientes conocido como "pelón" (Ba 2003: 29).

El ajusticiamiento de 'revoltosos' y disidentes no fue una práctica que se limitara al EGP¹⁹¹, pero es uno de los puntos más dolorosos de las organizaciones revolucionarias. La siguiente cita revela que también hubo ajusticiamientos de mujeres indígenas por sus actividades y pensamientos indianistas: *"Había relativamente pocas [mujeres], pero tampoco de una vez nada. Porque éramos varias, varias mujeres, por cierto unas ya murieron, porque las que tenían doble... por ejemplo, [menciona una conocida dirigente maya que había estado en el EGP] perdió una hermana. Ella estaba en ese movimiento indígena desde el principio... Ellas tenían su pertenencia orgánica [en organizaciones revolucionarias], pero estábamos trabajando por iniciativa propia ese proyecto de formación dentro del ámbito de nuestra cultura. Varias mujeres que tenían doble pertenencia, varias murieron en ese lapso, y otras seguimos y estamos hasta la fecha en la misma línea. En eso yo creo que muchas de nosotras las mujeres no cambiamos ya jamás, ya ni volvimos a lo otro, ni nos quedamos con lo nuestro, porque vimos que como que no era aceptado por el otro bando"* (Entrevista octubre de 2005).

A pesar de estas áreas problemáticas, está claro que el EGP fue la organización revolucionaria que elaboró una conceptualización más acabada y profunda de la cuestión étnica-nacional, desde una visión marxista de clases sociales. Es interesante que el documento *"Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca"* fue un importante punto de referencia para otros movimientos indígenas en América Latina¹⁹². El autor intelectual de este planteamiento fue Mario Payeras (el Comandante Benedicto), quien lideró la escisión del EGP y la creación de Octubre Revolucionario en 1984. Sin embargo, en sus inicios este pensamiento fue abrazado por la dirección del EGP, como se puede constatar en las siguientes –y primeras– declaraciones realizadas por el Comandante Rolando Morán:

¹⁹¹ Una ex combatiente mestiza de la ORPA (entrevista octubre de 2003) señala que varios indígenas que desertaron del Frente Javier Tambriz posteriormente fueron ajusticiados por la ORPA.

¹⁹² Luis Maldonado, Kichwa, dirigente histórico del movimiento indígena y posteriormente primer ministro indígena en Ecuador, me señaló que éste fue uno de los documentos de estudio clave del entonces incipiente movimiento indígena ecuatoriano (conversación personal en septiembre de 2003).

¿Cómo podríamos nosotros creer que Guatemala, cuyas minorías nacionales constituyen el 53 por ciento de la totalidad de nuestro país, es un país uninacional? En eso hay que reconocer la necesidad de identidad propia de estos grupos étnico-nacionales, porque ellos son los que van a dar la configuración final a la nacionalidad guatemalteca.

Desde el principio, el EGP se planteó esta contradicción. Lo que quiere decir que el Ejército Guerrillero de los Pobres, al lanzarse a llevar a cabo la revolución, no tenía como meta únicamente, la solución del problema de clases, sino también la solución del problema de la integración o el reconocimiento de estas nacionalidades, la solución de la configuración del guatemalteco del futuro, el reconocimiento de cada guatemalteco según su cultura, su etnia, su identificación no sólo de clase, sino su identificación cultural y étnica (161-162)¹⁹³.

El EGP visualiza la discriminación étnico-cultural como expresión de la superestructura ante la base económica determinante, aunque hay una relación de “relativa independencia” entre cada una:

El sentido de identidad étnico-cultural –la otra clave de la sobrevivencia de la cultura indígena tal como la conocemos hoy –tiene explicación científica en definitiva por la relativa independencia de las superestructuras respecto a la base material que les da origen en un momento determinado.// La opresión cultural –y la discriminación como una de sus manifestaciones prácticas- tiene históricamente, pues, origen económico y contenido de clase. Los conquistadores y colonizadores españoles necesitaban justificar la dominación... [a] los pueblos indígenas en función de su explotación económica. Al convertirse la dominación en sistema, crea históricamente una superestructura en función de la opresión, de la cual hace partícipe al ladino en general, aunque éste sea explotado, y que se reproduce a sí misma. El desarrollo del capitalismo agrario y dependiente perpetúa, profundiza y agudiza este fenómeno, fundiendo las contradicciones propias de la estructura económico-social con las contradicciones específicas del carácter multinacional del país, en el cual la cultura de los pueblos maya-quichés es cultura dominada y la cultura occidental impuesta históricamente por las sucesivas clases explotadoras es cultura dominante (EGP en Mondragón: 118-119).

¹⁹³ Desafortunadamente, no cuento con el título de este libro de Punto Final, publicado en México, por tener sólo fotocopias sobre cada organización de la URNG. En el caso del EGP, el pie de página señala: “Declaraciones realizadas en 1981 por Rolando Morán, dirigente máximo de la organización. Es la primera vez, después de nueve años de existencia [del EGP], que expresan su programa públicamente”.

Sin embargo, el mismo Mario Payeras se retracta de algunas de las posiciones expresadas en el documento “*Los Pueblos Indígenas y la Revolución Guatemalteca*”. En entrevista con Héctor Díaz Polanco, señala:

Al volverlo a leer pienso que tiene más aciertos que errores, pero algunos de éstos son importantes. El de mayor cuantía es concebir a Guatemala como país multinacional y proponer un proyecto de nación en base a este concepto: la nueva patria multinacional. Las confusiones políticas a que puede dar origen un error teórico como éste saltan a la vista.// “También es erróneo negarle al ladino, como se hace en este escrito, la etnicidad que le es propia, y lo es igualmente sugerir que Guatemala es una nación inconclusa...

Ahora, familiarizados un poco más con esta disciplina de la ciencia social, hemos entendido que nuestro país es en realidad multiétnico, puesto que la diversificación clasista y el proyecto político alternativo que caracterizan a las nacionalidades como tales, han sido hasta hoy patrimonio exclusivo de los ladinos. Los indios se identifican y cohesionan entre sí más que todo por componentes socio-culturales, como son la lengua, las costumbres, las pautas de conducta, etc. (Payeras 1997: 152).

Habría que profundizar más sobre las razones para la retractación de la tesis de Guatemala como país multinacional; pienso que dentro de ellas estarían los desacuerdos y problemas que este planteamiento suscitó dentro de la misma URNG, y las posiciones de diferentes organizaciones indígenas que “se desbordaron” e infundieron desconfianza en las organizaciones revolucionarias. Sin embargo, el concepto de ‘multinacional’ tuvo eco y fue retomado por el Movimiento Indígena Tojil –analizado en el capítulo 3 - así como por diferentes movimientos indígenas latinoamericanos, entre ellos la CONAIE del Ecuador, con su uso del término “nacionalidades”. El concepto es asumido años más tarde en Guatemala, en 2001, por la Coordinadora Nacional Indígena Campesina (CONIC). No obstante, es preciso señalar que Mario Payeras–antes y después de su ruptura con el EGP- siempre fue uno o quizás el pensador mestizo más lúcido y sugerente sobre el tema étnico-nacional. En sus escritos posteriores (no analizados aquí por no entrar este período en consideración) hay reflexiones que se nutren de su conocimiento del idioma K’iche’¹⁹⁴ y su capacidad de vincular el idioma y la cultura con los ecosistemas de Guatemala.

¹⁹⁴ Por ejemplo, señala: “*El lenguaje no es sólo expresión de la interioridad subjetiva del ser humano, sino que es también copia, imitación (mimesis la llama Walter Benjamin) de la naturaleza.... El castellano, por supuesto, es lengua de variada riqueza; pero su génesis corresponde a una latitud diferente. Yo encuentro que la palabra juyub, en lengua quiché, es única e insustituible para designar la densidad del bosque en el*

Finalmente, es notable que en *Los Pueblos Indígenas y la Revolución Guatemalteca* no hay ni una mención acerca de las mujeres o de las mujeres indígenas. Tampoco lo hay en la entrevista que hace Marta Harnecker a Rolando Morán (1983). En esta entrevista, el comandante habla de la importancia de las organizaciones de masas (el Comité de Unidad Campesina –CUC-, el Frente Estudiantil Revolucionario Robin García –FERG-, los Cristianos Revolucionarios, la Coordinadora de Pobladores –CDP-, y los Núcleos de Obreros Revolucionarios), sin mencionar que había participación de mujeres en varias de éstas. Sin embargo, al parecer, en el EGP hubo mayor participación de mujeres que en algunas de las otras organizaciones revolucionarias.

Por otra parte, varios ex integrantes indígenas del EGP entrevistados me dijeron que desconocían *Los Pueblos Indígenas y la Revolución Guatemalteca* por completo y que tuvo poca circulación entre los militantes indígenas (hablé con más personas ladinas que lo conocían que indígenas). Esto concuerda con lo señalado por Mónica Corona señala en su tesis *La Guerrilla y la Integración Indígena a la Revolución Guatemalteca: un análisis histórico: "Tiempo después, y con la salida de Payeras de la Organización, el EGP empezó a desconocer dichos documentos como sustentadores de su postura ideológica en relación a la cuestión indígena. Preguntando que por qué el EGP no había hecho ningún pronunciamiento de conocimiento público dando a conocer tal situación (desconocida por muchos estudiosos de la dinámica guerrillera), contestaron que en el clamor de la guerra no ha habido tiempo para aclaraciones, aunado esto a la complejidad del asunto a tratar"* (Corona 1991: 88). Un ex dirigente indígena del CUC me dijo que sólo unos cuantos indígenas del EGP estuvieron en la discusión oficial del documento luego de su publicación (y ningún indígena en su elaboración), entre ellos su persona, y que había reclamado la falta de reivindicaciones culturales y el peso clasista¹⁹⁵. Es durante este período cuando varios indígenas con mayores niveles educativos (maestros sobre todo), fueron marginados por su postura crítica y su reclamo ante el poco acceso de indígenas a puestos de dirección y toma de decisiones. También hubo momentos de levantamientos internos que finalmente no desembocaron en rupturas.

altiplano guatemalteco, lo umbrío de su floresta, lo apacible del monte donde cantan las torcaces entre encinares y pinos. Y algo similar encuentro en la palabra joron. Es, simultáneamente, el agua de la quebrada y el líquido que reposa en el fondo fresco de la tinaja; pero también designa el frío peculiar de los bosques nublados..." (Payeras, 1997, pp.69-70)

¹⁹⁵ Por otra parte, según una entrevista a ex alto mandos y dirigentes del EGP citada en el informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico "*la gran mayoría de los cuadros político-organizativos son indígenas. Comandantes hubo uno y varios subcomandantes. En la Dirección Nacional había compañeros indígenas.*" (1999: Capítulo II)

Comité de Unidad Campesina (CUC)

El Comité de Unidad Campesina (CUC) –compuesto mayoritariamente por indígenas- surge públicamente en 1978, después de unos años de organización discreta. Es sin lugar a dudas, la organización campesina más grande durante la época, con un alto grado de combatividad. Con su lema *cabeza clara, corazón solidario y puño combativo*, el CUC consolida un trabajo organizativo extendido en el altiplano y en la Costa Sur, y realiza manifestaciones y organiza las huelgas más significativas de la época, sobre todo en la Costa Sur. El CUC es impulsado por seguidores de la Teología de la Liberación: catequistas indígenas y delegados de la palabra, sacerdotes y monjas, y miembros del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP); y, con el tiempo, se somete cada vez más a las directrices de éste último. Aunque hay miembros del CUC que a la vez son miembros de asociaciones culturales (Bastos y Camus 2003: 58), y muchos de sus dirigentes y bases, hombres y mujeres, conforman parte del movimiento maya a partir de los años noventa, en la época en consideración en este capítulo, como señala Gregorio Chay¹⁹⁶: *“Los líderes sí tenían una combinación entre lo indígena y lo cristiano y la lucha de clase, que es el sentido principal del CUC.... Sí prevaleció más lo clasista en nosotros... [fue] porque ése era el elemento dominante en aquel momento”* (citado en Bastos y Camus 2003: 47).

Domingo Hernández Ixcoy, uno de los fundadores de la organización, señala que el CUC: *“...buscaba la unidad de todo el campesinado pero que, aparte de que recoge los distintos problemas que tiene el campesinado en el campo, como las agarradas para el cuartel, el alto costo de la vida, la falta de tierra, los malos tratos en las fincas y una cantidad de reivindicaciones, también recoge algo muy valioso que es el respeto a la identidad y a la cultura de los pueblos indígenas”* (Hernández Ixcoy 1992: 149, énfasis mío). Muchos miembros del movimiento maya no estarían de acuerdo con esta última afirmación; en ese sentido, lo planteado por Bastos y Camus podría acercarse más...” *el CUC surge como una organización de clase pero... nunca niega el carácter indígena de la mayoría de sus componentes”* (2003: 46, énfasis mío). Sin embargo, dada la diversidad y los matices específicos locales, lo aseverado por Hernández seguramente es cierto para algunos de los dirigentes, y en algunas de las regiones en que operaba el CUC. El análisis del discurso escrito del CUC lo muestra como predominantemente clasista, y por esta razón, a pesar de que fueron indígenas los que participan mayoritariamente en la organización, el CUC no contribuyó de manera significativa en el debate sobre los temas étnico-nacionales discutidos en este capítulo, con la excepción de la Declaración de Iximche', analizada a continuación.

¹⁹⁶ Gregorio Chay es uno de los dos indígenas que formaron parte de la dirigencia nacional de la URNG cuando esta se convirtió en partido político luego de la firma de los Acuerdos de Paz.

Por otra parte, quizás más que en cualquier otra organización de la época, hubo bastante participación de mujeres indígenas en el CUC. Fueron mujeres que muchas veces protagonizaban las luchas contra el reclutamiento forzado –usualmente de jóvenes indígenas–: *“... hubo acciones espontáneas que no estaban organizadas ya por el CUC. En un lugar en que los comisionados militares habían agarrado a los muchachos metiéndolos en la cárcel, para luego llevarlos al cuartel, se levantó una multitud de trescientas mujeres, rompieron la cárcel y fueron a sacar a los jóvenes”* (Hernández Ixcoy 1992: 150).

La Declaración de Iximche'

El 14 de febrero de 1980, se juntaron en Iximche', centro ceremonial de los Kaqchikeles en Tecpán, Chimaltenango, centenares de mujeres y hombres indígenas para realizar un encuentro y hacer la denuncia pública de *“más de cuatro siglos de discriminación, negación, represión, explotación, y masacres hechos por los invasores extranjeros y continuadas hasta la fecha por sus más salvajes criminales descendientes”*. La Declaración empieza con la denuncia de la masacre de la Embajada de España (31 enero de 1980), las condiciones de explotación de campesinos indígenas, y luego hace una reflexión histórica sobre las masacres de comunidades y pueblos indígenas desde la conquista-invasión. Ante la pregunta *“¿por qué tantas masacres contra el pueblo indígena?”* Su respuesta es clara: *“la voracidad y ambición de riquezas del criminal invasor continúa en sus descendientes ricachones”*.

La Declaración también hace referencia a la cultura: *“No conforme con todas esas maldades, quemaron los libros religiosos y libros donde tenían escritos todos los conocimientos científicos alcanzados por nuestros abuelos. Con todo esto estaban los invasores tratando de aplastar y hacer desaparecer toda una cultura sin conocerla”* (Noticias de Guatemala, Año 2, no.36, 18 de 1980: 572). Es interesante que la Declaración, ya en 1980 hace referencia al “pueblo maya”: *“La independencia de nuestro pueblo Maya tenemos que seguirla peleando, hasta conquistarla”* (ibid: 572). Retomando los señalamientos de intelectuales indígenas sobre la utilización y folklorización de la cultura maya, denuncia los ricos y su gobierno: *“Todavía pretenden engañarnos realizando fiestas folklóricas como el día de Tecún Umán, el día de La Raza, festivales como el de Cobán y últimamente en Sololá, Huehuetenango y otros lugares más para dar medallitas, diplomas, palmaditas y sonrisitas a algunos profesionales y reinas indígenas; sus engaños terminan con discursitos llenos de mentiras y finalmente unas cuantas fotografías que el INGUAT explota para el turismo”* (ibid: 573). Por otra parte, señala la importancia de hacer alianzas: *“tenemos que luchar aliados con obreros, campesinos, estudiantes, pobladores y demás sectores populares y democráticos, y hacer más fuerte la unión y solidaridad entre los indígenas y ladinos, ya que la*

solidaridad del movimiento popular con la lucha indígena ha sido sellada con sus vidas en la embajada de España.”, (ibid: 573). En cuanto a las mujeres indígenas, señala tanto su explotación como la discriminación y violencia sexual a las cuales están sometidas: “la mujer indígena siempre fue y es parte de nuestra lucha, ya que siempre ha sido explotada en los algodones, cañales, cafetales, y por su traje, su idioma, sus costumbres y por su misma condición de ser mujer es discriminada y ultrajada, como sucede con las violaciones de señoras, señoritas, embarazadas por el ejército nacional y ricos exportadores en el campo, en la ciudad y en todos los rincones de Guatemala” (ibid: 573).

La Declaración señala el tipo de sociedad a la cual aspiran las y los indígenas reunidos en Iximche’: *“una sociedad de igualdad y respeto; por que nuestro pueblo indio como tal pueda desarrollar su cultura rota por los criminales invasores; por una economía justa donde nadie explote a otros; por que la tierra sea comunal como lo tenían nuestros antepasados; por un pueblo sin discriminación: porque se termine toda represión, tortura, secuestro, asesinato y masacres; por que se terminen las agarradas para el cuartel; por que tengamos los mismos derechos de trabajo: para que no sigamos siendo utilizados como objetos del turismo, por la justa distribución y aprovechamiento de nuestras riquezas como en los tiempos en que floreció la vida y la cultura de nuestros antepasados” (ibid: 573-4). Termina la Declaración en una síntesis de reivindicaciones clasistas y revolucionarias, parafraseando al Pop Wuj:*

Que todos los indígenas discriminados y explotados del Mundo

Que todos los pueblos libres y democráticos,

Que todos los cristianos auténticos del mundo,

Se solidaricen en la lucha del pueblo indígena y demás explotados de Guatemala

¡Que todos se levanten, que se llame a todos, que no haya ni uno ni dos grupos entre nosotros que se quede atrás de los demás –Pop Wuj- (ibid: 574).

La Declaración de Iximche’ es una sugerente síntesis de análisis y demandas indianistas y populares, otra evidencia de lo que veremos a lo largo de esta segunda de la tesis, que estas no siempre eran, ni tenían que ser, antagónicas. Ahora bien ¿quién organizó la Declaración de Iximche’? Fue reproducida en su totalidad en Noticias de Guatemala (órgano informativo del EGP) y parcialmente en *De Indios y Cristianos en Guatemala* de Rafael Mondragón; aunque en el último no se señala explícitamente que se trate de una declaración del CUC (o del EGP), los extractos están en el capítulo sobre el CUC. Un alto dirigente del EGP me aseguró que el EGP había organizado el evento. Sin embargo, según varias personas mayas entrevistadas que participaron en su organización, el acto fue convocado por el Comité de Unidad Campesina (CUC), la Coordinadora

Indígena (iniciativa promovida por religiosos progresistas), el Comité Pro Justicia y Paz y el Movimiento Indígena Tojil (organización revolucionaria maya, analizada en el capítulo sobre las organizaciones indianistas). Algunas mujeres y hombres mayas también la recuerdan como un espacio en donde -además de la represión estatal- protestaron por la ausencia de indígenas en puestos de liderazgo en el EGP, aunque no hay referencias explícitas de esto en el texto escrito, y donde abogaron públicamente por la importancia de retomar la cultura maya. De hecho, muchos de los y las allí presentes se convirtieron posteriormente en importantes dirigentes del movimiento maya.

Señala un dirigente histórico que participó en el proceso:

Fue la identidad el elemento que unificaba, no era poner el nombre de CUC, Tojil, Pro Justicia o Coordinadora Indígena sino que había un elemento que unificaba... El CUC y el EGP se la querían atribuir. Yo recuerdo que en esa ocasión se llegó a un acuerdo de que era una coordinación, de que era un esfuerzo conjunto y que no sólo era la Declaración en Iximché, sino que de allí después se repartieron paquetes [de la Declaración] para distribuir en todo el país. Era una cuestión de coordinación, yo creo que no fue manipulado, sino que cada quien se lo quería atribuir... Es que esto se hizo en el Centro Indígena, la Coordinadora Indígena dijo 'hay que hacer algo' y el CUC y todos los demás dijimos 'hagámoslo', era una coordinación muy positiva... El espíritu era buscar la coordinación (Leopoldo Méndez julio 2006).

Mi lectura es que, de cierta manera, ambas versiones son ciertas dependiendo de sus lugares de enunciación: por una parte, el EGP considera haber convocado el evento (pues sus militantes indígenas participaban en varias de las organizaciones mencionadas) y lo concebía como un espacio de denuncia de la represión estatal y de combatividad revolucionaria. Por otra parte, dirigentes indígenas -del EGP, Tojil, la Coordinadora Indígena- efectivamente convocaron y coordinaron el evento, y por lo menos una parte de ellos se apropiaron del mismo para expresar su inconformidad, imprimiendo sus aspiraciones y demandas como mayas a la Declaración. Es probable que mucha gente del EGP incluso estando allí, no se diera cuenta de que esto estuviera pasando.

Mi lectura de lo que sucedió en la Declaración de Iximche' fue posteriormente ratificada, al entrevistar a una 'mayanista' que no era miembro del CUC ni del EGP. Ella me explicó:

En la Declaración de Iximche' yo participé en la elaboración del documento. Fuimos convocados, creo que fue por la Coordinadora Indígena, como parte de los grupos de estudio

de la cultura¹⁹⁷. Y a mí, porque les caí bien, me la pusieron a leer, yo fui la que leí la Declaración de Iximche'. Por eso le digo que yo de cierta manera fui utilizada entonces. Pero también tenía sentido ese reclamo... En esa coyuntura el movimiento popular estaba muy fuerte, muy fuerte, acuérdesse de aquellas manifestaciones masivas, el movimiento sindical estaba en su apogeo, entonces cuando ellos gritaban las consignas decían 'movimiento obrero, movimiento campesino, pero indígena ¡nada! Lo que **especialmente** se reivindicó en ese encuentro de Iximche' era nuestra protesta de porqué los pueblos indígenas estaban fuera de todo ese rollo... No aparecían los indígenas ni en las consignas, ni en los materiales de formación; no había un proyecto de reivindicación real y a nosotros eso no nos parecía. [Consideramos] que al movimiento popular había que incorporar elementos nuestros, elementos viniendo de los pueblos indígenas y que **una** de las cosas que queríamos que ese día se lograra era que las consignas en las manifestaciones en la calle dijeran 'Indios y Ladinos, juntos luchamos por esa causa común'. Si no, nosotros ya no queríamos nada de lo que la dirigencia estaba proponiendo. Así fue, y sí se tomó en cuenta. Pero era como un juego. Porque yo entiendo que eran los indígenas que pertenecían específicamente al EGP, los que a la mejor hicieron esta Declaración de Iximche' con indígenas que no tenían pertenencia, a modo de poder justificar lo que la gente adentro estaba pidiendo. Pero efectivamente nosotros queríamos que así fuera. Entonces, nosotros fuimos los que se lo pedimos a ellos y ellos trasladaron esa petición a la alta dirigencia, de modo que las consignas sí cambiaron. Ya salió lo de 'indios y ladinos', también de 'luchas del campo y de la ciudad (Entrevista octubre 2005).

Esta entrevista es fascinante, al poner de relieve varias cosas: a) No había en ese momento la división tajante entre 'mayanistas' y 'populares' que hubo posteriormente (sobre todo a partir de mediados de los ochenta y noventa); no sólo había un nivel de receptividad y colaboración mutua, sino que también sugiere que podría haber habido 'dobles militancias'¹⁹⁸, como señalan Bastos y Camus (2003). b) Al parecer, prevaleció la lealtad étnica por encima de la afiliación política, y una estrategia de indígenas dentro del CUC y del EGP de buscar alianzas fuera para fortalecer sus demandas en el seno del EGP. c) Aunque se trataba de un 'juego' y había una 'utilización', esto se produjo de común acuerdo para visibilizar el protagonismo de los indígenas; además, la estrategia

¹⁹⁷ Se refiere a los Seminarios y los Encuentros que tuvieron lugar a lo largo de la década de los setenta, un espacio importante del indianismo o mayanismo analizado en el capítulo 3 de esta segunda de la tesis.

¹⁹⁸ En varias de mis entrevistas, se negó que hubiera doble militancias, lo que se producía era más bien la salida de indígenas del EGP y de la ORPA para formar parte de organizaciones indianistas como Tojil, o bien, realizar trabajo clandestino, por ejemplo, en la ORPA paralelamente al trabajo público con los círculos de estudio sobre la cultura e historia maya.

fue exitosa, pues de ahí en adelante los ‘indios’ figuraban en las consignas. El hecho es un sugerente ejemplo de la manera en que un evento puede significar cosas muy distintas para diferentes personas y organizaciones, las diferentes lógicas que estaban en juego dentro de las organizaciones revolucionarias y mayas, las diferentes dimensiones, percepciones e intencionalidades presentes en esta etapa de la lucha por la transformación social en Guatemala. Por otra parte, aunque la Declaración es recordada por diferentes líderes mayas como un logro por hacer valer el análisis y las demandas político-culturales, tiene un fuerte sesgo de clase, característico de la época.

Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)

Finalmente, en este recorrido de textos de las organizaciones revolucionarias referentes a lo étnico-nacional en este período, con la creación de la URNG, se emite la “Proclama Unitaria de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) en enero de 1982. Uno de los cinco puntos fundamentales de su programa revolucionario reza: 3. *“La revolución garantizará la igualdad entre indígenas y ladinos, terminando con la opresión cultural y con la discriminación”* (URNG 1988: 71). El enunciado pone énfasis en la igualdad, y no en el derecho a la diferencia, habla de discriminación, y no de racismo. Dado que este tema era tan sensible y no había consenso en el análisis de cada organización –los temas especialmente disputados siendo el concepto de ‘país multinacional’ del EGP, la influencia de Guzmán Böckler en el análisis de la ORPA y la visión marxista ortodoxa del PGT y FAR- mi lectura es que la URNG optó por adoptar una posición de comprensión y de acuerdos mínimos expresada en el ya citado punto tres de su Proclama Unitaria.

Así, hay poca profundización sobre los temas concernientes a los pueblos indígenas y a la cuestión étnico-nacional en los textos de la URNG, aunque sí se mencionan de forma somera y esporádica. En el documento: *Contra la injusta desigualdad y discriminación*, en “*Al Pueblo de Guatemala*” la URNG señala: *“Más de la mitad de nuestro pueblo es indígena y ha sido oprimido durante más de 400 años. Por el hecho de ser indígena se le discrimina y se le explota el doble. La población indígena es víctima de una agresión que pretende también destruir su cultura”* (URNG, 1988: 76).

También encontramos una llamada a la unidad: *“Es necesario luchar todos juntos, indígenas y ladinos, para terminar con esa injusta desigualdad y discriminación de nuestro pueblo. Debemos evitar que los poderosos sigan utilizando la discriminación, como un instrumento del poder político, para marginar e instrumentalizar, oprimir y explotar a la población indígena y dividir a los guatemaltecos”* (Comandancia General de la URNG, Guatemala, septiembre de 1985: 76). Aquí, llama la atención que la discriminación es ya señalada únicamente como un instrumento de las

clases dominantes y se omiten los señalamientos de las diferentes organizaciones revolucionarias arriba mencionadas en relación al problema de la discriminación como un problema de la **sociedad**, que atañe también a los pobres y sectores progresistas. Por otra parte, siempre está la insistencia en que la lucha es conjunta entre indígenas y ladinos, sin reconocer que hay relaciones asimétricas de poder que existen en el seno de este conjunto.

Hasta aquí he analizado los documentos políticos específicos de cada organización integrante de la URNG en torno a los pueblos indígenas, su incorporación a la lucha revolucionaria y el abordaje de lo étnico en el análisis de la formación social de Guatemala. Ahora es preciso confrontar estos documentos con el discurso más amplio de dichas organizaciones, para tratar de entenderlo en su justa dimensión. Sin poder hacer un análisis exhaustivo, escogí las entrevistas realizadas por Marta Harnecker a los comandantes. Haciendo la lectura del libro de Harnecker: *Pueblos en Armas* desde la óptica de los “temas indígenas”, encontramos que estos, usualmente, están notoriamente ausentes¹⁹⁹. Así, por ejemplo, en la entrevista a Pablo Monsanto, a la pregunta “¿cuáles son los objetivos de las FAR?”, el Comandante responde:

Los objetivos de las FAR son claros: nuestro objetivo estratégico es tomar el poder para hacer la revolución. Esta revolución tendrá una etapa previa para llegar al socialismo, será una revolución democrática y popular en la que se integrarán los más amplios sectores de nuestro pueblo explotado y oprimido. Tendrá como objetivo la independencia del país, o sea romper con la dependencia que se ha sufrido con el dominio imperialista y poder así integrar un gobierno que inicie toda una serie de medidas revolucionarias para lograr salir del atraso y subdesarrollo en que nos encontramos. Naturalmente que el objetivo de nosotros como revolucionarios es la construcción del socialismo (En Harnecker 1983: 18).

La única mención que hace el comandante Monsanto de los indígenas en toda la entrevista, aparte de la incorporación “de enormes sectores de la población –tanto indígenas como ladinos-” (ibid: 21), es: “también decíamos que era necesario tomar en cuenta a los indígenas, sus costumbres, su cultura, su idioma, etc.” (ibid: 28-29)

¹⁹⁹ Se puede argumentar que las preguntas de las entrevistas, elaboradas por Harnecker –y no por los comandantes-, dan un sesgo a las respuestas que se dan. Sin embargo, varias de las preguntas son muy amplias, donde habría cabida para respuestas que incluyeran a las concepciones étnico-nacionales, por ejemplo, en el análisis de la realidad guatemalteca y en su visión de futuro.

La entrevista a Mario Sánchez (Núcleo de Dirección Nacional del Partido Guatemalteco del Trabajo), está más enfocada a la división del PGT²⁰⁰ que a sus objetivos específicos, aunque es de suponer que uno de los obstáculos señalados por Sánchez para el proceso de la unidad (de la URNG) probablemente es una crítica velada de Racismo I y II de la ORPA, y el planteamiento sobre la cuestión étnico-cultural del EGP: *“Por otro lado, dentro de las nuevas organizaciones revolucionarias existió un cierto desconocimiento de los fundamentos científicos de la doctrina marxista-leninista como para comprender entonces una serie de problemas y no caer en análisis superficiales”*²⁰¹ (ibid: 51). Por su parte, la entrevista a Carlos González del PGT se concentra más en sus razones para no integrarse a la URNG, y no hace mención del tema étnico nacional.

En cuanto al EGP, a la pregunta de Harnecker *“entiendo que la realidad guatemalteca es muy heterogénea ¿podrías decirme qué repercusión tiene esto en el desarrollo de la guerra popular?”*, el comandante Rolando Morán empieza contestando: *“Nosotros consideramos que debido a la complejidad de nuestro país –complejidad geográfica, económica y social-, existen en Guatemala tres planos estratégicos que hay que tomar en consideración: uno que es la montaña, que se caracteriza por tener una estructura económica más **atrasada**, fuertemente teñida todavía por relaciones de producción pre-capitalistas, por una intensa densidad demográfica, y por la presencia en ella de los grupos de minoría nacional, que nosotros **llamamos minorías étnicas nacionales**”* (ibid: 73, énfasis mío). La única otra mención de los indígenas en la entrevista de Morán se refiere al trabajo de masas: *“De la misma manera ocurrió con los indígenas, cuya incorporación a la revolución en estos momentos es definitiva. Hay decenas de miles de indígenas de nuestra zona incorporados a los planteamientos del EGP, plenamente conscientes de que son nuestros planteamientos. El CUC; por ejemplo, organización campesina afín al EGP es una organización muy querida por los campesinos indígenas”* (ibid: 78).

En la entrevista a Gaspar Ilom de la ORPA, ante una pregunta sobre estrategia militar y los peligros de trabajar en una zona agro-exportadora, Ilom menciona, entre otras cosas, *“Utilizamos más bien el mismo conocimiento y sentido de orientación del campesino y del natural, que es verdaderamente excepcional. Por eso es que podemos operar en esa zona. Además, la gran*

²⁰⁰ Esta facción se integró a la URNG desde sus inicios, no así la facción encabezada por Carlos González, aunque finalmente se volvió a unir el PGT y Carlos González se convirtió en uno de los negociadores en los Acuerdos de Paz por parte de la URNG.

²⁰¹ Es interesante observar que las ideas innovadoras dentro de la izquierda tienden a ser descalificadas como ‘carentes en términos teóricos’; ésta fue la misma reacción de algunas personas de izquierda al incisivo y sugerente artículo de Juan José Hurtado Paz y Paz ‘Izquierdas y Pueblos Indígenas en Guatemala’ (2007), analizado más adelante.

mayoría de la guerrilla es campesina y es natural, el 95% en un comienzo, ahora el 80-85%”.²⁰² (ibid: 91). En relación a las áreas en que operaba la ORPA donde no se hablaba el español, Ilom señala:

Lo primero que hicimos fue poner a estudiar el idioma a la primera patrulla que habíamos mandado, pero vimos que esa era una tarea a largo plazo y muy discutible, porque el dominio del idioma que se iba a tener de todas maneras no iba a permitir una fluidez suficiente para el trabajo político. Entonces Javier [indígena mam] resuelve el problema... él personalmente incorpora a los primeros militantes de esa zona, que después con el tiempo llegan a ser capitanes, tenientes y cuadros de organización de esas aldeas... El problema del idioma es una barrera si verdaderamente es alguien muy extranjero. Este no era el caso de Javier, que era un campesino natural. Él es de los primeros jóvenes que estuvieron de acuerdo con todos nuestros planteamientos, ya que hicieron posible la Organización... Toda esa experiencia nos ha servido para confirmar en la práctica la concepción y el planteamiento que nosotros hacemos de la unidad del pueblo natural (ibid: 93-94).

Ilom también habla de la “expectativa histórica” y la tradición oral de los indígenas, al responder a la pregunta de Harnecker sobre los 8 años de trabajo clandestino, previo a salir a la luz pública:

Creo que esto tiene que ver también –aunque tal vez podría ser algo aventurado hacer afirmaciones como estas- con una expectativa histórica que se había venido manteniendo dentro del pueblo natural a través de la tradición oral. Nosotros nos empezamos a sorprender a finales del 71, en la sierra y en las aldeas, al encontrar testimonios o expresiones por parte de las familias de los combatientes o entre los primeros ancianos organizados que se siguen manteniendo e incluso han adquirido otro nivel ahora, en cuanto a que el abuelo de un abuelo le había dicho que algún día de la montaña iban a bajar unos hombres que iban a liberar al pueblo²⁰³. Eso es tan sorprendente que lo he encontrado en la zona Mame, en la zona cackhiquel, y en la zona sutuúl, de una u otra forma. Yo creo que hay que interpretarlo como un elemento de la tradición, de la memoria y de la esperanza que un pueblo que ha sido

²⁰² A la pregunta sobre por qué baja ese porcentaje, Ilom contesta “porque se aumentó un poquito más la participación de cuadros de la ciudad en la guerrilla para funciones técnicas. Al principio sólo éramos dos los que veníamos de la ciudad.” (ibid.91) Aunque marcaron distancias a nivel de dirigencias, llama la atención ciertos paralelismos en los inicios organizativos de la ORPA y el EZLN en México. Ambas se organizaron clandestinamente por (casi) una década antes de salir a la luz pública, y ambos son predominantemente indígenas y rurales, con un par de intelectuales orgánicos mestizos, ciudadanos, estudiosos de clase media.

²⁰³ Lo mismo me han señalado ex combatientes ladinos del EGP y las FAR.

sometido a la colonización, y que crea su leyenda o crea su expectativa para sobrellevar esa situación. No le he encontrado otra explicación (ibid: 96).

Para evitar una distorsión, es preciso señalar aquí que, dado que Gaspar I lom fue el principal ideólogo en cuanto a lo indígena en la ORPA en este período, habla más sobre estos aspectos en las entrevistas con Marta Harnecker que los demás comandantes. En el caso de las otras organizaciones revolucionarias, los comandantes máximos no fueron las personas que más impulsaron estas reflexiones y prácticas, sino que fueron otros, como el Comandante Benedicto y Gustavo Porras en el EGP, y el Comandante Nicolás Sis en las FAR. Mientras que en los inicios eran unos -pocos- ladinos que teorizaban sobre estos temas, con el pasar de los años, en todas las organizaciones, son militantes indígenas y algunos ladinos y ladinas quienes dieron impulso desde abajo a estos debates internos.

Comentario

Hasta aquí he analizado los documentos de los años setenta y comienzos de los ochenta de las organizaciones revolucionarias en relación a los pueblos indígenas. Ahora corresponde hacer algunas reflexiones desde la perspectiva actual. En primer lugar, se puede constatar un aporte del EGP y la ORPA tanto teórico como político -en el sentido de la incorporación de los indígenas, como sujeto social-, al proceso revolucionario. Es importante reconocer los aportes teóricos, sobre todo del EGP, y los aportes práctico-políticos, sobre todo de la ORPA, en una coyuntura visualizada de cambio radical. También es importante reconocer que muchos indígenas se incorporaron voluntariamente a las organizaciones revolucionarias, pero no tanto por sus aportes conceptuales y teóricos, sino porque veían en ellas una vía para salir de la extrema pobreza, de la *agresión, de la humillación y de la represión*. Que muchos murieron, que muchos otros se desilusionaron por diferentes motivos y salieron, también es cierto. Gabriel Ixmatá, ex representante indígena en el trabajo internacional de la ORPA, reflexiona sobre el período:

Era un momento de efervescencia en cuanto a dar a conocer el sentir, el pensar unitario que había, y pues obviamente todos querían contribuir a forzar incluso en algunos momentos que la unidad se diera... En cierto sentido, se podría entender como un momento mal logrado, mal logrado de la lucha del pueblo que quería, en primer lugar, seguir su desarrollo normal con facilidades económicas, sociales y políticas, y otro [aspecto] es que la gente obviamente sentía mucho coraje, porque no había otra forma de salir de la agresión y de la humillación. Como que en la historia se puede ubicar un hecho violento, pero que en el fondo era liberarse de toda una carga que se tenía con el sistema político y social.... En ese momento la gente ya

no estaba por preocuparse por su cultura sino porque su vida ya estaba en riesgo total. Entonces la lucha se viene y se da de diferente forma. Como se pudo se hizo, y se logra lo que se tiene, pero yo no sé si podríamos decir que ya terminó, una etapa a la mejor... Nosotros tuviéramos que estar enfocando un estudio de no fincar responsabilidades²⁰⁴ sino de ver qué hizo falta, dónde estuvieron algunos factores importantes de desarrollo que buscan la paz social, el bienestar social, políticas pacifistas o políticas de desarrollo sin violencia (Gabriel Ixmatá, entrevista noviembre 2003).

Es importante resaltar que los aportes teóricos y prácticos de las organizaciones revolucionarias eran aún embrionarios cuando, por diferentes razones, se truncaron. En primer lugar, a partir de conversaciones con muchos hombres y mujeres, indígenas y ladinos, resulta claro que las ideas vertidas en los documentos no fueron ampliamente difundidas y apropiadas dentro de cada organización revolucionaria, y menos socializadas públicamente. Dentro de las organizaciones político-militares, encontré núcleos de personas en todas las organizaciones, que conocían los diferentes documentos analizados arriba, otros que sólo conocían los documentos de sus propias organizaciones y otros que ni siquiera habían escuchado hablar de ellos, sobre todo en el caso del EGP pues, al parecer *“Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca”* tuvo una circulación efímera y reducida. En cambio en la ORPA, “Racismo I” y “Racismo II”, así como “Nuestra Historia”, fueron textos de estudio para sus militantes a lo largo de los años²⁰⁵. Aunque con diferencias según cada organización, una tendencia que pude detectar era que las ‘viejas guardias’ de militantes – muchos que pasaron luego a ser disidentes- conocían bien los documentos mientras que muchas personas que se integraron a la guerrilla a partir de los ochenta no los conocían. Esto es importante, pues evidencia la falta de circulación y apropiación de documentos lo cual pone de manifiesto los aportes, alcances y limitaciones dentro de las organizaciones revolucionarias –qué no decir hacia fuera- en cuanto a los temas de la realidad multiétnica de Guatemala y a la incorporación de los indígenas como sujeto social en el proceso revolucionario.

En segundo lugar, con la escalada de la lucha armada se relegó a un segundo plano el terreno más creativo de reflexión sobre los grandes desafíos y problemas no resueltos de la realidad guatemalteca, entre ellos lo étnico nacional. Además, este auge de la lucha también conllevó reivindicaciones más tradicionales de clase, relegando las demandas específicas de los diferentes

²⁰⁴ Este comentario contrasta con los argumentos de Stoll (1985) y Le Bot (1992) que consideran que las organizaciones revolucionarias manipularon a los indígenas; y es especialmente interesante que Ixmatá mantenga su posición años después de haber salido disgustado de la ORPA.

²⁰⁵ Aunque por ser textos tan largos, eran poco didácticos para fines de formación de cuadros con rica experiencia práctica pero pocos años de escolaridad formal.

sectores sociales en beneficio de las demandas revolucionarias más amplias; también había problemas de 'correas de transmisión'²⁰⁶ y la pérdida de autonomía de las organizaciones populares y sociales que esto conllevó. Ello se puede constatar en las declaraciones y documentos del Comité de Unidad Campesina (CUC), del movimiento sindical, estudiantil y de la incipiente organización urbano-popular, que se convierten en fiel reflejo de las posiciones de las organizaciones revolucionarias.

Es siempre sorprendente darse cuenta de lo efímero del período de auge revolucionario, sobre todo en algunas regiones del país. A diferencia de los lugares en donde la iglesia católica progresista y organizaciones revolucionarias habían hecho un trabajo de hormiga desde hacía años, (sobre todo en el área Ixil, el Ixcán, partes de San Marcos, Quetzaltenango, Chimaltenango y El Petén), hay otros municipios que estaban apenas recibiendo las primeras visitas de los guerrilleros, o donde el proceso organizativo revolucionario llevaba sólo meses (González 2001, Ba Tiul 2003) cuando son brutalmente reprimidos por el ejército. Por otra parte, la diversidad de prácticas, experiencias y visiones que ha habido internamente dentro de cada organización guerrillera también es notable. Por ejemplo, en diferentes conversaciones y entrevistas, ex militantes del EGP explicaron cómo en el área Ixil, la Teología de la Liberación era muy fuerte, se trabajaba más con los jóvenes catequistas y no se mezclaba la lucha con las estructuras tradicionales indígenas –incluso el EGP ajustició a Sebastián Guzmán, principal de los principales en Nebaj, por contratista y colaborador del ejército (Polémica #10-11, 1983: 87-92)- mientras que en Huehuetenango, los militantes del EGP trabajaron juntos con los principales o *Mamines*. En la ORPA, aunque no se trabajó intencionadamente con autoridades tradicionales, éstas, de todas maneras ejercieron una influencia indirecta en muchos de los jóvenes militantes y combatientes indígenas.

En tercer lugar, con la escalada de la represión -selectiva y más urbana al inicio-, y luego masiva y dirigida principalmente a las áreas rurales a través de las políticas de masacres, tierra arrasada y contrainsurgencia²⁰⁷, las denuncias y reivindicaciones, se plantean cada vez más, en torno a la situación represiva²⁰⁸.

²⁰⁶ Es decir, cuando las dirigencias de las organizaciones revolucionarias 'dictaban línea' a las organizaciones sociales, convirtiéndolas en base social incondicional de las mismas. Unas organizaciones sociales ya existentes fueron incorporadas, mientras que otras fueran expresamente creadas por las organizaciones revolucionarias. En este proceso se desnaturalizaba la relación entre organización social y organización revolucionaria, subordinando las reivindicaciones específicas sectoriales a las demandas más generales de la revolución, en aras de aumentar la correlación de fuerzas e ímpetu revolucionario.

²⁰⁷ Ver Ejército de Guatemala "Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo", y "Firmeza 1983", Guatemala, 1982 y 1983 respectivamente; entre los académicos que han escrito sobre el tema, ver Aguilera Peralta, Gabriel (1980, 19881a., 1981b., 1982, 1984, 1985), Figueroa Ibarra, Carlos (1986), Falla, Ricardo (1992), Macleod,

En cuarto lugar, mi impresión es que con la formación de la URNG también se limitaron los procesos internos de las diferentes organizaciones revolucionarias en relación a sus posiciones anteriores sobre lo étnico-nacional. Como resulta evidente al analizar las diferentes posiciones arriba señaladas, la URNG no logró un entendimiento ni un posicionamiento común en relación a los pueblos indígenas. Se lograron “acuerdos mínimos”, como el ya citado Punto Tres de su Proclama Unitaria, pero tanto “Racismo I” y “II” como la consideración de Guatemala como un país multinacional, se convirtieron en puntos de conflicto entre las diferentes organizaciones. Es, más o menos, a partir de la formación de la URNG que toda la reflexión en torno a lo étnico-nacional, el racismo, etcétera, “se cayó” de las agendas de las diferentes organizaciones. Por otra parte, tanto el EGP como el mismo Mario Payeras se retractaron de su tesis acerca del carácter **multinacional** de Guatemala, reemplazándolo por el concepto de multiétnico. Mi hipótesis es que esto se debe a miedos de secesionismo y de ‘desbordamiento’: es decir, de pérdida de control sobre los indígenas que empezaban a empoderarse, a formar organizaciones autónomas, y a cuestionar y a exigir el derecho de estar en puestos de liderazgo y en la toma de decisiones. En cambio, algunos piensan que podría deberse a la ‘línea’ impuesta por Cuba o la influencia de otras organizaciones revolucionarias centroamericanas.

Y en quinto lugar, la escisión del EGP y la salida de Octubre Revolucionario en 1984 implicaron la salida de la mayoría de los intelectuales orgánicos más lúcidos del EGP en cuanto a la “cuestión étnico-nacional”²⁰⁹. Varios de ellos –ladinos e indígenas- siguieron reflexionando y escribiendo desde el exilio, entre ellos, Mario Payeras, Gustavo Porras, los K’iche’s Domingo Hernández Ixcoy, Francisca y Carmen Álvarez, estos últimos del Taller Ja C’amabal l’B²¹⁰. Posteriormente, por su parte, en el EGP se formó el Equipo de Trabajo Étnico (ETE) (1988-1995) analizado después.

Morna (1987); los informes de Amnistía Internacional, *Americas Watch*, *Washington Office on Latin America (WOLA)*, los informes de Justicia y Paz y la Comisión de Derechos Humanos de Guatemala (CDHG), de las organizaciones de Derechos Humanos, entre otras.

²⁰⁸ Una revisión de Noticias de Guatemala de estos años es ilustrativo. Conforme pasen los años entre finales de los setenta, inicios de los ochenta, más y más espacio estará dedicado a la denuncia de la represión y menos a las reivindicaciones de otro tipo.

²⁰⁹ Es preciso señalar que antes de esto, ya había salido un número significativo de dirigentes indígenas por su poco acceso a los puestos de dirección, capacidad de influir con sus ideas en la organización y en la toma de decisiones. Muchos de ellos pasaron a formar parte de Tojil.

²¹⁰ El Taller Ja C’amabal l’B se creó en la Ciudad de México por k’iche’s provenientes del CUC, que rompieron con el EGP para formar Octubre Revolucionario (OR) con Mario Payeras. A diferencia de otras instancias de la guerrilla en el exilio (más dedicadas al trabajo práctico), OR y el Taller pusieron gran énfasis en la formación política y teórica de sus miembros, en la producción escrita de pensamiento y en la participación en foros de discusión en distintos países, constituyéndose una experiencia muy rica y pionera para la época.

Finalmente, aunque desarrollaré este punto más adelante, el auge de expresiones de organización indígena autónoma, y los aportes de profesionales e intelectuales mayas, suscitaron reacciones negativas y hasta virulentas por parte de la izquierda guatemalteca. La crisis que estalló entre los indígenas y el Gobierno Sandinista de Nicaragua tuvo su impacto sobre el proceso guatemalteco, y las organizaciones indígenas que no estaban -o que dejaron de estar- a favor de la guerrilla fueron a menudo tildadas de “contrainsurgentes”. No es aventurado aseverar, por lo tanto, que por todas estas razones mencionadas, los temas en torno a los pueblos indígenas pasaron a ser “temas tabú” en las esferas de influencia de las organizaciones revolucionarias²¹¹.

Considero que se dio una **cerrazón** en el debate ante el auge del pensamiento indianista por el miedo, presente en el imaginario colectivo guatemalteco, “*de que los indios bajen de las montañas*” (Polémica #3, 1982: 48, analizado en el capítulo sobre indianismo); por la salida de varios de los intelectuales orgánicos ladinos más lúcidos en cuanto a lo étnico-nacional sobre todo del EGP; además de por la falta de una visión consensuada interna, dadas las diferentes posiciones de los integrantes de la URNG. Se priorizó el análisis clasista, aunque éste también se empezó a matizar y mitigar a finales de los ochenta ante la búsqueda de salidas negociadas al conflicto armado interno, y ante la simbólica caída del muro de Berlín y el fin del socialismo real. Así, las organizaciones revolucionarias se caracterizaron más por tener contingentes de indígenas en sus filas que por un desarrollo de pensamiento político-conceptual y una nueva práctica que lo acompañara. Lo que también es cierto es que muchos miembros indígenas de las organizaciones revolucionarias iniciaron con sus propios procesos individuales y colectivos de valoración de su identidad y su cultura maya. Vale señalar que en las diferentes organizaciones revolucionarias se formaron grupos de indígenas y ladinos en torno al tema de los pueblos indígenas, que profundizaron en la reflexión colectiva, pero este pensamiento no se extendía a toda la organización y además frecuentemente estos grupos tuvieron diferencias y hasta problemas con sus respectivas organizaciones.

Así, después de constituir un aporte específico al proceso revolucionario guatemalteco de los años setenta, inicios de los ochenta, los temas acerca de los pueblos indígenas se fueron marginando y

²¹¹ A modo de ejemplo, cuando yo trabajaba sobre movimientos sociales a mediados de los ochenta en un centro de investigación guatemalteco en la Ciudad de México, las opciones que me dieron para trabajar eran: el movimiento sindical, el movimiento campesino y el movimiento de pobladores urbanos. En ningún momento se mencionó la posibilidad de trabajar sobre el movimiento indígena, aunque la mayor parte de los campesinos era indígena. Posteriormente, el Centro hizo una serie de cuadernos sobre mujeres, los primeros escritos por dos hombres. Probablemente, ante la queja de la agencia donante, los demás números fueron hechos por mujeres, quienes en ese momento consideraban que esto les quitaba tiempo de ‘asuntos importantes’ (más tarde algunas, ya con conciencia y convicción de género recordaron esto con pesar).

convirtiéndose en “tabú” tanto en Guatemala como en los principales lugares de exilio. Pero, a la vez, con el surgimiento de la Liga Maya en Costa Rica y en EEUU vinculada a la ORPA, hubo un trabajo de reflexión y difusión de la cultura maya fuera de Guatemala. Por otro lado, las organizaciones revolucionarias asignaron a algunos de sus miembros: Gabriel Ixmatá, Rigoberta Menchú y Francisco Calí, como representantes para realizar cabildeo, sobre todo en las Naciones Unidas. También Juan León por parte de Justicia y Paz y, posteriormente, miembros de la Liga Maya. Bastos y Camus (2003) señalan: *“Inicia así el trabajo indígena internacional de la URNG, que sea llevado a cabo por un grupo de líderes exiliados.... A través de su actuación el movimiento revolucionario va a saber situarse en el plano internacional y abanderar la ‘causa indígena’. Se trabaja en Nueva York, en La Haya, en Ginebra, alrededor de las instancias de Naciones Unidas, ya sea la Subcomisión contra la Discriminación o la Organización Internacional de Trabajo, o en el mismo Tribunal Russell...”* (Bastos y Camus, 2003: 72). Sin embargo, este Grupo Indígena se desarticuló posteriormente.

El truncamiento de los planteamientos iniciales del EGP y la ORPA también se dio por la falta de estrategias para operativizar los mismos. El auge del conflicto, y sobre todo de la represión, también tuvo por efecto un mayor centralismo, verticalidad y autoritarismo en las organizaciones revolucionarias. Muchas mujeres y hombres indígenas salieron de las organizaciones revolucionarias por la relegación de los temas indígenas, la relegación de los cuadros indígenas al trabajo de ‘talacha’ y el escaso acceso a puestos de mando y toma de decisiones. Donde, indudablemente, hubo una mayor reflexión conjunta y relaciones más equitativas fue en Octubre Revolucionario, donde se constata la continuación de procesos de reflexión, participación en eventos latinoamericanos y producción de conocimientos político-culturales, no sólo de ladinos, como Mario Payeras, sino también de K’iche’s, como Domingo Hernández Ixcoy, Francisca y Carmen Álvarez. Aunque mantenía posiciones críticas en relación a los intelectuales y profesionales mayas, considero que Mario Payeras fue de los ideólogos y revolucionarios más abiertos, como podemos ver en este fragmento de entrevista con Héctor Díaz Polanco: *“Soy de la opinión que, incluso en los casos en que las organizaciones indias manifiestan reservas hacia los ladinos o aun posturas etnicistas aparentemente irreductibles, no deben verse como intransigencia estéril, sino asumirlas como fases necesarias aunque pasajeras de su propio esclarecimiento.... [Los debates y luchas ideológicas] se deben desplegar en un marco de respeto a las posturas divergentes”*²¹² (entrevista 1989, Payeras 1997: 53, énfasis mío). También tienen reflexiones sugerentes –y poco ortodoxas en términos del marxismo- sobre los idiomas mayas, la biodiversidad y la conciencia

²¹² Es notable señalar que en la revisión bibliográfica que realicé de la época no encontré otras llamadas semejantes al respeto y la tolerancia hacia la diversidad de pensamiento.

étnico-cultural “como reacción intuitiva de defensa, como recurso salvador frente a la despersonalización y el crudo materialismo que son inseparables de las sociedades opulentas en el capitalismo occidental”. (Payeras op.cit: 57).

En el caso de la ORPA, según las entrevistas y conversaciones con (ex) militantes indígenas y ladinos, hombres y mujeres, los primeros años de trabajo de hormiga enraizado en las comunidades indígenas o a nivel clandestino en el frente urbano²¹³, constituían los mejores años de la organización. En estos tiempos, según una de sus sobrevivientes –una mujer mestiza con compañero Tz’utujil- “En ORPA se buscaba la identidad y cambio desde lo maya”. Esto explica el hecho de que varios de los mestizos asumieron nombres de guerra mayas: como el mismo ‘Gaspar Ilom’, personaje del libro de su padre, Miguel Ángel Asturias, *Hombres de Maíz*, y Diego Tzoc (Roberto García Benavente), Luis Ixmatá (Salvador Aceituno) (ORPA 1989, *10 Años en Marcha*), y Yambré (Mireya Cifuentes Pérez). En los primeros años había indígenas –hombres²¹⁴- en cargos directivos e incluso varios comandantes indígenas: Everardo, Manuel y Javier Tambriz (todos murieron en el conflicto). Inclusive hubo más hombres indígenas que mujeres ladinas en puestos de liderazgo. En estos años, las relaciones interétnicas también fueron señaladas como buenas por los y las indígenas entrevistados. Posteriormente, esta situación se deterioró bastante, y fue sólo en el frente Luis Ixmatá de la ORPA a cargo, por cierto de un indígena Mam, el Comandante Everardo, donde las y los entrevistados (indígenas y ladinos) coincidieron en señalar que había una experiencia intercultural en igualdad de condiciones, y un liderazgo más horizontal a pesar de ser una estructura militar. Indígenas entrevistados de otras organizaciones señalaron que el Comandante Everardo estuvo subordinado a la dirección ladina, pero esto no apareció en mis entrevistas con indígenas y ladinos/as que habían estado en el frente con él.

Varios mayas entrevistados hicieron ver que su experiencia en la ORPA fue negativa por problemas de racismo (ver testimonios más adelante). Otros señalaron que en la situación posterior, sobre todo en el exilio, fue cuando las formas más igualitarias y horizontales fueron reemplazadas por relaciones verticales (también hacia cuadros ladinos) y discriminatorias. Aclaran que las tensiones se agudizaron luego de unos problemas y reposicionamientos internos en la ORPA a mediados de los ochenta, lo que desembocó en la remoción de varios indígenas, tanto en Guatemala como en el

²¹³ En el tiempo cuando el frente urbano estaba a cargo del Comandante “Guayo” (Antonio Eduardo Aguilera González), él, su esposa, Mireya Cifuentes, y varios más cayeron en una de las casas de seguridad en la zona 14 de la Ciudad de Guatemala en 1981. También varios indígenas entrevistados que estuvieron en la ORPA, manifestaron su cercanía y su gran aprecio inicial por Gaspar Ilom, situación que fue mermando con el tiempo; aunque señalaban que sus principales problemas eran con otros ladinos en la dirección de la ORPA.

²¹⁴ Hubo sólo dos mujeres indígenas que llegaron a ser capitana y oficial, respectivamente, situación semejante a la acontecida entre mujeres ladinas.

exilio, de sus cargos de dirección. Es importante anotar que en las entrevistas que realicé a ladinos, éstos tenían una lectura diferente de estos sucesos internos de la ORPA y no consideraban que el racismo fuera la causa principal de la salida de los indígenas. Algunos señalan con vehemencia que en la montaña ‘todos éramos iguales’. La existencia de interpretaciones y análisis a veces encontrados –situación que también encontré en conversaciones con personas que habían estado en el EGP- es indicativa no sólo de la forma en que mayas y ladinos han vivido y entendido el proceso de forma diferenciada, sino que también pone en evidencia la marcada fragmentación, así como la falta de socialización y de reflexión, conjunta y compartida, sobre esta etapa.

La motivación principal de los indígenas para entrar en las organizaciones revolucionarias, señalada en las entrevistas, era porque “*ya no se aguantaba más*” las condiciones de pobreza, marginación y sobreexplotación. Es lógico, entonces, que la guerrilla atrajera más al campesinado indígena que a aquellos con mayor acceso a recursos y horizontes, y a quienes vivían de forma muy intensa el racismo y el etnocentrismo en las ciudades (aunque varios de ellos entraron a la ORPA justamente por sus documentos sobre el racismo). La mayoría de las y los indígenas con mayores niveles de escolaridad que sí se acercaron a las organizaciones revolucionarias salieron muy disgustados por los problemas ya mencionados. Es importante hacer notar que varios de los y las ladinas de las organizaciones revolucionarias entrevistados reconocieron que había problemas de racismo y de machismo al interior de sus organizaciones. La falta de espacio para los indígenas y las mujeres en los puestos de dirección se ilustra años más tarde, luego de la firma de los Acuerdos de Paz, cuando la URNG forma su partido político: y a pesar de estar conformado en un 80% por indígenas, a la hora de integrar su dirección nacional, de un total de quince personas sólo quedan dos indígenas y una mujer (ladina). Esta falta de representación de los indígenas en los espacios de dirección ha sido una de las principales críticas lanzadas a las organizaciones revolucionarias en cuanto a la brecha entre el discurso y la práctica en torno a la población indígena.

Capítulo Cinco:

LA DISPUTA POLÍTICA E IDEOLÓGICA A NIVEL DE AMÉRICA LATINA

Antes de entrar al análisis de las organizaciones indígenas en Guatemala durante el mismo período es conveniente dar una mirada a nivel latinoamericano para entender el debate y la disputa –pues esto no se limitaba a Guatemala- que se estaba dando entre las dos vertientes: por un lado, la izquierda revolucionaria y, por el otro, la ‘culturalista’, ‘etnicista’ o ‘etnopolulista’ (entre los calificativos negativos otorgados por la izquierda), o ‘indianista’ o ‘mayanista’, términos que se adoptaron para autodenominarse, el último específicamente en Guatemala. Enmarcar la discusión a nivel continental nos permite entender, con mayor claridad, la manera en que los temas de la identidad, cultura y especificidades de los pueblos indígenas –así como la noción de colonialismo interno además de externo- vienen a desestabilizar los preceptos de la lucha revolucionaria socialista en el contexto, al cuestionar los conceptos modernistas y homogenizantes del Estado-nación, tanto en su versión capitalista, como socialista. Cuestiona, además, la estrechez del campo de representación homogénea de los sujetos revolucionarios como fundamentalmente pobres y explotados. Despierta interrogantes acerca de los factores y condiciones necesarias para hacer alianzas, así como el tipo de alianzas que se pueden establecer. Por otra parte, trae al debate la espinosa pregunta “¿quién tiene el derecho de representar a quién?” y las polémicas que suscitaron las exigencias de auto-representación de los indígenas.

El caso de Nicaragua, -país donde estalló el conflicto entre revolucionarios e indianistas- demuestra cómo, por una falta de comprensión de los Sandinistas acerca de las particularidades, aspiraciones y necesidades específicas de los pueblos indígenas (además de las demandas compartidas con los comprometidos con la Revolución), se llega a confrontaciones y consecuencias tan lamentables como la incorporación de muchos indígenas a las filas de la contrarrevolución. Es fundamental analizar lo sucedido en la Costa Atlántica de Nicaragua pues esto tuvo un impacto directo en el proceso revolucionario en Guatemala, tanto en términos de actitudes y posicionamientos de intolerancia que analizo en el siguiente capítulo sobre las organizaciones indianistas, como en algunas propuestas que surgieron posteriormente –aunque de forma marginal- dentro de la izquierda²¹⁵. Pero tal como en el caso de Nicaragua, donde finalmente el Gobierno Sandinista y las diferentes organizaciones indígenas, con el apoyo de asesores externos, lograron entablar diálogo,

²¹⁵ Ver ‘*Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca: Ensayos étnicos*’ (1997) de Mario Payeras, los planteamientos de Octubre Revolucionario, el Taller Ja C’amabal l’B y el documento interno no oficial de las FAR, analizado al final de este capítulo.

negociaciones y una formulación creativa de autonomía de la Costa Atlántica, considero que en Guatemala las polarizaciones y tensiones entre revolucionarios e indianistas podrían haber disminuido si se hubiera aprendido más de las lecciones de Nicaragua y si hubiera habido mayor apertura, tolerancia y respeto a las diferencias.

En este capítulo, documento la polémica, citando y analizando *in extenso* tanto las Declaraciones de Barbados, expresión que se ha convertido en emblemática de las posiciones ‘indianistas’, como las Declaraciones del Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI), cuyos integrantes reivindican la participación de los indígenas en los procesos revolucionarios de la región. Es interesante el hecho de que esta polémica se diera sobre todo entre antropólogos comprometidos con los procesos de transformación social, a través de la emisión de *Declaraciones*, las cuales tienen una connotación más política, reivindicativa y confrontativa que los simples documentos de análisis. En ese sentido, es necesario ubicar a los antropólogos como actores políticos situados²¹⁶ en un momento de gran tensión alrededor de los desafíos y los procesos de transformación social.

Considero que esta polémica ha sido fructífera, por sentar las bases para nuevas discusiones y entendimientos sobre el carácter pluricultural y multiétnico de la mayoría de los países latinoamericanos. Tanto las Declaraciones de Barbados como las de CLALI ofrecen interesantes puntos de análisis, y rompen con el viejo marxismo economicista y dogmático tan extendido en la región. Sin embargo, me resultan sorprendentes los niveles de hostilidad –y yo diría que hasta de satanización- que suscitan las Declaraciones de Barbados, y la constatación de que las representaciones creadas por CLALI, entre otros, de las ideas vertidas en las Declaraciones de Barbados, siguen siendo hegemónicas hasta hoy en día, por lo menos en nuestra región. Sin compartir todas las ideas vertidas en las Declaraciones de Barbados, reconociendo que están permeadas de cierto grado de esencialismo y aceptando que algunas partes del análisis carecen de profundización teórica, en ocasiones, dando lugar a interpretaciones ambiguas, considero que estas declaraciones constituyen un aporte innovador, sugerente y estimulante para el debate y para las experiencias organizativas de transformación social, y que representaron un “faro” para los procesos indígenas emergentes, organizativos y reivindicativos²¹⁷. Además, estimo que se trata de intuiciones y conceptualizaciones precursoras –antes de o contemporáneas a los primeros ensayos

²¹⁶ Conversación con Araceli Burguete Cal y Mayor (3/8/2005)

²¹⁷ Yo me enteré de las Declaraciones de Barbados y del libro ‘*Utopía y Revolución*’ editado por Bonfil Batalla no a través de la antropología o de estudios académicos, sino a través de miembros del movimiento maya que hablaban de estos textos como una fuente de inspiración y afirmación.

de los 'posts' (postmodernismo, postestructuralismo, postcolonialismo) en la región latinoamericana- que vienen a desestabilizar la "verdad verdadera y única" del pensamiento moderno. Identifican el carácter monocultural, etnocéntrico y excluyente del Estado-nación, y contribuyen a reconocer y articular los retos que se presentan para la creación de Estados y naciones pluriculturales e incluyentes de las sociedades multiétnicas de América Latina. Varios de los debates siguen vigentes dentro de la antropología y de los estudios latinoamericanos hasta hoy en día, en especial aquéllos en torno a los temas de la cultura, la Otridad y el nivel de impacto de la modernidad en las comunidades.

Las Declaraciones de Barbados

Mientras que la visión de transformación de las organizaciones revolucionarias latinoamericanas, en general, y guatemaltecas, en particular, se inserta en y se fundamenta desde la óptica de la modernidad²¹⁸, hay otra corriente de pensamiento que empieza a tomar fuerza a mediados del siglo XX con las luchas por la descolonización de la India y posteriormente de África. Éstas sitúan el análisis –además del reconocimiento del problema de la distribución de recursos- en la dimensión civilizatoria, y el dominio de una cultura imperialista -de Occidente²¹⁹- sobre las culturas nacionales sometidas²²⁰. Los planteamientos de Memmi (1965) y de Fanon (1952, 1963) sobre el colonialismo, la subordinación de la cultura nacional, la interiorización de la opresión y la necesidad de promover procesos de descolonización, refiriéndose a los procesos de liberación nacional de África del Norte, han tenido mucha resonancia entre los intelectuales orgánicos de los movimientos indígenas de América Latina, y específicamente en Guatemala (Movimiento Indígena Tojil, Cojtí, Rodríguez, entre otros), como también la tuvo para la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) en sus inicios.

En 1971, un grupo de antropólogos latinoamericanos y latinoamericanistas participaron en el simposio: "Fricción Interétnica en América del Sur No-Andina", en Barbados²²¹. El evento, coordinado por el Dr. Georg Grunberg, fue apoyado y financiado por el Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias (Ginebra), bajo el auspicio de la Universidad de Berna

²¹⁸ Ver Introducción a la tesis.

²¹⁹ Por supuesto que "Occidente" no es una realidad monolítica. Sin embargo, para fines económicos, culturales y geopolíticos y desde la perspectiva de los 'de abajo' o subordinados, estos matices pierden importancia ante este omnipotente Otro; dicho en otras palabras, al hacer la crítica política, se prioriza el análisis 'a grandes rasgos' (blanco y negro) por encima del análisis desmenuzado (matices de gris).

²²⁰ Posteriormente, la Escuela de Estudios Subalternos y los Estudios Post-Coloniales realizan estudios más matizados y complejos de los procesos de colonialismo que a veces implican la complicidad de determinados actores locales.

²²¹ Originalmente se iba a realizar el evento en Brasil, sin embargo, dado el ambiente represivo de la dictadura militar, se optó por hacerlo en un país 'neutral'.

(Suiza) y de la Universidad de las Indias Occidentales (Barbados). Entre los 15 participantes, todos antropólogos y una sola mujer, se encontraban Guillermo Bonfil Batalla de México, Darcy Ribeiro de Brasil y el peruano Stefano Varese. Es importante contextualizar el evento, que fue organizado en torno a los pueblos indígenas amazónicos, y otros grupos étnicos numéricamente pequeños, ante la política genocida de la dictadura militar brasileña, situación que se repetía en las áreas selváticas de la cuenca amazónica y en el Gran Chaco. Estos pueblos se caracterizaban por haber vivido hasta tiempos recientes de forma bastante aislada y escasamente integrada a la vida económica y política de sus países (Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Paraguay y Perú) y, por lo mismo seguían apegados a culturas con poco contacto con Occidente.²²² *“Fue esa connivencia escandalosa entre estado, militares, misión y academia²²³ en la liquidación de los pueblos indígenas (tribales) que motivó con pasión la declaración, y Guillermo Bonfil... le dio un aspecto más general y teórico”* (Correspondencia electrónica con Georg Grunberg 16/4/2004)

Al final del evento, los antropólogos elaboran la célebre y polémica **“Declaración de Barbados – Por la Liberación del Indígena”**. Como marco referencial para sus recomendaciones posteriores hacen el siguiente análisis del contexto: *“No caben planteamientos de acciones indigenistas que no busquen la ruptura radical de la situación actual: liquidación de las relaciones coloniales externas e internas, quebrantamiento del sistema clasista de explotación y de dominación étnica, desplazamiento del poder económico y político de una minoría oligárquica a las masas mayoritarias, creación de un estado verdaderamente multiétnico en el cual cada etnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales”* (La Situación Indígena en América del Sur, 1971: 22, énfasis mío). Así, los “Barbudos de Barbados” rechazan las políticas indigenistas del Estado (tanto en sus versiones de asimilación como de integración), reconocen el sistema *“clasista de explotación”*, pero a la par reconocen el sistema de *“dominación étnica”*. Hablan explícitamente del colonialismo externo- es decir, América Latina en su incorporación subordinada al sistema capitalista- y del colonialismo interno de los pueblos

²²² El contexto histórico y la realidad de estos pueblos contrasta fuertemente con la de los grandes pueblos andinos, el maya guatemalteco y los pueblos indígenas mexicanos que tenían mucha mayor relación con el Estado y con el mercado.

²²³ La Declaración también crítica fuertemente a las misiones religiosas, calificándolas de etnocéntricas, discriminatorias y hostiles hacia las culturas indígenas, como una *“gran empresa de recolonización y dominación”*. Sin embargo, reconoce *“que recientemente hay elementos disidentes dentro de las iglesias que están tomando una clara posición de autocrítica radical a la acción evangelizadora, y han denunciado el fracaso histórico de la actividad misional”* (ibid: 27). Critica, además, el rol que tradicionalmente ha jugado la antropología como *“instrumento de la dominación colonial”* y considera que *“... los antropólogos tienen la obligación de aprovechar todas las coyunturas que se presenten dentro del actual sistema para actuar a favor de las comunidades indígenas”* (ibid: 29).

indígenas en su incorporación subordinada a un Estado-nación homogeneizador. Consideran que el Estado debería tener un papel benefactor y garantizar los derechos (humanos en general, y además señalan los primeros esbozos de derechos específicos) de los pueblos indígenas, su cultura y costumbres, incluyendo la tenencia colectiva de la tierra. Según la Declaración, el Estado debería garantizar el bienestar social de los pueblos indígenas como de toda la población pero, además, garantizar sus especificidades por su condición de indígenas. Entre otras cosas, el documento señala: *“El Estado debe garantizar a todas las poblaciones indígenas el derecho de ser y permanecer ellas mismas, viviendo según sus costumbres y desarrollando su propia cultura por el hecho de constituir entidades étnicas específicas.”//Las sociedades indígenas tienen derechos anteriores a toda sociedad nacional. El Estado debe reconocer y garantizar a cada una de las poblaciones indígenas la propiedad de su territorio registrándolas debidamente y en forma de propiedad colectiva, continua, inalienable y suficientemente extensa para asegurar el incremento de las poblaciones aborígenes”* (ibid: 24).

De sus aseveraciones, quizás la que creó más controversia fue el planteamiento de que los pueblos indígenas tienen derechos **anteriores** a toda sociedad nacional y, por otra parte, la idea de un trato especial para los pueblos indígenas, diferenciado del resto de la población, pues esto rompía con la visión de una ciudadanía igual para todos. También la Declaración ha sido fuertemente criticada por tener una visión estática o “esencialista” de las culturas indígenas, como si hubieran quedado congeladas en el tiempo. Considero que ésta es una lectura posible del texto; los autores enfatizan las diferencias y las especificidades, así como la permanencia de los pueblos indígenas a través de los siglos; sin embargo, no hacen ninguna referencia en relación a si ha habido cambios o no, o si tienen una visión dinámica o no de la cultura, por lo tanto el texto es, en ese sentido ambiguo. Así, se pone en evidencia la tensión y el punto de inflexión que dan los diferentes analistas entre la permanencia y los cambios en las culturas. Esto, a mi entender, constituye una falsa dicotomía, pues tanto el cambio como la permanencia son constitutivos de las culturas (analizado en otra parte de esta tesis). Otras críticas se vierten sobre el hecho de que estos antropólogos depositan en el Estado la solución del “problema indígena”, como lo señala el Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI: 1983), citado más adelante. Está claro que se trata de una concepción de un Estado fuerte y benefactor, aunque no está claro –dado que el texto habla de una ruptura radical con la situación actual- en qué tipo de Estado²²⁴ se está pensando. De todas maneras, una diferencia central en esta época entre las posiciones clasistas y algunas, aunque no

²²⁴ Los atributos de un Estado regulador, benefactor y fuerte también son características de los Estados Socialistas.

todas, de las posiciones indianistas, tiene que ver con el derrocamiento del Estado o negociación con los gobiernos²²⁵.

La parte medular de la Declaración de Barbados señala al indígena como **protagonista de su propio destino**:

1. *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.*
2. *En esta perspectiva es importante valorar en todo su significado histórico la dinamización que se observa hoy en las poblaciones indígenas del continente, y que las está llevando a tomar en sus manos su propia defensa contra la acción etnocida y genocida de la sociedad nacional²²⁶. En esta lucha, que no es nueva, se observa hoy la aspiración de realizar la unidad pan-indígena latinoamericana: y, en algunos casos, un sentimiento de solidaridad con otros grupos oprimidos.*
3. *Reafirmamos aquí el derecho que tienen las poblaciones indígenas de experimentar sus propios esquemas de auto-gobierno, desarrollo y defensa, sin que estas experiencias tengan que adaptarse o someterse a los esquemas económicos y socio-políticos que predominen en un determinado momento. La transformación de la sociedad nacional es imposible si esas poblaciones no sienten que tienen en sus manos la creación de su propio destino. Además, en la afirmación de su especificidad socio-cultural, las poblaciones indígenas, a pesar de su pequeña magnitud numérica, están presentando claramente vías alternativas a los caminos ya transitados por la sociedad nacional (ibid: 29-31, énfasis mío).*

Esta sección de la Declaración es clave, al enfatizar la agencia social de los indígenas: no se les puede empoderar o liberar, su proceso de liberación tiene que partir de su propia autoría; además, postula el carácter “pan-indígena” de la lucha, que se presenta como una alternativa –y, quizás por eso, una amenaza– a las alianzas tradicionales de clase, aunque no descarta estas últimas (punto 2). La tercera propuesta, sobre el autodesarrollo y autogestión, es retomada por los zapatistas casi

²²⁵ Esto tiene que ver con el momento específico y la apuesta política, y el posterior derrumbe del bloque socialista, ya que las mismas organizaciones revolucionarias centroamericanas entran al diálogo con el Estado a finales de los ochenta y en los noventa.

²²⁶ Un intelectual orgánico indianista al leer el borrador de esta parte de la tesis, cuestionó el supuesto de que fuera una sociedad ‘nacional’, manifestando que sin el consenso de la población –en este caso indígena– se trata más bien de una sociedad de tipo colonial.

un cuarto de siglo más tarde. Aunque quizás es difícil entenderlo hoy en día, la Declaración de Barbados causó una violenta reacción en muchos antropólogos militantes de la izquierda²²⁷, poniéndose en evidencia la disputa sobre la autoridad moral de representar a los indígenas, y viendo en los contenidos de la Declaración una fuente de divisionismo, así como de “glorificación”, romantización y esencialización de los indígenas, como más adelante lo veremos.

En 1974, el Grupo de Barbados hizo un pronunciamiento durante el XLI Congreso Americanista en la Ciudad de México, con una nueva ‘Declaración sobre identidad étnica y liberación indígena’, señalando que: *“La identidad étnica, históricamente previa a la formación y consolidación de las clases sociales y se proyectó más allá de la disolución de las mismas. Por consiguiente, la pluralidad étnica constituye un elemento fundamental en las alianzas estratégicas para la liberación y para la construcción de los proyectos nacionales. Es decir que la pluralidad y la diferenciación étnica no son sólo un medio para el logro de una transformación radical, o sea, un mero hecho coyuntural en el proceso global. Constituyen la base misma de cualquier proyecto nacional que pretenda la supresión de la sociedad clasista y la construcción internacional de una nueva sociedad pluralista y autogestionaria y, por lo tanto, capaz de ofrecer una alternativa propia de convivencia humana históricamente diferente”* (Colombres 1975:37). Esta declaración es importante, ya que aproxima a lo que Carol Smith señala sobre la posibilidad histórica de crear un socialismo multicultural (Smith 1992: 280), y destaca el aporte propio de los pueblos indígenas a los procesos latinoamericanos de liberación nacional.

Segunda Reunión de Barbados

A diferencia de la primera reunión de sólo 15 antropólogos, a la Segunda Reunión de Barbados²²⁸ asistieron 35 personas (de las cuales 3 fueron mujeres), entre antropólogos y dirigentes indígenas de diferentes países de América Latina. En esta segunda reunión estuvo presente Jean-Loup Herbert, y también un dirigente indígena guatemalteco que mantuvo su anonimato²²⁹. *“Una parte importante del debate se desarrolló en torno a la resistencia frente a los nuevos mecanismos represivos en los ámbitos culturales, lingüísticos, religiosos, políticos, económicos, sociales, etcétera. El hilo conductor que se manifestó en toda la reunión estuvo constituido por la permanente preocupación pluralista, expresada en la aceptación de la existencia de múltiples*

²²⁷ No creo que la polémica académica haya trascendido los círculos de antropólogos e indígenas, aunque la disputa política se dio en varios países, sobre todo en Nicaragua, Guatemala y Bolivia (con Fausto Reynaga, su hijo Ramiro y el nacionalismo aymara, ver Yampara et al 2001).

²²⁸ Barbados, julio de 1977, ver *Indianidad y Descolonización en América Latina, documentos de la Segunda Reunión de Barbados*.

²²⁹ Sólo dos indígenas aparecen como anónimos en dicha reunión, el de Guatemala y el de Perú, es de suponer por la situación represiva que imperaba en ambos países.

*manifestaciones sociales e históricas de las diferentes dimensiones civilizatorias de América. Y en la necesidad de encontrar, para el futuro, un espacio para contenerlos a todos*²³⁰ (ibid: 14-15).

En la Segunda Reunión de Barbados, los indígenas “tomaron la batuta” y los antropólogos permanecieron en un papel secundario, casi de observadores. La apropiación –en el buen sentido– de la reunión por parte de los indígenas se capta en la tónica en la que fue elaborada la segunda declaración. La **Declaración de Barbados Dos** empieza: *“Hermanos Indios: En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural.//La dominación física se expresa en primer término, en el despojo de la tierra*²³¹*...La dominación física es una dominación económica. Se nos explota cuando trabajamos para el no-indio, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo. Se nos explota también en el comercio porque nos compra barato lo que producimos (las cosechas, las artesanías) y se nos vende caro.// La dominación no es solamente local o nacional sino internacional. Las grandes empresas transnacionales buscan la tierra, los recursos, la fuerza de trabajo y nuestros productos, y se apoyan en los grupos poderosos y privilegiados de la sociedad no india”* (ibid: 389).

Aquí la importancia dada a lo económico está clara, aunque no necesariamente desde una óptica marxista. En cuanto a la dominación cultural, la declaración critica la política indigenista (en sus versiones integracionista y asimilista), el racismo en el sistema educativo, y la desinformación de la resistencia indígena en los medios de comunicación. El “gran objetivo” de la lucha indígena puntualizado en la declaración es: *“Conseguir la unidad de la población india, considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación a las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total y parcialmente en esas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización”* (ibid: 391). Finalmente, como estrategias, la Declaración señala la importancia de desarrollar una política, ideología y métodos de lucha propios de los movimientos indígenas de liberación, así como los mecanismos para aglutinar a los pueblos indígenas, facilitar su comunicación interna y proyectarse a nivel internacional (ibid: 392).

En esta reunión predominó la idea de formar un movimiento pan-indianista a nivel continental, en las vísperas del triunfo de la Revolución Sandinista y antes de la formación de la URNG en Guatemala. Quizás el elemento más desconcertante de este enunciado para las izquierdas

²³⁰ Esto evoca a ‘un mundo donde quepan muchos mundos’ de los zapatistas que, veinte años más tarde, logró gran acogida por todo del mundo.

²³¹ También menciona el despojo de los recursos naturales.

latinoamericanas es que prioriza las alianzas entre pueblos indígenas sin ninguna mención explícita de crear alianzas con las izquierdas. A partir de allí empiezan las críticas del “racismo al revés”²³². Sin embargo, si tomamos el ejemplo de la lucha seguida por el movimiento indígena del Ecuador, la estrategia fue primero consolidarse internamente como movimiento y como pueblos, para luego negociar alianzas en igualdad de condiciones e incluso desde una posición de fuerza con otros sectores, y sobre todo con la izquierda. Otro elemento importante del libro, *Indianidad y Descolonización en América Latina, documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, es que incluye una declaración sobre La Mujer Indígena (analizada en el capítulo *Mujeres Indígenas en los Procesos de Transformación Social*).

Tercera Reunión de Barbados (1994)

Aunque sale fuera del lapso de tiempo que estamos analizando en este período, es conveniente cerrar la reflexión con una breve mención a la Tercera y última Reunión de Barbados que tuvo lugar en Río de Janeiro en 1994, poco tiempo después de la muerte de Bonfil Batalla. En esta reunión (donde participaron 18 antropólogos, entre ellos, dos mujeres), se hace un balance de los más de 20 años que han transcurrido desde Barbados I, señalando que ha habido algunos cambios positivos, como el surgimiento de numerosas organizaciones indígenas locales y regionales, algunas en abierto desafío a los Estados nacionales. Junto a lo anterior, hay una mayor voz e interlocución directa de los pueblos indígenas a nivel nacional e internacional.

Actualmente existe una mejor articulación de los problemas de los pueblos indígenas en el campo de la defensa de las tierras y del hábitat, en el campo de la salud y educación en casi todos los países latinoamericanos. Existe igualmente un reconocimiento legal de los derechos permanentes de las minorías indígenas en la mayoría de las constituciones. En algunas regiones existen además movilizaciones masivas de indígenas con una orientación política de lucha contra la opresión, por la sociedad nacional y contra la violación permanente de sus derechos, exigiendo la constitución de autonomías regionales y una soberanía compartida con el Estado nacional. En esta lucha están también presentes aliados comprometidos con los pueblos indios y con los movimientos populares que provienen de la sociedad civil y de la democracia en general, de las iglesias y de las universidades (Grunberg editor 1995: 5).

²³² Según Charles R. Hale, este concepto forma parte de un discurso ladino: “el racismo al revés implica el reclamo de que la gente indígena: (a) usa un razonamiento racial para definir su propia identidad y para marcar su diferencia de otros (especialmente ladinos); (b) asigna características de desaprobación o de inferioridad a los ladinos; y (c) que emplean estas distinciones raciales propio beneficio y en desventaja injusta para los ladinos” (Hale 2006: 117, traducción mía).

Sin embargo, termina señalando: *“No obstante, el avance del movimiento de liberación indígena parece haber llegado a sus límites”* (ibid: 5). Esto se debe, a su juicio, a varios factores:

- ✓ La crisis del medio-ambiente en muchas regiones habitadas por indígenas;
- ✓ Una creciente violencia social, económica y física;
- ✓ El deterioro del Estado-nacional por la crisis económica y el neoliberalismo;
- ✓ La presión social y económica de las poblaciones rurales y el gran porcentaje de migración;
- ✓ Los gobiernos “democráticamente constituidos” no conllevan una mejora de las condiciones de vida para los indios y los pobres.

Por otra parte, la Declaración señala la persistencia de formas seculares de dominación y explotación, y nuevas formas de colonización, una mayor resistencia indígena, pero en un contexto de intensificación de la globalización (que incluye la expoliación y el manejo global de los recursos naturales y la biodiversidad) y homogeneización mundial. *“El discurso neoliberal individual, competitivo e impune, disfraza la real constitución de la desigualdad de crecimiento y del conflicto entre naciones, etnias, clases y otros grupos sociales, afirmando una ilusoria igualdad, cuando en realidad, enfrenta nación con nación, pueblo contra pueblo, comunidad contra comunidad”* (ibid: 19-20).

Finalmente, la Declaración señala, en un tono bastante pesimista, el proceso creciente de “desindianización” y el peligro de la extinción de las culturas indígenas como una pérdida para la humanidad: *“Además, la persistencia de múltiples formas de racismo que descalifican y destruyen las experiencias civilizatorias alternas está generando proceso de desindianización, ignorando el hecho de que cada cultura destruida o forzada a cancelarse es una pérdida irrecuperable para toda la humanidad”* (ibid: 21).

Confrontación en la Costa Atlántica

La crisis entre visiones –o incluso entre paradigmas-, entre la izquierda y los pueblos indígenas, se da en la Costa Atlántica de Nicaragua al poco tiempo de haber ganado la Revolución Sandinista. Curiosamente, esta confrontación también se da entre antropólogos comprometidos con los procesos de transformación, uno proveniente del Grupo de Barbados (Georg Grunberg), el otro, Héctor Díaz Polanco, encabezando el Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI), que agrupa a antropólogos, activistas sociales y a algunos conocidos luchadores indígenas, todos vinculados a la izquierda, que en un inicio (como veremos adelante) dieron su apoyo incondicional al Gobierno Sandinista. Analizar brevemente la crisis y la posterior negociación entre sandinistas y miskitos –y en menor medida sumos o mayangas- que se sumaron a la

contrarrevolución, nos ayuda a entender los problemas de fondo, así como la posibilidad de encontrar soluciones que favorecieron tanto a los pueblos indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua como al proceso revolucionario sandinista. El análisis de esta experiencia también ayudó a sectores de las izquierdas latinoamericanas a entender, conceptualizar y articular las especificidades de los pueblos indígenas en sus visiones de transformación social.

Según Stefano Varese, una de las primeras personas que advirtió las tensiones que se estaban produciendo entre los pueblos indígenas, sobre todo los miskitos, luego del triunfo de la Revolución Sandinista, fue Georg Grunberg²³³. En su artículo, después de analizar las condiciones socio-históricas específicas de la Costa Atlántica de Nicaragua (de colonialismo británico además del colonialismo español), Grunberg hace una reflexión sobre la relación entre etnia y clase, argumentando que en América Latina, las relaciones interétnicas también son relaciones de clase.

Por un lado, los 'costeños' –miskitos, creoles o sumus – están, como etnia, en una situación de subordinación y discriminación con connotación colonial frente a los representantes de la etnia nacionalmente mayoritaria – los nicaragüenses 'españoles'- independientemente de su posición individual de clase. Por otro lado, entre los mismos costeños se produce a su vez una jerarquización étnica, en la que los creoles ocupan el estrato más alto y los sumus, el más bajo. //... este sistema de discriminación étnica y racial no sustituye las relaciones de clase, sino que las convierte en una fina red de clasificación mutua que parte de la apariencia racial y que se refleja hasta en los aspectos más simples de la vida cotidiana. Ambas perspectivas, de estratificación étnica y de lucha de clases, permiten en conjunto entender la realidad social de la población de la costa (Grunberg 1981: 41-42).

Grunberg afirma que: *“la auto-identificación más importante del individuo que vive en la Costa es la pertenencia étnica y no la pertenencia a una clase social. La identificación étnica existió antes de la formación de una sociedad de clases y todo indica que seguirá con vigencia en el proceso actual de acentuación de lucha de clases”* (ibid: 45). Aunque la simpatía de Grunberg hacia el proceso revolucionario sandinista es evidente, no es un apoyo acrítico, al señalar errores y riesgos: *“... hay*

²³³ *Las Nacionalidades de la Costa Atlántica de Nicaragua en la Revolución Sandinista* (Grunberg 1981), basada en la investigación 'La Mosquitia y la Revolución, informe de una investigación rural en la Costa Atlántica de Nicaragua' (1980). Esta investigación: *“tiene como finalidad ser un aporte al desarrollo de una política de descolonización activa, dentro de un nuevo concepto del Estado multiétnico capaz de aceptar el potencial revolucionario de los pueblos costeños, hacia un proyecto de liberación centroamericana”* (en Grunberg 1981: 33).

riesgo de que acciones revolucionarias militantes sin participación popular regional lleguen a ser interpretados como actividades colonialistas. La propaganda sandinista, que produce mecánicamente patrones del Pacífico, resulta ser contraproducente. Además, las promesas imposibles de cumplir, el personalismo y el burocratismo prepotente con connotaciones racistas, herencia no solamente del somocismo sino de tres siglos de colonialismo, frenaron el apoyo del pueblo a las medidas de transformación revolucionaria” (ibid: 49-50).

Reconoce que *“persisten importantes residuos de una situación colonial en la vida cotidiana”* (ibid: 50); es decir, convertirse en sandinista y apoyar a la revolución no significa liberarse *ipso facto* del racismo sistémico y del colonialismo interno. En cuanto al movimiento de reafirmación étnica, señala que: *“Frecuentemente, estas manifestaciones son interpretadas, de buena o mala fe, como expresiones de un movimiento ‘secesionista’, ‘separatista’, ‘racista’ o simplemente ‘antipatriótico’. En realidad no existe ningún movimiento de secesión miskito con apoyo popular o de instituciones locales, pero sí, un movimiento étnico miskito dentro de los marcos nacionales nicaragüenses y hondureños”* (ibid:46). Sin embargo, a su juicio: *“La conservación y, más aún, la acentuación de la identidad miskita no sólo no contradice la formación de una conciencia de clase, sino que actúa como catalizadora de la misma. El proceso de reafirmación étnico de un pueblo colonizado lleva una conciencia de clase que supera al etnocentrismo defensivo que se da en un primer momento”* (ibid: 50).

Los marxistas que analizaremos a continuación parten de la conciencia de clase como primordial para llegar luego a la conciencia étnica. En cambio, Grunberg visualiza diferentes etapas de la conciencia étnica que pueden, o no, llevar a una conciencia de clase, pero además, señala la compatibilidad que puede haber entre la conciencia étnica y la conciencia de clase; la diferencia radica en el énfasis e inflexión que se pone a cada una. Tomo este caso a nivel de ejemplo de lo que pasaba con las posiciones indianistas, en general, en los procesos centroamericanos de la época.

CLALI por su parte señala que: *“El triunfo de la Revolución Popular Sandinista, con un proyecto de rescate de la Nación para todo el pueblo, establece por primera vez en la historia de Nicaragua la posibilidad de vincular, democráticamente y en condiciones de igualdad, el área del Pacífico con la Costa Atlántica y de crear las condiciones de desarrollo económico y cultural para beneficio de sus habitantes y de todo el pueblo trabajador nicaragüenses.”*, (CLALI 1983: 92-93) Por otra parte, señala el compromiso del Gobierno Sandinista hacia los indígenas: *“En La Declaración de Principio en Relación a las Comunidades Indígenas de la Costa Atlántica, el Gobierno Sandinista reafirmó su*

compromiso de respetar las diferencias culturales, la educación bilingüe, así como promover el desarrollo de la región, garantizar la propiedad comunal de las tierras de las poblaciones y la libre elección de sus autoridades” (ibid: 93). Aquí se nota una ausencia de crítica al Gobierno Sandinista; desde su análisis el motivo de conflicto parece surgir –según este análisis- exclusivamente a raíz de las posiciones etnicistas de ciertos grupos. Así, hace un ataque a las posiciones indianistas MISURASATA, organización de reafirmación étnica que trató de vincular y negociar entre las comunidades indígenas y el Gobierno Sandinista, ante las crecientes tensiones:

Atribuyéndose la representación del conjunto de misquitos, sumos, ramas, y utilizando las siglas MISURASATA (cuyo significado es Misquitos, Sumos, Ramas, Unidos a los Sandinistas), grupos provenientes de los sectores antes mencionados han lanzado una campaña mundial de desprestigio contra el Frente Sandinista de Liberación Nacional y contra el Gobierno de Reconstrucción Nacional de Nicaragua, aprovechándose de la opresión real a que los grupos étnicos fueron sometidos y apoyándose en la corriente del etnicismo que pretende fomentar el chovinismo y trata de despojar a las luchas indígenas de su contenido objetivo de clase, estimulando antagonismos que tienden a debilitar la alianza de todos los explotados y oprimidos. ... Tratando de proteger sus intereses de clase y ocultar sus alianzas con el imperialismo utilizan un distorsionado derecho de autonomía y apelan a supuestos derechos ‘aborígenes’ (SIC), presentándose como ‘víctimas’ de políticas ‘etnocidas’ sin poder ocultar en realidad el carácter contrarrevolucionario de sus demandas....

En otros contextos nacionales del continente se ha venido ensayando similares proyectos de manipulación etnicista encaminados a dividir a las masas populares. Esta corriente del etnicismo se ha convertido así en parte importante de una estrategia general del imperialismo y sus aliados nacionales, que opera no sólo en contra de los movimientos liberadores y democráticos en general, sino además en contra de la propia liberación de los grupos étnicos, misma que sólo puede tener lugar como parte de la transformación profunda de la situación de explotación capitalista vigente en nuestros países (ibid: 93 énfasis mío).

A diferencia del análisis que hace Grunberg, los señalamientos de CLALI se centran en la preocupación de que si las reivindicaciones de reafirmación étnica no están encauzadas en la lucha de clases, se convierten en contrarrevolucionarias y nutren los intereses del imperialismo. De hecho, posteriormente, grupos organizados de miskitos se sumaron a las fuerzas de la Contra en la lucha contra la Revolución Sandinista en Nicaragua. Sin embargo, el análisis de Grunberg da luces para entender que no fueron las posiciones indianistas en sí las que causaron esta situación, ni era

inevitable que se llegara a un desenlace tal. Más bien, las posiciones se polarizaron en una lógica: “estás conmigo o estás contra mí”, exigiendo que los indígenas de la Costa Atlántica fueran acrílicos e incondicionales con el proceso revolucionario sandinista, aunque éste no estuviera tomando en cuenta sus intereses y derechos específicos como pueblos.

CLALI manifiesta que: *“apoyamos al Gobierno de Reconstrucción Nacional y al Frente Sandinista de Liberación Nacional, al tiempo que nos solidarizamos incondicionalmente con la lucha revolucionaria del pueblo nicaragüense.”* (ibid: 93, énfasis mío). El autoritarismo y el cumplimiento de una ‘línea’ (verticalismo), incondicionalidad, la falta de análisis autocrítico y la fe ciega en los dirigentes y los procesos causaron un daño inmenso a los procesos revolucionarios centroamericanos. Al apoyar incondicionalmente a la Revolución Sandinista, CLALI no daba cabida a la posibilidad de que el Gobierno Sandinista pudiera haber cometido errores que desencadenaran el conflicto. Las causas de la polarización –según el análisis de CLALI- fueron la existencia de posiciones etnicistas, no los problemas locales ni la falta de respuesta a las tensiones, preocupaciones y aspiraciones específicas arriba señaladas. Los integrantes de CLALI temían –con justa razón- la capitalización de este tipo de problema por el Gobierno de Estados Unidos y la CIA²³⁴; sin embargo, al parecer no percibían que la miopía, la falta de comprensión y respeto a las diferencias del Gobierno Sandinista contribuyeron a este desenlace, y al desgarrar del tejido social, sobre todo entre los mismos miskitos.

Ortega Hegg señala que fue posible llegar a una solución de Autonomía de la Costa Atlántica a través de un reconocimiento de los errores cometidos por ambas partes y de un proceso de mediación. En esta negociación, jugaron un papel destacado los antropólogos Héctor Díaz Polanco y Gilberto López y Rivas de CLALI. *“Sin embargo, luego de esta experiencia y de una autocrítica sobre las acciones de la revolución al respecto, el mayor conocimiento de la problemática étnica de la región atlántica y el desarrollo de algunas políticas de respeto a las características propias de estas comunidades, la dirigencia revolucionaria orientó sus esfuerzos hacia una nueva política, englobada por el concepto de autonomía. // De esta manera, el 6 de diciembre de 1985 se constituyó la Comisión Nacional de Autonomía, quien en conjunto con comisiones regionales de autonomía pluriétnicas, desarrollaron un amplio proceso de consultas y discusiones con la población afectada, líderes étnicos, partidos y otros interesados, incluyendo una amplia consulta internacional con expertos de diferentes países reunidos para tal efecto en Managua en julio de*

²³⁴ Apoyar a los pueblos indígenas y a las minorías étnicas ha sido una vieja estrategia contrainsurgente promovido por la CIA, no sólo en América Latina, sino también en Vietnam y otras partes de Asia.

1986, lo que llevó a concretar el Estatuto de Autonomía para dicha región” (Ortega Hegg 2003: 18-19).

Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI)

“Antropólogos y científicos sociales latinoamericanos, conscientes de nuestro compromiso histórico con los pueblos de América; firmemente identificados con las luchas que llevan a cabo las minorías étnicas y nacionales en contra del sistema de explotación, opresión, segregación y discriminación mantenido por el capitalismo; partidarios de los derechos de estos grupos a la igualdad efectiva y real en todos los campos de la vida social, económica, cultural y política” (“Revista Polémica” 10-11, julio-octubre 1983: 92). Ésta es la carta de presentación del Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI), con sede en la Ciudad de México. Veremos cómo CLALI entra en diálogo y disputa con las posiciones indianistas, sobre todo con los antropólogos de las Declaraciones de Barbados. En su **Declaración de México (sobre la cuestión étnico-nacional en América Latina)** CLALI critica las posiciones “etnopolulistas” (indianistas) y fundamenta su propia posición político-conceptual. El documento, publicado en la “Revista Polémica” y en el libro *La Cuestión Étnico-Nacional* de Héctor Díaz Polanco, es un texto clave y sus postulados siguen ejerciendo una influencia en el debate y en las posiciones de la izquierda hasta hoy en día.

Los integrantes de CLALI critican a los indigenismos, poniendo en el mismo saco al “indigenismo integracionista”, al “etnicismo” y al “etnopolulismo” (indianismo), pues plantean que aunque hay varias corrientes y matices del indigenismo, finalmente todos convergen. Entienden al “indigenismo integracionista”, como un sistema ideológico político de las clases dominantes que busca absorber y destruir las lenguas y los sistemas socioculturales. El indigenismo integracionista asume un relativismo cultural restrictivo, en el que el Estado decide qué elementos culturales “entran” y qué aspectos “no entran”; se trata de una integración al sistema capitalista que termina por eliminar la diversidad socio-cultural²³⁵. Su fundamento ideológico trata de una concepción evolucionista unilineal y la problemática es arrinconada y aislada del contexto socio económico y político de la sociedad nacional.

²³⁵ Curiosamente, esto suena como la versión capitalista de la propuesta socialista del EGP: se asigna a la dirigencia del EGP la facultad de decidir qué elementos culturales ‘entran’ y cuáles no; se reconoce y se acomoda la diversidad, pero considera que al dejar formas precapitalistas de producción, a lo largo desaparece la diversidad cultural. Finalmente, ambas concepciones son evolucionistas y, a la larga, de asimilación.

El “etnopolitismo”, según los integrantes de CLALI, surge en contraposición al indigenismo integracionista pero, con el correr del tiempo, ha devenido un proyecto de las clases dominantes: *“El etnopolitismo parte de una concepción abstracta y generalizante del fenómeno étnico, que supone la existencia de una ‘esencia’ étnica. Los grupos étnicos aparecen entonces como entidades invariantes y eternas, cuya particularidad más conspicua consiste en flotar por encima de los procesos históricos.... lo étnico es presentado como un fenómeno inmutable. Permaneciendo idéntica a sí misma, la etnia solo deberá contar con las condiciones adecuadas –que propone esta tendencia indigenista- para renacer y manifestarse plenamente”* (CLALI op.cit. 129).

A mi manera de ver, ésta es una interpretación mítica de las posiciones indianistas, tanto de las Declaraciones de Barbados, como de las organizaciones indianistas en la región. Anteponer la identidad étnica y situarla antes de la conquista o invasión española no significa que la identidad se congele en el tiempo y que las identidades sean ‘estáticas’ por el hecho de perdurar en el tiempo: seguramente los españoles que ‘descubrieron América’ son distintos a los españoles de hoy en día, pero no por eso dejan de ser españoles. De hecho, hay discursos que reifican la cultura indígena, y formas de auto-representación ‘intocada’ por la historia; sin embargo es necesario estudiar estas representaciones en los contextos y momentos históricos específicos, así como entender sus motivaciones político-identitarias (Macleod 2005). Argumentaré que, mientras las primeras generaciones de dirigentes e intelectuales orgánicos del movimiento maya en Guatemala usan el recurso del esencialismo estratégico para auto-representarse y luchar por sus derechos, hay una segunda generación que asume la diversidad interna y maneja otros análisis, discursos y formas de auto-representación. Pero otro tema más de fondo tiene que ver con diferencias en las concepciones epistemológicas de las culturas indígenas (Tuhiwai Smith 1999), el intento de nombrar esa ‘otra forma de ver el mundo’ suena idealizado y estático desde una perspectiva materialista dialéctica o constructivista histórica, sobre todo porque, de hecho, en el afán de nombrar esa ‘forma de ver el mundo’ no se da cabida a los cambios y contradicciones de procesos históricos concretos.

Según CLALI, la posición etnopolitista plantea: *“la separación de lo étnico de la estructura de clases y, en consecuencia, de las batallas que deben realizar, y realizan, los demás sectores explotados de la sociedad. De allí parten además dos falacias fundamentales: que si las etnias han existido desde siempre son ‘anteriores’ a las clases y, también ‘independientes’ de los procesos clasistas...Por lo tanto los grupos étnicos propugnan un proyecto sociopolítico distinto tanto del que sostienen las clases dominantes como del que deberá y podrá realizarse paralela e independientemente de las demás clases en pugna. El proyecto histórico indígena se realizará no*

contra o enfrentándose a los demás proyectos, sino al margen de estos” [y con el papel promotor del Estado burgués] (ibid: 130).

Aquí encontramos una clara diferencia de interpretación, pues las posiciones indianistas sí afirman que la identidad étnica es anterior a la identidad de clases, por considerarse pueblos existentes desde antes de la conquista española, pero esto no implica que sean estáticos y desligados de la estructura de clases, aunque propone lo étnico como su principio ordenador privilegiado para alianzas, y no la clase. Claro está que en este período los movimientos indígenas, al no reconocer las diferencias en su interior (de clase y de género, entre otras) invisibilizan las asimetrías de poder existentes, de la misma forma en que las organizaciones revolucionarias, al no reconocer su diversidad interna (étnica, de género, e incluso, de clase), también invisibilizan las asimetrías de poder en su interior. En las conclusiones de esta segunda, haré una reflexión sobre las alianzas políticas, pero aquí es importante señalar la reacción de CLALI al planteamiento del colonialismo interno. Para CLALI, al plantear el colonialismo interno: *“esta última ‘particularidad’ permite esgrimir, con fines ideológicos, dualismos abstractos y vacíos de contenido político revolucionario (‘mundo occidental’/’ mundo indígena’, ‘cultural nacional’/’cultura indígena’, etc.) cuya mayor ventaja consiste en evadir las formas concretas de las pugnas sociales y desalentar las luchas conjuntas que de ellas derivan necesariamente”* (ibid:130). Es interesante observar que, en estos mismos años, autores marxistas como González Casanova y Rodolfo Stavenhagen en sus escritos de juventud planteaban la tesis del colonialismo interno.

Al parecer, no entra en el análisis de CLALI la posibilidad de que puedan existir relaciones de colonialismo interno dentro de la izquierda y de las clases populares. Su falta de reconocimiento de que el racismo y el etnocentrismo no sólo permean a las clases dominantes sino a toda la sociedad, incluyendo a la izquierda, podría impedir la comprensión de que hay elementos que unen a los indígenas como indígenas a pesar de la diferenciación de clases al interior de los pueblos indígenas, al igual que hay elementos de opresión genérica que pueden unir a mujeres de diferentes clases y grupos étnicos. Al colocar el análisis marxista de lucha de clases como motor de la historia, y la estructura económica como determinante, aunque sea en última instancia, limita la posibilidad de dar cabida a otros ejes ordenadores y lealtades entre grupos.

Al juntar el indigenismo integracionista con el “etnopopulismo”, el análisis de CLALI borra diferencias importantes de concepción y de finalidad entre los dos planteamientos. Señalan que ambos *“tienden a establecer lo étnico como un espacio separado, desgajado de la problemática nacional,”* y por lo tanto a acciones ‘indigenistas restringidas’, sentenciando que el indianismo “se

reduce casi siempre a un discursoseudoradical y declarativo". Esto podría ser una reflexión y crítica de fondo, pero no está fundamentada, por lo tanto no queda claro si tiene una sustentación o si se trata de un simple prejuicio. Por otra parte, señalan que el indigenismo y el "etnopolulismo":*"Tienden a despojar a la cuestión étnica de sus elementos más impugnadores, despolitizándola y reduciéndola en su raíz a un problema básicamente 'cultural'; el efecto de ellos ha sido constituir un esquema teórico-práctico que contribuye en medida apreciable a desmovilizar a los grupos étnicos, obstaculizando sus intentos de crear organizaciones propias con mayor alcance reivindicativo y mediatizando sus luchas* (ibid: 127). Esta afirmación es cuestionable por diferentes razones; en primer lugar –y muy en boga en los años ochenta- niega que la cultura tenga un trasfondo político, mientras que veremos más adelante que las disputas en relación a los festivales folclóricos y las reinas indígenas por ejemplo, tuvieron un trasfondo estructural (el racismo) y un contenido altamente político. Por otra parte, reza el argumento de CLALI, por ser "culturales" y no políticos, esto tiende a *desmovilizar a los grupos étnicos* y lo que es más delicado aún, esto obstaculiza la creación de *organizaciones propias* como si las únicas organizaciones indígenas *propias* o auténticas son las que tienen reivindicaciones de clase. Finalmente, esto lleva a concluir a los integrantes de CLALI que: *"las tendencias indigenistas y neo-indigenistas colocan objetivamente la cuestión étnica en el terreno del proyecto burgués que sustenta globalmente el sistema del bloque clasista dominante"* (Díaz Polanco 1985: 126-7). El razonamiento seguido por CLALI peca de ciertos "saltos mortales": pues el no ser marxista no les convierte *ipso facto* en parte del proyecto burgués; y está imbuida en la lógica ya señalada de que "quienes no están con nosotros están en nuestra contra".

Pasamos ahora a las Tesis centrales planteadas por CLALI:

- 1. Los complejos étnicos constituyen entidades comprometidas al proceso histórico, y cuyas bases socioculturales, condiciones de reproducción y formas de vinculación política se modifican constantemente... El potencial sociopolítico de las etnias no radica, en efecto, en alguna esencia metafísica invariable, sino justamente en su capacidad de transformación histórica.*
- 2. Por ser entidades históricas los sistemas étnicos son, al mismo tiempo, fenómenos siempre contemporáneos. Si existe algo 'esencial' en los sistemas étnicos es el ser al mismo tiempo históricos y contemporáneos a los complejos sociales en los que se insertan.*
- 3. En tanto en cada fase histórica son sólidamente contemporáneas, las etnias existen firmemente relacionadas con la estructura socioeconómica y política en que se insertan."...*

4. *Colocados en la matriz estructural de la que forman parte, los grupos indígenas mantienen vínculos de carácter interétnico, o más precisamente étnico-nacional, en su relación con otros grupos no indígenas, que expresan su específica relación de clase. Dicha relación no enfrenta a un mundo 'occidental' (considerado en bloque) con un mundo 'indígena', sino a un bloque de clases dominantes y explotadoras con un sector de las clases dominadas y explotadas... los indígenas parecen ser explotados por ser discriminados, cuando en realidad la discriminación cultural es resultado y, al mismo tiempo, palanca reproductora de la explotación (ibid:131-132).*

Estas tensiones y discrepancias entre visiones más cercanas al marxismo y visiones más indianistas, -en la práctica, la línea divisoria no es tan nítida, muchas personas y organizaciones indígenas tienen algo de ambas-, siguen en el debate académico y político hasta el día de hoy. Mientras que los marxistas, a menudo con cierta razón, consideran 'idealizadas, románticas o esencialistas' las representaciones de los indianistas, los indígenas de diferentes latitudes, también con cierta razón, consideran 'occidentales' las visiones de los marxistas, al no tomar en cuenta las diferencias de carácter epistemológico que implican las diferentes formas de percibir el mundo. Hay posturas intermedias, sobre todo de mujeres indígenas, como veremos en la tercera parte de la tesis, que se inspiran en la 'hermenéutica maya' (Warren 1996, 1998a), resaltan la resistencia histórica maya, rechazan la imposición colonial, pero a la vez critican las asimetrías de poder, cuestionan las idealizaciones, y retoman del mundo 'occidental' lo que les sirve (Jocón 2005, Chirix 2007).

CLALI, al igual que el planteamiento ya señalado del EGP, explica la doble naturaleza de la explotación económica y la opresión étnica, desde un análisis de clases, criticando a su vez las posiciones economicistas de la izquierda tradicional (Op.cit.: 132-3). Según este análisis, no obstante la lucha por los derechos indígenas, sólo es 'legítima' cuando se inserta en una lucha de índole nacional y contrahegemónica: *"El mencionado carácter sociopolítico de la cuestión determina que ésta no pueda encontrar soluciones 'propias' y separadas, al margen de un replanteamiento económico, político y cultural de la sociedad en su conjunto.... Los grupos étnicos se enfrentan, en rigor, al proyecto de sociedad de las clases dominantes y explotadoras: un proyecto que asume el carácter de nacional; a este proyecto sólo puede enfrentarse un proyecto contrahegemónico alternativo, también de carácter nacional, que agrupe a los indígenas junto a los demás sectores explotados y dominados de la sociedad. En este contexto, la lucha particular de los indígenas por sus derechos étnicos asume un carácter objetivamente democrático, tendencialmente revolucionario, anticapitalista y antiimperialista"* (ibid: 133). El problema es

¿quién decide qué es contrahegemónico? CLALI –y la URNG- ponen la línea divisoria entre clasistas e indianistas, lo cual sugiere un tipo de ‘indio permitido’ (Hale 2004b).²³⁶

Por otra parte, hay un tipo de apropiación por parte de CLALI en relación a la representación de los derechos indígenas, y una auto-abrogación sobre quiénes pueden plantear tal representación legítimamente (léase las fuerzas revolucionarias de la región) y cuando éstas reivindicaciones no son “auténticas” o legítimas. De buenas a primeras, sonaría que están reconociendo la autonomía y capacidad de agencia social de los protagonistas indígenas, como se puede ver en la siguiente cita: *“Pero en tanto sujetos históricos los grupos étnicos no sólo tienen la posibilidad, sino la necesidad de ser protagonistas políticos y constructores de su propio futuro. Ese papel histórico no debe ser usurpado bajo ningún pretexto. Los caminos concretos y las direcciones particulares de sus luchas, así como la naturaleza y el contenido de sus reivindicaciones específicas, deben ser definidos por los propios indígenas. Nadie tiene el derecho a suplantar a los grupos étnicos, a marcarles pautas o indicarles lo que en cada caso les conviene”* (CLALI Op.cit.: 134).

Sin embargo, ya hemos constatado que CLALI duda de la autenticidad y legitimidad de las organizaciones indígenas que no son revolucionarias o clasistas. Este párrafo es indicativo de una lucha hegemónica por la representación de los pueblos indígenas por parte de la izquierda revolucionaria, que se considera en condiciones de dictaminar cuándo y cómo las organizaciones indígenas son aceptables. En este contexto, se puede entender claramente por qué la creciente tendencia de contestar y reclamar (*talking back*) de intelectuales y profesionales indígenas²³⁷ resulta tan amenazante para las izquierdas centroamericanas. Según el análisis de CLALI, las demandas de los intelectuales y profesionales indígenas, al igual que las demandas planteadas en las Declaraciones de Barbados, además del indigenismo integracionista, son todas estrategias de cooptación y división a favor del imperialismo. El punto aquí no es defender las posiciones indianistas sino cuestionar las prácticas hegemónicas de las izquierdas, al considerar que tienen ‘La Verdad’, su forma de descalificar lo que no entra entre sus concepciones, y lo que parecería como un afán de dictar y controlar las representaciones sociales indígenas. Volviendo a la cita del documento conocido como la respuesta de la URNG a la propuesta indianista ‘*Guatemala: De la República Burguesa Centralista a la República Federal*’: *“Esa bandera es de la revolución: y la mejor*

²³⁶ Aunque Hale se refiere a los ‘indios permitidos’ en el multiculturalismo neoliberal, se trata de la misma lógica, ‘los que están con nosotros’ (o bajo su control).

²³⁷ Esto se extiende también a dirigentes campesinos indígenas, por ejemplo de la CONIC en Guatemala durante la década de los noventa.

manera de mantenerla firmemente en manos de la revolución es asumir con vehemencia y claridad los derechos indígenas” (s.f. 2).

En la **Declaración de México**, publicada como anexo en el libro de Héctor Díaz Polanco aparecen más de 100 firmas²³⁸. Entre las firmas destacan también los dirigentes indígenas de las organizaciones revolucionarias guatemaltecas, Pablo Ceto, Gabriel Ixmatá y Rigoberta Menchú Tum. Se trata de un despliegue de fuerza y presión que, en vez de limar asperezas, contribuyó a crear más tensiones entre las organizaciones revolucionarias e indígenas, creando antagonismos excluyentes al priorizar los elementos que les dividían y no los elementos que les unían. Por otra parte, la influencia de CLALI ha marcado a las Ciencias Sociales y a los análisis políticos en la región hasta la fecha. Se entiende que la Declaración de México obedece a una coyuntura política muy específica en la que estaban en juego los futuros de los procesos de transformación social, y en especial la Revolución Sandinista; sin embargo, su actuar hegemónico e intolerante ante los cuestionamientos de los indianistas antropólogos o indígenas, contribuyó a fomentar, en vez de mitigar, la polarización, y a empujar a algunas organizaciones indianistas a opciones políticas anti-izquierdistas, que fueron aprovechadas por las fuerzas conservadoras, especialmente por el gobierno norteamericano. Por múltiples razones que no nos compete analizar aquí, muchos de los signatarios de la Declaración hoy en día tienen visiones diferentes, y quizás no firmarían una declaración semejante.

Es interesante el análisis que uno de mis lectores indianistas hace de CLALI y el Grupo de Barbados. Aprecia la instancia de CLALI pero considera su posición limitada:

La posición de CLALI es más paternalista, sí apoya a la lucha de los pueblos indígenas, pero dirigido por los no-indígenas. El antecedente de Mariátegui ha aportado bastante en los análisis de la realidad de nuestros países no ha sido valorado, ni tampoco ha sido valorado todo lo que hizo Tupak Amaro ni Tupak Katari en Bolivia.... A CLALI algo le pasó. Estaba con buena intención, pero no trascendía su análisis. Ya comparando su posición con la que tenía el Grupo de Barbados, yo creo que los de Barbados, no sólo relacionaron algunas otras experiencias de aquí del continente sino también de otros lados también en relación a los procesos de descolonización. Y creo que lo de Barbados sí comprendieron las demandas o las

²³⁸ De las cuales, 42 son de mujeres, a pesar de ello, el texto no contiene ninguna mención de género ni relativa a las mujeres. En la Declaración reproducida en la “Revista Polémica”, sólo aparecen los nombres de Héctor Díaz-Polanco, Gilberto López y Rivas, Andrés Medina, Javier Guerrero, Alicia Castellanos, Eckart Boege, Jesús Rubiel, Mechthild Rutsch, Héctor Tejera, José Del Val, Luis Vázquez, Felipe Bate, Rafael Gutiérrez y Eduardo Matos Moctezuma, todos destacados antropólogos radicados en México.

reivindicaciones históricas que tienen los pueblos indígenas, en ese momento los pueblos indios. En ese tiempo no hubo una discusión entre CLALI y Barbados directamente, sino que cada quien tenía su espacio o más bien de rivalidad, era una disputa más bien. Habría que ver a qué se debe ese comportamiento de CLALI. (Reunión de discusión junio de 2006)

Al mismo tiempo, a diferencia de muchos académicos que consideran que los indianistas fueron 'influenciados' o hasta 'dirigidos' por el Grupo de Barbados, este analista indianista es muy claro al señalar la producción autónoma del análisis: *"Podríamos decir que había tres posiciones en ese tiempo: los de CLALI -definida hacia una lucha parcial en términos de su apoyo teórico-, los de Barbados mucho más amplio, y la posición indianista fue profunda en términos de retomar grandes reivindicaciones históricas. Lo que tuvo Barbados es una apertura para entender cuáles han sido las reivindicaciones históricas de los pueblos indígenas. No es que Barbados haya sugerido primero alguna base teórica, sino que estaba surgiendo el movimiento, era de doble vía"* (Ibid).

En retrospectiva, es difícil entender los niveles de aspereza y la polarización tan desproporcionada que adquirió esta lucha entre antropólogos, revolucionarios e indianistas durante la década de los ochenta. Como señala Grunberg en una reflexión sobre la época: *"Yo creo que este conflicto tomó en su auge las características de una guerra de credos casi religiosos, en que ambas partes se odiaron, aunque los barbadeños como disidentes sin poder quedaron más bien marginados. Yo lo sufrí en carne propia en 1979 y 80 en Nicaragua, cuando acusaron a MISURASATA, entre otras cosas, de haber sido influenciados por la doctrina de Barbados, llamando entonces a Díaz- Polanco para dirigir el exorcismo²³⁹. Hoy todo eso parece ridículo, pero "in illo tempore" fue terrible e hizo correr mucha sangre en la Mosquitia. El ocaso del sandinismo finalmente fue también el fin de la diabolización de los barbadeños, y en vez de los barbudos de Barbados fueron los propios indios que asumieron esas posiciones, pero ya en otro contexto. Para mi Barbados es en el mejor sentido de la palabra obsoleto, porque ha sido superado por los propios movimientos indígenas múltiples, dejándonos como testigos para algo que valió la pena, esa alianza incipiente entre indios organizados y antropólogos disidentes (de todas las instituciones: partido, academia, iglesias...)"* (Correspondencia personal, Georg Grunberg, 3 de septiembre de 2003).

²³⁹ Este comentario me hace recordar una experiencia personal; en el Segundo Congreso Maya en la Ciudad de Guatemala en 1997, durante la sesión sobre "Participación Ciudadana" pregunté si el concepto de "participación ciudadana" era el más idóneo en el contexto de pueblos indígenas, tratándose de un concepto basado en el individuo, los preceptos liberales y la Revolución Francesa. Minutos después, en el pasillo me paró un destacado académico ladino; furioso me preguntó quién me creía, qué estaba haciendo una alemana (sic) "confundiendo a los indígenas" (es decir, que no tenían criterio propio para pensar por sí mismos) y que, por supuesto, todos los guatemaltecos son occidentales.

Antes de terminar este capítulo, conviene detenernos brevemente en dos espacios promovidos por sectores de la izquierda guatemalteca a fines de los ochenta, y comienzos de los noventa, que demuestran el impacto que tuvo el conflicto, y su desenlace en la Costa Atlántica de Nicaragua, en el pensamiento, en cuanto a lo étnico nacional, en la guerrilla guatemalteca. El primero fue un grupo de intelectuales ladinos, indígenas y extranjeros en, o cercanos a, las FAR que contó con asesores y el apoyo de expertos como Díaz-Polanco. Fue un espacio importante de reflexión, en el cual se elaboró un sugerente documento de estudio: “La Cuestión Étnico-Nacional” (1986). Este documento que circuló en el interior de las FAR, si bien nunca llegó a ser adoptado oficialmente por la organización, tuvo un impacto en la discusión de la Asamblea de la Sociedad Civil²⁴⁰ y en la mesa de negociaciones del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Sin embargo, a diferencia de la solución negociada en Nicaragua, y a los escritos posteriores de Díaz-Polanco (1995 entre muchos otros) hay sólo una mención tibia y diluida de la autonomía. Como veremos en el siguiente capítulo, el miedo de la izquierda guatemalteca a la **autonomía** –no sólo a la posibilidad de secesión- de los pueblos indígenas en un país mayoritariamente indígena, y ante la reivindicación de federalismo por parte de los revolucionarios indianistas, creó una cerrazón y canceló la posibilidad de profundizar en este debate y en la creación de alianzas.

En el documento de circulación interna de las FAR, publicado posteriormente por CEIDEC, se habla de cuatro derechos que habría que integrar para hacer pluricultural el proyecto revolucionario guatemalteco:

1. ¡Por el respeto y fomento de la cultura indígena!

Reivindicamos el derecho de los grupos étnicos a expresar y enriquecer su cultura. Esto incluye: el establecimiento de un régimen socio-político revolucionario que garantice plenamente las costumbres propias, la religión, la vestimenta, las tradiciones populares, los valores y creencias en general que son vitales para los grupos étnicos.//En ese marco, fomentamos la expresión revolucionaria de la cultura indígena para que junto a la de todo el pueblo conformemos la Cultura Nacional Revolucionaria.

Así, se da cabida a las expresiones culturales indígenas, fomentando las vertientes revolucionarias y encauzándolas en una única cultura nacional revolucionaria.

²⁴⁰ La Asamblea de la Sociedad Civil (ASC), coordinada por Monseñor Rodolfo Quezada Toruño, fue un espacio no vinculante para discutir y hacer propuestas sobre los diferentes acuerdos de paz. La ASC estaba compuesta por 10 sectores: político, religioso, empresarial, derechos humanos, sindical y popular, cooperativas y microempresas, periodistas, mujeres, ONGs, centros de investigación, e indígenas (este último se convirtió posteriormente en la Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala – COPMAGUA-) (Ver Bastos y Camus 2003).

2. ¡Por el derecho a la organización social propia de los pueblos indígenas!

La libre afiliación u organización social es un derecho de las etnias. Las peculiaridades de la organización social de los pueblos indígenas (que en el contexto guatemalteco se expresa en las cofradías, los consejos de ancianos propios de organización comunal, las relaciones familiares y de parentesco, etc.) son conquistas históricas cuya defensa asumirá la revolución guatemalteca.

Éste es un interesante reconocimiento de la institucionalidad maya que no había figurado en los documentos anteriores de la izquierda; sin embargo, no va más lejos para reconocer el derecho a la autonomía.

3. Derechos económicos

La revolución guatemalteca reconoce el derecho que tienen los grupos étnicos a disponer de las condiciones y bases materiales que le permitan garantizar su reproducción de acuerdo con las modalidades que les sean propias y que no afecten el mantenimiento de sus identidades.

Esto también representa un avance, por ejemplo, en comparación del documento del EGP que más bien visualizaba la integración de las etnias en las formas de producción revolucionarias.

4. ¡Por el respeto a las lenguas indígenas y una educación que tome en cuenta los valores de la cultura indígena!

La valoración plena de los idiomas indígenas, los cuales tendrán en la nueva nación el mismo rango legal y cultural que el castellano. Junto con los idiomas, en ese marco de igualdad, la revolución guatemalteca lucha por la implantación de una educación que garantice la enseñanza en las respectivas lenguas maternas (La Cuestión Étnico-Nacional, en CEIDEC 1990: 41, 42 y 43).

Aunque se trata de un avance en cuanto al reconocimiento oficial de los idiomas indígenas y la educación bilingüe, no va más allá hacia una propuesta intercultural de enseñanza de idiomas mayas para toda la población guatemalteca.

Sintéticamente, hago un resumen de las características enumeradas en el documento que tendría la Nueva Nación (con algunos comentarios míos entre paréntesis):

- ✓ Un país multilingüe, multiétnico y pluricultural (de hecho, así quedó tanto en la propuesta de la ASC como en el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas -AIDPI- negociado entre el gobierno, los militares y la URNG).
- ✓ Legislación de derecho internacional.
- ✓ Un Estado que se descentralizará de acuerdo a los intereses de las clases populares y especialmente de los intereses y derechos históricos de los grupos étnicos.

- ✓ *“Se establecerán los sistemas y formas político-administrativas de carácter autogestionario (locales o regionales) de acuerdo a las necesidades que presente la nueva administración política y de las necesidades expresas de los diversos grupos étnicos que conformarán la nueva nación”. (Estos dos puntos representarían referencias a formas tibias y diluidas de autonomía. Esto es seguido por:)*
- ✓ *“Se impulsará la unidad de todo el pueblo sobre la base de combatir los separatismos étnicos o de cualquier otro tipo”*
- ✓ *Velar por derechos y deberes de los distintos grupos étnicos sean iguales, sin importar tamaño poblacional o nivel de desarrollo. (Aquí se enfatiza la igualdad y no los derechos específicos y el derecho a la diferencia).*
- ✓ *Mecanismos informativos multilingües.*
- ✓ *“Se fomentará a través de todos los medios posibles y a todo nivel un cambio de mentalidad y el desarrollo de una conciencia política con el fin de que todos los sectores se compenetren de la configuración sociocultural de la nueva nación para ir consolidando así una concepción verdaderamente revolucionaria, que permita arrancar de raíz hasta el último vestigio de discriminación e incomprensión que ha mantenido dividida a la nación guatemalteca”(ibid: 43-4).*

Este documento –aunque nunca fue adoptado por las FAR- representa un salto cualitativo en relación a los planteamientos de la izquierda guatemalteca hasta esa fecha, poniendo de manifiesto el impacto que tuvo y las enseñanzas que brindó la experiencia nicaragüense para algunos sectores de la izquierda guatemalteca. Seguramente se convirtió en un documento de referencia en la negociación del AIDPI.

Finalmente, el otro espacio de debate fructífero fue el Seminario sobre la Realidad Étnica, propiciado por el Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal en la Ciudad de México a finales de los ochenta y comienzos de los años noventa. Este espacio plural fue impulsado en parte por algunas personas de las FAR y disidentes de las organizaciones revolucionarias (sobre todo Octubre Revolucionario). Participaron indígenas y ladinos ‘suelos’ y algunos indianistas; algunos académicos ‘organizados’ y antropólogos extranjeros (de la cooperación internacional y de la academia). Los seminarios, con debate político-académico de gran altura, fueron sistematizados en libros, juntando no sólo los documentos de las organizaciones ya citadas, sino también una de ponencias de diferentes autores de distintas posiciones. Participaron académicos y activistas exiliados, ladinos y mayas, entre ellos: Severo Martínez Peláez, Juana Vázquez y Federico del CUC, Domingo Hernández Ixcoy de Octubre Revolucionario, Sergio Tischler, Carlos Figueroa, etcétera.

Capítulo Seis:

LAS ORGANIZACIONES INDIANISTAS

*En este capítulo quisiera analizar algunas de las expresiones del indianismo en Guatemala, poniendo en evidencia la diversidad existente entre unas y otras: pues mientras que unas son anti-sistémicas, otras son de carácter reformista; unas, que analizaré a continuación, como la revista *Ixim* y las reinas indígenas son expresiones públicas, mientras que el Movimiento Indígena Tojil es una organización clandestina de guerrilla. Sin embargo, en este período (setentas, comienzos de los ochenta), - y contrariamente a lo que señalaban las organizaciones revolucionarias- mi argumento es que la mayoría de las expresiones indianistas en Guatemala eran de carácter anti-sistémico, y no 'contrarrevolucionario' según el discurso hegemónico de izquierda. Como señalé al inicio, es realmente asombroso la manera en que -hasta recientemente- el tronco indianista, integrado por expresiones y organizaciones autónomas indígenas, fue invisibilizado de la historia contemporánea guatemalteca, por autores tanto nacionales como extranjeros. Considero que esto se debe a varios factores: al desconocimiento; a los mismos niveles de clandestinidad y hermetismo producto de la desconfianza histórica -agudizada aún más por el conflicto armado- que caracteriza a la sociedad guatemalteca y al pueblo maya; quizás también al carácter más introspectivo de las actividades y organizaciones. Por otra parte; a que muchos no entendían ni sabían dimensionar las "reivindicaciones históricas indígenas", al no haber éstas en los paradigmas vigentes de la época; y finalmente, a los prejuicios y al racismo también interiorizados en la izquierda.*

Los Seminarios Indígenas

Una de las primeras expresiones públicas de posiciones indianistas son los encuentros o Seminarios Indígenas que se empezaron a organizar a partir de 1974 (y hasta 1979) entre maestros y maestras, promotores rurales, centros culturales e indígenas, generalmente con un nivel escolar por encima del promedio, en diferentes partes del país. El primero se realizó en Tecpán, Chimaltenango, y pone énfasis en la cultura e identidad de los pueblos indígenas:

... la población autóctona, antes de la invasión española poseía su propia forma de pensar, su propia forma de vida individual y colectiva, sus valores culturales, una concepción propia de las cosas, del mundo y del universo, en sí una filosofía de vida propia... Consideramos pues, que para la consecución de nuestra superación, de la justicia, la defensa de nuestros intereses y nuestra identidad se hace imperativo la formación de una ideología propia y definida, con objetivos y lineamientos claros y precisos, basado en nuestras propias

*circunstancias y características, que permita **intensificar los valores originales y utilizar los valores universales**, a fin de que logremos la unificación de todo el indígena guatemalteco, la planificación y organización necesaria en el esfuerzo por la reapropiación de nuestra historia, la preeminencia de nuestra cultura y la penetración en el poder* (Citado en Roquel: 1985: 101-102, énfasis mío).

Esto representa los inicios de un movimiento y un discurso de identidad, de auto-representación y *agencia social*, que retoma y profundiza en la historia y cultura maya, promoviendo un proceso de autovaloración, sin rechazar los valores universales. Muchos miembros del movimiento maya actual se refieren al carácter **fundacional** de estos seminarios.

La “Revista Ixim”

El periódico mensual “*Ixim*”, fundado en octubre de 1977 por profesionales indígenas, revela un posicionamiento público indianista antes de la agudización del conflicto armado; como tal, marca un hito importante para la expresión propia del movimiento indígena. Sus contribuidores, algunos usando pseudónimos, representan una diversidad de perspectivas políticas, de izquierda y derecha. En su primer editorial, se señala que “*Ixim*” quiere: “*cumplir en pequeña parte la petición de nuestros antepasados escrita en el POPOL-VUH que dice: ‘Qué todos se levanten que se llame a todos, que no haya un grupo, ni dos entre nosotros que se quede atrás de los demás’,*” (Revista *Ixim* No. 1, octubre de 1977: 2). Como sugiere su nombre, el periódico se convierte en una fuente de nutrición metafórica y de concientización: “*Ixim tiene el mismo significado en las distintas lenguas de Guatemala y la misma pronunciación.... Ixim (maíz) ha sido, es y seguirá siendo nuestro alimento principal. Ixim, el periódico nos alimentará con sus mensajes. Con el nacimiento de Ixim todos estamos llamados a sembrar y cultivar los mensajes que nos traiga a través de su vida...*” (ibid: 2) Desde su inicio, la “Revista *Ixim*” buscó ser un espacio **plural**, publicando un abanico de opiniones diferentes y distintas posiciones políticas. En sus páginas se reprodujeron documentos tan importantes de la época como el *Réquiem por los homenajes a la Raza Maya* (véase siguiente sección) el análisis del Frente Indígena Nacional/Frente de Integración Nacional (FIN) del Padre Ricardo Falla²⁴¹. En los ocho ejemplares de la revista a mi alcance²⁴², destacan artículos sobre discriminación, colonialismo cultural, sobre todo críticas a los festivales, días y monumentos folclóricos, la valoración de los idiomas indígenas, los apellidos mayas, el uso del traje en las escuelas. También se da mucha cobertura al cooperativismo, a la marcha de San Idelfonso

²⁴¹ *El Movimiento Indígena*, publicado también en la revista Estudios Centroamericanos (ECA), número especial: Guatemala: Drama y Conflicto Social, 356/357, junio-julio 1978, Año XXXIII, El Salvador.

²⁴² Números 1, 2, 7, 8, 12, 16, y el último número 24-25, de octubre de 1977 a septiembre-octubre de 1979.

Ixtahuacán²⁴³, a la masacre de Panzós²⁴⁴ y a la escalada en la represión y las denuncias sobre las “enredadas” y servicio militar obligado. Incluso hay un testimonio de un cristiano revolucionario. En la mayoría de los artículos, incluyendo los que se centran en temas de racismo y colonialismo cultural, hay un reconocimiento de la explotación económica, la pobreza y la marginación de la población indígena, con un énfasis recurrente en la tenencia de la tierra²⁴⁵. Se reproducen cartas, artículos y declaraciones, sobre todo de dirigentes y organizaciones indígenas de Bolivia, México, Perú, Panamá, Nicaragua y Colombia, demostrando así un considerable nivel de coordinación pan-indio a través del continente.

Encontramos un ejemplo de una posición más conservadora y ‘culturalista’ en los escritos de Jorge Luis García de León²⁴⁶: “dentro de la UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA hay ciertos esquemas que promulgan un paternalismo moderno llamado lucha de clases, ideología que promulgan los falsos MARXISTAS LENINISTAS, que en este juego de ideas y de palabras, dicen que en Guatemala, no existen razas, o sea que no existimos los INDIOS, y en cambio se da lucha entre los EXPLOTADOS Y LOS EXPLOTADORES, dejándonos a los indios entre los explotados. Si nosotros aceptáramos esta teoría, estaríamos perdiendo nuestro pasado, nuestra cultura y lo que es peor, estaríamos perdiendo nuestra propia identidad como indios... Verdad que tenemos razón los indios, de no creerles a estos falsos líderes porque lo mismo son los de la derecha como los llamados del centro (que para mí no existen) y mucho peor los de la izquierda que enarbolan una bandera que más adelante cambian y se convierten en los más reaccionarios y racistas que pueden existir” (*Ixim* no.12, septiembre 1978: 7). A mi manera de ver, esta posición es la que es representada como típica de las posiciones ‘eticistas’ por parte de la izquierda, mientras que durante la época claramente se trata de una posición minoritaria dentro del abanico indianista.

Ixim fue una iniciativa auto-financiada y autosostenible; los y las colaboradoras hacían aportaciones gratuitamente y se colocaban anuncios pagados por comercios y profesionales

²⁴³ En noviembre de 1977 los mineros de Ixtahuacán, Huehuetenango, iniciaron una marcha de protesta a la capital. Mucha gente se unió a la marcha en el camino; la marcha fue recibida por más unas cien mil personas al llegar a la Ciudad de Guatemala el 19 de noviembre. La marcha de Ixtahuacán es emblemática de los crecientes lazos de coordinación y de solidaridad entre trabajadores, estudiantes, indígenas y ladinos de áreas urbanas y rurales, que se establecieron luego del terremoto de febrero de 1976.

²⁴⁴ El 28 de mayo de 1978, más de un centenar de hombres, mujeres y niños q’eqchi’ fueron masacrados por el ejército cuando se habían reunido para discutir con terratenientes y autoridades locales el tema de la legalización de sus tierras. (Peckham en Fried et al 1982: 203-204)

²⁴⁵ Esto es importante pues pone en cuestión las críticas que hacía la izquierda de que se trataban de “culturalistas” que sólo se preocupaban de lo “ideológico”.

²⁴⁶ Algunos de los columnistas usaban pseudónimos, otros son figuras reconocidas sólo a nivel local o regional; en realidad, son pocos los nombres de líderes del movimiento maya actual que aparecen en la Revista *Ixim*, aunque se sabe que varios colaboraron con la iniciativa.

indígenas (especialmente abogados). Las revistas incluyen varios poemas escritos por mujeres mayas, así como los discursos de las reinas indígenas²⁴⁷, sin embargo, no encontré ningún artículo escrito por una mujer. Con ocasión de su primer aniversario, Pedro Coj Ajbalam dedica el editorial para reflexionar sobre la revista, documento que también es recogido por Bonfil en *Utopía y Revolución*. Señala que:

- a. *Ixim* es un periódico educativo, un periódico que busca crear conciencia india, con respecto a los principales problemas que aquejan al pueblo indígena: la exterminación de la raza (ETNOCIDIO), la explotación económico-política, la discriminación racial y cultural.
- b. En las páginas del *Ixim* es absolutamente necesario sostener el pluralismo ideológico y el pluralismo lingüístico.
- c. De la propiedad colectiva del periódico, sobre todo en cuanto a la lucha por mantener la sobrevivencia financiera del mismo.
- d. El *Ixim* fomenta sobre todo el surgimiento de una literatura auténticamente indígena que exprese el espíritu y la sensibilidad de la raza maya.
- e. Finalmente hay que ignorar las acusaciones contra el periódico en el sentido de que somos un periódico de RACISTAS, resentidos y vacíos, ya que estas acusaciones provienen de mestizos huérfanos de Madre Patria, de españoles chauvinistas y nostálgicos por los tiempos del conquistador don Pedro de Alvarado (en Bonfil 1981: 367-368).

Estas reflexiones nos permiten entender las principales inquietudes y prioridades de los impulsores de la Revista *Ixim*, su posición política e ideológica (plural), así como las reacciones que ha recibido por parte de ladinos y la acusación de ser ‘racistas-al-revés’. Con la intensificación de la represión, desaparece la Revista *Ixim* (en 1979) al igual que otros órganos comunicativos sociales de la época (otros se trasladaron a México).

LAS REINAS INDÍGENAS Y LA DISPUTA POR LOS SIGNIFICADOS

Uno de los documentos más interesantes elaborado en este período es el *Réquiem por los Homenajes a la Raza Maya* (1977)²⁴⁸, una acérrima crítica al festival folklórico de Cobán, en la que

²⁴⁷ Según Rigoberto Quemé (2004a) relata que la elección de reinas indígenas empezó en Quetzaltenango en los años treinta, “como una forma de presentarse ante la sociedad no indígena y visibilizar la cultura propia como un referente necesario para el desarrollo de los pueblos indígenas” (Quemé 2004a: 2).

²⁴⁸ Fue escrito desde el anonimato, probablemente por la fuerza de su crítica. Algunos le atribuyen erróneamente su autoría a Don Antonio Pop, q’qechi’ de Cobán (brutalmente asesinado en 2002), uno de los precursores e ideólogos del movimiento maya. El Réquiem fue publicado en el “Seminario Gentes” (28 de

se selecciona a la *Rabin Ajau* o Reina Indígena. Aunque poco incisivo en términos de género, se trata de una aguda crítica político-cultural del racismo, discriminación cultural, folklorización y congelación en el tiempo de los mayas por parte de la población ladina. Este análisis pone muy en entredicho las críticas vertidas hacia este sector de ser “culturalistas”, como si sus posiciones no trascendieran el ámbito estrictamente cultural. Reconociendo que su intención original fue la promoción de bailes indígenas de Cobán y el idioma Maya Q’eqchi’, el festival fue monopolizado por otros, entre ellos el Instituto de Fomento Municipal (INFOM), el Instituto de Turismo de Guatemala (INGUAT) y la Cámara de Turismo, quienes *“viendo el gran valor financiero del ‘negocio’ desviaron el Festival Folklórico hacia fines lucrativos de **show-business** únicamente”* (en Bonfil 1981: 158). El propósito del Festival, según sus organizadores, es: *“Dar a conocer y enaltecer el espíritu indígena, con el firme empeño de conservar en su **autenticidad las tradiciones genuinas de los pueblos de revivir el orgullo ancestral** que ha embellecido con su arte nuestras comunidades y que es la admiración del mundo entero”*²⁴⁹ (ibid: 153, énfasis mío). Los autores del *Réquiem* destruyen o *“desmantelan”* este propósito. Hacen un agudo análisis sobre los motivos detrás de la realización de los festivales: aparte del lucro económico, hacen ver, que ellos son útiles para los ladinos, pues aportan a la *“autoconfirmación y consolidación de su ‘superioridad’”* y al *“alivio momentáneo de su complejo de culpabilidad”*. Señalan, en pie de página *“la necesidad que tiene la conciencia colectiva del ladino de resolver –de manera regresiva y conservadora- los conflictos internos de su propia conciencia originados desde tiempos de la conquista y recordados por la actual situación etnocultural con el indígena”* (ibid: 154). Mencionan la situación de explotación y de discriminación de los indígenas por los ladinos, aunque esto se da de forma diferenciada dependiendo de su clase social: *“Los ladinos pudientes de siempre, saben positivamente que ellos son los responsables y beneficiarios absolutos de la situación triste del indígena: pueblo explotado, pueblo discriminado. El resto del pueblo ladino, es decir, los ladinos de las capas medias, son también cómplices y beneficiarios relativos de la situación del indígena; y los ladinos pobres que tal vez no explotan, pero discriminan bonito”* (ibid: 156).

Ante la movilidad social que empieza a darse entre la población indígena, *“el ladino busca ‘invitar’ al indígena a jugar el papel de salvaje e inferior, para así él poderse ver como civilizado y superior”* (ibid: 154). Por eso, el Festival toma la pobreza como elemento cultural: *“la pobreza es arte y parte constitutiva de la cultura auténtica indígena”* (p.155). Por otra parte, señala cómo los **organizadores del Festival congelan y estereotipan la cultura maya en un pasado remoto:**

octubre de 1977), en la “Revista Ixim” en mayo de 1978 y en el libro *Utopía y Revolución* compilado por Bonfil Batalla en 1981, en dónde también fue publicado “Réplica del Indio a una Disertación Ladina” de Pop.

²⁴⁹ Prospecto del Festival, impreso por la Editorial del **Ejército** en julio de 1976

“Esta manera retrógrada y reaccionaria de recurrir a las herencias culturales muertas de ayer es una negativa a afrontar el futuro, es una huída del tiempo presente y es un refugio cómodo al ir a instalarse en el pasado, siempre romántico.// Por eso, además de que el folklorismo está condenado al fracaso por retrógrado, también está condenado a muerte porque sirve a los intereses del imperialismo mediante la esterilización y la fijación de las herencias culturales de los pueblos indígenas.// Ciertamente, nosotros los indígenas recurrimos a nuestras tradiciones pero a las tradiciones vivas de hoy, es decir, a las herencias culturales activas en la práctica actual de las comunidades indígenas: y nuestra manera de recurrir es INNOVADORA Y CREADORA, pues nuestra cultura se desarrolla según su continuidad histórica interna” (ibid: 164).

Los temas del tiempo, el cambio y la permanencia, así como la disputa por sus significados son ejes que atraviesan el debate en torno a los pueblos indígenas, y serán analizados con mayor profundidad en otro capítulo. Cabe resaltar aquí que los autores realzan el dinamismo de su cultura, y esto contradice los señalamientos de CLALI y otros de que los indianistas congelan su cultura en un pasado remoto. Al contrario, el documento reprocha las actitudes detrás del Festival de Cobán que buscan “fijar” la “tradición auténtica” indígena en un pasado ‘glorioso’. Por otra parte, el documento analiza las discrepancias y contradicciones entre los enunciados del Festival y la vida cotidiana, ofreciendo pequeños espacios de expresión en un tipo de inclusión simbólica (tokenism): *“Mientras que en el Festival se valoriza y se exige también al participante el discurso en lengua maya, vemos que en las escuelas, en los cuarteles, en algunas iglesias, se prohíbe y se toman represalias contra los indígenas que osan expresarse en su lengua materna”*(ibid: 155). Lo mismo sucede con el traje indígena. El documento también hace una crítica acerca de las actitudes que se promueven al valorar la selección de reinas indígenas, realzando entre ellas: *“La necesidad de prestigio, de éxito, de triunfo, de gloria, etcétera. La necesidad de ser popular, de ser célebre, de ser adulada, de ser idolatrada, de ser vedette, etcétera”* (ibid: 162) Yuxtapone estas actitudes y aspiraciones con la dura realidad cuando se pregunta *¿cuántas de las ex reinas indígenas hay en la capital trabajando como domésticas?* Critica a la vez el tutelaje que se ejerce sobre las mujeres indígenas en cuanto al contenido de sus discursos.

Según Rigoberto Quemé²⁵⁰, la elección de reinas indígenas, como una manera de visibilizar y dignificar la cultura maya, empezó en Quetzaltenango en los años treinta, y se fue extendiendo posteriormente a otras partes del país: *“Alrededor de este evento, van girando las contradicciones de la propia sociedad indígena local, algunas veces aparece como un distractor y mediatizador de otras demandas más prioritarias, en otros momentos el evento se pone al servicio de las autoridades locales para ejercer el paternalismo hacia los indígenas o para dar la impresión de que las autoridades no indígenas eran tolerantes y “apreciaban” a los indígenas, pero también permitió generar una mayor conciencia de las condiciones de discriminación que afectaban a los pueblos indígenas en sus grandes diferencias, lo urbano y lo rural, lo campesino y lo manufacturero...Con todos sus problemas y carencias el evento de Reina Indígena cubrió un espacio de tiempo en el cual se enmarcaron debates, luchas, enfrentamientos y divisiones sociales pero que, al final de cuentas, también hizo que las ideas fueran generando acciones en la búsqueda de un destino mejor para los pueblos indígenas”* (Quemé 2004: 2-3).

Quemé señala que en 1979, cambian el sentido del festival en Quetzaltenango, Umial Tinimit (hija del pueblo), que viene a jugar un papel más allá de la dignificación cultural de los pueblos indígenas: *“Lo importante que hay que resaltar es que este evento ha consolidado de mejor manera el conocimiento y la importancia de la identidad del pueblo Maya, también se han expresado de mejor manera las demandas y derechos de los pueblos indígenas y se ha consolidado la capacidad en el discurso y en la forma de pensar de las jóvenes participantes”* (ibid: 4). Veamos como ha funcionado esto en la práctica.

Los festivales y las elecciones de reinas indígenas se convierten, en términos gramscianos, en espacios de lucha hegemónica y contrahegemónica, donde se dirimen disputas por significados y de representación. Muchas asociaciones culturales de jóvenes mayas empiezan a apropiarse de estos espacios y organizan festivales locales que promueven la identidad y cultura maya. También significan una cierta apertura para la *agencia social* de las mujeres indígenas, sobre todo por la importancia que tienen sus **discursos** en los festivales, aunque no queda claro si todos los discursos realmente son elaborados por las propias mujeres. En la “Revista Ixim” encontramos algunos extractos muy interesantes de estos discursos, en donde también se pone en juego diferentes posicionamientos y apuestas políticas. Por ejemplo, en la exhortación de María Magdalena Tunen Palaj encontramos elementos de género y etnicidad: *“Para que mi pueblo progrese pienso seguir estudiando, a la vez que pido a mi pueblo estudiar y meditar sobre su situación. Quiero también*

²⁵⁰ Rigoberto Quemé fue el primer k'iche' en llegar a ser alcalde de Quetzaltenango, la segunda ciudad más grande de Guatemala. Quemé encabezó el comité cívico Xeljú en las elecciones de 1995 y 1999.

organizar grupos de señoritas para 'estudios y discusiones', exhortando a todos los padres de familia de mi pueblo, que dejen estudiar a sus hijas e hijos, y no sólo a los hijos de gente de dinero, especialmente en estos días que en el mundo se habla mucho de la liberación femenina, que conste que hablo de liberación y no de libertinaje... En toda esta juventud está el futuro de nuestra raza" (Revista Ixim No.1, Octubre de 1977: 6).

En otro ejemplar de la "Revista Ixim", de agosto de 1978, se notan claramente las connotaciones políticas que adquieren los festivales cuando éstos son organizados sin fines de lucro, por grupos indígenas. Así, en la selección de la reina indígena en Quetzaltenango, las candidatas hablaron de "la realidad en que vive el indio en Guatemala". La candidata a reina Lidia Nimatuj Racancoj usa una retórica mítica, aludiendo al Pop Wuj y anunciando tiempos mejores: "*pueblo mío, al compás del son, unifiquémonos para dignificar a nuestra raza, y por ende nuestros valores históricos, como los dioses han destinado hoy para designar a la 'umial re le nim' achi*²⁵¹... Oh! raza morena, patria de mis ancestros, suenen ya los tambores para anunciar la renovación a una nueva era, que no se quede uno, ni dos ni tres atrás de los demás, que todos nos levantemos y digamos a una sola voz, **ADELANTE RAZA NUESTRA.**" (Revista Ixim agosto 1978: 5) Los discursos de las otras candidatas son más políticos. Ana María de Paz Coyoy, del grupo Acción Juvenil, criticó duramente a líderes políticos indígenas a quienes acusó de: "*que han servido para que indígenas sin escrúpulos, lo utilicen como trampolín para satisfacer sus ambiciones personales*" y "*nos conducen a una lucha fratricida, estéril y su razón de ser al ponernos a luchar contra personas que también sufren la marginación*". A la vez su discurso fue criticado por el columnista Santiago Ixbalanque Rojop, "*más parece que se olvidó que estaba participando en un evento indígena, para abrazar la ya tan comida lucha de clases*" (ibid).

Por su parte, Elba Marina Soch Citalán²⁵², después de invocar a los antepasados, manifestó: "*A vos pueblo en general, el Grupo Santa Ana 76 te exhorta por medio de mi persona a que juntos sigamos las huellas que nos legaron nuestros mayores, Atanasio Tzul, Manuel Tot, Adolfo Mijangos, Robin García, Hermógenes López y muchos más que han luchado por lo que nosotros ansiamos, y juntos caminemos unidos para luego decir VAMOS PATRIA A CAMINAR, YO TE ACOMPAÑO*" (ibid). Este discurso es fascinante al invocar una combinación de mártires: indígenas de siglos pasados (Tzul y Tot), y ladinos asesinados en los setenta: Mijangos (abogado laboral), Robin García (estudiante

²⁵¹ *Umyal re le nim achi'* en K'iche' significa « hija del gran hombre », es significativo que años después esto se convierta en Umial Tinimit, o 'hija del pueblo'.

²⁵² Elba Marina Soch Citalán fue seleccionada como reina indígena en esta ocasión, aunque el artículo no menciona cuáles fueron los criterios que se usaron para dicha selección.

universitario del EGP), y Hermógenes López (sacerdote). Termina su discurso con la famosa primera línea del poema del también ultimado Otto René Castillo (del PGT). La última candidata, Blanca Irene Cajas Aguilar, meditó sobre la valoración de las costumbres de la *'raza indígena'*.

La realización de eventos político-culturales alternativos a los festivales oficiales, para seleccionar a reinas indígenas en diferentes departamentos y municipios de Guatemala, constituía una estrategia de autoafirmación. Por ejemplo, en noviembre de 1978 se eligió por primera vez la Señorita Ru'ku'ux Ixim (corazón de maíz). La reina seleccionada, Natalia Tomás, manifestó la necesidad de *"trabajar por la unidad de los indígenas como primer paso a nuestra libertad"* y censuró a quienes *"explotan a los indios en las fincas"* (*"Revista Ixim"*, enero de 1979: 7). Carol Hendrickson, quien ha escrito extensamente sobre traje e identidad, presenció un festival cultural en Tecpán, Chimaltenango, en 1980. Resalta el trasfondo de estos eventos organizados por jóvenes indígenas: *"A la luz de eventos como estos y la naturaleza político-cultural de la comunidad indígena, la presentación de trajes funcionó como instancia de orgullo de la identidad maya, un distanciamiento del 'Otro' y una presentación de una alternativa viable al orden establecido por ladinos"* (Hendrickson 1995: 196).

Como lo analizaré en otro capítulo, el traje es un símbolo clave en la lucha político-cultural del movimiento maya en Guatemala, y en la lucha contrahegemónica por los significados entre diferentes sectores de la población. Por otra parte, en el Festival de Cobán, así como en los festivales alternativos organizados por asociaciones indígenas –una nueva tradición que sigue hasta el día de hoy-, se disputa el derecho a representar a los 'Otros' y, en especial, a las "Otras" y se afirma el derecho a la auto-representación. En este contexto, vuelvo a la cita en la introducción de esta parte de la tesis: *Otra corriente de activismo indio también emergió a comienzos de los setenta, enfocado más en temas culturales que en temas políticos o económicos. En 1973 la asociación recién fundada para la Conservación Cultural Maya Quiché protestó por el trato inequitativo hacia la reina indígena de belleza de El Quiché, quien no había recibido el mismo premio monetario que la reina ladina*" (Barry 1992: 224). Barry, al igual que muchos marxistas, tilda de 'culturalismo' a estas actividades, sin reconocer su **carácter político-cultural**. Más bien, a través de estos espacios se disputaban asimetrías de poder y problemas estructurales, como son el racismo, el etnocentrismo, la construcción del "Otro" y sobre todo, las políticas de auto-representación y el cuestionamiento del derecho a representar al "Otro" (en los términos planteados por Said en *Orientalismo* 1978). Es en espacios como estos, donde miembros del movimiento maya inician la práctica que crece a partir de los ochenta, de *"talk back"*: reclamar, disputar, deconstruir y evidenciar el poder hasta entonces subyacente, invisibilizado y naturalizado

en la esfera pública, tanto estatal como civil, y de autorepresentarse: *“Los indios sabemos hoy que vivimos un tiempo histórico. Sabemos también que no debemos cruzarnos de brazos, esperando que la redención venga de afuera; por lo que rechazamos cualquier tutela paternalista sea ésta laica o religiosa. Jamás podrá haber liberación con colonización cultural. Nuestros trajes, idiomas y costumbres no son mercancías, rechazamos toda política Indigenista y Folklorista de los explotadores. Frente a la muerte física y cultural de nuestro pueblo, la unidad como principio de nuestra liberación”* (Tercer Encuentro de reinas indígenas de Guatemala, abril 1979, en Álvarez Medrano: 2001)

Patinamit y el Partido Frente de Integración Nacional (FIN)

A mediados de los setenta, surgió la agrupación **PA TINAMIT** que se había formado en torno a intereses culturales; ésta impulsó la formación de un partido político, el Frente Indígena Nacional, que luego se convirtió en el Frente de Integración Nacional (FIN), después de haber sido duramente criticado por congresistas ladinos por ser racista-al-revés y excluyente hasta en su nombre. Según una declaración del FIN que salió en la prensa:

“El comité pro-partido FIN, deja sentado su pensamiento político basado en la autenticidad cultural, científica y política de nuestros antepasados que vivieron en la cúspide de la cultura maya, creando un sistema de vida propio; sin discriminación ni reacondicionamiento para beneficios personales o egoístas, porque en principio combatimos toda manifestación de injusticia social, erradicamos de nuestra ideología la explotación del hombre guatemalteco por otro hombre guatemalteco, sin caer por ello al comunismo, pero tampoco damos carta abierta al capitalismo de unos pocos. Nuestra bandera no es la izquierda ni la derecha para no caer en esquemas extranjerizantes que sólo sirven para sorprender a miles de guatemaltecos que hoy sólo necesitan una mejor vida. Nuestra bandera ideológica: es erradicar la discriminación por motivo de raza, color, sexo, nacimiento, posición económica y opiniones políticas y buscar la integración guatemalteca sobre la base de los derechos del hombre. Desarrollar la auténtica nacionalidad del guatemalteco a partir de los valores históricos que han sobrevivido en el transcurso de los siglos. Transformar social, económica y tecnológicamente la sociedad guatemalteca, basada en principios democráticos. Estimular los valores del hombre para realizar los principios constitucionales de una nación libre,

soberana e independiente, creando las condiciones necesarias para garantizar su cumplimiento” (periódico El Gráfico el 20 de abril 1976).²⁵³

Esta declaración de principios pone de manifiesto cierta ambigüedad ideológica de la iniciativa, pues aunque rechaza la izquierda y la derecha, y señala la necesidad de crear una ‘ideología indígena’, su discurso está permeado por conceptos liberales. El FIN fue duramente criticado por diversos sectores, entre ellos el partido de la Democracia Cristiana, por sentir amenazadas sus bases indígenas. Dentro del FIN había diferentes tendencias, pero la que predominó finalmente fue el ala más oportunista, que hizo alianzas con el ejército y el candidato presidencial General Romeo Lucas García. A pesar de esta cercanía pasajera con el ejército, doce de sus veintidós dirigentes o figuras públicas fueron asesinados en los siguientes años y tres más tuvieron que salir al exilio (Hale 2006: 90). Esto evidencia, a mi juicio, los visos de etnocidio de la represión política, en donde cualquier expresión de organización indígena fue percibida como una amenaza para los sectores dominantes. Sin embargo, en conversaciones con actuales miembros del movimiento maya, varios reivindican la iniciativa del FIN como un espacio de *agencia social* indígena.

En 1978, el antropólogo P. Ricardo Falla S.J. hizo un análisis acucioso del FIN a través de una revisión hemerográfica. Su artículo, publicado en la “Revista de Estudios Centroamericanos” (ECA) de la Universidad Jesuita de El Salvador también fue reproducido a lo largo de varios ejemplares de la “Revista Ixim”. Falla consideraba que tanto la reivindicación de las nacionalidades, como la de diversas naciones en Guatemala era conceptualmente errónea, y la formación de un partido indígena era un error político durante esa coyuntura. A pesar de no compartir los postulados del FIN, lo que diferencia su análisis del de otros académicos y activistas de la izquierda es que Falla no sólo documenta minuciosamente los vaivenes del partido (es decir, no descalifica en una frase o en un párrafo sin mayor conocimiento de causa), sino que también, trata con respeto y cierta simpatía las aspiraciones del movimiento indígena. Además, su análisis es innovador para aquellos tiempos.

Pronto llovieron las protestas. Se dijo en la prensa que dicho partido sería inconstitucional por ser racista y conllevar la lucha de clases. Se dijo que los que movían al grupo eran los indígenas ricos y que los demás indígenas los veían con recelo por las metas a las que los

²⁵³ Citado en “Síntesis Histórica del Movimiento Indígena”, Tesis de Licenciatura de Héctor Roquel, en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de San Carlos, 1985: 103.

querían conducir, sujetas sólo a los intereses políticos de un grupito. Se dijo que dicho partido socavaría la creación de la nacionalidad guatemalteca y de una sociedad integrada.

Analicemos este paso. Veamos sólo dos cosas. La primera es la fuerza que impide que dicho partido, como partido indígena, se forme. Esta fuerza proviene principal y vociferantemente del sector ladino y en estos momentos de elementos de la prensa y del Congreso. Los argumentos ya los dijimos: inconstitucionalidad, disrupción de la nacionalidad, discriminación, etc. Esto nos hace pensar que en el país, la estructura de poder tenderá a impedir siempre la existencia de un partido que masivamente pueda arrastrar al indígena, y más aún, que difícilmente habrá un partido que pueda masivamente con exclusión masiva (no necesariamente completa) del ladino. Las fuerzas de los otros partidos utilizarán de hecho cortapisas constitucionales y legales para quebrarlo.... Queremos decir que si las tensiones étnicas se producen dentro de un mismo marco en los procesos políticos que sirven a los intereses capitalistas, como es el de los partidos políticos en este momento en Guatemala, esa misma tensión proseguirá dentro del mismo marco en los procesos políticos que se oponen a los intereses capitalistas (Falla 1978: 447).

Falla documenta y analiza el racismo –en sus versiones sutiles y burdas- y la movilización de discursos hegemónicos de corte universalista y homogeneizadora. Pone en evidencia la dificultad de los indígenas para auto-representarse desde su especificidad y bajo el lema del derecho a la diferencia. No emite juicios, sino que sitúa la creación de un partido indígena en una coyuntura y un contexto adverso de poder. En cambio, sí emite juicio sobre la decisión del FIN de entrar a la contienda electoral, pero de nuevo, su discrepancia se expresa con respeto: *“Nos parece que fue equivocada, no porque el indígena no deba con todas las fuerzas de su inteligencia y de su capacidad organizativa entrar a la lucha política como cualquier otro ciudadano para la remodelación de la sociedad, sino porque el camino que escogieron estos dirigentes es un camino que ha mostrado ser un callejón sin salida. No es un camino que conduzca a la realización de ‘la propia historia y destino’, ni a la consulta real y efectiva del indígena como mayoría o mitad de la población, ni a la liberación de la imposición del sistema de civilización del que justamente se querían liberar dichos dirigentes”* (ibid: 448).

Es indicativo que la “Revista *Ixim*” haya publicado este artículo por partes en varios números. Efectivamente, el FIN terminó mal, al aliarse de forma oportunista con el reaccionario Movimiento de Liberación Nacional (MLN) y el notorio violador de derechos humanos, General Lucas García. Alianzas desafortunadas y opciones políticas poco propicias dada la coyuntura, desacreditaron la

iniciativa del FIN. Años después, a través de entrevistas con algunos de sus sobrevivientes, Hale (2006) hace una reconstrucción y un análisis sugerente del FIN, cuestionando el análisis y la crítica realizada por Falla en 1978. Entiende al FIN como una culminación de esfuerzos organizativos indígenas que se venían dando a lo largo de una década, y cuya búsqueda era para aprovechar los espacios que todavía no se habían cerrado. Señala que en la última reunión del FIN el 19 de febrero 1978 se produjo una división, encabezada por Nehemias Cumes de Comalapa, por estar en contra de la alianza con Lucas, y por la acusación de corrupción a dirigentes del FIN (Hale 2006: 93).

Comité Cívico Xeljú

El 17 de noviembre 1972 nace el Comité Cívico Xeljú en Quetzaltenango, ante la marginación de indígenas K'iche's -a pesar de constituir dos tercios de la población quetzalteca- en puestos públicos en la corporación municipal y/o su relegación a las últimas concejalías a cargo de Ejidos Bosques y Caminos Rurales (Cajas 2000). Una referencia o fuente de inspiración para Xeljú fue la Alcaldía Indígena, que en diferentes momentos de la historia permitía el acceso a indígenas a espacios reconocidos de autoridad. Para contextualizar a Xeljú, es preciso reflexionar sobre las particularidades de la población K'iche' en Quetzaltenango y su experiencia organizativa. Irma Alicia Velásquez Nimatuj, en su tesis de maestría y libro *La Pequeña Burguesía Indígena Comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género* (2003) analiza el desarrollo de una capa pudiente de comerciantes urbanos K'iche's en la ciudad de Quetzaltenango, mostrando que el fuerte racismo hacia indígenas no disminuye a pesar de su situación económica acomodada (analiza a la vez, las relaciones asimétricas de género a su interior, y étnicas, con la discriminación hacia indígenas rurales). Por otra parte, los hijos (y en menor grado las hijas aunque años más tarde) de la pequeña burguesía K'iche' acceden a mayores grados de educación, formando una capa de profesionales ya para los años setentas en adelante. Muchos de ellos ya no hablan el K'iche' (sus padres no se lo enseñaron por evitar el racismo que ellos sufrieron).

Este aspecto hace aún más interesante el hecho de que algunas de las expresiones político-culturales más fuertes de la época provengan de Quetzaltenango²⁵⁴ (aunque Cajas también lamenta la pérdida de identidad cultural de muchos profesionales K'iche's). Quetzaltenango es la sede del trabajo lingüístico y de recuperación y difusión de la cultura maya de Don Adrián Inés Chávez, y cuna de varias organizaciones indígenas que nacen a partir de los sesenta como la asociación El Adelanto y, posteriormente, la Asociación de Escritores Mayas de Guatemala (AEMG).

²⁵⁴ La emergencia de profesionales e intelectuales indígenas también se da en Chimaltenango y Cobán, Alta Verapaz.

Varios de ellos nutren a Xeljú, participan en los seminarios indígenas a lo largo de la década y contribuyen activamente a la “Revista Ixim” a partir de su fundación en 1976. Es sugerente que el emblema de Xeljú a partir de 1974 sea el Tum (tambor), la Chirimía y un círculo alrededor de los símbolos de los nawales del calendario maya lunar o sagrado (*cholq’ij*), en un momento en que los mismos no tenían la amplia circulación que tienen hoy en día.

Movimiento Indígena Tojil

Si el FIN fue la expresión autónoma indígena que fue cooptada por el sistema, la expresión indianista más elaborada y antisistémica, sin lugar a dudas es el Movimiento Indígena Tojil, compuesto sobre todo de Kaqchikeles y K’iche’s, que surge en Guatemala a fines de los setenta. Como su nombre lo indica, Tojil es más un **movimiento** que genera tesis de lucha y pensamiento propio, también fue por unos pocos años una organización de carácter político-militar al igual que las organizaciones aglutinadas en la URNG. Aunque es pequeño en términos numéricos, tiene especial importancia y trascendencia por sus planteamientos y por el hecho de que constituye una expresión netamente indígena de lucha armada. Tojil rompe los esquemas de la izquierda revolucionaria, pues ni se puede catalogar de reformista –al optar por la lucha armada y no por la vía electoral- ni de ‘culturalista’, al asumir también el análisis de clase. Sin embargo, como veremos adelante, Tojil fue duramente rechazado por la izquierda revolucionaria. En este sentido, el análisis minucioso de su visión, discurso, demandas y posicionamiento son claves para entender las actitudes y reacciones de la izquierda revolucionaria ante las expresiones autónomas de organización indígena, las huellas, consecuencias y atrincheramientos que este rechazo categórico traerá en las relaciones futuros entre la ex guerrilla y el movimiento maya.

El primer documento –o por lo menos el primero a mi alcance- del Movimiento Indígena Tojil data de 1977, es un documento interno, poco conocido titulado *Posturas Políticas*. Empieza caracterizando la coyuntura: *“En los momentos actuales, en Guatemala se plantea una coyuntura de cambio radical, debido principalmente a la oligarquía y gobiernos fascistas de este último cuarto de siglo que han empujado al pueblo en general a tomar esta última y única alternativa... se plantea la liberación de sus naciones y ensayan fórmulas que coadyuven al proceso de liberación... En este documento se presenta una postura elaborada en base a las dos formas de dominación que sufre nuestro pueblo: opresión nacional y explotación”* (MIT 1977: 1) En seguida, en una nota a pie de página, aclara: a) *“Que los indios ‘aceptamos’ las fronteras actuales del territorio guatemalteco, sabiendo que esta entidad es una creación colonial reciente”*. Y b) *“Que los indios no queremos sojuzgar a nuestro turno a los ladinos, sabiendo que desde hace 460 años que nos vienen avasallando. Tampoco queremos devolverlos a España, sino que los aceptamos aquí para que*

coexistan con nosotros, pero en condiciones de igualdad” (ibid: 6). Luego Tojil hace una crítica de las perspectivas exclusivamente de clase y exclusivamente anticoloniales. Así, critica a la postura “Clasista Universalista”:

*Se trata de una lucha de liberación emprendida por el pueblo indio basándose exclusivamente en la lucha de clases y por consiguiente, trabaja únicamente a partir de una versión clasista del indio; es una lucha incompleta y hasta peligrosa*²⁵⁵:

- a. *Es incompleta porque es sensible sólo a una forma de dominación, la explotación del hombre por el hombre, cierra los ojos a otras formas de opresión presentes tales como la opresión colonial y racista.*
- b. *Es peligrosa porque al cerrar los ojos a la opresión nacional (étnica y política) se hace cómplice de la situación interétnica actual y contribuye indirectamente a perpetuarla independientemente del tipo de sociedad que defiende o combate (combate una sociedad capitalista y propone una sociedad socialista colonial), (ibid: 1-2).*

Ante la eventual llegada de los “clasistas” al poder, Tojil señala que los indígenas podrían beneficiarse con el fin de la sobreexplotación, pero esto no resolvería el problema colonial. También señala que “el mismo Marx dio una gran importancia y un lugar preferente al problema nacional dentro de la perspectiva revolucionaria y dentro de la sociedad socialista”, pero que esta posición marxista fue tergiversada posteriormente por otros “para salvaguardar sus intereses coloniales de Rusia sobre las naciones que componen ese Estado” (ibid: 2). Resalta el ejemplo de Tito en Yugoslavia y la creación de un Estado Multinacional. Por otra parte, critica la estrategia que sólo toma en cuenta la lucha nacional anticolonialista y no incorpora la lucha contra la explotación.

- a. *Es incompleta porque busca resolver únicamente las relaciones de dominación entre las naciones que viven en un mismo territorio (indios colonizados buscando sacudirse del yugo*

²⁵⁵ Aquí Tojil inserta el siguiente pie de página:

Creemos que la postura clasista, que se quiere ‘químicamente pura’ es cultivada y mantenida en el país.

- a) *O bien por gente que recibe directrices de metrópolis extranjeras y por consiguiente juegan estrategias ‘universalistas’*
- b) *O bien por gente bien intencionada que cuestiona la escandalosa estratificación social que reina en el país, pero que no cuestiona el sistema colonial vigente, es decir no cuestiona la supremacía ladina y la sujeción del pueblo indio.*
- c) *O bien por gente que, debido al colonialismo intelectual que sufre, no puede sacudirse de los esquemas clásicos aprendidos, ni concebir otras interpretaciones y perspectivas que la que sus maestros les han enseñado. Así es el caso de la mayoría de los intelectuales ladinos y de alguno de sus discípulos: los estudiantes indios (ibid:6).*

ladino) y desconoce o minusvalida las otras formas de opresión, quienes [sic] inciden necesariamente sobre la soberanía nacional buscada.

Así, si la lucha por la independencia india se hace sin responder al sistema capitalista, el éxito de la empresa suele ser más fácil (porque no se afectan los intereses de la burguesía), pero el hecho de desembocar en la constitución de un Estado indio (o Estado binacional ladino-indio, o Estado multinacional), de tipo burgués lo haría caer inmediatamente en las garras del capitalismo extranjero... En esas condiciones, la independencia adquirida sería una ficción, además el problema de la estratificación de la sociedad en clases sociales continuaría sin resolverse: si la nación no controla su economía a través de su gobierno, la independencia política es parcial y ficticia.

- b. Es peligrosa porque limitándose a una lucha contra la nación dominante, y por consiguiente contra la 'raza' dominante, puede perder de vista al enemigo principal, la oligarquía actual, e incluso llegar a hacerle el juego a esa burguesía mediante la creación y mantenimiento de una rígida división entre indios y ladinos de las clases populares. El indio anticolonialista, como se ve, puede hacerle el juego a los enemigos del pueblo indio y traicionar a la vez su clase social de pertenencia y de origen. Es más, la versión nacionalista y atomizante del problema colonial puede llevar a los militantes a distraerse y agotarse en la búsqueda de fórmulas importantes pero impracticables hoy día (tal como la búsqueda tradicionalista de la autenticidad cultural) o caer en un racismo primario anti-ladino (tal como la condena generalizada de todo ladino como anti-indio), (ibid: 3-4).*

Haciendo un balance: a través de una lucha exclusivamente anticolonialista, los indígenas podrían ganar parcial o total independencia política y cultural, y se liberarían de cierto tipo de explotación (servicio militar, impuestos y uniformización cultural), pero no se liberarían de la explotación económica.

Finalmente, Tojil presenta su posición, la "Postura Indianista". En resumidas cuentas, su propuesta consiste en que *"la lucha de liberación emprendida por el pueblo indio debe ser simultánea y complementariamente anticolonialista y clasista"* (ibid: 4).

La postura indianista sostiene que las reivindicaciones nacionalistas y clasistas del pueblo indio deben estar asociadas a lo largo de la lucha. Ellas deben iluminarse recíprocamente y deben ejecutarse conjuntamente.

- a. *La exigencia de una ejecución conjunta de los dos aspectos de la lucha implica darles la igualdad de importancia y la igualdad temporal de ejecución. No admitimos la prioridad o la anterioridad de la lucha de clases sobre la anticolonial o viceversa.*

Ciertamente los 'clasistas' nos dicen que la contradicción colonial es una contradicción secundaria y por lo tanto subordinada a la lucha de clases, o que la independencia india vendrá automáticamente después del triunfo de la revolución 'clasista'. Sin embargo, la práctica actual de los revolucionarios clasistas nos enseña que en general su acercamiento al pueblo indio (los inditos) es únicamente táctico, teórico o inexistente. Táctico para reforzar sus filas; teórico, con promesas verbales o escritas; o ese acercamiento no existe, 'los inditos todavía están atrasados como para que sean revolucionarios'.

Es cierto también que los anticolonialistas nos dicen que la lucha nacionalista es más viable que la lucha de clases, o que se privilegie primero la lucha por la autonomía india y que después se verá que se hace con las clases sociales. Sin embargo, aquí vemos que la práctica nacionalista de los anticolonialistas que buscan enriquecerse participando en el gobierno (con el acuerdo de la burguesía) o bien son sinceros revolucionarios pero cuyos análisis y estrategia de lucha se encuentran voluntariamente o involuntariamente estancadas.

- b. *La exigencia de ejecución complementaria de los aspectos de lucha implica la búsqueda de la contradicción y el reforzamiento recíproco.*

La postura indianista postula y busca la formación de una sociedad socialista y multinacional en Guatemala, como respuesta al orden social, étnico, capitalista y colonial que impera actualmente. Esta postura considera que cualquiera de las dos luchas 'puristas' de liberación, si se efectúan independientemente una de la otra, son parciales y no conducen a una sociedad justa y que practique la libertad, (ibid: 4-5).

De este modo, el documento pone el dedo en la llaga sobre las relaciones asimétricas de poder y el racismo interiorizado en la izquierda, pero a la vez reconoce a la izquierda como aliada, marcando la distancia con posiciones puramente anticolonialistas, al señalar la importancia de no perder de vista que la oligarquía colonial es el 'enemigo principal'. Así, manifiesta reservas hacia los indígenas que participan en partidos políticos y en el sistema. Por otra parte, señala que falta profundizar en el tipo de socialismo a forjar dadas las especificidades de Guatemala; en principio,

el modelo más sugerente y adecuado es el yugoslavo²⁵⁶ (del período de Tito). *“Queda por aclarar si se establece en Guatemala un multinacionalismo estricto, que comprenda a todas las naciones existentes (ladinos, quichés, pocomchies, tzutujiles, etc.) o si bien es más realista proceder en base a los dos pueblos predominantes únicamente: ladino e indio. En este último caso, Guatemala sería binacional²⁵⁷, con la diferencia de que la nación india sería multiétnica”* (ibid: .5).

Aquí se nota que se trata de una reflexión que está todavía en proceso, buscando darle cabida tanto a la diversidad de las diferentes comunidades lingüísticas, como, a la vez a la unidad en esa diversidad como pueblo maya. Señala que este modelo requiere el *“trazo de fronteras”*, aunque también señala a pie de página que: *“Creemos en la posibilidad de que hayan ladinos que nos apoyen en nuestras reivindicaciones nacionalistas. Sin embargo, esos ladinos serán siempre una minoría. Así pues, es más prudente prever lo peor para no ser sorprendidos”* (ibid: 8).

El Movimiento Indígena Tojil surge como una organización netamente indígena, ante la falta de espacios en las organizaciones revolucionarias para los miembros indígenas en puestos de dirección (que también incluye la visión y orientación estratégica), en la toma de decisiones, y ante la falta de reivindicaciones y aspiraciones indígenas en los programas revolucionarios. Varios dirigentes de Tojil habían militado en el EGP y, de hecho, Tojil hace una relectura del doble planteamiento del EGP, –la cuestión de clase y la cuestión étnico-nacional-, al otorgar igual peso a ambos y no ver la segunda subordinada (como contradicción secundaria), a la primera. El análisis de Tojil también se basa en un marxismo tradicional y ortodoxo: el marxismo que estaba en circulación en Guatemala en esa época, y en el pensamiento de Mariátegui; es probable que no se conociera el marxismo gramsciano, pues éste respondería más a su enfoque, al otorgarle importancia a la superestructura, cultura e ideología. Por otra parte, en su visión anticolonial, hay una clara inspiración de autores y luchadores como Fanon y Memmi. Incorpora y profundiza el tema de la identidad planteada en las Declaraciones de Barbados y el concepto del colonialismo interno²⁵⁸. Pero como lo señala un dirigente maya: *“Cuando desde Tojil se aborda el tema de la opresión nacional y el problema de la explotación simultáneamente, esto rebasa lo que CLALI estaba abordando. Tiene cierto acercamiento a lo que Barbados empieza a analizar, mutuamente estuvieron alimentándose. No era necesariamente lo que decían los teóricos, era lo que había que*

²⁵⁶ Habría que analizar los trágicos conflictos interétnicos que se dieron posteriormente en la ex Yugoslavia, para intentar arrojar aprendizajes de esta experiencia. Sin embargo, un análisis tal está fuera del ámbito del presente estudio.

²⁵⁷ No hace ninguna mención a los Garífunas ni a los Xinkas.

²⁵⁸ Vale mencionar que en esta época reconocidos académicos como Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova, además de Carlos Guzmán Böckler y Jean Loup Herbert, también habían incorporado el concepto de colonialismo interno a sus análisis.

hacer...Yo creo que sí hubo una especie de coincidencia en el enfoque de los análisis". Este comentario es importante, porque demuestra la manera en que la producción de pensamiento propio indígena retoma lo que les sirve de los planteamientos y discusiones de la época²⁵⁹ –a veces de forma ecléctica- y no como a menudo se plantea-, que en este caso el Grupo de Barbados les ‘influencia’.²⁶⁰

Según algunas entrevistas que realicé, Tojil pidió su incorporación a la URNG cuando ésta se formó, pero le fue denegada, supuestamente porque Tojil no estaba suficientemente “maduro y consolidado”; les aconsejaron que se disolvieran y se unieran a las organizaciones político-militares existentes. Es notable que muy pocas personas ladinas que entrevisté de las que estuvieron en el proceso revolucionario (varios de ellos con cargos de dirección en sus respectivas organizaciones), supieran que Tojil había pedido su ingreso a la URNG, e incluso ni sabían de la **existencia misma** de Tojil. Unos señalaban que esto se debía a los altos niveles de compartimentación, que no se sabía lo que se hacía en el interior de su propia organización, menos en otras, pero el dato es revelador del nivel de fragmentación, desconocimiento, falta de socialización y de análisis compartido sobre los procesos de transformación social.

Más adelante analizo la reacción de las organizaciones revolucionarias a los profesionales e intelectuales indígenas, como también a Tojil, todos vistos como amenazantes y desestabilizadores al proyecto revolucionario que se estaba promoviendo. Considero que esta reacción de “cerrarles la puerta” impulsa a Tojil a tomar una posición más decidida y confrontativa contra la hegemonía de los dirigentes ladinos del proceso revolucionario. Bastos y Camus recogen opiniones en una entrevista que analiza estas orientaciones: *“Quizás el daño más grande que se hizo para fragmentar a la población es la orientación política desde la cúpula de la guerrilla: ‘aquí la lucha es una lucha de clases, una lucha entre ricos y pobres, por qué sostienen una lucha cultural viendo la situación de pobreza, aquí lo que hay que ver es cómo mejorar las condiciones. El tema indígena es*

²⁵⁹ En la tercera parte de la tesis también veremos cómo las mujeres mayas retoman lo que les sirve de los discursos globales sobre derechos de las mujeres, no por ser ‘influenciadas’ por el feminismo, sino porque en los puntos que retoman encuentran resonancia y respuestas a sus propios problemas.

²⁶⁰ En sentido semejante, no es que los indígenas ‘aprendan’ de los discursos ambientales de los ecologistas, sino que se apropian de ellos para hacerse entender, pues los indígenas de diferentes latitudes han hablado –sin ser escuchados- de la relación armoniosa con la naturaleza durante siglos, como nos recuerda la carta del Jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos en 1855 (ver Rodríguez Guaján, compilador, 1989). Agradezco a Juan Anzaldo de Ce-Acatl esta observación incisiva (conversación agosto de 2007).

*importante, pero eso se va a arreglar cuando tomemos el poder*²⁶¹” (citado en Bastos y Camus, 2003, p.67).

El documento más acabado de Tojil, dado a conocer a través de MAYAS²⁶² en el primer lustre de los ochenta, es *Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Federal* (1981). Este documento creó furor entre las organizaciones de la URNG y se convirtió en un tema tabú²⁶³. Según Demetrio Cojtí, la guerrilla hizo circular un documento, de forma anónima, de 5 páginas: *Comentarios sobre el Texto Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Federal*, en donde “...calificó su perspectiva de **etnicista o etnopopulista** pero invitando a la **revolución** a asumir en su programa étnico las demandas que planteaba dicho texto, e inclusive a ponerse a la vanguardia de los etnicistas en materia de reconocimiento de derechos indígenas” (Cojtí 1997: 104). Analizaré las reacciones y los análisis de la izquierda revolucionaria a los planteamientos de Tojil más adelante.

Lo que es interesante de este documento, no es el análisis teórico de corte marxista tradicional característico de la época en Guatemala, sino el esfuerzo de teorizar sobre lo étnico-cultural, articular estas dos posiciones y plantear una visión de futuro. Mantiene la visión de doble-contradicción presentada en *Posturas Políticas*. Los “nacionalistas mayances” saben: “*que la lucha contra el colonialismo interno, personificado en el Centralismo estatal, desemboca necesariamente en una lucha contra la burguesía y el imperialismo ya que las estructuras y funcionamiento de dicho Estado están a su servicio. Pero también saben que la destrucción del régimen capitalista no podría ser planteado y llevado a feliz término sin que la cuestión de las nacionalidades colonizadas sea tratada a nivel teórico y práctico*” (Tojil 1983: 19).

²⁶¹ El análisis y la posición política de la contradicción económica como la contradicción fundamental, y la afirmación de que las contradicciones “secundarias”, como la étnica y la genérica se resolverán después de la toma del poder, ya han sido ampliamente refutados. En el caso del género y también en el caso del racismo, sólo hay que remitirse al caso cubano, para mostrar que no sólo no desaparece la contradicción –o la relación asimétrica de poder– por obra de magia, sino que tampoco ha sido tan fácil garantizar las relaciones equitativas de género, a pesar de las numerosas leyes aprobadas y de las campañas de educación y concientización (entre ellas, las películas *Teresa* y *Hasta Cierta Punto*, etc.).

²⁶² El Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria (MAYAS) fue la organización civil creada por Tojil en México (de forma semejante a la Oficina de Servicios de Solidaridad (OSS) y la Instancia Obrera Campesina de Emergencia (IOCE) creadas por las organizaciones revolucionarias) para representar sus demandas y posiciones, captar fondos para procesos en Guatemala y realizar trabajo internacional de cabildeo e incidencia.

²⁶³ Tengo el claro recuerdo de una amiga ladina exiliada en México quien se refería al documento como “una mariguanada”, lo cual me hace pensar que las ideas de autonomía y multiculturalismo estaban muy fuera de los imaginarios colectivos revolucionarios de aquel entonces. Aun así, su reacción fue más benigna que otras.

El documento empieza con una tesis sobre la negación de la “comunidad ladina” a asumirse como pueblo, por razones psicológicas, políticas y económicas. Por otra parte, argumenta la imposibilidad de crear un Estado y una nación “chapina” (guatemalteca) por múltiples razones, entre ellas, porque la oligarquía guatemalteca no es nacionalista sino que se interesa exclusivamente por el mercado. Para la pequeña burguesía, la nación guatemalteca es una tarea pendiente por realizar; mientras que para el proletariado ladino –en su condición de explotado- no existe una perspectiva o una conciencia nacional. Concluye que en Guatemala hay un Estado pero no una nación. La argumentación de la segunda del documento culmina en la solución ofrecida por Tojil en su propuesta de formación de un federalismo revolucionario que aglutine a las diferentes naciones. Tojil vuelve a plantear el caso yugoslavo como ejemplo a seguir, y también hace mención a Checoslovaquia. Así mismo, señala que: *“La teoría leninista de las nacionalidades otorga a cada una de las naciones, el derecho a la autodeterminación, es decir, a constituirse en Repúblicas Autónomas, el derecho a reconocer Regiones Autónomas dentro de sus fronteras, y el derecho de separarse de toda formación estatal que los negare o profiere como pueblo.”* (ibid:9).

En este marco, Tojil propone la autonomía política de las naciones mayances:

- a. *Autónomas para destruir los mecanismos que engendran su sujeción y agravan su subdesarrollo. Actualmente, sus economías están sometidas a los intereses de la oligarquía de la comunidad ladina dominante.*
- b. *Autónomas para salvaguardar el derecho a la existencia y a la expresión de la diferencia cultural; y rechazar la ideología falaciosa del centralismo estado nacional que pretende que la diferencia es incompatible con la eficacia y la unión, o que el progreso implica uniformación y estandarización cultural.*
- c. *Autonomía en fin, para realizar nuevos pactos federativos con otras formaciones nacionales progresistas, pero **en igualdad de condiciones** y categoría* (ibid: 10 énfasis mío).

Es interesante notar un cuestionamiento incipiente al progreso moderno y a la tendencia de homogeneización; estas críticas son desarrolladas y priorizadas por el movimiento maya años más tarde. De este modo, en este documento ya se empieza a usar el término “maya” y una nación o *naciones Maya (nces)*, aunque en otras partes del documento se refiere a “pueblos indios” e incluso “pueblos mayas”. Por otra parte, el documento contiene unas reflexiones interesantes sobre identidad: por un lado, reconoce que no todos los indígenas por el solo hecho de ser indígenas tienen una conciencia étnica “para sí”, pero tienen abierta la posibilidad de “rescatar” su identidad: *“... o bien los indios ya tienen conciencia de su condición étnica, o bien regresa a ‘rescatar’ su*

identidad. Por eso, han resistido y resistirán, activa o pasivamente, a toda política asimilacionista: el derecho a la diferencia, el derecho a la autonomía” (ibid: 6).

Es sorprendente leer este tipo de discurso –derecho a la diferencia y derecho a la autonomía–, tan común a partir de mediados de los noventa, en un documento de inicios de los ochenta y, por precursor, fue poco comprendido y altamente temido por el Estado, los sectores dominantes y la izquierda revolucionaria. Así, el documento propone una doble identificación étnica, una hacia fuera, en una visión pan-étnica, y otra hacia dentro, con su comunidad lingüística específica: “... *los pueblos indios de ahora, no sólo se reclaman de sus identidades étnicas particulares, sino también de una identidad nacional pan-étnica única... Tienen conciencia de pertenecer a un espacio cultural e histórico distinto. La conciencia e identidad nacional pan-étnica la forjaron sobre todo en el molde de la colonización (la comunidad de destino que les tocó vivir en manos del colonizador), mientras que la identidad étnica particular les fue dada por la historia y por sus rasgos específicos de carácter (lengua, arte, prácticas sociales, etc.)*” (ibid: 7, énfasis mío).

Esta observación es muy interesante, al plantear el pan indianismo como respuesta colectiva en el contexto de los pueblos colonizados y, por otra parte, la especificidad de las comunidades lingüísticas Constituye claramente un antecedente para la construcción político-cultural del concepto de “pueblo maya” que une a las diferentes comunidades lingüísticas en un colectivo mayor ante la necesidad de estructurarse en “un solo Estado multinacional” para combatir el peligro de la fragmentación, para poder defenderse y para entrar en relaciones, en “igualdad de condiciones”, con la ‘nación’ ladina. Pero, a la vez, reconoce, “*la pluralidad de ‘regiones’ definidas y delimitadas sobre base etnolingüística en el territorio de la otra República federada*” (ibid: 16). Tojil ubica como elementos fundacionales para la nación maya la cosmovisión y los idiomas, elementos que les unen:

Bajo la diversidad de las formas actuales de expresión lingüística, vestimentaria, artística, etc.; los pueblos indios están unificados entre sí por una misma concepción de la vida, por una misma manera de considerar la dimensión espacio y tiempo del universo. Esta unidad cosmogónica ha sido mantenida y defendida por la única institución pan-étnica precolombina todavía vigente hoy en día: la organización sacerdotal de los AJK’IJ. ... ellos han sido, son y serán los últimos bastiones en la defensa del sistema de la calendarización del tiempo, de las lenguas mayances, del culto a los ancestros, de las oraciones a la Madre Tierra, del servicio en las cofradías, porque ellos no pueden aculturarse ni ‘claudicar’ (ibid:15, énfasis mío).

Son enunciados como éstos, los que suscitan interpretaciones encontradas entre marxistas – también constructivistas- e indianistas. Mientras que los primeros interpretan ésta como una visión estática y congelada de la cultura, tratándose en una palabra de ‘esencialismo’; los últimos apelan a una visión diferente a la occidental en términos epistemológicos, en donde la resistencia indígena ha dado continuidad a formas precolombinas de la concepción del mundo, en términos **relacionales** (entre seres humanos, naturaleza y cosmos). En esta resistencia, son los *Ajq’ijab’*, - sacerdotes mayas, guías espirituales o contadores del tiempo-, los que mantienen, practican y transmiten la espiritualidad y la cosmovisión. No se refieren a la cultura en general, ni se afirma que todo indígena, por ser indígena mantiene estos conocimientos y “siguen iguales” después de quinientos años; tampoco significa que las y los guías espirituales se congelen en el tiempo –de hecho hay cambios que se van incorporando a las ceremonias- sino que son los *Ajq’ijab’* quienes mantienen, practican y transmiten los conocimientos más profundos de la hermenéutica maya.

Por otra parte, Tojil señala claramente su *“rechazo a toda solución integracionista o asimilacionista”* (ibid:16). Reconoce que los planteamientos indianistas *“son de índole separatista, autonomista, secesionista o independentista porque cuestionan el centralismo estatal y no la falta de participación o integración en el mismo”* (p.16). Sin embargo, no propone una ruptura con el país, sino una solución de índole **federal**: *“La solución federalista es la única solución viable porque además de significar igualdad de derechos y poderes entre las comunidades india y ladina es la única que concuerda relativamente con los lineamientos del proyecto indio contemporáneo, obliga a los ladinos asumirse y comportarse como nación pueblo sin necesidad de indianizarse. Además es la fórmula que da estabilidad política porque mantiene la diversidad étnica en la unidad estatal mediante la descentralización”* (ibid: 18).

Señala que su horizonte, a largo plazo, es la unificación estratégica de todos los pueblos mayas que están en Belice, Guatemala, Honduras y México: *“Es decir, que los mayas de Guatemala consideran que su destino histórico está más ligado a sus connacionales mayas que cayeron bajo la jurisdicción de otros Estados, que al pueblo ladino de Guatemala”* (ibid: 18). Este planteamiento en específico resultó extremadamente amenazante para algunos (los) militantes de la izquierda en Guatemala y en el estado fronterizo de Chiapas. No obstante, reconoce: *“que este proyecto político global es y será de lo más difícil de implementar porque debería enfrentar los intereses ‘nacionales’ de los Estados colonialistas ya mencionados, así como los de la clase burguesa en general... En todo caso, este es el reto de los mayas de ahora y de mañana”* (ibid: 18).

Su proyecto estratégico para el corto y mediano plazo, entonces, se remite a Guatemala con dos repúblicas (una ladina y una maya) y un Estado federal: *“De adoptarse dicha solución, Guatemala sería un Estado Federal con diversos grados de Gobierno independiente. Estaría constituida de dos Repúblicas, cada una gozando de autonomía legislativa y administrativa en los campos económicos, cultural y político; y compartiendo responsabilidades comunes, tal vez en los campos militar, financiero y de política exterior. Los ladinos tendrían la nacionalidad criolla y los indios, la nacionalidad maya: y ambos tendrían la ciudadanía guatemalteca. La unidad del país estaría asegurado por pactos y compromisos libremente consentidos entre ambos pueblos, y nunca más por la fuerza de uno y el avasallamiento del otro”* (ibid: 21). El documento es claro al decir que no se trata de ‘darle vuelta a la tortilla’, sino de superar las relaciones de opresión y dominación entre pueblos.

El documento termina con un cuestionamiento emotivo a la falta de apertura de las organizaciones revolucionarias a sus planteamientos de igualdad en la diversidad y el rechazo a la posibilidad de establecer sus alianzas: *“Entonces, acorralado y reprimido por los unos, negado y bloqueado por los otros; puede ser que sólo le quede la solución solitaria: hacer su propia revolución, hacer su propia guerra de liberación nacional. Porque, por qué Marx acepta trabajar en equipo con Jesucristo²⁶⁴ pero no con Tojil en la lucha contra el Tío Sam y sus cómplices”* (ibid: 25). Éste es también un señalamiento por sentirse ‘entre dos fuegos’, situación que se convierte en realidad, como veremos más adelante.

Como señala Tojil, estos documentos fueron elaborados en una *“coyuntura de cambio radical”*, en un momento de cambio revolucionario. En este contexto, los documentos de Tojil adquieren una importancia extraordinaria en la historia reciente de Guatemala, por representar una posición autónoma y un pensamiento propio indígena, es decir, indígenas que no quieren ser representados o controlados por otros. Comparto con Hale (2000) y Bastos y Camus (2003) que –aunque algunos planteamientos pueden ya no tener vigencia- los planteamientos políticos y la existencia misma de Tojil constituyen *“un antecedente fundamental de lo que ocurrirá en los noventa, tanto por el lado organizativo como por el discurso”* (Bastos y Camus 2003: 70).

Como ya se dijo, la reacción de las organizaciones revolucionarias de la URNG a Tojil fue hostil, primero acusándoles de etnopopulistas y luego de contrainsurgentes. La URNG mostró una singular incapacidad para aceptar los cuestionamientos y planteamientos indianistas de Tojil. Incluso,

²⁶⁴ Ésta es una alusión al involucramiento de sectores progresistas y de la Teología de la Liberación de la Iglesia Católica en el movimiento revolucionario en Guatemala.

Bastos y Camus recogen información sobre ajusticiamientos de miembros de Tojil por parte del EGP y las FAR:

Hubo un momento que no podíamos nosotros saber de dónde venía la represión, era de la guerrilla o del Ejército... En toda el área central los cuadros eran la mayor parte maestros... Había presión, algunos fueron ajusticiados por la URNG. Ahí sí que entre el fuego cruzado, en uno o en otro lado, de alguna manera tenía que definirse. En una aldea que predominaba la militancia de la guerrilla, llegaron el EGP con los familiares de mi esposa, y dijeron: 'bueno, se van con nosotros', entonces, ellos dijeron 'no porque el método de lucha no es lo que nosotros queremos'. Bueno, fueron ajusticiados por estas gentes (ibid: 66).

*En el norte tuvimos problemas con el EGP. En San Martín Jilotepeque, los 'azules', unos compañeros fueron hostigados y muertos por las FAR, **estaban entre dos fuegos**. Fueron unos compañeros que desarrollaron una gran fuerza, fue una gran pérdida... Decidimos no seguir con lo militar (ibid: .67, énfasis mío).*

En las entrevistas que realicé, también salieron casos de ajusticiamientos de parte de la guerrilla y, como señala una ex militante k'iche' acerca de otra militante, cuya hermana fue ultimada por el EGP por sus 'planteamientos indianistas': *"ella tiene un resentimiento insuperable con el EGP, pues es más duro morir en manos de lo que fue tu propia organización* (Conversación noviembre de 2005).²⁶⁵ Por otra parte, algunas personas en o cercanas a las organizaciones revolucionarias cuentan que algunos de los indianistas delataron a compañeros al ejército. Este lado oscuro y saldo de la guerra –de sentimientos de traición, resentimientos, desconfianza y rivalidad- marca de forma profunda a la sociedad civil organizada guatemalteca, creando polarizaciones no sólo entre ladinos y mayas, sino también entre las y los mismos ladinos y entre las y los mismos mayas.

Confrontaciones y resentimientos aparte, los planteamientos de Tojil son sumamente innovadores y visionarios para su tiempo, pues vienen a enriquecer los paradigmas vigentes, marxistas y revolucionarios, cuestionando la contradicción de clase como único y determinante factor para la transformación, y descentrando el pensamiento y el sujeto único – como revolucionario clasista o como pueblo desdibujado-. La unificación de la lucha de clases con la lucha nacional anticolonialista, así como la inclusión temprana de los temas de cultura e identidad, tiene pocos

²⁶⁵ Los ajusticiamientos internos no sólo se limitaban a militantes indígenas, como es lógico, los resentimientos y heridas son muy grandes tanto entre ladinos como entre mayas, sobre todo en este tipo de casos.

paralelos en la América Latina de esa época, entre ellos el katarismo en Bolivia (Fausto Reynaga y Ramiro Reynaga en Bonfil 1981, Choque 2001), abriendo brecha para lo que Melucci llamó ‘nuevos movimientos sociales’ de movimientos indígenas en los años ochenta. Aunque en su rompimiento con el pensamiento único Tojil abría las posibilidades en términos teóricos para la inclusión de las especificidades también de mujeres, no es hasta 1994, con el levantamiento zapatista en México, que una organización político-militar (el Ejército Zapatista de Liberación Nacional –EZLN-) abre aún más el debate, la inclusión y diversidad de sujetos, al incluir en su ‘mundo en que quepan muchos mundos’ los derechos específicos de las mujeres.

Otras Expresiones Armadas Indianistas

Mientras que el Movimiento Indio Tojil ha trascendido más en los últimos años, especialmente a través del documento de República Popular Federal (aunque muchos lo conocen como publicación de MAYAS), y por los escritos de Cojtí (1997), Bastos y Camus (2003), entre otros, menos ha trascendido del Movimiento Indio Revolucionario (MIR), el Movimiento Indio, Nacionalista y Revolucionario (MINR) y el Movimiento Indio o Movimiento Indio de Guatemala (MIG). Todos estos documentos²⁶⁶ tienen un discurso bastante parecido a Tojil; Un maya me comentó que el MIR se trataba de una etapa posterior a Tojil, otra señaló que, dado que Tojil estaba “*entre dos fuegos*’, *uno de los mecanismos era cambiar de nombre –MIR, MINR, etcétera- pues ésta era una estrategia de seguridad y sobrevivencia*” (conversación, noviembre 2005). Las dos explicaciones no se contradicen, y queda clara la continuidad de Tojil, a diferencia de la mención de rupturas señaladas por Octubre Revolucionario.

Así, el documento del MIR (1983) es claramente la base para un documento del MINR, siendo este último más largo y desarrollado, con adiciones y ediciones, pero incorporando bastante del mismo texto del primero. La línea básica es igual a Tojil, al plantear la lucha doble nacionalista como indígena y a la vez la lucha de clases: “*la lucha de clases no resuelve, ni en teoría ni en práctica, la dominación de las nacionalidades mayas; así como la lucha de liberación nacional no resuelve, ni en teoría ni en práctica, la explotación de la clase trabajadora. No cabe pues resolver una forma de opresión a través de la solución de otra, o priorizar y anteponer una sobre la otra*” (MIR 1983: 1). Todos estos documentos hablan de la necesidad de la lucha revolucionaria autónoma como

²⁶⁶ Aparte de uno entregado por un intelectual maya, otros están en la colección de Mario Payeras donada por Yolanda Colom al centro de documentación de CIRMA; el documento interno del Colectivo de Trabajo Étnico de Octubre Revolucionario sobre las corrientes político-ideológicas del movimiento indio guatemalteco ofrece una percepción privilegiada de la manera en que la izquierda más empapada del tema estaba visualizando las diferentes expresiones indígenas; también agradezco a Santiago Bastos por compartir un documento donde se analizan dichas expresiones, así como a Lukas Rehm por haberme enviado varios documentos de este período.

indígenas. Coincidiendo con la primera Declaración de Barbados, los documentos del MIR y del MNIR señalan la necesidad de que sean los mismos indígenas los sujetos a cargo de su proceso de liberación. Cito ambos documentos para ilustrar la forma en que el documento del MINR representa un desarrollo del documento del MIR. Mientras que el MIR plantea: “...este movimiento ofrece al indio la oportunidad de emanciparse, en el sentido de que sea dueño de su destino, de que puede confiar en sus propias fuerzas y en sus connacionales. Este último punto es importante porque un pueblo solamente puede llegar a ser libre en tanto que sea protagonista de su propia liberación” (ibid: 2), el documento del MINR señala: “Este movimiento hace conciencia al indio de que ya no debe seguir más siendo el hijo del ladino y de esperarlo todo de él y creer que sin él no es capaz de demostrar que puede confiar en sus propias fuerzas y en sus propios hermanos. Punto importante es éste porque un pueblo solamente puede llegar a ser libre en tanto que sea protagonista de su propia liberación” (MINR 1985: 1).

Por otra parte, ambos documentos enfatizan la importancia de seguir con la lucha, pues en la guerra “ha visto morir a sus padres, a sus hijos, a sus hermanos, a sus esposas y a sus esposos y a familiares más queridos” (MINR, casi igual en MIR). Sin embargo mientras que el documento del MIR señala querer dejar “a la posteridad y a nuestros hijos una patria india, libre y soberana” (MIR: 4), el del MINR habla de dejar “a la posteridad una patria nueva, **de igualdad entre ladinos e indios**” (MINR: 2, énfasis mío), mientras que el primer documento hace muy poca alusión a los ladinos revolucionarios, el segundo enfatiza la creación de condiciones de igualdad interétnica. Ambos documentos mencionan el “caudal de experiencias” que les han dejado las organizaciones revolucionarias, “nuestro caudal de fuerza, nuestra actividad, nuestras metas y nuestros objetivos van encaminados en la misma dirección en que se dirigen los esfuerzos de la URNG” (ibid: 7), aunque señala su particularidad, ya que, como “indios organizados hacemos realidad el internacionalismo indio y hacemos realidad también nuestra solidaridad con los grupos indígenas de todo el mundo” (ibid: 7).

Mientras que el MIR es más cauteloso en la cuestión de alianzas: “Esto no quiere decir que no pueda efectuar alianzas con otras organizaciones pero sólo con aquellas que reconocen la legitimidad, en teoría y en práctica, de nuestra organización y de nuestras reivindicaciones nacionalitarias” (MIR: 4), el MINR se muestra mucho más abierto y desarrolla este punto mucho más. Luego de señalar estar en contra los grupos reaccionarios, como el ejército²⁶⁷, señala: “Este

²⁶⁷ También señala que: “Los hermanos indígenas que colaboran en este sentido tienen una doble responsabilidad en las masacres y en los secuestros porque con su colaboración están vendiendo la sangre de sus hermanos” (ibid: 6).

movimiento está totalmente de acuerdo con las fuerzas democráticas o socialistas que buscan realmente un cambio sin jugar con el enemigo. Está de acuerdo y se presta solidario con las organizaciones populares y las organizaciones campesinas y las organizaciones sindicales. Se siente solidario con los sectores religiosos que luchan por una sociedad más justa. Se solidariza con las luchas estudiantiles y las luchas reivindicativas del pueblo pobre. El movimiento indio nacionalista y revolucionario está pues, completamente de acuerdo y se solidariza con todas las fuerzas de liberación de nuestro pueblo porque todas estas fuerzas se encaminan a la meta final de derrocar al actual sistema, de la toma del poder y de iniciar la construcción de la nueva sociedad, una sociedad de paz con justicia” (ibid: 6-7). Sin embargo, en este proceso: “únicamente el indio le corresponde defender los intereses del indio en la reconstrucción de la nación indígena, en el proyecto de una Guatemala binacional y encaminada hacia el socialismo” (ibid: 7). Resulta extraño que el documento hable de alianzas pero no pida la solidaridad de los sectores ladinos para respaldar su proyecto de socialismo multicultural.

Por otra parte, había expresiones organizativas pequeñas de indígenas con planteamientos más cercanos a –o aceptables para- las organizaciones revolucionarias; por ejemplo, según Octubre Revolucionario (1988), la Organización India de Autodefensa (OIDAD) incluía ex miembros indígenas del EGP y la ORPA “*pero su dirigencia siempre ha sido indigenista e independiente*” (OR 1988: 23), y la Liga de Resistencia Popular ‘Awesh’ (LRPA) que formaron parte de la Coordinadora [Indígena] en 1979. Después del triunfo de la Revolución Sandinista, varios fueron a Nicaragua para conocer el proceso más a fondo (ibid: 26). El documento de OIDAD (Segundo Manifiesto Internacional) no tiene el mismo desarrollo de planteamientos, aunque comparte varios planteamientos con Tojil. Habla de “nuestros pueblos Mayas”, de la necesidad de organizarse autónomamente y de su experiencia negativa al estar organizados anteriormente: “*muchos indios que han militado en diferentes organizaciones no-indígenas, se han dado cuenta del engaño de que han sido objeto, y están cada día consolidando su CONCIENCIA INDIA*” (OIDAD 1983: 3).

Otro documento “*Caminan unidos en Guatemala: Pueblo Indígena y Revolución*” (sin autor ni fecha), cuyo discurso es mucho más semejante al de la ORPA; señala que “*las organizaciones revolucionarias guatemaltecas han hecho un notable y meritorio esfuerzo de acercamiento y comprensión de esa realidad*²⁶⁸. Algunas de ellas han llegado incluso a nutrirse de los aspectos

²⁶⁸ Esta aseveración resultará sorprendente para muchos mayas; pienso que refleja la opinión de muchos revolucionarios ladinos (e incluso indígenas) antes de 1982; posteriormente, era crecientemente difícil sostener esta idea, salvo refiriéndose a experiencias muy específicas de convivencia entre combatientes (y menos aún entre militantes en el trabajo político).

culturales indígenas en sus planteamientos políticos, ideológicos, sociales y organizativos, logrando integrar muchos de ellos en su estilo de trabajo... Tal vez resulte sorprendente que la identidad, la cultura y la reivindicación histórica puedan constituir armas para la liberación en una sociedad. Pero en Guatemala, de hecho, esas razones históricas y culturales, junto a la miseria, sobreexplotación y represión que padece la mayoría de la población, son los factores inseparables que han determinado y que alientan la lucha de todo el pueblo por su derecho a ser” (s.f. 4 y 5). Esto suena en mucho a lo expresado por la ex combatiente mestiza ya citada: “En ORPA se buscaba la identidad y el cambio desde lo maya”; si bien esto no era un planteamiento oficial de la ORPA en los años ochenta, ni menos una posición compartida por sus altos mandos, sí refleja lo que sentían muchos de sus militantes y combatientes. La identificación y valoración de la cultura y el pueblo maya se encuentra en militantes y disidentes ladinos de las diferentes organizaciones revolucionarias, sobre todo, como veremos después, a partir de los eventos y de la producción de pensamiento en torno a los Quinientos Años, como importante catalizador para las bases indígenas y ladinas de las organizaciones revolucionarias.

Reacciones de las Izquierdas Marxistas a los Indianistas²⁶⁹

Aunque hay una diversidad de opiniones y posiciones dentro de las organizaciones revolucionarias, y dentro de sus mismos integrantes ladinos e indígenas, es importante documentar las posiciones **públicas** (y así, de cierta manera, oficiales), de la izquierda y el movimiento revolucionario a las expresiones indianistas. Hay que señalar primero que, al igual que la cita de Barry en la introducción, la izquierda tiende a homogeneizar las diversas expresiones indianistas al referirse a todas ellas ya sea como ‘culturalistas’, ‘indigenistas’, ‘etnopolulistas’, ‘eticistas’ o incluso ‘eticistas radicales’. Es curioso, por ejemplo, que pongan en el mismo saco al FIN y a Tojil, aunque otra estrategia discursiva parece ser no llamarles por el nombre de su organización, sino sencillamente como ‘profesionales e intelectuales indígenas’. Indudablemente, las diversas expresiones indianistas fueron lideradas por hombres mayas letrados²⁷⁰, e interpelaban a profesionales, maestros, estudiantes, promotores indígenas (es decir, a indígenas con mayores niveles educativos del promedio), pero no solamente, también había mujeres, campesinos, etc. Por otra parte, mucha gente de las comunidades votó por los diputados indígenas; por lo tanto, no se puede reducir el indianismo a ‘unos cuantos profesionales e intelectuales indígenas’.

²⁶⁹ Es preciso recordar la diversidad que hay tanto en las izquierdas marxistas latinoamericanas, como en las expresiones indianistas, -diversidad que también se da en Guatemala-, así como las actitudes y comportamientos diferenciados de integrantes en cada organización. Además, la frontera entre la izquierda marxista y el indianismo no es tan nítida ni infranqueable como suele ser representada. La reflexión a continuación se centra en las posiciones públicas y de intelectuales orgánicos de las organizaciones.

²⁷⁰ De la misma manera en que las organizaciones revolucionarias fueron lideradas en su gran mayoría por hombres ladinos letrados.

En esta sección, antes de entrar al análisis de la izquierda revolucionaria de los planteamientos de Tojil, retomo tres artículos anteriores publicados en “Polémica” no.3, en 1982 en forma de diálogo (es decir, en tres columnas) representando las ideas del EGP, la ORPA y el PGT, respectivamente. Los artículos son *El Racismo y la Revolución Guatemalteca*, de Leonel Luna, *La Importancia Revolucionaria de conocer los Movimientos Indígenas*, de Pedro Chamix²⁷¹ y *Los Pueblos Indígenas y el Proceso Revolucionario* de Severo Martínez Peláez. En estos artículos, retomo uno de los mayores puntos de conflicto, que se refiere al papel de los profesionales e intelectuales indígenas. Leonel Luna hace una sola mención a indígenas que no son campesinos: *“Unos cientos [de indígenas] acceden al pequeño y mediano comercio e incluso a la educación escolarizada; hay maestros rurales y estudiantes indios. Pero hay también indígenas ricos. De hecho, existe una diferenciación de clase dentro de las comunidades, lo cual hace crecer la conciencia de que la explotación y las injusticias se reproducen también en el interior de los grupos étnicos y tienen que ser abolidos a través del proceso revolucionario. Es importante recalcar este planteamiento, porque de lo contrario nos lleva a la concepción populista de idealizar indiscriminadamente todo lo indígena”* (Luna 1982: 51-52).

Luna señala atinadamente que no todos los indígenas son pobres ni iguales (¡aunque concluye que, por consiguiente, no **todos** son “idealizables”!). Al priorizar el análisis de las contradicciones de clase, concluye que los indígenas ricos o estudiados son por ende, “enemigos” de los indígenas pobres, y no visualiza que hay aspectos que pueden unir a los indígenas ricos y pobres, como son la pertenencia cultural y la lucha contra el racismo. Por lo tanto, cuando Luna plantea que las comunidades y los trabajadores indígenas tienen reivindicaciones específicas en cuanto a la lucha *“contra el racismo y la discriminación, discuten sus derechos a ser educados en la lengua materna, exigen respecto a sus tradiciones y a sus prácticas comunales de vida”* (ibid: 52), no señala que éstas también son reivindicaciones de indígenas que no son campesinos o trabajadores, e insiste, en cambio, en que las mismas han sido incluidas en las demandas del movimiento popular en su conjunto. Por partir del principio ordenador de clase, eclipsa así las reivindicaciones compartidas entre indígenas pobres, estudiados y adinerados, (como también se eclipsarían las diferencias de clase y de estatus si el principio ordenador fuera sólo étnico); en su análisis, el análisis de género,

²⁷¹ Como solía ocurrir en esos tiempos, Pedro Chamix es un nombre ficticio (no pude establecer quién había escrito el artículo); ‘Chamix’ es apellido maya pero, dada la tradición en la ORPA de que la gente ladina asumiera nombres de guerra indígenas, y por tratarse de un posicionamiento público de ORPA, lo más probable es que se trate de un ladino.

con otro conjunto de 'nosotros' y 'los otros', no figura ni como principio ordenador primario ni secundario.

El artículo de Pedro Chamix es mucho más categórico en su rechazo:

“En otras dimensiones, surgen los grupos oportunistas y manipuladores que aprovechando su circunstancia de origen indígena blanden reivindicaciones para lograr participación en la “vida política nacional” y disfrutar de las migajas que la oligarquía les permite en algunos puestos del aparato estatal. Así es como han surgido diputados como Tesahuic Tohom, Verona Cumes²⁷², que el sistema racista ha utilizado como piezas folklóricas para demostrar que entre los ‘indios’ hay algunos ‘inteligentes’. Estos constituyen los seres más despreciables por cuanto con su sola presencia orquestan los designios del poder central. Ni aquellos ni estos tienen un lugar dentro del proceso revolucionario del país, ni los que dentro de la conformación de clases ocupan por sus actividades comerciales, una posición alta. Son estos los burgueses indígenas, dueños de importantes comercios de Quetzaltenango, Totonicapán y otros puntos del país” (ibid: 56, énfasis mío).

Esta cita es reveladora de los cambios que se estaban dando en ORPA. Mientras que en “Racismo I” se hablaba de tres diferentes categorías de indígenas escolarizados (los asimilados, los manipuladores y aquellos con potencial revolucionario), en este artículo, sólo ‘existen’ los ‘manipuladores’. Una cosa es no estar de acuerdo con las opciones políticas tomadas por los dos diputados indígenas y la conveniencia de la participación por la vía electoral en este período, otra es la forma en que Chamix lo plantea, poniendo en evidencia su propio racismo y sectarismo político. Los diputados sólo son “de origen indígena” (es decir, ya no son “auténticamente” indígenas), son oportunistas, manipuladores y aprovechados; además, son tontos porque se satisfacen con “las migajas” que les dan, no se dan cuenta de que son utilizados y folclorizados, y para colmo son “seres despreciables”. Es lógico suponer que comentarios como éstos contribuyeran a la polarización de posiciones y al cierre de filas entre indígenas. Por otra parte, en este análisis de nuevo está la condición de clase como base de la creación de alianzas.

La posición de Chamix también está presente en “Racismo II”, cuando señala: *“Las personas que se han prestado a esas maniobras han ofrecido una fachada que carece de toda representatividad y además sirven de comparsas al sistema para tratar de diluir un poco el carácter racista. Sus manifestaciones son totalmente demagógicas, carentes de todo sentido y sobre todo con un*

²⁷² Se refiere a los primeros dos diputados indígenas en la historia de Guatemala, que ejercieron funciones en los años setenta y que luego fueron de los fundadores del FIN.

carácter tremendamente traidor a su propio origen, que ellos ya perdieron en su camino hacia esas posiciones. Son gente que no representa ya los intereses y las raíces del pueblo natural” (Racismo II: 115, énfasis mío). De nuevo, esta afirmación deja entrever que las reivindicaciones legítimas son las de clase y las únicas organizaciones legitimadas para representar “*los intereses y las raíces del pueblo natural*” son las organizaciones revolucionarias. A mi pregunta sobre por qué tanta virulencia hacia los profesionales e intelectuales indígenas, varios ex militantes de la ORPA consideraron que no hubo un rechazo particular a los intelectuales indígenas, sino en general a todos los intelectuales. Según contaron, Rodrigo Asturias (el comandante Gaspar Ilom), hijo del Premio Nobel de Literatura, Miguel Ángel Asturias, y ex gerente de la editorial Siglo XXI en la Ciudad de México, había sido criticado por las otras organizaciones revolucionarias por ser un “intelectual” y, a partir de eso, en la organización se crearon ‘anticuerpos’ para a todo lo “intelectual”²⁷³, aunque había muchos intelectuales en sus filas. La postura anti-intelectual se sintetiza en la siguiente reflexión de Gabriel Ixmatá: “*Mientras nuestra gente se moría de hambre y se estaba comiendo hierbas todos los días y subsistiendo con lo que se podía desde antes, otros estaban leyendo libros. Entonces esto también era una contradicción muy fuerte*” (Gabriel Ixmatá, entrevista, noviembre de 2003).

La tercera persona puesta a dialogar es Severo Martínez Peláez. En la siguiente cita, desprecia primero a las posiciones que dan importancia a la cultura, luego rechaza la validez del campo subjetivo -ante la “verdad verdadera” de la ciencia y la racionalidad- y, finalmente, las ideas, posiciones y conceptos de los indígenas. Es decir, es una respuesta que va directamente en contra del principio de auto-representación señalado en la Declaración de Barbados²⁷⁴. Al contrario, hay que “enseñar” a los indígenas, porque no saben. Veamos:

El fetichismo de la cultura es un espejismo elaborado por el pensamiento social burgués, enamorado de aquello que los pueblos oprimidos pueden hacer a pesar de la opresión (y dentro de ella) y poco adicto a imaginar lo que podrían llegar a ser y a hacer después de sacudirse la opresión. El fetichismo de la cultura es incompatible con la expectativa revolucionaria...// Finalmente, conviene despojar del prejuicio sentimental y empiricista que

²⁷³ Es interesante constatar, sin embargo, que, con la candidatura de Rodrigo Asturias a la presidencia en las elecciones en noviembre de 2003, la propaganda lo presenta como “un intelectual” más que como un comandante de la guerrilla.

²⁷⁴ “[...] aspecto más relevante de Barbados I, la Declaración reconoce que los Pueblos Indígenas de América tienen pleno derecho y plena capacidad para crear sus propias alternativas históricas de liberación” (Indianidad y Descolonización en América Latina, Op.cit. introducción).

dice que nadie puede conocer a las clases y etnias mejor que sus propios integrantes. Ese prejuicio, que exalta la vivencia y la autopercepción subjetiva, que olvida que el oprimido también lo está intelectualmente, y que al mismo tiempo rebaja las posibilidades del conocimiento objetivo de la teoría, es propio del historicismo alemán más reaccionario y pervive escondido en el pensamiento antropológico burgués. No tiene otra finalidad que desacreditar las aportaciones científicas y teóricas de los intelectuales revolucionarios al conocimiento de los grupos oprimidos que no tienen acceso a la preparación científica. No es cierto que quienes sufren el paso de la opresión estén por ello capacitados para conocer sus mecanismos, entender en qué forma los modela, los determina y manipula... 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 elaboración ideológica de sus dominadores. No saben de dónde proviene y en qué consiste su condición social y étnica; no poseen su propia definición. ... Conviene hacer la historia del indio, dársela, discutirla con él y con sus aliados de lucha en el presente... Hay que proporcionar al indio una visión de su papel en el proceso social, de las causas reales de su situación desventajosa, de la potencialidad que no ha tenido oportunidad de realizar, de las posibilidades reales de desarrollo que ofrecen para él en una estructura social democrata de trabajadores. Igualmente, hay que hacer y entregarle la Historia de sus luchas... Presentarle con claridad las causas de su debilidad y de su fuerza bajo distintas circunstancias... Demostrarle la legitimidad de sus luchas y el superior valor moral de la violencia cuando es liberadora (Polémica no.3 1982: 53, 54 y 55).

La posición de Martínez Peláez de “salvar a los indios” ha recibido sus merecidas críticas tanto por su paternalismo como por su auto-ubicación de superioridad por ser “científico” y tener La Verdad. Si bien tiene razón Martínez Peláez en señalar la necesidad de la *toma de conciencia*, o, dicho de otra manera, que la opresión en sí no da de manera directa un privilegio epistemológico (Hernández 2007) para entender la condición de explotación, subestima de forma brutal la capacidad de las y los indígenas de pensar por sí mismos, y al señalar que *no conocen su historia* y sólo tienen apreciaciones emotivas y subjetivas al respecto, desvaloriza la memoria histórica y otro tipo de saberes (de Souza Santos 2003) que no se inscribe en el pensamiento racional occidental.²⁷⁵ Al centrar su análisis sólo desde una perspectiva de clase, no contempla que también puede haber otros procesos de *toma de conciencia -sobre racismo, condición étnica, género, etc.*

²⁷⁵ En otro trabajo, hago una reflexión acerca de las disputas por los significados y las interpretaciones de la historia de los mayas, el hegemonismo y la supuesta neutralidad de los “hechos duros” documentados e interpretados por los historiadores, en su mayoría hombres ladinos con determinadas posiciones ideológicas

En el mismo número de la “Revista Polémica”²⁷⁶, Mario Solórzano Foppa hace uso de los mismos argumentos para deslegitimar el análisis del racismo (de Jean Loup Herbert e intelectuales mayas), señalando que el mismo es ‘ideológico’ y carece de pensamiento científico (Solórzano 1982: 44) *“...es curioso observar que dicha ideología no ha caído en el total descrédito, sino que se ha operado una inversión, que sin cambiar su esencia, altera su fisonomía y produce incluso la impresión de una negación del racismo. Tal inversión se produce únicamente en el plano moral, dejando intacta la afirmación (falsa) básica de que la sociedad está dividida en grupos opuestos; que son indios, unos, y ladinos, otros.”* (ibid: 44-45) Aquí, el autor está criticando las tesis no sólo de los indianistas, sino también de la ORPA.

Así, para Solórzano Foppa, el racismo es sólo un problema “de los explotadores” ya que constituye el mecanismo o recurso ideológico para justificar y asegurar la super explotación. Sin embargo, señala que ahora son los indígenas los que son racistas, por señalar “falsamente” que hay un principio ordenador que divide a los “indios” de los ladinos. La acusación del “racismo al revés” –al igual que la acusación de que las mujeres buscan darle “vuelta a la tortilla” cuando denuncian las opresiones de género- ha sido una reacción muy generalizada en Guatemala ante los temas de racismo y etnocentrismo denunciados por dirigentes indígenas. Por su parte, Arias (1985), al referirse a las organizaciones que él considera indianistas: Chilam Balam, Federación de Indígenas de Guatemala, Ixim, Tojiles, Nuestro Movimiento²⁷⁷ y Cabracán, señala: *“Como movimiento organizado esta posición no fue significativa. Sin embargo, las ideas segregacionistas y separatistas de la lucha indígena, junto con una sobrevaloración e idealización de su cultura, lograron movilizar a algunos sectores, basando dicha movilización en el odio hacia los ladinos, respuesta racista de los indígenas en contra del racismo del sistema”* (Arias 1985: 99, énfasis mío).

Por supuesto que puede haber posiciones de “racismo al revés”, al igual que algunas mujeres que “quieren darle vuelta a la tortilla”, pero estas posiciones no son lo común. Más bien, lo que resalta es la reacción defensiva cuando se abordan las diferentes asimetrías de poder –aparte de la clase- y la tendencia a revertir los señalamientos. El pastor maya k’iche’ Moisés Colop señala con agudeza: *“Los discriminadores racistas, o sea, los que buscan por todos los medios mantenerse*

y marcos epistemológicos. Ver: Macleod, Morna. 2006. “Historia, Memoria y Representaciones: Encuentros, Desencuentros y Debates entre los Intelectuales Mayas y los Múltiples Otros”, Monografía no. 27: www.globalcult.org.ve/monografias.htm

²⁷⁶ Es importante señalar que intelectuales mayas reconocen los aportes positivos de otros contribuidores a la Revista Polémica, sobre estos temas, entre ellos, Miguel Ángel Reyes y Gabriel Aguilera.

²⁷⁷ Es interesante que incluya a Nuestro Movimiento, tratándose de una escisión de la ORPA, integrado por ladinos e indígenas. No logré recoger información sobre Chilam Balam ni sobre la FIG.

arriba de los demás, cuando ven algún movimiento negro o indio en esfuerzos de liberación o, mejor dicho, en búsqueda de la igualdad, de manera barata, tildan esto de racismo, sin analizar que en el racismo entran en juego muchos elementos, entre ellos, los que podríamos denominar el verticalismo y el horizontalismo. El verticalismo se da cuando los elementos determinantes son superior-inferior; en el horizontalismo el factor imperante es el apartamiento (clase superior aparte, con todos los privilegios). Es muy claro el sentimiento profundo y el deseo ferviente de los marginados de que haya igualdad y no superioridad de uno sobre otros ni la separación” (Colop circa 1980: 3).

Por otra parte, en los textos arriba citados, al parecer, los únicos “indios verdaderos” son los campesinos (pobres y de poca escolaridad); esta percepción se encuentra en reiterados escritos de militantes de izquierda. Llama la atención esta forma de medir con dos raseros. Por un lado, se ve con recelo a los indígenas “escolarizados”, porque muchos provienen de familias de comerciantes e, incluso contratistas²⁷⁸ (aunque en realidad, un número mayor de indianistas logra estudiar a través de becas en colegios de religiosos). Pero, por otra parte, un gran porcentaje de los ladinos que entran a la guerrilla proviene de familias pequeño-burguesas, de la alta burguesía y, en algunos casos, hasta de la oligarquía. ¿Por qué la desconfianza y la crítica del origen de clase en relación a los indígenas y no en relación a los ladinos? ¿Por qué criticar a los indígenas por la oportunidad que han tenido para estudiar?

Finalmente, en el artículo de Arias: *El Movimiento Indígena en Guatemala 1970-1983* se explicita lo que está implícito en los otros textos mencionados. Cuando se pregunta *¿cómo tratar teóricamente la realidad étnica en Guatemala?* apunta a la lógica en juego: *“el hecho singular de que dicha discusión, supuestamente académica, implica claramente una toma de posición política, según la cual la solución a las contradicciones étnico-nacionales se plantean, o bien dentro del sistema imperialista, o bien dentro de los procesos de liberación nacional de los pueblos”* (Arias 1985: 63). Esta es una observación fundamental, pues en un contexto de conflicto, no hay posiciones ‘neutrales’. El problema más bien es que en la lógica de los movimientos revolucionarios, al igual que en la lógica de la Guerra Fría, se crea la dicotomía antagónica “estás conmigo o estás contra mí” (con el supuesto subyacente “lo que no controlo es enemigo”). Para las organizaciones revolucionarias se trataba de una lucha antisistémica que implicaba la confrontación frontal con el Estado, no cabía ninguna posibilidad ‘reformista’ de negociar o participar dentro del sistema. Pero esto no explica su rechazo a Tojil, que también era antisistémico; aquí entra el segundo punto, que

²⁷⁸ Lo cual no significa que ellos sean comerciantes o contratistas por el solo hecho de que sus padres o madres lo sean.

se trataba de un **sujeto único**, con una **visión única** -de clase, aunque esto fuera en última instancia-, dirigido por una vanguardia, compuesto, en este caso, en su gran mayoría, por hombres ladinos. Los planteamientos indianistas, al introducir y denunciar otras lógicas de opresión: el racismo y el etnocentrismo, -al igual que los señalamientos de machismo por parte de las mujeres-, descentran ese orden, atravesando el 'nosotros' y no sólo 'los otros' (los ricos, el Estado, etc.). Por esta razón fueron considerados divisorios y, por lo tanto, había que suprimir estas expresiones críticas (lo cual también pone en evidencia el autoritarismo de parte de los altos mandos).

El otro punto real es que la CIA tiene una larga historia de promover y financiar expresiones indígenas (y de minorías étnicas) con fines contrainsurgentes, no sólo en el continente americano, sino también en Asia, África y en el mismo ex bloque socialista, bajo la lógica de 'dividir para vencer'. Entonces, existía un miedo fundado. El problema es que al rechazar y desconfiar indiscriminadamente de toda expresión indianista autónoma, y al no estimar sus reclamos y reivindicaciones, las organizaciones revolucionarias empujaban la situación hacia una profecía auto-cumplida o, cuando menos, a una postura indianista anti-izquierda.²⁷⁹

Reacciones a la 'Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal'

Encontré dos documentos que nos permiten entender cómo la izquierda revolucionaria estaba entendiendo las propuestas y reclamos de Tojil. El primero (sin fecha) es el ya mencionado documento: "*Comentarios sobre el Texto: 'Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federada'*" citado por Demetrio Cojtí en su libro sobre el movimiento maya (1997). Sin conocer más a fondo sobre sus antecedentes, mi lectura del documento me hace pensar que se trata de un análisis para la URNG de un 'experto no indígena' y no un documento interno que exprese la posición de la URNG. El otro es un documento interno de Octubre Revolucionario: '*Las Corrientes Político-Ideológicas dentro del Movimiento Indio Guatemalteco*' (33 páginas, 1988), donado por Yolanda Colom a CIRMA luego de la muerte de su esposo, Mario Payeras. Ambos documentos demuestran la clara influencia de los sucesos en Nicaragua, y las lecciones para la izquierda de los mismos (conflicto y negociación de la autonomía regional).

²⁷⁹ Por provenir de la izquierda, una de las lecciones más fuertes para mí, fue darme cuenta de que para una parte significativa del movimiento maya de finales de los años noventa, la izquierda no era concebida como un aliado 'natural' ni como un punto de referencia (como lo fue anteriormente para muchas de las mismas personas mayas, al provenir de las organizaciones revolucionarias, o haber participado en las grandes movilizaciones en el segundo lustro de los setenta). Reflexionar auto-críticamente sobre este punto me parece una tarea pendiente para la izquierda guatemalteca.

En la misma tónica que Díaz Polanco y CLALI, los dos documentos califican de ‘etnopolulista’ o ‘etnicista’ al documento de Tojil. Esto resulta verdaderamente sorprendente, cuando Tojil claramente habla de socialismo y lucha de clases (además del colonialismo interno). A modo de síntesis, los comentarios al documento de/para la URNG señala que hay una *exaltación de lo étnico* que resulta muy atractivo para los indígenas y reconoce que “*los revolucionarios en general habían descuidado por considerarlo (erróneamente) como secundario o sin importancia para el proyecto popular (reduccionismo economicista o proletarista...)*” (Comentarios s.f.: 1) Señala que la propuesta conlleva un gran atractivo por su exaltación de lo étnico, y encuentra tres riesgos principales: a) la idea de una ‘tercera vía’ –una solución distinta a la burguesa y a la de las clases populares- (aquí pareciera que la izquierda se abroga el derecho de representar a todas las ‘clases populares’)²⁸⁰; b) **El divisionismo**: dado su ‘*gran potencial político*’ es peligroso, ya que este enfoque divide y confronta –según el documento- a los sectores explotados de los sectores dominados, debilitando así la lucha contra las oligarquías; es decir, es divisorio luchar en contra de otras asimetrías de poder que no sean la lucha de clases; Y, c) Señala que el indianismo, y en particular el Indian Law Resource Center²⁸¹ y Cultural Survival están vinculados directa o indirectamente con la CIA, y que el imperialismo se ha infiltrado en el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas y en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU (Ibid:2). Refuta la idea de las naciones, más allá de La Nación Guatemalteca. Sin embargo, acepta como ‘legítimas’ las demandas como el reconocimiento de los idiomas mayenses, la necesidad de retrazar las fronteras departamentales y municipales según las comunidades lingüísticas y el derecho al autogobierno étnico y lingüístico (ibid: 4). El documento termina señalando: “*...es preciso incluir en un programa étnico detallado de la revolución esas demandas. Incluso hay que ir más allá, incluyendo demandas*

²⁸⁰ Mientras que Tojil efectivamente ofrece una solución para todos los indígenas independiente de su clase social (también para los ladinos) con su propuesta de Estado Federado, la propuesta marxista hace lo mismo al ser una propuesta de **sociedad** –dirigida por la clase obrera-; dado que la propuesta de Tojil es clasista, aparte de anti-colonialista, el análisis más bien crea una representación falsa para descartar la propuesta de Tojil.

²⁸¹ Después de haber escuchado por años que el Indian Law Resource Center (ILRC) estaba ligado a la CIA, pregunté sobre ellos a una conocida activista indígena norteamericana, Maureen White Eagle. No los conocía personalmente, pero a través de sus averiguaciones entre miembros del movimiento de nativos americanos, me dijo que había buenas referencias acerca de su director y de una colaboradora del ILRC (comunicación electrónica 11/4/2007). Probablemente el ILRC fue inconscientemente instrumentalizado por la CIA; pero poner en el mismo saco a las iniciativas de la CIA y a las organizaciones manipuladas por la CIA es como descartar a las organizaciones revolucionarias –y más importante aún, sus planteamientos- por tener infiltrados del ejército en su seno. En cambio, la Coordinación de Organizaciones Indígenas Centroamericanas (CORPI) tuvo más olfato político que sus contrapartes norteamericanas, al estar en la región y empapado de los sucesos, y supo desligarse a tiempo (aunque siempre fueron vistos con recelo por parte de la izquierda). Según el analista y líder kaqchikel, Leopoldo Méndez: “*el CORPI a tiempo evolucionó. El CORPI estaba estacándose con lo que se estaba pasando en Nicaragua. Entonces se crea una nueva iniciativa que se llama COI, (el COI se denomina Congreso de Organizaciones Indígenas de Centro América)... Sus planteamientos fueron fuertes, se distanciaba incluso de los planteamientos del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas.* (julio 2005).

adicionales. La idea es que la revolución no sólo se ponga en igualdad de condiciones con esos grupos etnicistas en cuanto al reconocimiento de los derechos indígenas, sino que vaya más allá, que se pongan a la vanguardia. No hay ninguna razón para suponer que las demandas populares, profundas legítimas, de los indígenas sean incompatibles con los propósitos y metas de la revolución. Hay que demostrar esto en la práctica, incluyendo en el programa de la revolución todas las demandas propias de los indios, sin prejuicios y sin temores, como lo han hecho la Revolución Popular Sandinista” (ibid: 5, énfasis en el original). Es decir, los planteamientos están hechos por las organizaciones revolucionarias, son aceptables –incluso pueden ir “más allá”- pero si provienen de organizaciones indianistas autónomas, son indigenistas, etnicistas, etnopopulistas, y hasta contrarrevolucionarios. Como señala Cojtí, los autores y organizaciones de izquierda: “condenaron a los movimientos indios o lo(s) aprobaron siempre y cuando se dieran en el seno de la lucha de clases” (Cojtí 1997: 104). Este punto es clave para entender la discordia posterior que se dio entre indianistas y revolucionarios indígenas, sobre todo en los actos conmemorativos en torno a los Quinientos Años, como veremos después.

A diferencia del tono mesurado del documento arriba señalado en que se analiza ‘*Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal*’, en los hechos, las reacciones de las organizaciones de la URNG al mismo fueron emotivas e intolerantes; los ‘sospechados autores’ fueron sometidos a una especie de inquisición en las oficinas de ayuda humanitaria de las organizaciones revolucionarias en la Ciudad de México. Describe el incidente uno de los ‘acusados’:

*“Juntaron los dos documentos base de Tojil que se habían compartido por allá [en México], estaba el primer periódico de Rutzijol, allá nació Rutzijol, y el documento de MAYAS (una presentación muy general de MAYAS)... Nos encerraron y nos pusieron los tres, cuatro documentos en la mesa. Era una interpelación –no la más adecuada- querían que nos confesáramos, ¿cómo está todo esto? No se creó la condición para decir, ‘bueno es una iniciativa, es algo que coincide o no coincide’. Sino que era como decir: ‘ustedes son los responsables de estos o qué’, casi un juicio. Había un tipo de cuestionamiento de **por qué** nosotros con estos documentos. Al final dijeron que si nosotros éramos de la burguesía [k’iche’] de Quetzaltenango (risas). Tuve que declarar que no soy k’iche’, pero comparto como pueblo maya. Había siempre ese prejuicio. Pasamos ese momento, y dijimos ‘a nosotros lo que nos interesa es coordinar, a nosotros lo que nos interesa es ver qué puntos tenemos en común’. Y les dijimos que esto ya había sido presentado en Guatemala y que nuestro interés era ser un miembro –si era posible- de la URNG. No siendo así, entonces habíamos optado*

con el MRP [Movimiento Revolucionario Popular]. Fue en el 82 más o menos” (Conversación grabada 2006).

Esta ‘inquisición’ –con el mismo estilo de ‘juicio’ al que fue sometido Georg Grunberg en Nicaragua– es ilustrativa de la intolerancia de la izquierda revolucionaria hacia los indianistas. Es interesante que ante la cerrazón de la URNG, Tojil busque aliarse con el Movimiento Revolucionario Popular MRP-Ixim, una escisión que reunía a ex militantes (ladinos e indígenas) de la ORPA²⁸²; para este líder e intelectual orgánico indianista, es significativo que sí hubiera ladinos (en el MRP) que pudieron entender sus planteamientos. A diferencia de otros indianistas –que a raíz de esta intolerancia desarrollaron su propia intolerancia hacia la izquierda– este dirigente histórico sigue siendo ecuánime hacia la izquierda, entendiéndola como un aliado, pero a la vez es crítico constructivo de la izquierda guatemalteca: *“Si hubiera una izquierda al estilo de Mariátegui... hubiera sido distinto el enfoque por la comprensión de la situación compleja que se vive aquí, pero a la vez, si hubiéramos entrado a la discusión como se planteaba Tojil en 1979 o 80, se hubiera abierto otras posibilidades, un horizonte distinto. Siento que mucha gente, muchos teóricos de la izquierda quedaron limitados en su análisis. Posiblemente se justifica porque había también una aceleración en el proceso, pero no significa que se niegue una gran responsabilidad. Algún cuadro, algún teórico tuvo que ver más allá. Yo creo que hubo, pero cuando ya había cierta debilidad. Eso es algo que hay que observar, criticar también”* (ibid).

Finalmente, en términos de auto-representación maya, también hace una reflexión interesante: *“Hay otra cosa, ellos [las organizaciones revolucionarias] se daban cuenta que íbamos a nivel*

²⁸² Mario Roberto Morales (1998), miembro de MRP-Ixim señala en *Los que fueron por la libre* que tanto la ORPA y Nuestro Movimiento (que posteriormente se convierte en MRP-Ixim) surgen de la Regional de Occidente, que originalmente era de las FAR (1998: 49) y que, por varios años, se conocía simplemente por “la Orga”. Sin embargo, otras personas que estuvieron en Nuestro Movimiento señalan haber estado anteriormente en la ORPA; el hecho es que mientras que la ORPA salió a la luz pública en 1979, el MRP-Ixim se hizo público en 1982. Morales señala que la incorporación de los indígenas a la guerra como etnias o como masas, diferentes opiniones en cuanto al momento de desencadenar la guerra, así como las luchas de poder entre Rodrigo Asturias (Gaspar Ilom) y Edgar Palma Lau (hermano de Pedro Pablo Palma Lau, el ‘Comandante Pancho’ de la ORPA) llevaron a la división en 1976 (ibid). Por otra parte, llama mucho la atención que Morales no haga ninguna mención al hecho de que el MRP-Ixim incluye a la alianza con Tojil; dado que Morales vivía entre Costa Rica y Nicaragua en este período y, ante las fuertes medidas de compartimentación, es posible que no estuviera al tanto del hecho. Más aún, Morales critica la posición ‘indianista’ de la ORPA, aunque señala que su responsable ‘Efraín’ sólo juzga su forma más no los contenidos de sus críticas: *“Debo confesar que más de una vez Efraín me dijo que se me iba un poco la mano en la forma como hacía la crítica a la URNG, a su línea antiunitaria, hegemónica y triunfalista, y en cómo aludía a la ORPA y a sus planteamientos indianistas. El tono y la forma de la crítica fueron totalmente míos. El pensamiento táctico y estratégico que desarrollamos en nuestras publicaciones era el resultado de discusiones con Efraín”* (Morales 1998: 94). Esto hace suponer que más que un encuentro entre visiones de Tojil y MRP-Ixim, se trataba de una alianza táctica entre grupos numéricamente pequeños.

internacional y no íbamos de la mano de nadie, con el respeto a nuestras hermanas y hermanos que les pasó eso. Iban [los revolucionarios ladinos] siempre a las giras, y siempre llevaban a una hermana o un hermano nuestro. Pero nosotros nos movíamos solos, y preguntaban ‘¿y estos quiénes son?’ Hasta después de que nosotros logramos hacer esas giras, entonces ya salía solo Pablo Ceto, ya salía sólo Gabriel Ixmatá. Son situaciones que se dieron”.

Mientras que en los años ochenta las organizaciones revolucionarias agrupadas en la URNG no hicieron mayor esfuerzo para profundizar en estudiar y entender los planteamientos indianistas, Mario Payeras y el Equipo de Trabajo Étnico (con k’iche’s como Domingo Hernández, Francisca y Carmen Álvarez) de Octubre Revolucionario hicieron un esfuerzo serio para documentar y analizar las diferentes expresiones del indianismo. El documento ‘Las Corrientes Político- Ideológicas dentro del Movimiento Indio Guatemalteco’ de Octubre Revolucionario (1988), aparte de su largo análisis de Tojil, también da cuenta del Movimiento Indio Nacionalista y Revolucionario, la Organización India de Autodefensa (OIDAD) o ‘Grupo Mam’ y la Liga de Resistencia Popular ‘Awesh’ (LRPA). Octubre Revolucionario clasifica en cuatro las corrientes del movimiento indio: a) el integracionismo-etnocentrista, b) el etnopolulismo o etnicismo, donde sitúa a Tojil; c) el reduccionismo-economicista; y d) la posición que comienza a integrar los elementos étnicos y de clase²⁸³. En esta última corriente –considerada ‘La Correcta’ sitúa Ja C’amabal I’b (grupo indígena dentro de Octubre Revolucionario) y la Liga de Resistencia Popular ‘Awesh’ (LRPA), formado, por indígenas guatemaltecos de la Coordinadora que fueron a Nicaragua luego del triunfo sandinista, quienes también mantuvieron contacto con el CRIC de Colombia. Todos ellos planteaban la “*unidad de indios y mestizos*”²⁸⁴. Luego del análisis arriba de los documentos de Tojil, resulta muy difícil entender cómo Octubre Revolucionario pudo caracterizarlo de etnopolulismo o etnicismo, a tal punto que, a veces, me preguntaba si habíamos leído los mismos documentos. Sintetizo las principales características destacadas por OR de esta corriente:

Etnopolulismo o Etnicismo	Críticas de Octubre Revolucionario
<ul style="list-style-type: none"> ✓ Parte de una concepción esencialista de lo étnico ✓ Fenómeno inmutable ✓ Son un mundo aparte ✓ Análisis de clase es irrelevante e inoperante para el entendimiento del 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Las sociedades indígenas no pueden ser concebidas como sociedades primitivas o precapitalistas. Esto es una ficción. Han sido articuladas al capitalismo y recreadas por él. 2. Defienden un sistema que ya el capitalismo marcó profundamente. 3. Contraposición de dos culturas: el supuesto

²⁸³ No hace ningún reconocimiento a que Tojil también trató de integrar los elementos étnicos y de clase.

²⁸⁴ OR dedica 8 páginas de análisis a este grupo de poca trascendencia que tenía más vida fuera que dentro de Guatemala, pues es evidente que siente mayor afinidad con esta expresión indígena.

<p>primero (fenómeno étnico).</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ Rechazan al sistema capitalista, pero en una visión regresiva y negativa. ✓ Ven románticamente a las sociedades indígenas y como superiores al capitalismo. ✓ Entre los indígenas no se dan clases sociales y hay una redistribución permanente de la riqueza. ✓ Dos mundos: el mundo occidental (los ladinos) y el mundo indígena (colonialismo interno). ✓ Vía propia, al margen de las leyes generales de la formación social en la que ya están insertos. ✓ Enfoque pequeño burgués (al idealizar los sistemas no capitalistas). 	<p>enfrentamiento entre el mundo occidental e indígena, intenta negar desde otro ángulo el carácter clasista de la cuestión étnico-nacional (énfasis mío).</p> <ol style="list-style-type: none"> 4. Aparece como proyecto político inocuo en relación con los intereses y proyectos fundamentales de las clases dominantes. 5. Produce sectarismos y desconfianzas profundas que los aísla de otros sectores sociales y políticos que luchan contra la explotación y la opresión. 6. Independientemente de las intenciones... esta posición favorece al proyecto contrainsurgente y burgués... logrando mediatizar sectores indios con mayor eficacia que el indigenismo integracionalista. 7. Este enfoque es todavía predominante... entre la pequeña burguesía (sacerdotes, maestros, estudiantes, promotores bilingües y profesionales indios). 8. Al no basarse en la teoría revolucionaria, racionalizan a partir de falsas premisas el amargo fenómeno de la opresión y la discriminación étnico-cultural (mi énfasis). <p>Fuente: Las Corrientes Político-ideológicas dentro del Movimiento Indio Guatemalteco, (Octubre Revolucionario 1988: 9-11)</p>
---	---

Este análisis de Octubre Revolucionario resulta desconcertante, al yuxtaponerlo con los documentos de Tojil, entre otras razones, porque:

- a) Tojil tiene a todas luces un análisis de clase y habla explícitamente de la explotación (puntos 1-3). Dado que el concepto del **colonialismo interno** se centra en el análisis de sociedades marcadas por la Invasión (conquista) y la posterior dominación capitalista, cuesta entender la insistencia en lo 'inmutable', 'intocada' y 'estática' de la visión de los indianistas. Si la idea de 'inmutable' se dio por el uso de conceptos como 'pueblos' y pueblos anteriores a la invasión, este concepto es adoptado por las organizaciones revolucionarias posteriormente (ver Acuerdo de Paz: Acuerdo de Identidad y Derechos de los **Pueblos Indígenas**).
- b) Resulta difícil entender por qué su proyecto sería 'inocuo' para las clases dominantes (ladinas), cuando no sólo mantiene una crítica de clases, sino también del colonialismo interno: es decir, tanto la amenaza 'comunista' como el miedo a que 'los indios bajen de las montañas' (punto 4).

- c) El punto 5 pone en evidencia la dificultad de plantear asimetrías de poder más allá de la clase en este período (tanto étnico-culturales como de género), pues éstas provocaban ‘desconfianza profunda’ en las organizaciones revolucionarias, al considerarlas como divisorias. Por otra parte, la denuncia del etnocentrismo y el racismo en sí tampoco convierte a los indígenas en racistas.
- d) Los proyectos indianistas anti-sistémicos como el propuesto por Tojil sólo favorecían al proyecto contrainsurgente en la medida en que las organizaciones revolucionarias los rechazaron (punto 6).
- e) Al señalar el origen pequeño burgués de los intelectuales orgánicos indianistas, no menciona que el origen de clase de los intelectuales orgánicos revolucionarios también es pequeño burgués (punto 7), y circunscribir el ‘nivel de conciencia’ al origen de clase, además de prepotente, es una interpretación muy reduccionista de lo dicho por Marx acerca de que las condiciones materiales condicionen la conciencia.
- f) Según el documento de Octubre Revolucionario, hay sólo Un Camino Correcto y Una Teoría Correcta (la Revolucionaria), y todo lo demás son ‘falsas premisas’; la diferencia entre decir que no se comparte el análisis y descartarlo por ‘falso’, es un ejemplo de la manera en que la izquierda levantaba antagonismos en vez de buscar puntos de coincidencia (punto 8).

En el análisis que hace Octubre Revolucionario, encontramos muchas coincidencias con los planteamientos de Díaz-Polanco y los antropólogos de CLALI. Lo que llama la atención es que, luego de la experiencia de negociación de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua, estos últimos llegan a posiciones con muchos más puntos en común con los indianistas que puntos que les separen. Sin embargo, nunca hay un reconocimiento público de que los indianistas tuvieran sus aportes y aciertos (además de errores, como todo proceso organizativo) o que se les hubiera enjuiciado indebidamente. Al contrario, a pesar de que las demandas que enarbolaban los ‘Indios Revolucionarios’ eran casi iguales, los indianistas resultaban ser ‘contrainsurgentes’ y fueron convertidos en enemigos públicos. Puede ser que el planteamiento de una ‘nación maya’ (Guatemala, partes de México y Belice) asustara a la izquierda ante el riesgo de secesión, aunque los planteamientos de *República Federal* no van en ese sentido, y sólo podría haber sido imaginado como una ‘agenda oculta’²⁸⁵.

²⁸⁵ En cuanto a los mayas en diferentes lados de las fronteras, sabemos que las divisiones entre (y dentro de) países no se hicieron según criterios de la población radicada en sus territorios. Hoy en día hay diversos programas de desarrollo que aglutinan comunidades identitarias, por ejemplo, a los Chorti’s del lado de Honduras con los del lado de Guatemala, o Q’eqchi’s en Belice y Guatemala, sin que esto sea visto como un impulso para la secesión.

Pero, a diferencia de los antropólogos de CLALI (como también Octubre Revolucionaria y los seminarios de CEIDEC), que sí revisaron y profundizaron sus posiciones -aunque sin mayor autocrítica pública-, sobre todo en torno a la autonomía, las organizaciones revolucionarias, quizás con la excepción del EGP (como organización, no su dirección), ya no profundizaron más en el debate. Así, el escritor k'iche' Enrique Sam Colop, en la presentación del libro póstumo de Mario Payeras, *Los Pueblos Indígenas y la Revolución Guatemalteca*, señaló: *“La discusión sobre la autonomía o de la República Federal continua vigente aunque discreta, pero ahora una de las voces ausentes en esa discusión es precisamente la voz de la izquierda guatemalteca... Porque en la actualidad, los que menos hablan de este tema y con la profundidad que lo hiciera Payeras son precisamente los dirigentes revolucionarios”* (Ciudad de Guatemala, 4/11/1997).

Surgimiento de los ‘Mayas Populares’²⁸⁶

A finales de los años ochenta, empiezan a surgir expresiones indígenas en, o cercanas a, las organizaciones revolucionarias, algunas impulsadas ‘desde arriba’, sobre todo con el advenimiento de los Quinientos Años y su potencial para la movilización política, a través de la coordinación de los Quinientos Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular. Otras, resultan de los encuentros con indianistas, con organizaciones mayas autónomas y su producción político-cultural, o como un ‘resurgir’, retomando contacto con guías espirituales que habían dejado al entrar a las filas revolucionarias. Sin lugar a duda, los Quinientos Años y el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, fueron dos hechos que inspiraron e impulsaron de forma profunda, la organización y movilización indígena a lo largo del continente.

En el EGP se formó el Equipo de Trabajo Étnico (ETE) (1988-1995) para a) desarrollar conciencia étnica en el interior del EGP -(auto)identificación con ‘la etnia’ incluyendo a ladinos-; y b) hacia fuera, con la creación de Majawil Q’ij (juntando a organizaciones del EGP -CUC, CONAVIGUA, CONDEG- en una plataforma común, creando también a Xchol Ixim en Alta Verapaz y COMACH en el área Chortí; posteriormente también se crea la Defensoría Maya²⁸⁷). Majawil fue creada especialmente para asumir los preparativos de los eventos en torno a los Quinientos Años. Según el

²⁸⁶ Dedico menos reflexión a las organizaciones mayas ‘populares’ de lo que ameritan en términos numéricos, de trascendencia e importancia política. Esto lo hago dado que mi atención principal está enfocada en los años setenta, comienzos de los ochenta; tampoco entro en profundidad en el caso de los mayanistas a partir de mediados de los años ochenta, pues los planteamientos de ambos ‘troncos’ a partir del segundo lustro de los ochenta han sido ampliamente documentados y analizados (ver Bastos y Camus 1995, 1996, Cojtí 1997, Warren 1998, Esquit 2003, entre muchos otros).

²⁸⁷ La Defensoría Maya, que oscilaba entre ser una organización autónoma o una más identificada con el EGP, fue una integrante clave de la Instancia de Unidad y Consenso Maya (IUCM). (Ver trabajos de Bastos y Camus 1995, 1996).

ex combatiente ladino que me proporcionó información del ETE, “...se va asumiendo el discurso maya que antes fue tan rechazado. Por esta razón, ya no se trata de una disputa en el campo de las ideas²⁸⁸, sino una disputa de poder, especialmente posteriormente, al interior de COPMAGUA” (Discusión colectiva, noviembre de 2005).

En cambio, en las FAR, se trata más bien de una iniciativa que surge desde algunos de sus miembros, sobre todo pero no sólo indígenas. La siguiente comunicación personal de un mestizo que militó en las FAR ilustra lo anterior, y nos hace ver lo difícil que era incidir con estos temas – como también con el tema de género- en la agenda de su organización:

Efectivamente el tema de la ‘cuestión étnico-nacional’ en las altas esferas era un tema tabú. Sin embargo, había varios dirigentes y personajes que intentaron hacer que se convirtiera en un debate amplio, y lo que se hizo fue ignorarlo, archivarlo y/o posponerlo...Me parece que no fue sino hasta cuando empezó a cobrar fuerza la idea de conmemorar (no celebrar) los 500 años de resistencia, que se abrió – como un dique que entra con fuerza – el debate, de manera que los esfuerzos por contenerlo se fueron diluyendo, forzando la discusión (hasta cierto punto) que produjo una regular cantidad de materiales y de reflexiones que alimentaron lo que terminó siendo como el AIDPI. En esos años, Pancho [Cali] y el ‘abuelo’ (entre otros) trabajaron intensamente por empujar el tema lo más posible. Eso significó para varios compañeros y seguramente compañeras también, el que se les empezara a boicotear de alguna manera.... [A Pancho lo marginaron], al abuelo también lo fueron marginando, bajo el pretexto de que estaba desviándose de la famosa “estrategia política” delineada por la comandancia, que porque estaba viejo ya no discernía bien... Igualmente se acusó a quienes intentábamos preparar a las CPR-P para la etapa de postguerra en aspectos técnico-productivo-organizativos y a quienes empezaban a hablar de la incorporación de la lucha por la equidad de género (Josué Revolorio, Correspondencia electrónica, octubre 2003).

En el caso de la ORPA, como señalé antes, hay expresiones ‘mayanistas’ que son como **islas** dentro de la organización, así como organizaciones campesino-indígenas y populares cercanas a la ORPA que retoman reivindicaciones indígenas y participan en los eventos de los Quinientos Años. Pero en

²⁸⁸ Esto es cierto, una vez que los indianistas pusieron un paréntesis a sus dos reivindicaciones más sentidas: la autonomía (dejándola como un proyecto de más largo plazo) y el análisis del colonialismo interno, pues el concepto no logró consenso ni fue adoptado por el movimiento maya en su conjunto, a diferencia, por ejemplo, del concepto de ‘pueblo maya’ como construcción social político-cultural. Según uno de los intelectuales orgánicos del mayanismo, se trató de un paréntesis ‘forzado’ por la ‘avalancha’ del multiculturalismo, que se impuso con dinero de la cooperación internacional.

comparación con el sentir de muchos militantes y combatientes de los primeros años, expresada en la ya señalada afirmación “*En ORPA se buscaba la identidad y cambio desde lo maya*”, son pocos los ladinos que se suman a, o solidarizan con, estas corrientes.

En vez de sumar esfuerzos para los eventos relativos a los Quinientos Años, el EGP, al autodenominarse como encargado de la organización de los mismos (a través de Majawil), desplazó a los mayanistas, cuando fueron estos últimos los que habían luchado por años en torno a las reivindicaciones étnicas. Así, los mayanistas consideraban que los ‘populares’ se habían apropiado de su espacio y sus demandas, pero a la vez despojándolas de su sentir más profundo al eliminar los temas de autonomía y colonialismo interno (ver análisis de los actos conmemorativos en torno a los Quinientos Años, Warren 1998, Nelson 1999, Bastos y Camus 2003). Sin embargo, a la vez, la mayoría de los mayanistas –a diferencia de los indianistas de los setenta,- omitieron de su discurso el análisis de clase, a raíz de la brutal represión, la derrota de la apuesta revolucionaria y el resentimiento contra la izquierda. Así, los ‘derechos específicos’ de COMG (1991), aunque contundentes en términos de autonomía política, identidad, cultura y reclamo contra la exclusión, son tibios en términos de rechazo a la explotación económica y a la militarización. En cambio, las demandas de los mayas populares son fuertes en relación a la tenencia de la tierra (‘territorio’ es un concepto que entra en su discurso años después de la firma de los Acuerdos de Paz) y en la exigencia de la desmilitarización, el fin de la impunidad, etc.

Ante este divorcio entre los mayanistas (académicos, profesionales) y el sector popular, surge un grupo de estudiantes mayas de la Universidad de San Carlos que forma Waqxaqib’ B’atz junto con COMADI y MOVAM²⁸⁹. Actúan como bisagra entre ambas vertientes, logrando, así, un conjunto de acuerdos como Mesa Maya (1993). Aunque, al final, el COMG se retira de la iniciativa ante el hegemonismo de la izquierda, la Mesa Maya representa un importante esfuerzo de coordinación, reconocido por la sociedad civil organizada (Bastos y Camus 2003: 105), que retoma el debate en cuanto a la discusión del acuerdo indígena dentro de la Asamblea de la Sociedad Civil; posteriormente, la Mesa Maya se convierte en la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA). Según una integrante de Waqxaqib’ B’atz, Marta Juana López (conversación octubre 2007), los puntos iniciales de tensión giraban en torno a los términos de ‘lucha’ (los académicos no querían ser confrontativos) e ‘indios’ (los populares seguían la tesis de ‘*como indios nos oprimieron, como indios nos liberamos*’), pues, entre los mayanistas, ya se perfilaba la estrategia de trabajar con el sistema, dejando una visión integral por una posición

²⁸⁹ La Coordinadora Mam de Desarrollo Integral (COMADI) y el Movimiento de Ayuda Mutua (MOVAM); el coordinador de este último, Juan Ortiz, fue asesinado a fines de los noventa.

culturalista, mientras que los populares seguían siendo más antisistémicos. En cambio Esquit (2003) afirma que el tema más difícil y de mayor discrepancia fue el de autonomía²⁹⁰. Por su parte, Bastos y Camus señalan que se generó debate en torno al concepto de Pueblo (la izquierda optando por la fórmula 'multicultural, plurilingüe y multiétnico), aunque al final prevaleció el término Pueblo Maya.

Bastos y Camus señalan incisivamente:

Visto en perspectiva, se puede plantar que la 'hegemonía' conseguida respecto a la forma de ver lo étnico por la izquierda en el Encuentro [en octubre de 1991 en torno a los Quinientos Años], en la Mesa Maya y con el Nobel, fue más aparente que real. Esta coyuntura de 1991-1993 supone la transición entre la preponderancia de la forma 'popular' de ver lo étnico a la forma 'mayanista'. Hasta ese momento el discurso clasista había sido el que suscitara mayor movilización política y el que hizo a los indígenas ser conocidos como actores políticos. Sin embargo, el discurso cultural-nacional, que acaba remitiendo al multicultural, ha venido ganando terreno, y se irá convirtiendo en el 'legítimo', tanto entre los mismos indígenas como entre sus interlocutores, como cristalizará en el Acuerdo de Derechos Indígenas (Bastos y Camus 2003: 108).

No obstante, la forma hegemónica de actuar de las organizaciones populares,²⁹¹ que además seguían la 'línea' de la URNG, a decir de los mayanistas –que se agudizó aún más posteriormente en COPMAGUA-, creó heridas fuertes entre mayanistas y populares²⁹² que marcaron sus relaciones durante el resto del siglo y, aunque en menor medida, hasta la actualidad. Sin embargo, hoy en día, ya no es posible hablar en términos dicotómicos de 'mayanistas' y 'populares' al estar éstos mucho más imbricados, dando lugar a un 'abanico' (Cojtí 2005) de organizaciones mayas. En un extremo

²⁹⁰ Al igual que Esquit, en mis conversaciones con miembros de organizaciones 'populares' entre 1994 y 1995, (cuando trabajaba en la cooperación internacional), el punto de mayor controversia dentro de COPMAGUA (sector maya) de la ASC fue la autonomía. La demanda de los 'mayanistas' fue vista con profundo rechazo por parte de los miembros de organizaciones populares que entrevisté, pues la entendían como secesión. Habría que profundizar más en la aparente paradoja de que los que reclamaban la autonomía ya perfilaban una estrategia de trabajar con el Estado, mientras que los 'antisistémicos' rechazaban la autonomía. Este análisis tendría que tomar en cuenta los contextos más amplios de la geopolítica y el proceso ascendente de la globalización, además de la coyuntura y correlación de fuerzas.

²⁹¹ Al inicio en COMAGUA todas las posiciones revolucionarias estaban juntas en la Instancia de Unidad y Consenso Maya (IUCM), liderada por el EGP, y formando una de las cuatro coordinadoras integrantes de COPMAGUA, junto con la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) y la Asamblea Permanente del Pueblo Maya (APM). Con la formación de Tekum UMAM y UPMAG por parte de la ORPA y las FAR, respectivamente, y la retirada de la APM de COPMAGUA, la correlación de fuerzas pasó de los mayanistas a favor de los 'populares', es decir, a las organizaciones revolucionarias, (Ver Cojtí 1997, Bastos y Camus 2003, entre otros).

²⁹² Aunque no siempre y no con todos. Siempre se mantuvo un nivel de interlocución entre algunos dirigentes en las organizaciones 'populares' e intelectuales mayanistas.

del abanico, están las organizaciones con demandas netamente político-culturales; en el otro, aquellas con demandas más que nada de clase; y, en medio, una amplia y diversa gama de organizaciones mayas que combinan, con diferentes grados y énfasis las demandas político-culturales con las económicas (estas últimas ahora también con pertenencia cultural, por ejemplo, el derecho al territorio, a los recursos naturales y la biodiversidad en contra de los transgénicos y las multinacionales).

Capítulo Siete:

MUJERES INDÍGENAS DURANTE EL CONFLICTO ARMADO INTERNO

Hasta ahora, mi ruta metodológica ha sido partir de los textos escritos de la época para rastrear y analizar la génesis del movimiento maya, los temas que se desprenden de la ‘cuestión étnico-nacional’ (condición de indígena, incorporación a procesos de cambio y visión de futuro), así como los abordajes y enfoques vigentes en aquellos años. Este recorrido permite entender los temas considerados prioritarios en el período, y nos revela silencios elocuentes; por ejemplo, nos dice muy poco sobre la situación y participación de las mujeres indígenas en estos procesos de transformación social. Las mujeres –y más aún las mujeres indígenas- han tendido a ser invisibilizadas de la historia reciente de Guatemala, en parte al ser subsumidas bajo la concepción homogénea de sujeto de cambio (‘pueblo’, ‘revolucionario’ o ‘indianista’), en parte porque muchos de sus aportes no han sido dimensionados y valorados. En lo que respecta a las mujeres en Chiapas encontramos una situación similar: *“Las mujeres estuvieron presentes en momentos clave y cuando se las necesitaban. Participaban en marchas y protestas, ocuparon tierras, dieron su apoyo según los lineamientos de sus grupos y organizaciones. Sin embargo, una vez que había pasado el momento de invasión de tierra, o una marcha, u otra acción, las mujeres volvieron a sus trabajos cotidianos y fueron los hombres que dominaban la esfera política* (Toledo y Garza 2007: 99, retraducido al español).

Mi interés en apegarme a los textos escritos se debía a que los mismos permanecen intactos, al mantener el lenguaje y la terminología de la época (aunque nuestra interpretación de los mismos, hoy en día, de hecho varía). En cambio, las entrevistas actuales a mujeres mayas sobre el pasado -o los libros y artículos escritos en la última década-, impregnadas de conceptos, términos y expresiones que no se usaban hace veinte o treinta años atrás, implican inevitablemente una mirada retrospectiva, un lente que incluye las experiencias, ideas y reflexiones actuales para pensar e interpretar el pasado. Mirada marcada, además, por el desenlace que tuvo el proceso revolucionario. Me resultaba un problema metodológico casi insuperable intentar captar las visiones sobre la situación y las opiniones de las mujeres mayas en aquel entonces²⁹³, pues a nivel de palabra escrita, lo poco que existe son testimonios de mujeres indígenas, usualmente sobre la represión y también sobre su participación –como parte del ‘pueblo’- en las luchas. Uno de mis

²⁹³ Al preguntar a la antropóloga e historiadora Lessie Ann Fraser, en un evento público en la UNAM, en septiembre de 2003, acerca de cómo visibilizar sin el sesgo de la mirada actual sobre el pasado a las mujeres en la historia cuando han sido sistemáticamente invisibilizadas, me respondió que una forma es ver cómo son representadas las mujeres en las novelas de la época. En el caso de Guatemala, aparte de la escasa producción literaria al respecto, esto también se complica, al tratarse de representaciones de la ‘Otra’ -la indígena- por autores usualmente masculinos y/o ladinos/as.

intereses fue establecer si las mujeres en el proceso revolucionario –indígenas y ladinas- tenían conciencia, reclamos y reivindicaciones propias como mujeres (pues el concepto de ‘género’ sólo empezó a circular en Guatemala a fines de los años ochenta). Esto fue difícil de establecer a través de los textos escritos de la época, dado que el tema no fue considerado ‘político’ ni ‘digno de mención’, y porque fueron escritos casi en su totalidad por hombres. Mi impresión es que, aunque había una conciencia embrionaria en algunas mujeres sobre la opresión de género, este no llegó a ser ‘tema’ en los años setenta y ochenta, salvo notables excepciones, ni siquiera para las mujeres indígenas y ladinas. Es sólo en la década de los noventa cuando empiezan a surgir con más fuerza organizaciones de mujeres y/o expresiones feministas en, cerca de, o entre ex militantes de las organizaciones revolucionarias. Es interesante notar, como lo veremos más adelante, que mientras que el Partido Comunista (PGT) tenía una tradición de organización de las mujeres (por la influencia de los partidos comunistas del ex Bloque Socialista²⁹⁴), con ciertas demandas de género²⁹⁵, en general la izquierda revolucionaria guatemalteca –al igual que la latinoamericana- tendía a considerar cualquier reclamo o reivindicación relacionada con la condición de mujer como ‘divisionista’, burguesa, e individualista, al atentar contra el *statu quo* del colectivo.

Así, ante mi infructuosa búsqueda al analizar los textos de la época y ante lo repetitivos, fastidiosos y estériles que resultaban mis reiterados reclamos sobre la falta de mención de las mujeres en los mismos²⁹⁶, decidí abandonar la idea de incorporar una reflexión transversal sobre mujeres indígenas a lo largo de los capítulos, con el claro riesgo de invisibilizarlas aún más. Opté, de este modo, por elaborar un capítulo específico acerca de las mujeres indígenas en este período, sin las ataduras y la camisa de fuerza que me representaba la ruta metodológica de partir de los textos políticos escritos de la época (aunque también los menciono). De hecho, me he basado –sin ser exhaustiva- en todo aquello a mi alcance que me podía servir: conversaciones, testimonios, experiencias de otros países, tesis, libros, artículos, la mayor parte escrita en retrospectiva. En este capítulo, mis preguntas de investigación se amplían. Luego de una reflexión sobre identidades y sujetos en procesos revolucionarios del período, concentro mi atención en mujeres indígenas

²⁹⁴ En ese sentido, es preciso reconocer la influencia de Alexandra Kollontai (1978), quien, antes de ser marginada y censurada, ejerció un liderazgo considerable e impulsó reflexiones importantes sobre la condición de subyugación de las mujeres.

²⁹⁵ No es que todas las organizaciones de mujeres de los partidos comunistas hayan tenido demandas de género desde sus inicios, por ejemplo, no es hasta recientemente que la Federación de Mujeres Cubanas (FMC) las ha incorporado. Pero en el caso del PGT sí las había desde la fundación de la primera organización de mujeres en 1947 (Soriano 2004).

²⁹⁶ En el primer borrador de la parte sobre el pasado, algunos de mis lectores se quejaban de lo mismo, señalando que en aquella época simplemente no había reivindicaciones de género y que yo tenía una ‘agenda’ muy fuerte; otras lectoras se quejaban de que no era suficiente mencionar la ausencia de mujeres en los textos, y que yo tenía que profundizar en el tema.

organizadas: ¿Qué tipos de participación tuvieron las mujeres indígenas en este período? ¿Qué cambios implicaban en sus vidas? ¿Qué dificultades y obstáculos enfrentaban? ¿Tuvieron conciencia –aunque fuera embrionaria- de su condición de mujer, aparte de su condición de indígena y de clase? ¿Cómo fueron percibidas por Otros –sobre todo las organizaciones revolucionarias e indianistas- y Otras –en especial las mujeres ladinas-? ¿Qué impactos específicos de la represión sufrieron como mujeres y como indígenas? Y, finalmente, ¿qué saldo –en términos positivos y negativos- tuvo este período en las vidas privadas y colectivas de las mujeres indígenas?

Considero que sólo entendiendo la participación de las mujeres indígenas en los procesos de cambio en este período se puede entender la manera en que la misma creó los cimientos y abonó la capacidad organizativa y propositiva de las mujeres mayas en la última década. Al estudiar la participación de las mujeres indígenas en el conflicto armado interno -y las maneras en que fueron afectadas por éste-, dedico especial atención a su incorporación a las organizaciones revolucionarias y sus bases de apoyo, aunque también analizo brevemente la participación de las mujeres indígenas en expresiones indianistas. El trato privilegiado al primero se debe a la cantidad de información existente, y al hecho de que la incorporación de mujeres indígenas a la guerrilla representa un cambio radical en sus vidas. Por otra parte, muchas de las mujeres indianistas pasaron también por la guerrilla.

Inicio este capítulo con una reflexión sobre los ‘sujetos de cambio’ desde una perspectiva de género. Luego retomo los textos políticos oficiales analizados en los capítulos anteriores para estudiar sus silencios y afirmaciones sobre las mujeres en el proceso de transformación social. Paso después a una sección de carácter más testimonial para entender la experiencia vivida de las actoras sociales. Posteriormente analizo el impacto específico que tuvo el conflicto armado en las mujeres indígenas. Termino el capítulo en el período de las negociaciones por la paz con una etnografía de un encuentro en donde las mujeres indígenas incursionan en las demandas de género. Asimismo trato las tensiones en las relaciones y agendas entre las mujeres indígenas y las mestizas.

Sujetos de Cambio

En esta sección, basándome en el trabajo de María Josefina Saldaña-Portillo, hago una reflexión desde una perspectiva de género sobre los sujetos de cambio en el proceso revolucionario en Guatemala. La reflexión sobre el supuesto de ‘sujeto único’ que prevalecía en aquel momento histórico nos ayuda a entender las exclusiones voluntarias y/o involuntarias que el movimiento revolucionario hizo de los indígenas en general y de las mujeres en específico como sujetos de

cambio. Por otra parte, aunque el movimiento indianista ‘abrió’ el campo analítico (y las demandas) en términos de ‘sujeto indígena’, no desarrolló el mismo análisis sobre la especificidad en cuanto a género. Así, las mujeres indígenas fueron subsumidas ya fuera en el sujeto revolucionario (o ‘pueblo’), ya fuera en el sujeto indianista.

En su sugerente e innovador libro *La Imaginación Revolucionaria en las Américas y en la Época de Desarrollo* (en inglés, 2003), María Josefina Saldaña-Portillo explora la construcción y promoción de la identidad revolucionaria en las organizaciones político-militares, basándose en los escritos de Ernesto ‘Che’ Guevara y Mario Payeras. Su manera de explorar la subjetividad revolucionaria del ‘hombre nuevo’ pone al descubierto los supuestos, los valores y la visión que ilumina este sujeto único y homogéneo, construido desde los imaginarios de hombres mestizos. Un concepto central en esta construcción es la ‘muerte’ o superación del hombre cotidiano y el ‘parto’ o renacimiento del ‘hombre nuevo’. En este proceso, estos ‘sujetos autorizados de la revolución’ dejan atrás sus vidas acomodadas de pequeño-burgueses y abrazan la disciplina, el sacrificio, el desinterés personal y el interés superior del colectivo. Saldaña-Portillo recoge las palabras clave de los diarios del Che que caracterizan al hombre nuevo: el guerrillero es ‘audaz’, ‘infatigable’, ‘ascético’, un ‘compañero extraordinario’. Señala, a la vez, la semejanza desconcertante entre este sujeto revolucionario y el “héroe del discurso de desarrollo”: “es resuelto, destructivo y [a la vez] productivo, toma riesgos, busca ventajas, es flexible y altamente móvil; es cariñoso, fuerte, frugal e independiente” (Saldaña-Portillo 2003: 67, traducción mía). Muestra así la visión occidental y modernizante que ilumina la imaginación revolucionaria.

Por otra parte, argumenta que esta representación del ‘hombre nuevo’ es construida sobre rasgos asociados con lo masculino, incorporando algunas características consideradas tradicionalmente femeninas. Sin embargo, lejos de constituir un esfuerzo de equidad y una oportunidad favorable para las mujeres, se trata más bien de una “apropiación por el hombre nuevo”, y “la absorción de toda diferencia por parte del término primario” (ibid: 79). Este proceso contribuye a “la absorción de la particularidad en una homogeneidad revolucionaria” (ibid: 80). Saldaña-Portillo apunta a la relación compleja que establece Guevara entre lo masculino (representado por el imagen de Cristo y de las tropas) y lo femenino (tendresse o ternura): “la representación del combatiente ideal en *La guerra de guerrillas* [1960] de aquél que demuestra un auto-control rígido y, al mismo tiempo, flexibilidad infinita, el que no muestra piedad y es un compañero amoroso, aquél que es totalmente auto-contenido y totalmente dependiente del ‘anhelo del pueblo’ para su propia sobrevivencia” (ibid: 85), mostrando su intento de “transformar diferenciación –incluso contradicción– en homogeneidad..., trascendiendo toda diferencia en el proceso de formar una conciencia

revolucionaria unificada” (ibid: 85). Esta reflexión es importante, al evidenciar no sólo la manera en que la diferencia es apropiada por el sujeto hegemónico –el hombre mestizo- sino también porque, al converger y homogeneizar mujeres y hombres en un solo sujeto histórico, y al no cuestionar las relaciones asimétricas de poder entre hombres y mujeres, éstas se quedan intactas, volviéndose a naturalizar bajo el término de ‘hombre nuevo’.

Llevando su argumento hacia los escritos del **Joven Payeras**²⁹⁷, Saldaña-Portillo pone de manifiesto sus supuestos: *“Si la población indígena quiere participar en la lucha revolucionaria, tiene que participar en una transformación personal que exige la trascendencia de su propia particularidad étnica. Al final, el régimen de sujeción revolucionaria de Payeras no es tan diferente de las políticas de asimilación de los movimientos liberales de independencia de América Latina del siglo XIX, ni de la rearticulación de la asimilación durante el siglo XX en la forma de indigenismo cultural”* (Ibid: 106-107). Esta observación se confirma en las palabras de Jorge, combatiente Kanjobal entrevistado por Jennifer Harbury en su libro *Puente de Valentía (Bridge of Courage)*: *“Pero nunca fuimos realmente aceptados. Incluso los ladinos más amistosos nos veían como barro- barro para la asimilación a su propia cultura. Entonces había un constante y silencioso tira y afloja”* (Jorge en Harbury 1994: 59, retraducido al español). Así, de la misma manera en que el ‘hombre nuevo’ deja intactas las asimetrías de poder entre mujeres y hombres, de igual modo las perpetúa entre ladinos e indígenas²⁹⁸. Aparte de la modalidad señalada por Saldaña-Portillo de postergar las características e identidades indígenas, pienso que también es un tipo de ‘asimilación’ la apropiación representada: *“en ORPA se buscaba la identidad y cambio desde lo maya”*²⁹⁹. El

²⁹⁷ Saldaña-Portillo reconoce que los posicionamientos políticos de Payeras cambian a lo largo de su trayectoria como intelectual orgánico primero del EGP y luego de Octubre Revolucionario.

²⁹⁸ Algunos ex combatientes se molestan por afirmaciones como éstas, señalando que se ponía en práctica una mística revolucionaria en que “todos éramos compañeros”, “todos éramos iguales”, “todo era parejo”. Considero que las experiencias –sobre todo en los años setenta y no generalizadas a lo largo de la guerra- basadas en esta mística representan ‘lo mejor’ de la vida revolucionaria y, efectivamente, constituyen un cambio positivo en la forma de relacionarse entre ladinos e indígenas, hombres y mujeres, urbanos y campesinos. Sin embargo, un trato ‘igual’ en un contexto de desigualdades no es suficiente para superar las asimetrías y opresiones de fondo; la naturalización del poder conllevó que pocos hombres ladinos de clase media fueran conscientes de su condición de privilegio, máxime en medio del fervor de los discursos revolucionarios.

²⁹⁹ Esta afirmación de una mestiza sobreviviente de los primeros tiempos de ORPA –ya citada en capítulos anteriores- es ilustrativa de las raíces históricas de la organización y de la mística de sus primeras generaciones, muy diferente a las visiones predominantes que se dieron con posterioridad. Al igual que en el pie de página anterior, pienso que este testimonio representa ‘lo mejor de ORPA’, al haber en él una valoración real de lo indígena, una alta mística y ética. Sin embargo, dadas las asimetrías estructurales y la concepción de sujeto único, acaba constituyendo, al fin y al cabo, un tipo de apropiación más que un respeto y valoración de las diferencias, o una construcción de unidad en la diversidad en igualdad de condiciones. En ese sentido, apunta hacia un ‘nuevo tipo de mestizaje’ de manera semejante a lo señalado por Mária Millán en su estudio del zapatismo (2002).

problema no es que el 'Che' Guevara haya retomado rasgos 'femeninos' para su construcción social del 'hombre nuevo', ni que la ORPA –en sus inicios y entre algunos de sus militantes- se haya inspirado en lo maya (indígena, 'natural') para su visión de futuro. Más bien, el problema es la **apropiación** de la diferencia por la parte hegemónica en la construcción de un sujeto homogéneo, así como el despojo de la capacidad para auto-representarse de las mujeres, de las y los indígenas, al ser convertidos en sujetos homogéneos –pero desiguales- en una jerarquía de poder.

La reflexión de Saldaña-Portillo también es reveladora porque ayuda a esclarecer la hegemonía de lo masculino, moderno y occidental en el sujeto revolucionario, convirtiéndolo en vanguardia incuestionable que tiene 'La Verdad' y en encargado de orientar a los demás: "*Al representar su propia transformación revolucionaria como una transformación en **sujeto iluminado que posee conciencia plena como el agente central...** Payeras, como Guevara antes de él... privilegia el sujeto moderno, independiente, como modelo de conciencia opositora*" (ibid: 107). Así, este sujeto revolucionario construido por hombres mestizos revela el proceso por el cual los hombres indígenas, en cierta medida, tienen que dejar de ser indígenas para convertirse en sujetos revolucionarios; las mujeres, en cierta medida, tienen que dejar de ser mujeres, y las mujeres indígenas pasan por una doble renuncia: como mujeres y como indígenas. Dicho en otras palabras, en la constitución del Sujeto Revolucionario, tanto las mujeres ladinas como los hombres y mujeres indígenas son subsumidos en un sujeto único mestizo y masculinizado. Esto se ilustra visual y metafóricamente cuando las mujeres indígenas dejan sus trajes, se ponen el uniforme masculino que usan los guerrilleros y levantan el fusil (ver capítulo sobre el traje).

La incorporación a la lucha revolucionaria, efectivamente, crea identidades no sólo a través de la construcción intencionada del 'hombre nuevo' sino también por las experiencias compartidas, muchas de ellas extremadamente fuertes e intensas, al tratarse de situaciones límite de vida o muerte. Es interesante notar, al revisar varias publicaciones de ex combatientes³⁰⁰, que los temas recurrentes - aparte de explicar sus motivaciones por alzarse-, son las emboscadas, las traiciones, el haber logrado salir milagrosamente con vida de enfrentamientos con el ejército, o los homenajes a las y los caídos, que entregaron su vida por la causa, etcétera. Luego de generar un interés inicial, estos relatos se vuelven repetitivos y tediosos para la persona que no ha experimentado esas vivencias. Hablan muy poco sobre temas que podrían suscitar un interés más amplio, por ejemplo,

³⁰⁰ Entre otras *Desandar los caminos de la guerra –desde la perspectiva rebelde* (López y Rímola 2005), *Mujeres que al morir se multiplicaron* (Homenaje de mujeres de la URNG a mujeres caídas durante los últimos años en Guatemala, 1997), *La Guerra en Guatemala, imágenes y testimonios desde la perspectiva rebelde* (Monterroso y Rivera 2000).

¿cómo era la cotidianidad y cómo cambiaron los roles de las mujeres y hombres en la montaña?, ¿cómo se tomaban las decisiones en los frentes y quiénes las tomaban?, ¿cuáles eran las discusiones que tuvieron en los frentes de combate sobre los problemas estructurales del país? Estas publicaciones ponen en evidencia la construcción de identidades particulares que limitan la capacidad de interlocución con otros, situación que se agrava con la estigmatización que frecuentemente han sufrido las y los ex combatientes (López 2000: 90).

Tratando de ver el impacto de la visión de 'sujeto único' en las mujeres indígenas en organizaciones sociales y revolucionarias entre los años setenta y comienzos de los ochenta, encontré unas pocas voces de mujeres indígenas en documentos de la época. En ellas, se puede percibir que algunas sí tenían conciencia de las desigualdades que sufrían como mujeres, pero las soluciones pasaban por la revolución (clasista) y por su equiparación con los hombres (no por su derecho a la diferencia en igualdad de condiciones). En el siguiente testimonio, una catequista afirma que las mujeres no tenían '*mucha libertad*', señala que aunque hablaban, las voces de las mujeres '*no se escuchaban*', que sólo los hombres participaban en marchas y actividades políticas fuera de la casa, y explica que, a través del proceso revolucionario, esto estaba cambiando. Concibe la participación de las mujeres a la par con los hombres y no de forma diferenciada. El testimonio habla de la "igualdad" entre hombres y mujeres, y de la "confianza" con que se empezó a investir a las mujeres, jóvenes y niños, remitiéndonos a un sujeto uniforme de cambio:

Anteriormente la gente [i.e. 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. Reconocieron que el valor del hombre y el de la mujer son iguales; por eso la participación de la mujer es mucha en las organizaciones.// 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. La mujer participa no porque le guste caminar, sino porque mira el sufrimiento del pueblo y porque comprende que construir el Reino se necesita el trabajo de los dos, hombres y mujeres. A la mujer se le ha dado confianza por haber sufrido al igual que el pueblo (En Mondragón 1983: 69).

En entrevistas recogidas en el interior del país, se encuentra una y otra vez el señalamiento de que las mujeres empezaron a participar más cuando los hombres se tenían que esconder a causa de la represión. Esta participación era en beneficio de la comunidad. "*Nosotras, como mujeres, somos*

conscientes de que estamos trabajando por conseguir algo para la comunidad; nosotras venimos como representantes de las personas que sufren en Guatemala, no sólo mujeres” (En Mondragón op.cit: 69).

No fue hasta muchos años después, sobre todo en las organizaciones abiertas –aunque vinculadas con las organizaciones revolucionarias-, que las mujeres mayas empezaron a entrar más en los debates y reivindicaciones en torno a las identidades político-culturales (como mayas, como mujeres), aunque esto no fuera bien visto por las jerarquías guerrilleras (Toj 2007). Por su parte, las mujeres que participaban en las expresiones indianistas, aunque tenían una visión de opresión étnica, también se juntaban con los hombres en visiones y sujetos únicos.

Mujeres Indígenas en los Textos de la Época y Espacios de Mujeres en las Organizaciones

Ahora conviene ver cómo las organizaciones revolucionarias e indianistas estaban concibiendo –o no- a las mujeres indígenas en los documentos mencionados en los capítulos anteriores. En los casos en que no hay ninguna mención, he tratado de reconstruir el discurso a través de conversaciones y otro tipo de textos (tesis, biografías y testimonios). En general, los ‘documentos oficiales’ revisados contienen poca o nula referencia a las mujeres indígenas. Tampoco hubo documentos oficiales dedicados específicamente a la situación y condición de las mujeres en general. Esto se puede entender desde la lógica ya analizada de los sujetos únicos y uniformes, y, en el caso de las organizaciones revolucionarias, a la predominancia que se otorgó al análisis de clase. En realidad, los indianistas partían de mayores condiciones, en términos teóricos, para incorporar el análisis de las asimetrías de poder entre mujeres y hombres –por el hecho de que ya habían descentrado el debate de la base estructural como factor único y determinante en última instancia- al haber introducido dos principios ordenadores –clase y lo étnico-nacional- a su análisis. Sin embargo, la opresión de la mujer no fue percibida como un problema estructural, al ser naturalizadas las relaciones asimétricas de poder y, probablemente también, al seguir con la lógica de que los problemas vienen de ‘fuera’ y no asumir que pueden generarse, asimismo, desde dentro de los grupos agraviados.³⁰¹ Sin haberlo podido explorar en profundidad, mi impresión es que las mujeres se topaban con los mismos problemas en las organizaciones indianistas que en las revolucionarias, en términos de verse obligadas a sobresalir para ser valoradas y nombradas en puestos de dirección, o para poder participar en la toma de decisiones. También es cierto que en

³⁰¹ Es decir, mientras que asumir el racismo interiorizado en la izquierda (ladina) significaba mirarse hacia adentro, para los indianistas esto seguía siendo un problema que radicaba en los Otros. Es cierto que tenían un análisis sobre la interiorización de la opresión colonial, pero ello se refería más a pautas de auto-desvaloración e interiorización y no, a la vez, a la posibilidad de ser ellos mismos agresores.

ambos espacios las mujeres indígenas se encontraban en una situación de gran desventaja, al sufrir en mayor grado la marginación, la falta de acceso a la educación formal, las largas jornadas de trabajo y las estrictas regulaciones que limitaban su movilidad. Así, las organizaciones revolucionarias, sociales y las expresiones indianistas tendían a reproducir la desigualdad de género presente en la sociedad guatemalteca (Toledo y Garza 2007:108).

En realidad es muy poca la mención sobre la situación de las mujeres indígenas en los textos indianistas, salvo las denuncias de maltrato hacia ellas por otros, incluyendo la folclorización, sobre todo en el caso de mujeres indígenas en traje con fines comerciales. A través de su recopilación exhaustiva de documentos indianistas de la época, de circulación pública, Lukas Rehm recoge las siguientes referencias:

Además se hace especial referencia a la explotación económica de la mujer indígena por los ladinos ricos: A las indígenas que trabajan de empleadas no se les pagan los sueldos correspondientes aunque trabajan más de las horas acordadas, no gozan de los días libres que les corresponden y cuando reclaman sus derechos son despedidas regularmente bajo las acusaciones de haber robado alguna joya u otra cosa de alto valor, son forzadas a dejar sus prácticas culturales (idioma y trajes típicos). No hay ninguna legislación que codifique los derechos de las empleadas domésticas. Además muchas veces los patrones (y sus hijos) las abusan sexualmente lo que lleva consigo embarazos no queridos y el repudio de las mujeres en las comunidades. A muchas indígenas las llevan a las ciudades prometiéndoles trabajo de empleadas domésticas pero luego son prostituidas las jóvenes³⁰² (Rehm 2007: 15).

Rehm también señala la manera en que la denuncia de los agravios sufridos por mujeres y niños, como “*miembros menos fuertes de la comunidad [maya] imaginada*”, son elementos importantes en los discursos, que potencian la movilización (ibid: 22-23).

En los documentos que revisé de Tojil no hay ninguna mención de las mujeres indígenas, ni una consideración sobre las formas específicas que ellas experimentan, ni sobre cómo se ven impactadas por la explotación económica ni por el colonialismo interno. Tampoco hay huella de sus aportes al proceso como mujeres. En retrospectiva, un ex integrante de Tojil señala: “*Sí hay esa intención de buscar elementos de la participación de la mujer... No se abordaba el tema de género, no se abordaba la especificidad, es cierto; pero sí había esa necesidad de participar de una forma*

³⁰² Ibid.; Poroj C., Gumercindo, Las llamadas criadas indígenas, en: IXIM – Notas Indígenas 2:20-21 (Mayo, Junio 1979), p.3 (Santiago Bastos); Movimiento Indio de Guatemala, Guatemala (Agosto 1982), p.6.

equitativa. Fue poco el porcentaje [de mujeres que participaban], tal vez un 20 por ciento fueron mujeres, más o menos” (Conversación julio de 2006).

En cambio, en *Indianidad y Descolonización en América Latina, documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, hay una declaración sobre La Mujer Indígena³⁰³, con un análisis muy sugerente: *“La mujer indígena, que representa a más de la mitad de la población, debe participar en su lucha de liberación en la medida de sus fuerzas y posibilidades. Esto le exige asumir un conjunto de tareas, algunas de las cuales no estaban contempladas en sus formas participativas tradicionales”* (Anexo 4 ‘La Mujer Indígena’ *ibid*: 401). El documento reconoce que las mujeres deben incursionar y tener protagonismo en los espacios públicos. No queda claro lo que significa *“en la medida de sus fuerzas y posibilidades”*, pues se podría inferir de ello que su participación política es conveniente *“siempre y cuando cumpla con todas las tareas domésticas primero”*, o que las mujeres tienen menos fuerzas y capacidades, por lo tanto se les ve con condescendencia. Reconoce que la participación pública significa la inevitable ruptura con su rol anterior, y no ve la ruptura con roles tradicionales como algo negativo. Así, las mujeres indígenas no están relegadas a la reclusión en el hogar, ni encomendadas a mantener sin cambio sus formas tradicionales -en este caso- de participación, sino que son llamadas a participar activamente en los procesos de liberación.

Por otra parte: *“El proceso de aculturación ha venido sometiendo a la mujer a un doble colonialismo en su condición de indígenas y mujeres. El sistema oprime y destruye a la mujer en mayor grado que al mismo hombre, al mismo tiempo que el hombre indígena aculturado participa en ese maltrato generalizado hacia la mujer.// Tenemos múltiples ejemplos concretos para reforzar esta afirmación. La labor misional pretende convertir a la mujer en un ser humano de segunda categoría, a partir de la ideología sexual de la cultura occidental”* (*ibid*: 401-402).

Implícita en estas aseveraciones se encuentra la idea de que el machismo es producto del colonialismo, del contacto con Occidente y, en particular, con la iglesia patriarcal³⁰⁴. Lo interesante de la declaración sobre la Mujer Indígena de Barbados II, es que reconoce la doble opresión de las mujeres indígenas (genérica y étnica) y, además, reconoce -por lo menos entre los hombres “aculturados”- una participación de los hombres indígenas en esa opresión genérica. Finalmente,

³⁰³ Es interesante que esta declaración sobre la mujer indígena fuera promovida especialmente por un hombre miembro del Grupo de Barbados y no por las integrantes mujeres (conversación con Georg Grunberg, enero de 2006). Esto ilustra que la equidad de género no es un tema exclusivo de las mujeres, de la misma manera en que la interculturalidad no es tema exclusivo de los indígenas.

³⁰⁴ ‘Feministas de la diversidad’, además de feministas universalistas, refutarían esta tesis, afirmando que el sistema patriarcal -con sus especificidades y diferencias- existe en todas las culturas del mundo, y que no hay culturas “puras” en ninguna parte. Retomo esta discusión en la segunda parte de la tesis.

defiende no sólo el protagonismo de las mujeres indígenas, sino que señala también la importancia de que la mujer participe en puestos de dirección y en la toma de decisiones, manteniendo su rol como transmisora de la identidad y cultura indígena: *“La mujer indígena, que siempre ha hecho grandes contribuciones a la resistencia india, debe ocupar junto al hombre un puesto fundamental en sus organizaciones de base y de dirección, así como preservar en su papel generador y transmisor de la identidad histórica, de la memoria colectiva y de los valores esenciales de los pueblos indoamericanos”* (ibid: 402).

Vale señalar que esta reflexión le pareció muy sugerente a uno de mis lectores de trayectoria indianista, quien entendió la condición de “doble colonización” como la ‘madre’ de la triple opresión hacia las mujeres indígenas. La ‘doble colonización’ le causaba mayor resonancia que la ‘triple opresión’ a secas y de esta manera pudo apropiársela y acomodarla en su marco referencial. Esto es importante pues, como veremos en la segunda parte de la tesis, a veces la forma (occidental) de enfocar el tema y concepto de género no encaja con la manera en que la gente maya ve o analiza su realidad; más que un rechazo al tema en sí –que también por supuesto lo hay- tiene que ver con las formas de conceptualización³⁰⁵. Lo mismo se puede decir sobre el concepto de ‘colonialismo interno’ que tiene mucha resonancia para algunos y genera mucho rechazo en otros.

En el caso de las organizaciones revolucionarias, en el documento del PGT sobre “La Cuestión Indígena”, no hay mención de la situación específica de las mujeres indígenas. Dada su conceptualización de la base económica como fundamental y determinante, se pensaría que, al igual que la discriminación étnica, la discriminación hacia las mujeres, concebida como contradicción secundaria, “desaparecería” después de la revolución con la instauración de un Estado socialista. Sin embargo, es importante reconocer que desde temprano se formaron organizaciones de mujeres vinculadas al PGT: *“Gracias a la revolución de octubre muchas mujeres comenzaron a pensar en reivindicaciones específicas de su género, formándose en 1947 la Alianza Femenina de Guatemala integrante del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT)”* (Soriano 2004: 280), con reivindicaciones como el voto, salarios justos y, como señala una de las integrantes de la AFG *“También hablábamos sobre el trato que les daban sus esposos”* (Castañeda en Stoltz 1998: 54). Luego de la caída de Arbenz y el exilio de muchos miembros del PGT, se formó la organización de mujeres Dolores Bedoya en la Ciudad de México. Así, a diferencia de las otras organizaciones

³⁰⁵ Doña Virginia Ajxup, en una discusión sobre género en Oxfam Australia (2000) decía que lo que no le gustaba del término era su antropocentrismo, al sólo referirse a la relación entre hombres y mujeres, y no su relación con la naturaleza y el cosmos.

revolucionarias³⁰⁶, había desde los orígenes organizaciones de mujeres –con reivindicaciones de mujeres- en o cerca del PGT. No obstante, estos espacios propios de las mujeres no abonaron el terreno para abrir el debate a las especificidades y espacios propios de los indígenas, ni de las mujeres indígenas.

Por su parte, en este período, no hay mención en los textos que revisé de la situación y/o participación de las mujeres (ni de las mujeres indígenas), en la conceptualización revolucionaria de las FAR. Esta ausencia confirma la comprensión o supuesto de los ‘sujetos únicos’, es decir, no hay una mención específica porque las mujeres no son diferenciadas sino homologadas a los hombres, aunque esto se da en condiciones desiguales. En términos organizativos, posteriormente en la década de los noventa, el impulso más fuerte en torno a la organización de mujeres como mujeres desde las filas revolucionarias, provino de las FAR. De este modo, algunas mujeres en, o cerca de, las FAR crearon organizaciones de mujeres como Nuestra Voz e Ixmucane, además del eje transversal o trabajo de género en ONGs mixtas. Asimismo ejercieron un especial liderazgo en el Sector de Mujeres en la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC) y en otras coordinaciones de mujeres.

En los documentos revisados de ORPA, mientras que *Racismo I* y *Acerca del Racismo* no hacen mayor mención a las mujeres, *Racismo II* hace una reflexión específica sobre las mujeres indígenas como ‘guardianas de la cultura’, señalando una combinación paradójica de protagonismo en un contexto de subordinación:

La madre de familia cubre el papel frecuentemente mucho más fuerte que el padre como mantenedora de la identidad. Eso le da a la señora de la casa, a la jefa de familia, un papel muy especial en cuanto a posibilidades de decisión. Y ésta es una situación paradójica, porque ese poder de decisión se da dentro de las relaciones de dominación y sumisión que padece la mujer en la sociedad y también en el pueblo natural. El valor y peso que tiene la madre en los aspectos fundamentales de la orientación del hogar es muy considerable e importante dentro del pueblo natural.

³⁰⁶ Estas últimas tuvieron varias expresiones organizativas de mujeres posteriormente, pero algunas de ellas eran ‘correas de transmisión’ que implementaban ‘la línea’ o los dictados emitidos desde los altos mandos de la organización, sin espacio para el pensamiento propio. Estas instancias eran creadas, principalmente, como forma de captar solidaridad y fondos, tal fue el caso de Ixkquic La Mujer de Guatemala de ORPA.

Creemos que esto se explica porque la madre, al ser el centro del hogar, sobre todo en los lugares más conflictivos con el mundo discriminador, es como el fuego que mantiene vivo el idioma y la identidad de una manera más sólida. Ella, dentro de su pequeño ámbito familiar, encuentra un resquicio de vida propia y una posibilidad de mantener la identidad, y así la va transmitiendo a los hijos (Racismo II 1978: 152).

Es interesante este análisis de ORPA en cuanto a las mujeres indígenas. Por un lado, reconoce “*las relaciones de dominación y sumisión que padece la mujer en la sociedad y también en el pueblo natural*”, es decir, las relaciones asimétricas de poder en términos de género que atraviesan toda la sociedad guatemalteca³⁰⁷ –incluyendo el mundo indígena– pero, a la vez, detecta un “*papel muy especial en cuanto a posibilidades de decisión*” de las mujeres indígenas en las comunidades. Claro está, esta *posibilidad de decisión* está ubicada en o desde el hogar; de hecho, el hogar recobra importancia como un espacio decisivo para la identidad, la transmisión y recreación cultural, en el que usualmente no habría discriminación étnica.

Este análisis fue corroborado en una de mis entrevistas a una mujer maya que militó por muchos años en ORPA: “*Cuando dicen que no ha habido participación de la mujer, por supuesto que sí ha habido, desde hace tiempo, ha habido pero no le han dado el valor, ni le han dado el espacio suficiente.... A nivel comunitario, a nivel familiar, la mujer sí juega un papel importante, porque en cualquier toma de decisión que se hace: una pedida de una hija o de un hijo, siempre se le consulta a la mujer, a la Mamá, a la abuela, si es conveniente o si no es conveniente. Entonces, allí sí tiene una participación importante y sí toma decisiones... En algunos casos, donde ya prevalece el machismo, donde ya han desvalorizado mucho a la mujer, entonces ya no las toman en cuenta*” (Entrevista, julio de 2003). Sin embargo, en otras entrevistas a mujeres indígenas rurales, al preguntar sobre este punto, ninguna señaló que las mujeres gozaran de un papel especial, más bien todas coincidían en destacar la discriminación que sufren por ser mujeres y por ser indígenas. Como veremos en la segunda parte de esta tesis, las opiniones de las mujeres mayas se dividen sobre este punto (aunque ninguna niega el machismo), poniendo de manifiesto la diversidad de sus propias experiencias vividas.

Otra mujer K'iche' que estuvo en ORPA pocos años, pues posteriormente fue ‘congelada’ por sus ideas indianistas, apunta que a través de su responsable en la organización (un hombre ladino), sí tuvo un importante acercamiento a la situación específica de las mujeres: “*Por lo menos en mi*

³⁰⁷ Incluso el documento señala la cadena de violencia del hombre hacia la mujer, y de la mujer hacia las y los hijos (Racismo II 1978: 154-158).

caso, discutimos sobre mujeres como parte de mi proceso [de formación]. Yo leí el libro de Domitila... También estudié un libro sobre la participación en la Revolución China, también sobre las mujeres argelinas, y toda la opresión que vivían. Leí varios [libros], y por cierto sobre mujeres indígenas o diversidad cultural, y sobre la importancia de la incorporación de las mujeres. Por ejemplo, en el caso mío, mi encargado me habló de cómo las mujeres han transformado el mundo. De cómo las guerras eran motivadas o por lo menos fueron disipadas por mujeres: griegas, romanas, Cleopatra, Juana de Arco, Sor Juana Inés de la Cruz. A la mejor eso dependió de mi responsable” (Entrevista octubre de 2005). Esta entrevista es sorprendente y evidencia, otra vez más, las diferencias que hubo dentro de las mismas organizaciones. Sobre todo en organizaciones como ORPA donde había un alto grado de compartimentación, lo cual posibilitaba un mayor margen, o grados de autonomía –por lo menos en los primeros años-, dentro de las mismas para escoger los materiales de formación. La entrevista también vuelve a poner en evidencia que las personas que impulsan la toma de conciencia sobre la equidad de género no siempre son mujeres. De nuevo, estamos ante una situación del ‘color de la ideología’ (ver capítulo Rutas Conceptuales y Metodológicas), lo que uno cree, por encima de lo que uno es.

Dos mujeres entrevistadas que militaron en ORPA por décadas me contaron que, a fines de los setenta, integrantes de ORPA habían elaborado un documento acerca de la situación y condición de la mujer, poniendo de manifiesto que sí hubo conciencia e interés específico en este tema, por lo menos en algunos círculos de ORPA con cierto poder (pues no cualquiera podía escribir un documento de la organización). Sin embargo, según las entrevistadas, el documento fue ‘censurado’ y “misteriosamente desapareció” al caer las casas de seguridad del frente urbano³⁰⁸ en la capital a comienzos de los años ochenta. Así, se perdió todo rastro de este documento, que nunca llegó a formar parte del acervo conceptual y teórico de ORPA.

En el caso del EGP, no hay mención específica a la situación de las mujeres indígenas en *Los Pueblos Indígenas y la Revolución Guatemalteca* y, al parecer, no había una reflexión ‘oficial’ al respecto, aunque Yolanda Colom afirma que: “*En la organización existía el planteamiento de que las mujeres deberíamos participar en la sociedad y en la lucha revolucionaria en términos de equidad con el hombre*” (Colom 1998: 109). En otra parte, matiza esta afirmación, al señalar que

³⁰⁸ El Frente Urbano de ORPA fue desarticulado, en gran medida, en 1982 cuando fueron detectadas por el ejército y “cayeron” casas de seguridad situadas, discretamente, en las opulentas zonas 14 y 15 de la Ciudad de Guatemala (ver *El Trueno en la Ciudad* de Mario Payeras 1987).

algunos dirigentes y militantes, hombres y mujeres del EGP³⁰⁹, *“cuestionábamos valores como el machismo, la opresión de la mujer, la doble moral, el tabú sexual, el mito de la virginidad, entre otros. Pero esta lucha en nuestra organización apenas comenzaba a someterse a la prueba de la práctica, en un proceso contradictorio de logros parciales y reversibles. Las mujeres teníamos el derecho de reclamar nuevos valores y comportamientos. Pero de la conciencia, transformación y lucha nuestra dependería en buena medida que ese proceso avanzara”* (Ibid: 105). Yolanda Colom señala –y Silvia Soriano (2005) lo enfatiza– que los avances efectivamente fueron reversibles, por tratarse de procesos muy largos y lentos, y ante la escala de la represión (y seguramente la falta de convicción y prioridad otorgada a estos temas).

Lo que encuentro problemático en varios pasajes del libro de Colom es la convicción o el supuesto de que la guerrilla tenía La Verdad, y tenía el rol de ‘enseñar’ a los y las indígenas, y la misión de sacarlos de su ‘ignorancia’ y del *“atraso que producen la explotación y la opresión de siglos”* (ibid: 113). Este rol de tutelaje está acompañado por una noción evolutiva de la cultura, y el supuesto implícito de la superioridad de la cultura universal: *“...para ser irreversibles las convicciones y la cultura revolucionaria deben surgir sobre un sustrato de cultura universal, y sobre una experiencia colectiva de lucha que las masas con las que trabajábamos no tenían aún”* (ibid: 105). Comparto con ella, por supuesto, que hay que *“cambiar numerosas costumbres e ideas que heredamos de la sociedad actual y que son trabas para nuestro proceso emancipador”* (ibid: 105) y entiendo que algunos casos de maltrato de mujeres indígenas que Colom ha visto de cerca son para *“llorar sangre”* (ibid: 50). El problema más bien es ¿cuál es el rol de las mujeres indígenas en este proceso?, ¿qué cambios quieren ellas lograr?, ¿cuál es el horizonte emancipador? y ¿quién lo construye? Una visión ‘misionera’ de ‘salvar a las pobres indias’ produce mucho rechazo entre mujeres y hombres mayas (ver segunda parte de la tesis), lo cual es entendible.

Una experiencia única, llamativa y pionera en cuanto a la temprana profundización en temas de género es la del Taller Ja C’amabal l’b (Casa de la Unidad del Pueblo) de indígenas K’iche’s de Octubre Revolucionario en la Ciudad de México. Entre sus numerosos documentos sobre diferentes temas, destaca su ponencia al IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe que se realizó en México en 1987. Las siguientes excerptas ilustran la pronta conciencia de estas mujeres K’iche’s, entre ellas las hermanas Francisca y Carmen Álvarez:

³⁰⁹ Según otras fuentes, por muchos años toda crítica y análisis sobre la subordinación de la mujer fue mal vista en el EGP, al considerarla como ‘divisionista’. No es hasta la década de los noventa que el EGP organizó tres encuentros de mujeres en los diferentes frentes, en especial en el de Ixcán, iniciativa promovida por la Comandanta Lola (la única mujer que llegó al rango de comandante en las cuatro organizaciones).

...empezamos a comprender que nuestros problemas tienen sus raíces en el sistema social en que vivimos: empezamos a entender las causas de la pobreza y de la discriminación del indio y de la mujer: empezamos a entender los mecanismos de explotación, la opresión y la represión. Empezamos a ver claro cómo la comunidad, la religión y la ideología burguesa nos han formado, por generaciones y siglos, sólo para ser madres, amas de casa y subordinadas al hombre –padre, hermano, marido, hijos- y no seres humanos con iguales derechos a ellos. Pero al principio pensamos que era suficiente participar en el movimiento popular, democrático y solidario para liberarnos como mujeres, pues ya participábamos al lado del hombre. Rápido nos dimos cuenta que no era así; que tanto nosotras como ellos debíamos hacer esfuerzos constantes por lograrlo: que las mujeres debíamos comenzar por nuestras propias conciencias, costumbres y rutinas; que teníamos que luchar contra el enemigo que también llevábamos dentro: el conformismo, la ignorancia, el temor y las costumbres. (p.6)...queremos que entre mujeres y hombres se desarrollen relaciones de respeto, libertad y colaboración porque todos somos seres humanos y constructores de una nueva sociedad. Pero esta igualdad sólo será producto de nuestra lucha por conquistarla, pues no se da como añadidura de la lucha contra la explotación y la opresión de clase. En la actualidad las mujeres indias no sólo somos discriminadas por los ricos y los ladinos, sino también por los hombres indios. Y esta situación debe desaparecer para bien de todos (Ponencia del Tallar Ja C'amabal l'b 1987: 8).

No encontré expresiones semejantes entre las mujeres indígenas que no habían salido de Guatemala en la época, ni tampoco entre el exilio guatemalteco en México. No hay punto de comparación³¹⁰. Esto pone de manifiesto que sólo unas pocas de “*quienes salimos de nuestro país hemos tenido la oportunidad de conocer y convivir con mujeres de otras culturas y países*” (ibid: 7), pues las otras instancias quedaron encerradas en sus visiones y proyectos políticos. Sería muy interesante rastrear las ricas y diversas trayectorias de pensamiento y producción político-cultural, a lo largo de las décadas, de mujeres mayas como las hermanas Álvarez.

Podemos concluir que el vacío sobre las mujeres indígenas en los textos oficiales de las organizaciones revolucionarias responde, en gran medida, al momento histórico de los sujetos

³¹⁰ Por ejemplo, el folleto de Ixquic, la Mujer de Guatemala de ORPA (1985), sólo habla de las mujeres indígenas como víctimas de la represión, militarización y explotación económica, pero no profundiza en un análisis de género. El documento ‘Vida y Valores en un Mundo de Opresión’ (1990) del Comité pro Justicia y Paz (vinculado al EGP) también representa a las mujeres indígenas en su calidad de víctimas de la guerra.

únicos de cambio. No obstante, también podemos percibir –ya sea por los silencios o por las afirmaciones- que las organizaciones político-militares se consideraban como vanguardias que iluminaban y conducían a los sectores más atrasados y rezagados (en particular campesinos, indígenas y mujeres) hacia su liberación, en un camino lineal, progresivo y ‘civilizatorio’.

Participación de Mujeres Indígenas en la Guerra

La participación de las mujeres en el proceso revolucionario es menor en Guatemala que en los países vecinos en el mismo período (Nicaragua y El Salvador)³¹¹ y que en Chiapas con el levantamiento zapatista en 1994³¹². Sin embargo, la participación de las mujeres indígenas en la guerra es mucho mayor si se visibilizan las diferentes funciones asumidas por las mujeres para asegurar el funcionamiento de la guerrilla y el mantenimiento y sobrevivencia de las familias cuando los varones se incorporan a la guerrilla, o son reclutados (muchas veces a la fuerza) por el ejército, o son secuestrados, muertos o desaparecidos. Mujeres indígenas en –o vinculadas con- los frentes guerrilleros en Guatemala a fines de los setentay años ochenta, participaban como combatientes, como correos, como cocineras, en abasto y enfermería, en tareas de enlace con las bases de apoyo, y en las radios insurgentes y comunitarias. Como señala Lorena López, maya K’iche’ de Quetzaltenango, en su tesis de maestría sobre la participación de mujeres en el movimiento revolucionario (2000), *“Para las mujeres combatientes integrarse a la gesta revolucionaria, implicó como ellas afirman: ‘romper barreras’, transgredir el orden establecido y lanzarse a la lucha a la par del hombre”* (López: 2000: 59). López también destaca que la participación de las mujeres se daba en espacios más amplios en torno al proceso revolucionario:

Las principales áreas de trabajo que se desarrollaban en el movimiento a nivel de base eran: el área Política que implicaba actividades de organización celular de la población; la organización sectorial de la mujer, campesinos, obreros, etc., en pro a demandas específicas

³¹¹ Según mis entrevistas, aunque en los frentes de guerra las mujeres llegaban a la suma del 10% -un poco más en FAR y EGP, un poco menos en ORPA- había más mujeres en el apoyo logístico, llegando así a un 15-25%. Se calcula que de 1981 a 1992, años de la guerra en El Salvador, las mujeres constituían el 60% de quienes colaboraban con el FMLN (en apoyos logísticos de diversos tipos) y el 30% de sus combatientes, cifra alta comparada con el porcentaje de mujeres armadas en otros conflictos (Lucía Rayas, correspondencia electrónica, mayo 2005, en base a información recopilada para su tesis de maestría). En Nicaragua, el 30% de los combatientes del FSLN fueron mujeres, pero sólo fue después, con el gobierno sandinista, que se lograron numerosas reivindicaciones de género; es decir, las reivindicaciones de género no estaban incluidas en la etapa de lucha armada (Roxanne Murrel, correspondencia electrónica mayo de 2005). Según mis entrevistas, las mujeres, a lo sumo, constituían el 20%, y probablemente menos, en las organizaciones indianistas.

³¹² Asimismo también se calcula en un 30% el número de insurgentes mujeres. La diferencia del EZLN es que muchas mujeres ocupan puestos de liderazgo, por ejemplo, la toma de San Cristóbal el 1 de enero de 1994 fue encabezada por una mujer Tzotzil, la mayor insurgente Ana María (Ver Stephen 2002, Zylberberg 2004, Millán 2002, y Rovira 1997, entre otras).

como lo son la tierra, salarios, servicios, reclutamientos forzoso, etc.; así como actividades de resistencia que implicaban la participación de mujeres que se quedaban en las comunidades y pueblos trabajando en la organización con el fin de apoyar a los frentes con alimentación, albergues, fabricación de uniformes, repartiendo panfletos, atención a heridos y enfermos, labor secretarial y de comunicación. Además se quedaron encabezando el hogar, sembrando la tierra y resistiendo a las PAC y al ejército con sus torturas físicas y psíquicas. Así también las tareas de formación política e ideológica y alfabetización a nivel organizativo, comunitario y en los frentes (ibid: 59-60).

Durante esta época, las mujeres también participaban en marchas, en ocupaciones de embajadas como las de España y Brasil, en las huelgas de la costa sur, enfrentando a los militares en contra del reclutamiento militar forzoso ('agarradas'), en las tomas de tierra, en actividades masivas como las protestas del CUC y la marcha de San Idelfonso Ixtahuacán (1977). Una mujer Q'eqchi' –Adelina Caal, conocida como Mama Maquín³¹³– encabezó la protesta en Panzós (Alta Verapaz) que terminó en una masacre en 1978, mientras que fue una mujer K'iche' quien leyó la Declaración de Iximche' en 1980. Había mayor participación de mujeres indígenas en el CUC y las comunidades eclesiales de base que en los frentes guerrilleros, pues la Acción Católica estimulaba la participación de mujeres. También había maestras indígenas en las asociaciones culturales, promotoras de salud, y como ya se ha señalado en otro capítulo, entre las candidatas para las reinas indígenas. La gran mayoría de estas mujeres indígenas eran campesinas³¹⁴.

Es importante señalar que si bien se ha invisibilizado la participación de las mujeres en espacios de movilización social, también es cierto que hay muchos factores que obstaculizan su participación en los mismos, haciendo más notable el hecho de que hayan logrado superar estos limitantes. Entre los obstáculos que enfrentan las mujeres indígenas³¹⁵ en las comunidades, no sólo en este período histórico sino también en la actualidad, están: la sobrecarga y largas horas de trabajo en el hogar (cuidado de los hijos, ancianos y enfermos, lavado de ropa, preparación de alimentos, cuidado del huerto familiar, el tejido, acarreo de agua y leña, entre otros). También presente en muchas familias está la idea y la presión regulatoria de que participar en actividades socio-políticas

³¹³ En su honor, la primera organización de mujeres guatemaltecas refugiadas en México retoma su nombre al constituirse en 1990.

³¹⁴ Como veremos más adelante, la participación de mujeres indígenas recobra una importancia crucial luego de la ola más cruenta de represión y masacres.

³¹⁵ Se trata de tendencias, no de generalizaciones, pues como veremos en la segunda parte de la tesis, muchas de las mujeres mayas entrevistadas han tenido amplias condiciones para participar. Mi intento aquí es perfilar la especificidad de los obstáculos que limitan la participación de las mujeres indígenas campesinas, a diferencia de los obstáculos enfrentados por mujeres indígenas urbanas, ladinas, etc.

no es el rol de la mujer; aunque esto varía, pues muchas veces las mujeres siguen el ejemplo de sus padres y hermanos, y hay numerosos casos de familias indígenas enteras que se unen a la guerrilla. En otros casos, los hombres ‘celan’ a sus esposas, las madres y los padres ‘cuidan’ a sus hijas, como también lo hacen las suegras y suegros a sus nueras, dejando poca libertad de movimiento a las mujeres. Millán (2007: 81), hablando de las comunidades mayas chiapanecas, señala que los hombres mayores ejercen autoridad y control sobre las mujeres y sobre las generaciones más jóvenes en las esferas doméstica, política, religiosa y comunitaria, minando así su capacidad de tomar decisiones. La falta de acceso a la educación formal hace que las mujeres sientan que ‘no saben’ o ‘no pueden’, aunque varios testimonios indican que hubo mujeres indígenas que participaron en la guerrilla siendo monolingües y analfabetas.

Otro problema serio en las comunidades es el chisme; los chismes constituyen una forma de control social y de desprestigio, provienen de mujeres y hombres de la comunidad y afectan especialmente a las mujeres, aunque también a los hombres. Los chismes no sólo ‘desaniman’ a las mujeres a participar, sino que ejercen una presión sobre los hombres para actuar de forma machista, ante la frecuente aseveración de que las mujeres que salen de su hogar están buscando amante, o están con otro hombre que no es su esposo (Stoltz 1998, Zylberberg 2004), o, simplemente “*que una mujer que no está en su casa es una mujer que se puede considerar una prostituta*” (Soriano 2004: 286). De esta manera, las mujeres indígenas –al igual que las mujeres en todo el mundo- están investidas con el ‘honor’ de la familia y de la comunidad, y sus acciones son objeto de comentario y juicio si salen de los cánones establecidos. Veremos más adelante cómo el ejército guatemalteco se basó en esta concepción de mujeres guardianas del honor (familiar, comunitaria), en su método de tortura y como parte de su política contrainsurgente: el uso de la violación masiva de mujeres³¹⁶ para someter, denigrar y humillar no sólo a las mujeres violadas, sino también a la comunidad y al pueblo maya.

A pesar del peso de estos múltiples obstáculos, muchas mujeres indígenas optaron por participar en el proceso revolucionario: en las organizaciones político-militares, en las organizaciones populares como el CUC, en las expresiones incipientes del indianismo como los seminarios y encuentros, o como reinas indígenas. Varios factores influyeron en la mayor participación de las mujeres indígenas, como la Acción Católica, o el mayor acceso a la educación y formación de

³¹⁶ “En sociedades patriarcales, el honor de la comunidad está íntimamente ligado a ‘sus’ mujeres. La acción pública contra ‘sus’ mujeres, especialmente aquella que involucra el contacto o abuso físico, suele, por lo tanto, ser tratado por la comunidad como una calumnia a su honor colectivo, que requiere de reparación”. En “Women, Resistance, and Development”, Shiney Varghese in *Development and Culture, a Development in Practice Reader*, Editor: Deborah Eade, Oxfam 2002: 121 (traducción mía).

maestras, las experiencias organizativas familiares, y el ejemplo de los padres y hermanos. Sus motivaciones para participar en la guerra son diversas. Muchas señalan que fueron las condiciones de pobreza, de explotación, de discriminación y de maltrato. Otras se incorporaron a la guerrilla luego de la muerte de un familiar –hermano, padre, hermana- o de la masacre de varios miembros de su familia. En algunos casos, familias enteras se incorporaron, incluso hay testimonios de adolescentes de 14 o 15 años que van a los frentes. Por ejemplo, Harbury recoge el testimonio de Sara quien intentó alzarse a los 12 años, fue rechazada por su edad, tres años más tarde, mintiendo sobre su edad, logró entrar por otro medio:

Nunca me imaginaba lo difícil que iba a ser, lo frío de las noches, lo pesado de las mochilas. Nadie hablaba mi dialecto, entonces al inicio fue difícil consolarme. Y extrañaba muchísimo a mi familia. Lloraba y lloraba. Sólo me abrazaban y me consolaban lo mejor que podían. Y luego empecé a aprender. Aprendí la castilla para poder hablar con los demás. Escuchaba las discusiones, aprendí a leer libros. Me fortalecí y me acostumbé al frío. Y los compas me ayudaron a cargar, a aprender a poner mi carpa, a entrar sin miedo al combate. Entonces estos compas se convirtieron en mi nueva familia, en mi nueva comunidad (Sara en Harbury 1994: 54-55, retraducido al español).

En cambio, Lorena López señala que era más fácil para las mujeres indígenas adaptarse a las condiciones de los frentes que para las ladinas que venían de las ciudades; sin embargo, fueron las que más sufrían la desvaloración:

Para las mujeres campesinas y mayas, las condiciones en la montaña eran mucho más fáciles de enfrentar, debido a que por generaciones han crecido y se han desarrollado en el medio. Pero al principio enfrentaban la poca aceptación, reconocimiento y apoyo de sus compañeros tanto mayas como ladinos (la mayoría campesinos pobres), debido a patrones culturales impregnados de racismo y machismo. // Para las mujeres ladinas de origen urbano, el proceso de adaptación e integración a la lucha armada en la montaña en los aspectos operativos y físicos no fue fácil. No obstante, a su favor tenían su nivel nutricional, su escolaridad, su formación y capacidad de comunicación. Hecho que facilitaba su integración y captaba mayor aceptación y reconocimiento por parte de los hombres, mayas principalmente (López op.cit: 69).

En los frentes, lo que más se reconocía y valoraba era la participación en combate militar; había mujeres indígenas jóvenes en actividades militares aunque, según diversos testimonios, las mujeres frecuentemente eran relegadas a otros trabajos. Engracia Reyna Caba³¹⁷, maya Ixil que se incorporó a la guerrilla luego de que los soldados sitiaron y saquearan su casa, la golpearan hasta casi perder la conciencia y fuera violada por un oficial, nos señala:

En la montaña, es decir en la guerrilla, conocí a varias mujeres, cada una tenía diferentes funciones. Al igual que el hombre las mujeres participaban en combates, ya que se habían ganado el espacio de estar en la unidad militar que era la encargada de enfrentar al ejército. Yo por supuesto quería estar en la unidad militar. Deseaba enfrentarme con el ejército que asesinaba a mi gente. Sin embargo, los responsables me asignaron tareas diferentes. Me tocó ir a trabajar con la población, o sea con la base. Lo acepté, aunque no era lo que yo quería hacer... Una de mis hermanas, la más pequeña también se había unido a la guerrilla. Ella fue ingresada a las unidades militares y se destacó en el combate. Ella no le tenía miedo a nada. Aprendió rápido el uso y manejo de las armas. También al igual que yo estaba consciente de que debíamos liberar a nuestro pueblo de la explotación y opresión que vivíamos los indígenas y especialmente las mujeres. Esa motivación la llevaba ella siempre. En los combates combatía con valentía (Caba 2001: 14-15).

Aunque no eran muchas, las mujeres indígenas que realizaban actividades de combate militar eran muy activas, como se puede apreciar en los siguientes comentarios de hombres. Señala un Poqomchi de Alta Verapaz: *“La primera persona que nos organizó a nosotros fue una mujer. Y yo me acuerdo que la primera que enseñó a la gente a hacer bombas molotov fue una mujer”* (Entrevista julio de 2003). *“Siempre fueron las comunidades, la gente local, que nos apoyaron. Desde el inicio estuvieron con nosotros, con su confianza y su generosidad. ¿Ya conociste a Celia, verdad? La de cara dulce. Es una excelente estrategia militar y un oficial con gran potencial. La conozco desde niñita, cuando su madre la enviaba con víveres para nosotros. Ella y su hermano se incorporaron en cuanto tuvieron edad para hacerlo”* (Gaspar en Harbury 1994: 81-82, traducido al español). En cuanto a la participación de las mujeres en las filas del EGP, un ex combatiente ladino señala:

³¹⁷ Ver *‘Kal B’op: relato Testimonial’* de Engracia Reyna Caba (2001), publicación de la Comisión de Asuntos Políticos de la Mujer de la URNG, Ciudad de Guatemala. Su testimonio ganó el 2º Premio, entre 286 obras de autoras de 26 nacionalidades, en la Categoría Testimonio Literario, “Memoria Histórica de las Mujeres en América Latina y el Caribe” que tuvo lugar en El Salvador en febrero de 2000.

Yo me atrevería a decir por lo menos 15 a 25% [eran mujeres], pues aunque era menor la participación en las unidades militares, sí era mayor en otras tareas, como Servicios Médicos, Organización, Logística, etc. Claro, depende también de qué frente estamos hablando pues había lugares en donde las condiciones eran bastante más duras y en que la participación de mujeres era menor.// Aquí podría hablarse de "machismo" en cuanto a la diferenciación de tareas y aunque seguramente hubo bastante de esto, también es innegable que hay condiciones diferentes. Por ejemplo, recuerdo una compañera feminista que pedía que se le diera igual cantidad de carga que a un hombre, cuando físicamente había diferencias y le costaba mucho más [a la mujer]. Era un sacrificio loable pero desde mi punto de vista equivocado.// También, hablándola a las claras, en donde había menos condiciones para bañarse y lavar, a las compañeras se les dificultaba más estar por su menstruación. Es decir, sí había consideraciones biológicas en todo este asunto.³¹⁸// En cuanto a la cantidad de mujeres indígenas y ladinas, tampoco puedo dar una estadística actualizada, pero mínimo era el 80% indígenas, aunque en espacios de dirección eran mayoría ladinas. Esto no era sólo por racismo, sino también por realidades históricas sociales, en que las ladinas habían tenido mayor acceso a escolaridad, experiencias diversas y otro tipo de formación. No digo lo anterior para tratar de disculpar, sino para que se tomen en cuenta otros aspectos pues con mucha facilidad hay quienes condenan de "racistas" y "machistas" fenómenos que además pueden tener otras explicaciones (Juan José Hurtado, comunicación electrónica, 19/9/2005).

Algunas mujeres mayas con quienes hablé coincidieron en que se ha invisibilizado la participación de las mujeres indígenas en el conflicto armado; consideran que aunque hubo unas cuantas mujeres que llegaron a puestos de capitanas y tenientes, esto se debía a sus grandes méritos, pues tenían que destacar mucho más que los hombres para ser reconocidas. A la vez, estas mujeres valoran el importante papel que tuvieron las/algunas mujeres en el sostenimiento de la guerrilla, a través de la producción de alimentos, como una labor indispensable e invisible que permitía la existencia misma de la guerrilla. Valorar el trabajo logístico realizado por muchas mujeres indígenas es diferente a valorar el rol de las mujeres sólo como cocineras: *"Yo me acuerdo en nuestras primeras incursiones en formación política, es cierto que las mujeres no participaban en nuestras asambleas, pero nos ayudaban por ejemplo a hacer la comida, a hacer esto y lo otro, y*

³¹⁸ Al respecto, Lorena López considera que esto colocaba a las mujeres en clara desventaja: *"En cuanto a la realidad biológica y fisiológica de las mujeres, el periodo menstrual y la maternidad, debido a las condiciones y riesgos que implicaba la lucha armada y clandestina, se constituían en una limitante cualitativa para realizar las tareas y acciones sobre todo en el campo de combate las tareas operativas. De ahí, que para acumular experiencia estaban en desventaja ante los hombres"* (López op.cit. 69).

que de alguna manera su aporte era fortalecimiento del movimiento, fortaleciendo la lucha. Pero si lo ves en su justa razón, el momento exigía eso, y había que hacerlo” (Entrevista julio de 2003). Las mujeres sólo como cocineras porque “el momento histórico lo exigía” es como la contrapartida del rechazo feminista a que las mujeres sean las cocineras por la subordinación que esto implica; así, ambas posiciones desvalorizan el aporte de muchas mujeres en los procesos revolucionarios, que va más allá, pero incluye también el trabajo de cocina³¹⁹. Muchas veces, las mujeres aportaban de manera indirecta al proceso, como único sostén de la casa mientras su esposo se incorporaba a un frente de la guerrilla; muchas madres a cargo de sus familias (por ser viuda o porque su esposo tuvo que esconderse del ejército), no podían ‘darse el lujo’ de participar como sus esposos, y la única forma en que podían aportar al proceso revolucionario era a través de la preparación de alimentos o confección de uniformes. Como veremos después, las mujeres también sufrieron de forma desmedida el impacto de la represión, no sólo por enfrentar la pérdida de sus maridos, hijos y padres, sino por las formas específicas de humillación y castigo hacia las mujeres (la violación como forma de tortura) al convertirse éstas, frecuentemente, en principal sostén del hogar (Falla 1992, González 2002, entre muchos otros).

Termino esta sección con dos testimonios³²⁰ que ilustran las ricas y diversas trayectorias de participación de dos mujeres K’iche’s durante el proceso revolucionario. La primera, Margarita, es un testimonio retomado del libro de Norma Stoltz Chinchilla (entrevista de 1986), primero rememora su experiencia en el Frente Integracionista Nacional (FIN), luego narra su paso al CUC y al EGP. La segunda, que había entrado en ORPA, descubre después de un tiempo que ya no es integrante de ORPA sino que forma parte de la escisión Nuestro Movimiento. En todo este período,

³¹⁹ Es interesante observar que en Viet Nam hay un Museo de la Mujer, y una sección importante del museo está dedicada a la participación de las mujeres en el proceso de liberación nacional de los años sesenta y setenta. Allí se visibilizan los múltiples aportes de las mujeres: desde las combatientes –con homenajes a las caídas- hasta las abuelitas que preparaban comida y las madres que escondían a combatientes, desde las mensajeras (y las formas en que llevaban a escondidas los correos) hasta la solidaridad internacional de mujeres para con el proceso vietnamita. También se da un espacio a la parte emotiva, a través de la exposición de cartas de madres, esposas y novias a sus seres queridos.

³²⁰ Por razones de espacio y tiempo, no pude transcribir e incluir dos entrevistas más con mujeres indígenas que participaron en la guerrilla en este período. Una de ellas hace un dramático recuento de como fue testigo impotente del operativo del ejército y bombardeo de la casa de seguridad de ORPA, donde ella vivía y donde murieron todos sus compañeros, no sin antes oponer resistencia. Narra lo devastador de esta experiencia y cómo queda desconectada, en un ambiente de terror, sin dinero ni contactos en una ciudad que casi no conoce. Posteriormente, logra reincorporarse a la guerrilla, esta vez a un frente de combate rural, y luego habla de su salida a México y su trabajo allí. Su experiencia en ORPA –que recuerda con gran amor y aprecio en los tiempos de la casa de seguridad- se va deteriorando en cada etapa posterior pues, sobre todo en México, sufre actitudes controladoras y racistas por parte de sus responsables ladinas, hasta que, finalmente, se desvincula de la organización. La otra entrevista da cuenta de un periodo mucho más corto en la guerrilla, su experiencia militar y su creciente desilusión ante las actitudes racistas que encontró en la organización y la cerrazón ante los temas de cultura maya. Cuenta también su posterior incorporación a Tojil en pleno período de represión.

también participaba en procesos culturales indianistas, razón por la cual es finalmente marginada de la organización político-militar y se convierte en una de las fundadoras del movimiento maya.

Margarita, originaria del departamento de El Quiché, cuenta con una larga trayectoria en las luchas sociales y políticas. Fue promotora social y participó en las ligas campesinas, fue sindicalista e integrante del Frente Integracionista Nacional. Del FIN tiene críticas, aunque también nos proporciona información sobre este primer partido indígena:

Así que muchos indígenas –profesionales y gente joven, se unieron, no sólo de El Quiché, sino de todo el altiplano –Tonicapán, Chimaltenango, Sololá, Quetzaltenango-, de toda esa área. Íbamos a organizar un partido que llamábamos FIN.... No obstante, surgió otro problema: que algunos indígenas profesionales ya no se identificaban con el pueblo, con la comunidad. Ellos no eran aceptados por los ladinos, tampoco por la comunidad, ni ellos se sentían parte de ella. Vi a algunos de estos compañeros en la capital, doctores, abogados, maestros, todos con traje y corbata.... Un indígena que niega su cultura y que rechaza sus costumbres ya no es aceptado. Así que nos dimos cuenta que la solución no era sólo organizar a los indígenas. Lentamente fuimos encontrando el camino que estamos siguiendo ahora, de construir un movimiento de indios y ladinos (Margarita en Stoltz op.cit: 278-279).

Finalmente entra al CUC: *“En ella tuvimos una buena orientación. Nos dieron método de trabajo, un cuadro en el cual trabajar. Comenzamos a estudiar nuestros orígenes, la cuestión de la tierra – cómo estaba distribuida y cómo la distribuyeron los conquistadores a la población indígena para que sirviera a los ricos-. Esto nos dio pie para descubrir de dónde veníamos, algo que no nos permitieron ver antes. En el pasado, cuando nos discriminaban y explotaban en los mercados, en los hospitales, en todas partes, no nos defendíamos porque no sabíamos nuestros orígenes” (ibid: 281-2).*

Señala que llevaba propaganda en las camionetas porque *“no nos ponían atención porque éramos mujeres”*. Por otra parte: *“Me preguntas si ha sido un problema estar casada y con hijos, al mismo tiempo que organizada. Creo que no para mí, porque he trabajado desde que era muy joven y nunca supe lo que era dedicarse sólo al hogar. Para mí, el hogar es secundario, debido a la forma en que crecí. No es realmente que me haya liberado, es simplemente que el trabajo me ha forzado a esta situación.... En cuanto a la reacción de mi familia a mis actividades políticas y organizativas, el gran problema se dio cuando yo trabajaba en desarrollo de la comunidad. Probablemente la gente siempre habló mal de mí. Pero no tanto como cuando me hice organizadora sindical” (ibid: 286-7).*

Las reflexiones de Margarita son interesantes, pues a través de ellas podemos ver que en su experiencia, el CUC estaba promoviendo una lectura contrahegemónica de la historia, hablaba del racismo, además de la explotación económica. Estas reflexiones contribuían a su empoderamiento. En cuanto a temas de género, *“nunca supe lo que era dedicarse sólo al hogar”*, entonces, su posición de enunciación es diferente a la de muchas mujeres, más bien es en el chisme donde hay coincidencia. Por la represión política, Margarita tuvo que salir al exilio, a la Ciudad de México. Es muy significativa la reflexión que hace desde el exilio sobre su identidad al final de la entrevista: *“El estar fuera de Guatemala me ha hecho valorarme más como indígena. Cuando uno está en su pueblo no valora lo que es, ni lo que tiene. Todo lo ve con naturalidad y piensa que siempre va a ser así, ahora que estoy fuera me doy cuenta que hemos perdido algo muy valioso: como el espíritu de la comunidad, de ayudarse unos a otros.... Por eso es importante, que donde quiera que estemos, mantengamos nuestra cultura y costumbres. Esto no quiere decir que todo lo mantengamos igual y que no tratemos de aprender. Al contrario, debemos superarnos aprendiendo otras cosas, pero manteniendo nuestras costumbres”* (ibid: 190-191). Veinte años más tarde, sigue viviendo en la Ciudad de México por los hijos y nietos, pero visita Guatemala cuando puede, trabaja en medicina natural, y en la producción y venta de artesanía. Su percepción de que valora más su identidad indígena por estar fuera y lejos de su comunidad coincide con otras entrevistas a mayas que tuvieron que desplazarse a la ciudad capital y/o salir al refugio³²¹.

Una de las precursoras del movimiento maya, mayanista que también militó en ORPA en el área de formación y trabajo político, me concedió una sugerente entrevista, pues describe vívidamente la experiencia organizativa, las prioridades sentidas como mujer maya, a la vez que pone de manifiesto la trayectoria imbricada entre ser indianista y revolucionaria. Aunque es crítica con las organizaciones revolucionarias –y fundamenta sus razones- también reconoce la importancia de la formación política que recibió como militante en los años setenta. Esta formación le ha ayudado – como a muchos otros- en su capacidad de análisis, entendimiento político y liderazgo, así como en su trabajo de intelectual orgánica del movimiento maya.

En ese tiempo estábamos trabajando con formación sobre la civilización maya, aprendiendo de nosotros mismos: los Seminarios, los Encuentros, las reuniones que teníamos. Y en ese tiempo yo también estaba anexada a una organización [revolucionaria]. Pero digamos el

³²¹ Esto también sucede con indígenas que migran al norte. Sin embargo, es en la segunda generación donde encontramos mayor proceso de integración al país de destino y, con pocas excepciones, un debilitamiento en su identificación como indígena.

trabajo que hacíamos sobre la cultura era un poco independiente de nuestra pertenencia [revolucionaria], y lo hacíamos por conciencia identitaria, y no siempre lo de conciencia identitaria se podía hacer dentro de la organización. No era parte de lo que interesaba allí. Allí lo que interesaba era la pertenencia, la formación política pero de otro tipo. Yo llegué a ser cuadro político. Y mi tarea fue la incorporación y formación política. Bueno Racismo I y Racismo II eran textos propios, la Historia Nuestra era texto propio. Había otros libros, estudiábamos 'Guatemala una Interpretación Histórico-Social' [de Guzmán Böckler y Herbert], y los libros más militares aparte del materialismo histórico, de otras experiencias del mundo... Yo tenía... un trabajo noble, porque aparte de un trabajo que era comprometido, el cual era evaluado con relación a si había una nueva persona que ya era parte de la organización –que era el trabajo clandestino- y lo otro abierto. El otro era abierto y no precisamente orgánico³²² con las personas sino sencillamente una experiencia temporal de encuentro y de hablar sobre los temas relacionados con nuestro pueblo y con nuestra historia. Esas dos facetas de la experiencia personal fueron las que a mí me fueron madurando la concepción del movimiento indígena.

[Posteriormente] Hubo una fragmentación al interior de ORPA y se fue la disidencia, yo estaba seguramente bajo la responsabilidad de gente que decidió no seguir con ORPA y formaron Nuestro Movimiento. (¿Usted formó parte de Nuestro Movimiento?) Por supuesto, pero sin quererlo y sin saberlo, Morna. Usted sabe cómo eran esos asuntos de la seguridad y la compartimentación. Yo sólo me acuerdo que mi encargado me dijo que... éramos parte de Nuestro Movimiento y que desde allí íbamos a incursionar en lo indígena –esa parte me gustó. Una de las cosas que yo vi, que había sinceridad en el asunto, era que por lo menos el encargado mío me dijo que había que seguir y reforzar el trabajo que había iniciado con pueblos indígenas, porque él sabía que yo hacía eso en forma paralela y no comprometida, pero él me dijo que él lo veía muy importante ese trabajo. Hubo un momento que tomamos tan, tan en serio el asunto de los pueblos indígenas que yo no sé cómo se filtró la información que a mi encargado lo dejaron fuera y por supuesto a nosotros también. Él intentó seguir con un grupito y continuar sólo, pero cuando vio también que en serio nosotros estábamos tomando lo del maya, estábamos haciendo ceremonias mayas, profundizando sobre la civilización, pues también él se fue aislando. Yo al fin nunca supe si él continuó o no continuó,

³²² De hecho, en ese período, no estaba prohibido en ORPA trabajar en otros espacios, como se puede apreciar en el documento interno *El Estilo de Trabajo* ([1975] 1982 tercera edición): “Nuestra firmeza de principios no nos lleva a excluir a otras fuerzas políticas, ni nos impide desarrollar luchas conjuntas con otras organizaciones” (9).

pero a mí, él me dejó afuera. Yo creo que ellos tuvieron tanto miedo de la seriedad en que nosotros lo habíamos tomado esas chispas que ellos nos dieron, digamos, sobre la Historia Nuestra y Racismo I y II, y que habíamos iniciado un trabajo serio en relación a esto, y nos fueron aislando. Entonces a mí y a toda mi gente... sin decirlo, nos echaron. A mí nunca me dijeron 'ya, mire, usted ya no forma parte'. Sencillamente ya no me buscaron. Eso fue en el año 80. Lo cierto es que yo quedé fuera..., sin protocolo, sin nada, fuera.

Lo que yo sé, y eso lo sé de la gente que sí se alzó que era de nuestro grupo, es que los discriminaban mucho. Tenían que cargar las mochilas de los ladinos porque no aguantaban, nos ponían a hacer más cosas que a ellos. Eso lo decía gente que yo tuve la responsabilidad de incorporar a la organización, gente que se fue y que después regresó a mí para reclamar esa injusticia que vivieron, pero yo no la viví. Si ellos lo dicen yo lo creo, porque es gente muy sincera que vivió esa situación. Yo creo que a la mejor había más racismo en otros lados que en ORPA. No sé, tengo esa impresión, ¿o quizás por puro sentimentalismo uno cree que era mejor por donde una andaba!

Yo diría que el retiro de las organizaciones lo que hizo, por lo menos para mí, era liberarme para trabajar de forma menos controlada. Porque cualquier cosa que uno decía, cualquier cosa que uno hacía, si no iba con la línea ya era un problema, y yo sentí que me dio mucho más libertad, y además por la gente con que platicaba también no había compromiso de involucramiento, o comprometerlos a ciertas cosas que ellos a la mejor no querían hacer.... Después de eso, yo me sentí afortunada de no estar en ninguna [organización]. Y lo que sí siguió para mí, que empezó desde muy joven era mi pertenencia al pueblo maya, de luchar así, por supuesto con otros compañeros que quién sabe de dónde venían, verdad. Pero en mi caso ya lo hice de forma independiente. Logramos la creación de la Academia de Lenguas Mayas (ALMG) que para mí, nunca lo hubiéramos hecho, si hubiéramos seguido.... Considero que esos logros del movimiento indígena han sido muy atinados. Digamos la Academia es la única institución autónoma, jamás, ni los Acuerdos de Paz lograron algo parecido. A mí que no me vengan a decir que los Acuerdos de Paz lograron tanto porque en realidad en la letra muerta sí lograron mucho: la nueva configuración de la nación, teóricamente hablando. Los Acuerdos de Paz son un documento histórico, están allí. Pero lo que hicimos los indígenas fuera de las organizaciones [revolucionarias], está palpable, está vivo y está creciendo, porque la Academia se sigue ampliando. Entonces cuando ellos dicen que no hubo ningún otro momento más que los Acuerdos y que los mejores logros de la historia son a partir de los Acuerdos, eso no es cierto.

Había relativamente pocas mujeres mayas [participando en esa época] pero tampoco de una vez nada. Porque éramos varias, varias mujeres.... tenían su pertenencia orgánica, pero estábamos trabajando por iniciativa propia ese proyecto de formación dentro del ámbito de nuestra cultura. Varias mujeres que tenían doble pertenencia, varias murieron en ese lapso, y otras seguimos y estamos hasta la fecha en la misma línea. En eso yo creo que muchas de nosotras las mujeres no cambiamos ya jamás, ya ni volvimos a lo otro, nos quedamos con lo nuestro, porque vimos que como que no era aceptado por el otro bando.

Una cosa que debe quedar clara es que siempre lo indígena fue postergado. Siempre ellos decían que no era el problema fundamental, que la lucha más seria tenía que ser contra la pobreza, y que lo demás iría resolviéndose de forma automática, cosa que nosotros que estábamos comprometidos con la otra causa nunca aceptamos. Nosotros pensamos que esos dos problemas tenían que resolverse en forma paralela, de modo que se notara desde las organizaciones la diferencia de que se viera objetivamente que ellos estaban por un proyecto serio, en el sentido de que se visibilizara la importancia que le daban al tema y que nosotros queríamos que eso fuera bien objetivo. Eso ya no les gustó porque sentían que allí sí había una lucha del poder y que nosotros queríamos no sólo pertenecer, sino también tomar decisiones. Yo recuerdo cuando hablábamos con el mayor, yo decía 'mire, ¿qué vamos a prometer a la gente que se quiere incorporar?, ¿Cuál es el proyecto de desarrollo después? ¿Cómo van a estar nuestras aldeas, cómo van a estar nuestras comunidades? ¿De qué se trata este asunto? Yo quiero clarificarme porque a la gente ¿qué le vamos a prometer? Porque la gente indígena es bien objetiva, no quieren que uno sólo hable de 'que a la mejor va a haber un paraíso' ¿en qué consiste eso? Tanto que yo les dije de por qué no me daban una oportunidad para hablar con Gaspar, para hablar de veras con el comandante en jefe para ver qué es lo que él quiere de esto. Pero eso era prohibido.

Hay otra cosa que hay que dejar clara. Al movimiento revolucionario no le interesaba la gente que pensaba, la gente que razonaba, la gente que proponía. A ellos les interesaba siempre la gente incondicional, que dijera sí a todo, que fuera obediente, que fuera disciplinada porque ellos querían que así fuera, y esa gente fue la que [avanzó en las organizaciones]... La gente intelectual que pensaba, que proponía, no les interesaba, porque aparecían como una competencia.... Lo que querían era el poder, para ellos... (Entrevista octubre de 2005).

Esta entrevista tiene una gran riqueza, primero, porque nos ofrece una visión privilegiada de la experiencia de una mujer K'iche' 'letrada' dentro de una organización revolucionaria; organización que aprovecha sus capacidades de formar y reclutar a otros indígenas, que le da cierta libertad para moverse siempre y cuando siga la 'línea', pero que le aparta cuando sus propios documentos desatan procesos de concientización que no puede controlar (*"Yo creo que ellos tuvieron tanto miedo de la seriedad en que nosotros lo habíamos tomado esas chispas que ellos nos dieron"*). Y segundo porque, por otro lado, coincide con varias de mis entrevistas al señalar que su profundización en la cultura y espiritualidad maya provocaba miedo y rechazo en las organizaciones revolucionarias. Asimismo demuestra la manera en que la organización promovió su proceso de formación política a través del estudio de textos, cosa poco común en años posteriores (ante la gran escalada de represión y al estar en reflujo y a la defensiva, la formación política se reducía en gran medida a la experiencia práctica), e ilustra la manera en que el encuentro con lecturas de otras realidades y experiencias ensancha y nutre la formación de una visión político-cultural propia como intelectual orgánica del movimiento maya. Pero la entrevista también tiene otro 'guión' y promueve otra lectura: la visión de una indianista sobre el proceso revolucionario. Su crítica tiene ciertas coincidencias con disidentes ladinos: críticas al autoritarismo, al control y a las jerarquías (incluyendo el poco acceso a su comandante en jefe); y el remordimiento de haber reclutado personas a quienes les fue mal, o quienes, posteriormente, le reclaman. Además, su perspectiva como movimiento maya descentra la primacía de los Acuerdos de Paz, entiende la Academia de Lenguas Mayas como un logro concreto producto de su lucha, y expresa un fuerte reclamo por la 'postergación del indígena', así como por la priorización de clase por encima de cualquier otra reivindicación.

Varias mujeres mayas me han contado que se unieron a la guerrilla por convicción y para luchar por una vida mejor, y que les ha quedado una sensación de mucha frustración, no sólo ante la derrota y la muerte de tanta gente, sino, además, por las injusticias que vivieron en el interior de las organizaciones. Muchas mujeres mayas, incluso, **no** hablan de sus años de participación por miedo, y por la frustración, el dolor y los remordimientos que les causa. Algunas de sus trayectorias traen reveses: Silvia Soriano (2005) señala que las mujeres indígenas combatientes en el levantamiento zapatista en Chiapas pasaron después a ser empleadas domésticas en San Cristóbal de las Casas; Eglá Martínez cuenta que algunas mujeres mayas, siendo militantes activas de organizaciones revolucionarias guatemaltecas, tuvieron que trabajar como empleadas para la alta dirigencia de sus propias organizaciones: *"Además de realizar 'trabajo de dar testimonio' algunas mujeres mayas con escasa o nula escolaridad tenían que hacer el trabajo doméstico para las esposas y parejas de la alta y mediana dirigencia revolucionaria. La justificación 'revolucionaria' para esta práctica era*

que al ser mujeres indígenas usando sus trajes podrían pasar como sirvientas. Sin embargo, pasar por empleada y ser empleada son dos cosas distintas. Algunas de estas mujeres ladinas revolucionarias a veces usaban vestimenta maya e incluso organizaban exposiciones de arte maya para atraer la solidaridad política mientras que sus ‘empleadas’ mayas estaban cocinando, lavando y cuidando a los hijos y hogares de mujeres ladinas” (Martínez 2005: 318 traducción mía)³²³.

Mientras que en la reflexión anterior se hace una crítica aguda sobre algunos casos (y en momentos determinados) de prácticas clasistas y de racismo que se dieron en el interior de algunas de las organizaciones revolucionarias, termino esta sección con una reflexión crítica constructiva más amplia, realizada por una funcionaria de alto nivel de la cooperación internacional –que pide mantener el anonimato- durante los años ochenta en los que trabajó en México y Centro América³²⁴. Hace algunas críticas sobre la falta de congruencia ética entre discurso y práctica, y la existencia de actitudes machistas, sobre todo por parte de hombres mestizos que, al fin y al cabo, eran quienes tenían el poder en las organizaciones:

Al seguir las ortodoxias de la época, la izquierda centroamericana en los años setenta y ochenta era generalmente insensible a cualquier cosa que podría ser interpretada como política de identidad o de políticas en torno a un solo tema, viendo los mismos en el mejor de los casos como distracciones de la lucha principal para la liberación nacional. En el peor de los casos, temas como los derechos de las mujeres (y menos aún el feminismo o incluso la moralidad sexual) o los derechos de los pueblos indígenas y sus culturas fueron descartados ya sea por ‘representar’ un estado lamentable de falsa conciencia política o como un acto deliberado de divisionismo. Tales temas no formaban parte integral de la lucha revolucionaria, sino que fueron considerados contradicciones secundarias para ser abordados luego del triunfo popular. Pareciera que las feministas atraían oprobio particular, a través de diferentes representaciones como: burguesas, lesbianas, odiando a los hombres, Occidentales, frías sexualmente.... La idea que lo personal es político, y que la lucha política es vivida en la cotidianidad y que no se trataban de meras abstracciones, sencillamente no figuraba en la agenda central. Estas dinámicas no eran de ninguna manera exclusivas a Centro América, pero los movimientos revolucionarios de la época se enfrascaron en una forma de vanguardismo machista que no estaba abierto al

³²³ También hay mujeres mayas que pasaron por la guerrilla y que hoy en día tienen puestos en el Estado, son funcionarias internacionales o están a cargo de organizaciones no gubernamentales.

³²⁴ Dentro de la cooperación internacional gubernamental y no gubernamental, había agencias que, al apoyar instancias representando los intereses tanto de desplazados internos como de los refugiados y exiliados en el exterior, mantuvieron cierto contacto con miembros de las organizaciones político-militares.

cuestionamiento, y por lo tanto en gran medida se convirtió en reflejo del estatus quo. ¿Cuántas veces tuvieron las mujeres que aguantar a sus compañeros con su observación taciturna de 'tengo que hacer', dando la impresión que se iban a una misión política altamente secreta, para enmascarar sus prácticas mujeriegas que siempre habían visto como su derecho natural? (Correspondencia personal, 26/8/2007).

Esta visión panorámica sobre las organizaciones revolucionarias centroamericanas nos ayuda a sintetizar y contextualizar las críticas que surgen posteriormente en relación a las actitudes comunes y los posicionamientos de los hombres hacia las mujeres. Resalta la construcción de 'sujetos únicos' con demandas homogéneas, demostrando el oprobio hacia quienes daban importancia a las contradicciones 'secundarias' de género y etnicidad.

Cambios en los roles de género

Ya hemos visto el cambio en la vida de las mujeres al convertirse en jefas de hogar frente a la falta de presencia del hombre; en muchos casos, las viudas empezaron a realizar actividades agrícolas tradicionalmente ejercidas por hombres³²⁵. También las mujeres experimentaron grandes cambios en estos años, ante la creciente represión, al salir de sus comunidades para refugiarse en México o desplazarse a otras partes de Guatemala, sobre todo a centros urbanos; estos traslados implicaban algunos cambios en los roles de género y el mantenimiento de otros (cuidado de los hijos, cocinar, lavar, coser, etc.) Yolanda Colom expresa, asimismo, la renuencia de hombres y mujeres indígenas a que más mujeres participaran en la guerrilla, justamente debido a los roles de género:

Cuando les preguntábamos por qué no participaban más mujeres, nos respondían que ellas no podían porque estaban criando a sus hijos; que debían cuidar la casa y los animalitos que poseían; que eran débiles y no aguantaban caminar entre la montaña, ni soportarían el frío de las cumbres. También decían que la mujer es chismosa y no guarda el secreto. Y afirmaban que la guerra es cosa de hombres. Les preguntábamos cómo se explicaban que estuviéramos varias mujeres allí. Y los contábamos que algunas tenían marido e hijos; que el primero nos apoyaba en las tareas del hogar para poder asistir. Pero alguna replicaba: 'Sí, tenés razón, pero vos sos ladina y estás estudiada. Eso es aparte, pero aquí es otra cosa'. Insistíamos con el ejemplo de las compañeras campesinas, quienes se estaban alfabetizando

³²⁵ Los roles de mujeres y hombres, sobre todo en la agricultura, varían bastante a nivel local. Mientras que en unos lugares, las mujeres no cultivaban la tierra, sino que sólo participaban en las cosechas, en otros, las mujeres acostumbraban a participar en las diferentes etapas del ciclo agrícola, en la preparación del suelo, siembra, cuidado y cosecha.

con la organización. Pero no había manera. Las ideas y las costumbres de siglos pesaban como su pobreza (Colom 1998: 109-110).

Esta reflexión es importante (aunque se trata de una representación que probablemente provoca rechazo en no pocos miembros del movimiento maya), al poner en evidencia la resistencia de los hombres a la participación plena de las mujeres. Sin embargo, en la sección anterior se demuestra que estas mujeres sí participaban como retaguardia, pues gracias a ellas, sus esposos podían dejar sus responsabilidades como padres y estar allí en el frente. Pero el cambio más brusco en la vida de las mujeres fue a partir de su propia incorporación a la guerrilla. Lorena López describe el cambio radical en la vida de las mujeres indígenas:

Consideramos que para las mujeres que se incorporaron a la lucha guerrillera y clandestina, tal experiencia constituyó en sí una revolución en su vida, en su pensamiento, en su lugar en la sociedad. La revolución no fue un hecho ajeno a su realidad. La miseria, la violencia e ignorancia impuestas a ellas por el sistema las llevó a esa alternativa, las hizo trascender del espacio privado y silencioso (la familia, el hogar, los padres, los hijos, los esposos, la comunidad, el trabajo...), al espacio público y político clandestino, (los frentes, la dirigencia, la montaña, la lucha armada desigual, la relación con desconocidos, la organización, la formación, etc.). Esto implicó una revolución interna y personal. Dar el paso no fue fácil. Representó renunciaciones, soledad, conflictos, riesgos y sobre todo valor y autodeterminación para transformarse (López op.cit. 58).

En su tesis doctoral *Mujeres y Guerra en Guatemala y Chiapas*, Silvia Soriano se muestra escéptica sobre los cambios de roles dentro de los frentes guerrilleros, y considera que era más fácil que las mujeres se levantaran en armas e hicieran entrenamiento militar que el hecho de que los hombres cocinaran y lavaran platos y ropa. Mi impresión, en cambio, es que usualmente los combatientes hombres sí cumplían con estas tareas, como se constata en varios de los testimonios recogidos por Harbury: *“Aprendieron que cocinar y coser y lavar ya no era sólo trabajo de mujer. Todos tuvimos que aprender mucho, o desaprender allá arriba en la montaña”* (Anita en Harbury, op.cit. 104, retraducido al español). Aunque también es cierto que esta afirmación contrasta con el testimonio de Elena, que fue enviada a una casa de seguridad del frente urbano a causa de su sordera, para realizar los trabajos y cuidados ‘propios de su sexo’: *“mi trabajo es estar a cargo de la casa, en realidad, es hacer la comida y los quehaceres, asegurar que los compas tengan papel y plumas para sus estudios, hablar con ellos y atender sus necesidades”* (Elena en Harbury op.cit.76).

Una entrevista que impacta por su honestidad y humildad, al poner de manifiesto los difíciles procesos por los que transitan algunos hombres que buscan librarse de sus prejuicios y privilegios tradicionales de género y etnicidad en la construcción de una nueva forma de masculinidad anti-racista, es la que Harbury hace a Domingo, un ladino urbano. Cito en extenso, pues ilustra los cambios en las relaciones de género deseados por muchas mujeres:

Mirá, si querés aferrarte a tu ego masculino aquí en la montaña, sencillamente no es posible... Nos tomó un rato aprender a cocinar y lavar y coser. Pero esto lo habíamos esperado, y sabíamos que era correcto. Pues sabíamos que el feminismo era un concepto revolucionario que había que respetar... No éramos racistas descarados, pues la injusticia contra los pueblos mayas era algo que nadie podía ignorar. Pero fue un golpe darnos cuenta que estos jóvenes campesinos, quienes nunca habían tenido el privilegio de ir a la escuela, eran más listos que nosotros. Se expresaban de manera tan sencilla, y sin embargo, sus ideas eran tan profundas, tan racionales... Todo esto formó parte de nuestro proceso de crecimiento, pero te puedo decir que nuestros egos sufrieron mucho... Con las mujeres era otra valla. Como dije, no era que esperábamos que ellas cocinaran o lavaran para nosotros. No éramos tan retrógrados. Pero al mismo tiempo, éramos tan concientes de que eran mujeres, [se trataba de] una especie diferente realmente. Y queríamos rondarlas, ayudarlas, protegerlas. El problema fue que ellas no nos necesitaban. Fue un día triste para nosotros cuando descubrimos que no podíamos hacer tantos abdominales como Anabela o caminar tan rápido como Marisa... Y mientras tanto, coqueteábamos con toda mujer que se nos ponía en frente. Esta fue nuestra manera de sentirnos todavía como verdaderos hombres. Y las compañeras entendieron esto y coqueteaban amablemente de vuelta, como si fuéramos sus hermanos menores preferidos... Así es aquí en el frente. Podés aferrarte a tu ego masculino lo más posible, pero no va a durar mucho tiempo. Y esto es bueno, no es algo malo. Porque al fin y al cabo, descubriste una forma nueva de relacionarte con mujeres que nunca tuviste antes. Claro que todavía coqueteamos, porque desde luego, ¿qué chiste tiene la vida si no hay coqueteo? Yo, por ejemplo, todavía coqueteo como loco cuando tengo la oportunidad. Pero ahora es diferente. Porque la mujer es una persona verdadera, alguien con quien compartir, no simplemente una florcita bonita de adorno” (Domingo en Harbury op.cit.147, 148, 149, 150).

Entonces, hay hombres que, con mucha auto-reflexividad logran cambios profundos y duraderos en sus comportamientos y actitudes, además de lograr una congruencia entre su discurso y su práctica. Esto se puede constatar en el siguiente comentario breve, sencillo pero profundo, del

Comandante Everardo, quien posteriormente fue desaparecido, torturado y finalmente muerto por el ejército: *“Ha habido mujeres aquí en la montaña, en combate, desde el mero inicio. Luchan con valentía, trabajan duro y contribuyen con buenas ideas. Está bien que estén aquí. Son la mitad de nuestro país y la mitad de nuestra revolución”* (Comandante Everardo en Harbury op.cit. 181). Sin embargo, en muchos otros casos estos cambios –en hombres ladinos e indígenas- fueron ‘logros parciales y reversibles’ (Yolanda Colom, citada por Soriano) que tendieron a desvanecerse luego de la desmovilización, o del retorno de los refugiados a Guatemala. Ana María Rodríguez nos comparte su experiencia de ‘logros reversibles’ cuando ella y su compañero volvieron a Guatemala tras el refugio en México:

Yo tuve esta experiencia con mi pareja: él lavaba la ropa de los niños y mi ropa. Acostumbrábamos a turnar en lavar la ropa, en los quehaceres, para salir los dos, y en una de esas, él estaba lavando la ropa, cuando llega otro de los compañeros que también era un dirigente, indígena, y le dice, con unas palabras groseras que me dan pena decir, le dijo ‘ya ni que fueras vieja’. Le dijo groserías y por qué él se había dejado dominar. Yo no le escuché, yo no estuve en esa conversación, pero después en el proceso me di cuenta que mi compañero ya no me lavaba mi ropa, dejaba mi ropa aparte, ya sólo la ropa de los niños lavaba. Y una vez le pregunté ‘¿y ya ahora qué pasó que ya no lavas mi ropa?’ y me contó. Por más que lo hablamos, él se sentía tan avergonzado, tan agredido, y como vivíamos en la misma casa las dos familias, ya nunca más lavó la ropa mía. Y acompañado a eso, se empezó a deteriorar en los oficios y en el machismo, y fue cuando mejor decidimos que ya no continuara la pareja, pues para mí ya no me llenaba ese ser como la persona que yo había pensado y cómo yo lo había conocido, ya no era la misma. Esa presión de la sociedad sobre los hombres que han dado pasos de cambio lo he hablado con otros compañeros que han dado pasos de cambio, que son profundos en su visión, y me han comentado que son agredidos por otros compañeros, por sus amigos, por personas conocidas, incluso los tratan como si fueran mujeres, o afeminados (Macleod y Rodríguez en proceso de publicación: 22).

La experiencia de Ana María ilustra las presiones y estigmas que sufren los hombres que tratan de cambiar sus modelos de masculinidad, pero también la falta de firmeza o de convicción en las transformaciones planteadas.

Ser Revolucionaria y Madre

Uno de los dilemas más dolorosos para las mujeres indígenas y ladinas –analizado detalladamente por Soriano (2005)- es la decisión que muchas enfrentan entre perseguir sus convicciones y

práctica política, estar allí en la crianza de sus hijas e hijos, dejarlos para ser criados por otras (lo cual implica renunciar de ser la figura de madre), o tratar de hacer ambas cosas, frecuentemente mal. Muchas mujeres, obligadas a bajar de los frentes guerrilleros para dar a luz, enfrentaban estos dilemas. Engracia Reyna Caba trató de cuidar a su recién nacida en el frente:

Tuve una hija en la montaña y fue lo más difícil de mi vida. En la montaña no había dónde lavar los pañales, tampoco se secaban fácilmente además de que no existían. Juntas nos tocó estar bajo el bombardeo de los aviones del ejército... A partir de entonces tomé la decisión de dejarla con una familia que estaba en las comunidades de resistencia, ya que se habían comprometido a cuidarla. Arrancar a mi hija de mis brazos fue el sacrificio más grande de mi vida.//No soportaba dejarla a ella con la familia. Lloré noches enteras. Estaba entre dos situaciones, dejarla a ella para seguir la lucha o quedarme con ella para cuidarla, no he llegado a comprender cómo fui capaz de dejarla a ella y decidí seguir luchando. Quizás el amor a la vida y por mi pueblo me hizo que dejara a mi nena de pocos meses de edad. Muchas veces me arrepentí de haberlo hecho. Hice bien o hice mal, quizás nadie me puede decir qué hubiera hecho, pues yo misma he vivido este sacrificio. Uno como mujer es la que al final de cuenta sufre y paga por su maternidad, quizás eso nunca lo entienden algunos hombres. Después de esta experiencia, con el corazón partido, me incorporé a un nuevo trabajo (Caba op.cit.18-19).

En otra sección de su testimonio, señala que hubo mucha participación de jóvenes mujeres indígenas, pero que muchas se embarazaban y tenían que optar entre ser madres o ser guerrilleras; añade: “Los hombres eran los que salían favorecidos ya que ellos seguían allí y a las mujeres les tocaba lo más difícil... cuestionaban de por qué los hombres no asumían la responsabilidad también, que no sólo fuera la mujer, pero nuestros reclamos no fueron escuchados.... Muchas [mujeres] dejaron a sus hijos y continuaron en la lucha, pero la mayoría no, porque conocíamos experiencias de que si las mujeres dejaban a sus hijos, éstos ya no las reconocían como sus Mamás y esto era muy doloroso” (ibid: 25). La siguiente cita sobre el ‘matrimonio’ en el Frente Unitario de la URNG de dos combatientes (un Q’eqchi’ y una Mam) es interesante, porque al parecer el tener hijos no estaba permitido: “A los seis meses, el mando del campamento, en una ceremonia sencilla los declaró ‘pareja’ (marido y mujer), entregándoles su respectiva dotación de anticonceptivos. Tener familia en ese momento no estaba autorizado; el argumento siempre fue que la necesidad de las tareas de la revolución, debían estar por encima de los intereses personales” (López y Rímola 2005: 11). Sin embargo, en la práctica, muchos hijos fueron engendrados en los frentes urbanos y rurales de la guerrilla; incluso hay casos de mujeres que se embarazaron a propósito para poder

salir de la lucha armada. A pesar de las dificultades y los desgarres emocionales (y de los anticonceptivos), seguían naciendo hijos; me parece que esto es característico de ‘situaciones límite’ donde la muerte está tan presente e inminente, como una forma de trascendencia, de dejar semilla.

Al preguntar³²⁶ sobre las relaciones sexuales en los frentes, había diferentes experiencias; por ejemplo, en las casas de seguridad en el frente urbano de ORPA no estaban permitidas las relaciones sexuales, ni siquiera entre esposos (ya que la información de que se trataba de esposos era compartimentada). Esta situación de abstinencia cambió con el tiempo, y conforme avanzaba la guerra y la represión, más descontrol había. Esto se explicaba por el ingreso de mucha gente nueva sin contar con la formación sólida que tenían las primeras generaciones. También se entiende como el efecto mismo de la represión y la violencia. En el EGP fue semejante; después de 1981, según un ex combatiente, se cayó en un ‘libertinaje’ desconocido antes de 1980. Para frenar esta situación, a partir de 1982, se impusieron reglas más estrictas, se tenía que pedir permiso al encargado para tener novia o novio, y aun así no se permitía mantener relaciones sexuales de inmediato. De este modo, las experiencias son distintas en diferentes momentos de la guerra y en diferentes frentes. También hubo casos de mujeres ladinas e indígenas que sostenían relaciones sexuales con sus responsables a cambio de ‘favores’ (mayor estatus, poder o confianza, nombramiento a puestos, etc.) Hubo algunos casos de violación de mujeres por ‘compañeros’, aunque esto no era común y fue muy mal visto por muchos hombres, además de mujeres; en uno de estos casos, la mujer baleó al ‘compañero’ que la trató de violar; en otro se discutió, aunque finalmente no se aplicó, el ajusticiamiento como castigo a la violación. A diferencia de la violación masiva y reiterada de mujeres indígenas por parte del ejército, mi impresión es que en las filas guerrilleras hubo pocas violaciones; más bien –y en la medida en que la guerra se deterioraba (represión masiva, reflujo y desfavorable correlación de fuerza)- se fueron afianzando formas autoritarias y abusos de poder muy distintos a la mística revolucionaria que caracterizaba a las primeras generaciones de los años setenta. La concentración y abuso de poder afectaba a mujeres y hombres, a indígenas y ladinos, a campesinos y urbanos de clase media, pero no de la misma manera. En ese sentido, las mujeres indígenas –por su condición de mujer, de indígena y de pobre- se encontraban en las situaciones más precarias.

³²⁶ Al respecto hablé con ex combatientes: dos mujeres ladinas, una indígena y un hombre ladino, dos de ORPA y dos del EGP (agosto 2006).

Impacto de la Guerra en Mujeres Indígenas

Hasta ahora he analizado la participación de mujeres indígenas en las organizaciones contestatarias; es importante también pensar en su relación con otras facetas de la guerra. Relativamente poco es lo que ha sido escrito sobre el impacto de la guerra en mujeres indígenas³²⁷. Basándome en algunos aportes metodológicos³²⁸ y experiencias similares de otros países, y la documentación existente en Guatemala, presento algunas reflexiones preliminares sobre estos temas. Aunque probablemente sean mínimas, hay algunos ejemplos de colusión de mujeres indígenas con las fuerzas militares y políticas de contrainsurgencia. Aparte de las mujeres esposas de comisionados militares, Martínez (2005) señala la colaboración de algunas mujeres indígenas como 'orejas' del ejército. La creación obligatoria de las patrullas de auto-defensa civil, el reclutamiento forzoso y la incorporación voluntaria de indígenas al ejército, significó un mayor contacto de esposas, madres e hijas con éste. La proliferación de destacamentos militares en las áreas de conflicto, dio como resultado que mujeres indígenas cocinaran, lavaran y plancharan ropa de los oficiales, muchas veces de manera obligada y no remunerada (Falla 1992, González 2002). También se ha comentado el surgimiento de la prostitución, práctica casi totalmente desconocida antes en el altiplano, y el aumento de la violencia doméstica luego de la estadía de hombres en el ejército.

Las políticas de masacre, tierra arrasada, ejecución extrajudicial, desaparición forzada, tortura y mutilación, como respuesta brutal y contundente del Estado a la guerrilla y a toda forma de organización comunitaria, movilización social e incluso de movilidad social³²⁹, han sido ampliamente documentadas (ver informes de organizaciones internacionales de derechos humanos, Falla 1992, Figueroa 1991, Macleod 1988, entre muchos más). No es el tema de estudio

³²⁷ Entre lo escrito están los informes de las comisiones de verdad (REMHI 1998 y CEH 1999); Consorcio Actoras de Cambio: *Rompiendo el silencio: Justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado en Guatemala* (2007), numerosos testimonios de mujeres que participaron en las organizaciones revolucionarias, secciones del libro de Matilde González *Se cambió el Tiempo: Conflicto y Poder en Territorio K'iche'* (2001), Linda Green (1999) entre otros.

³²⁸ Un documento de trabajo de gran utilidad para el estudio de estos temas es "Gender, Conflict and Development, an Exploration", ponencia presentada en el Foro de ONGs en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, en Beijing 1995 por Netherlands Humanist Committee on Human Rights and Vrouwenberaad Ontwikkelingssamenwerking. Para entender situaciones de conflicto, habla de cuatro etapas: a) antes del conflicto, b) durante el conflicto, c) el proceso de paz, y d) el período de reconstrucción y rehabilitación.

³²⁹ La Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) señala: "La ascensión social de un sector de mayas profesionales, comerciantes o líderes políticos locales, el surgimiento de grupos culturales y de organizaciones de base generó la animadversión de sectores ladinos que detentaban el poder local. Los grupos indígenas emergentes confluyeron en los seminarios indígenas organizados en torno a reivindicaciones étnico-culturales, educativas y políticas. Cuestionaban la exclusión a la que estaban siendo sometidos como mayas. La represión del Estado contra estos líderes y sus organizaciones, utilizando el pretexto de la guerrilla, fue fomentada por algunos sectores ladinos, que consideraban amenazada su posición sociopolítica, o por criterios racistas" (Informe del CEH 2000, cap.3 #4346: 169).

aquí, como tampoco lo son las características genocidas y etnocidas de la represión en contra del pueblo maya. Pero sí conviene detenernos en algunas de las características que tuvo la represión dirigida específicamente hacia las mujeres indígenas.

En el caso de Chiapas, Soriano (2004: 197-198) polemiza con Aída Hernández sobre su denuncia de la violación como arma de guerra (Hernández 2002:11 en Soriano 2004: 198), al señalar que varias mujeres indígenas fueron violadas por el ejército en Chiapas por ‘encontrarse en el camino’ y nada tenían que ver con el levantamiento zapatista: *“lo que me interesa dejar claro es que no se les violentó por ser consideradas rebeldes sino por encontrarse en un escenario donde las armas hablan por sí solas”* (ibid: 197). Navarro (2007) hace una distinción entre estas dos lógicas, pero considera a ambas como ‘armas de guerra’. Discierne entre: a) la lógica *política* (para castigar a mujeres que participan activamente o cuyos esposos, hijos, hijas o familiares participan en la guerra) y b) la lógica del *oportunismo*, entendida ésta como un: *“crimen de oportunidad que, durante el conflicto, con frecuencia es cometido por hombres que llevan armas, complaciendo así su libido, bajo la cubierta de las circunstancias caóticas de conflicto armado, esta teoría es respaldada por el hecho de que las grandes incidencias de violaciones dentro del marco de conflictos armados, parecen no estar limitados solamente a la población civil con afinidad por alguno de los bandos en conflicto”* (Navarro 2007: 261). Además de estas dos lógicas, en Guatemala también se recurrió a la violación sexual como un arma masiva para generar terror y desesperanza, como veremos más adelante.

No fue hasta el año 2001, luego de las atrocidades cometidas en Bosnia y la violación sexual masiva de mujeres musulmanas como arma de guerra y método de tortura -y posteriormente en Ruanda- que la violación empieza a ser reconocida por las Naciones Unidas como un crimen de lesa humanidad³³⁰ (Soriano 2004: 196). La violación sexual en tiempos de guerra tiene varios fines:

*En primer lugar, durante un conflicto militar, las mujeres son abusadas y violadas por soldados enemigos para **humillar y degradar la masculinidad** de los soldados enemigos. En*

³³⁰ “No fue hasta 1992, ante la generalización de las violaciones de mujeres en la Ex República de Yugoslavia, que la cuestión de la violencia sexual en un conflicto finalmente captó la atención del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. El 18 de diciembre de 1992, el Consejo declaró que la ‘detención y violación masiva, organizada y sistemática de mujeres, en particular de mujeres musulmanas, en Bosnia y Herzegovina’ era un delito internacional que debía abordarse. Posteriormente, en el Estatuto del Tribunal Penal Internacional para la Ex Yugoslavia se incluyó la violación como crimen de lesa humanidad, junto con otros delitos como la tortura y el exterminio, cuando se cometan en un conflicto armado contra la población civil.” En “Enseñanzas extraídas de Ruanda, las Naciones Unidas y la Prevención del Genocidio”. Sección de Servicios de Internet. Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas © 2007 <http://www.un.org/spanish/preventgenocide/rwanda/sexualviolence.shtml>

*segundo lugar, la violación puede formar parte de las 'reglas de la guerra'. En este caso, la parte victoriosa considera que es su derecho dentro de las 'reglas de la guerra' hacer su voluntad con las mujeres de los enemigos. Una tercera motivación para la violación en tiempos de guerra... es **destruir a la cultura de los adversarios**. Dado que las mujeres están vinculadas a la maternidad (reproducción biológica) y a la transmisión de valores culturales dentro de una sociedad (como cuidadoras), al abusar y violar a las mujeres, el enemigo puede deconstruir la pureza de una cultura. Una última categoría para la explicación de ultraje durante períodos de guerra es que la violación es una **reconfirmación de la masculinidad**. Esto se relaciona con la cultura masculina de los militares (Netherlands Humanist Committee...1995: 4-5, traducción y énfasis míos).*

En el caso de Guatemala, la violación sexual: “constituyó una práctica masiva, sistemática y planificada como parte de la política contrainsurgente del Estado. Fue utilizada como un instrumento de guerra cuyo objetivo era la degradación de las mujeres y, a través de ellas, el sometimiento de las comunidades indígenas” (Consortio Actores de Cambio (CAC) 2007: XIV). La Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) reconoce que “Las cifras de violación sexual muestran un subregistro en términos absolutos, en relación a otras violaciones de derechos humanos” (CEH 2000 Tomo II: 23), al documentar 1,465 hechos de violación sexual, 99% de los cuales fueron contra mujeres: ancianas, adultas, jóvenes y niñas. El **88.7%** de los casos de víctimas de violencia sexual documentados por la CEH fueron mujeres indígenas³³¹ (CAC: 16). El Consortio de Actoras de Cambio señala la triple opresión en juego en la violación de mujeres indígenas: “La extrema crueldad y ensañamiento con que fueron violadas las mujeres indígenas en los operativos contrainsurgentes obedece al hecho de que eran consideradas seres inferiores por ser mujeres e indígenas, mientras que, al mismo tiempo, eran percibidas como parte o base de apoyo de las organizaciones que enfrentaban al Estado para transformar el sistema socioeconómico y político

³³¹ Las mujeres indígenas fueron víctimas de violencia sexual:

- En áreas de desplazamiento, refugio y en el curso de las masacres perpetradas por el ejército, especialmente en los años 1981 y 1982. Durante este último año es notoria la participación de miembros de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC).
- Mientras eran refugiadas en las montañas al momento de su captura, por miembros del Ejército y de las PAC.
- Durante detenciones colectivas en edificios públicos y religiosos, por miembros del Ejército y de las PAC.
- En comunidades donde se instalaron destacamentos militares del Ejército.
- Cuando el Ejército realizó cateos o allanamientos a sus casas en el área rural y urbana.
- En sus comunidades cuando llegaron comisionados militares y/o los jefes de las PAC.
- A través de uniones forzadas con miembros del Ejército y de las PAC. (CAC op.cit. 16)

imperante. Las atrocidades cometidas contra las mujeres expresaban misoginia, odio racial y odio de clase” (Ibid: 17).

En su estremecedor capítulo³³² sobre la violencia sexual en contra de las mujeres K’iche’s de San Bartolomé Jocotenango, Matilde González (2002) discierne entre las diferentes lógicas en juego: a) la amenaza o el acto de violar a mujeres en sus casas en las operaciones de rastreo para que denunciaran el paradero de su padre, hermano o esposo. Esto sucedía *“al mismo tiempo que profanaban su casa, golpeaban a sus hijos y/o hermanos, saqueaban sus graneros, mataban sus animales, quebraban sus ollas y comales”* (González 2002: 409); b) El uso de mujeres como ‘carnada’: *“las mujeres se vieron forzadas a colaborar con el Ejército y patrulla para capturar a su propio marido”* (ibid: 412); c) Las violaciones masivas y reiteradas de mujeres de diferentes edades, además de su sometimiento: *“Configuraron una forma de servidumbre en la que los comisionados, patrulleros o militares tenían disposición plena de su cuerpo, de su fuerza laboral, su libertad de movimiento, de su palabra, en fin, de su vida entera”* (ibid: 414). Uno de los sobrevivientes señala: *“...Una mi hermana, mi mujer y la hermana de mi mujer estuvieron allí. Las violaron allí en el convento. O sea que él dejó suelto todo siendo alcalde ¿Quién va a tener miedo entonces? Las mujeres muchas violaciones sufrieron, todas, desde niñas, ancianas, parejo. Ya no respetaron nada. Nada. Definitivamente eso ya no es humano”* ([D-23; 98] ibid: 415); d) Por otra parte, González documenta la existencia de “casas de mujeres y esclavitud sexual”, a donde mujeres viudas y esposas de los hombres refugiados en el monte, además de niñas de 11 a 20 años, fueron encerradas y vivieron un sistema de esclavitud sexual durante un período de 8 meses a 2 años (417-418). Esta situación de horror se remarca por algunas de las citas de víctimas que se sienten manchadas: *“ahora ya estoy violada”, “yo ya no estoy buena”* (419-420): *“Y es porque al ser violada reiteradas veces, tanto su cuerpo como su voluntad fueron arrebatadas prolongadamente... Para las mujeres de San Bartolo, el sistema de esclavitud sexual constituyó una degradación pública, una tortura continuada, una marca indeleble que todos callan, pero que todos recuerdan, una marca que las hace sentirse ‘dañadas’, ‘sucias’, vulnerables y a la vez cómplices de ese poder arbitrario que las arrancó de su mundo familiar y doméstico; en muchos casos, de sus maridos asesinados o en el exilio y que ahora las miran (o ellas creen que las miran) como ‘mujeres agarradas, tentadas, manoseadas’, como ‘mujeres que ya no están bien’”* (ibid: 420); e) Otra

³³² González logra esta comprensión en profundidad gracias a sus largos años de trabajo en San Bartolo y por haberse ganado la confianza de la gente. Señala que esta información no salió a luz al principio *“por varias razones, entre las cuales destacan la profunda vergüenza y culpabilidad que todavía sienten las víctimas y algunos de los ‘violadores’ o testigos que fueron forzados por el Ejército a ejecutar y presenciar los hechos”* (González 2002: 405). Otra razón fue el hecho de que en 1996, la violación de mujeres seguía siendo una práctica común por parte de la Patrulla y de las autoridades edilicias vinculadas al Ejército en San Bartolo.

modalidad más fue la ‘apropiación de las mujeres de dirigentes’, cuando esposas de líderes comunales fueron obligadas a juntarse con un jefe de la patrulla de autodefensa civil para salvar su vida; varias de ellas siguen viviendo con sus violadores hasta el día de hoy³³³, dando así “*la apariencia de una relación normal*” (ibid: 422).

Finalmente, González expone los casos de mujeres que se resistieron, intentando huir, algunas de las cuales pagaron las consecuencias. Reconoce la inmensa valentía de **todas** las mujeres que se enfrentaron a estas situaciones límite de profundo horror, dolor y humillación: “*Huir o quedarse supuso para las mujeres sambartoleñas un valor extraordinario para continuar viviendo luego de las atrocidades a las que fueron sometidas. La mayoría de ellas siguen con su palabra guardada, no obstante, cuando una de ellas rompe su silencio, su palabra da cuenta de las increíbles batallas cotidianas que cada una de ellas habrá librado antes de que las encerraran en el convento, las obligaran a desnudarse en público y violaran en masa, o antes de unirse con uno de los asesinos de su pueblo*” (ibid: 424).

He tratado de resumir este capítulo desgarrador porque otorga una percepción excepcional y profunda sobre las múltiples facetas de la violencia sexual que han sufrido miles de mujeres indígenas en Guatemala. Sólo por haber trabajado durante largos años en el municipio de San Bartolo, González pudo ganarse la confianza de la gente lo cual le permitió empezar a dar a conocer esta dramática y oculta realidad. Al documentar un caso en profundidad, González visibiliza una situación bastante generalizada en áreas de conflicto, sobre todo en El Quiché. Denuncia una atrocidad, un crimen de lesa humanidad que sigue soterrado³³⁴, ya que, por los niveles de humillación, vergüenza y sentimientos de culpa³³⁵ que provoca en las víctimas, no ha sido ampliamente denunciado. Cabría preguntarnos qué efectos a largo plazo ha causado la represión, las políticas contrainsurgentes y la violación como arma de guerra hacia las mujeres. La

³³³ Casos extremos como estos de dominación-sumisión también se dieron entre torturadores y presas políticas durante las dictaduras militares en los países del Cono Sur en la década de los setenta. Ver, por ejemplo, *Lecturas de Psicología y Política*, del Colectivo Chileno de Trabajo Psicosocial (1983).

³³⁴ Ricardo Falla SJR (1992) hace una importante denuncia al documentar las violaciones colectivas y múltiples en su libro *Masacre de la Selva*. Sin embargo, el estudio de Matilde González va más allá, al analizar las diferentes lógicas de la violencia sexual en juego, y dimensionar el horror traumático, al capturar las voces –y silencios– de mujeres víctimas y de testigos impotentes, incluyendo a los maridos, quienes son agraviados indirectamente. El hecho de que gran parte de los violadores sean hombres K’iche’s del municipio es una realidad tan dolorosa que todavía es difícil de abordar.

³³⁵ Una característica de la violación sexual es que la víctima se siente ‘culpable’, y muchas veces las personas a su alrededor la ‘culpan’ por haberla provocado. El capítulo de González sugiere que la ‘comunidad’ no culpa a las mujeres, pero habría que ver si éste es siempre el caso, sobre todo en situaciones en donde las mujeres dan a luz como resultado de su violación. ¿Cómo serán sus sentimientos y los de otros hacia estos hijos? Probablemente las reacciones varíen entre el extremo rechazo y la aceptación de los niños, pues tampoco ellos ‘tienen la culpa’.

siguiente cita, expresada décadas después por una mujer K'iche' de Chichicastenango, pone de manifiesto el prolongado efecto traumático en las mujeres, pero, a la vez, muestra unas pequeñas ventanas de esperanza, al haber organizaciones como la Asociación de Desarrollo Comunitario (ASDECO) que están trabajando con mujeres:

Yo quiero hablar también. Mi experiencia también ha sido de enfermedad, soy comadrona, participo en las comunidades. Somos muchas [participamos muchas] porque podemos hablar y sanar nuestra mente. Podemos hablar de la tristeza, el dolor y la enfermedad en la Red de Mujeres. Yo he llorado. Como murió mi Mamá y mi papá... casi desmayo. Pero me anima mi esposo, me animan mis hijos. Es un dolor en el corazón, no es visible. Estábamos limitadas, pero es como tomar una medicina. Somos capaces y hemos despertado. Nuestras hijas e hijos ya están en la escuela. Yo tomé mi decisión de participar y mis hijos me han apoyado. Hay comentarios que las mujeres no estamos trabajando, pero eso no me preocupa (Entrevista, enero de 2006).

Otra visión del impacto que la guerra ha tenido en las comunidades, es la de Magda Cholotío, maya Tz'utujil, a su vuelta del exilio en México:

La verdad es que con mi regreso a Guatemala me siento muy triste encontrar en las comunidades, no sólo digo mi comunidad, sino que varias comunidades que he visitado, es lamentable la situación moral, hay una pérdida de la situación moral en cuanto a la cultura, ya no hay respeto, ya no hay esa solidaridad entre las personas. Yo me acuerdo, hace 25 años, existía una relación de solidaridad, quizás no muy fuerte pero sí existía, existía un respeto, la gente se respetaba a sí misma. Pienso que la misma situación del conflicto [armado interno] se agudizó más. Muchos lo atribuyen a los 'hippies'³³⁶, pero yo siento que no tanto, porque yo recuerdo que siempre había turistas, ya había 'hippies', pero respetaban... Yo lo atribuyo al conflicto armado, porque cuando el ejército ocupó las comunidades, los soldados hicieron lo que quisieron con las mujeres. En mi pueblo dicen que violaron a muchas patojas. A partir de allí es que muchachas de 15 o 18 años, incluso mujeres que eran infértiles, ya casadas por muchos años pero que nunca habían tenido hijos fueron violadas por el ejército, después por los comisionados militares. El ejército fue primero, después lo hicieron los comisionados militares siendo del mismo pueblo, a partir de allí, siento que se

³³⁶ Magda Cholotío es de San Pedro La Laguna, un pueblo Tz'utujil en la orilla del lago Atitlán. Desde los años setenta el lugar ha atraído a mucha gente ('hippie' y 'New Age') proveniente, sobre todo, de los Estados Unidos y Europa, para formar una colonia de extranjeros.

perdió. Se perdió el respeto hacia la gente y hacia uno mismo.... A partir de allí es que se perdió, empiezan más la drogadicción, el alcoholismo, la prostitución. Es increíble, a mí me sorprende que de repente las patojas resultan embarazadas y no les dan pena... antes no existía eso, un embarazo –en algunos casos todavía es así, muy respetado, porque es una consagración, es una mujer que trae ‘la gracia’ dicen, en su vientre- (Entrevista julio de 2003).

Termino esta sección con una cita de una ex integrante K'iche' del CUC, María del Rosario Toj Zacarías, que posteriormente elabora su tesis de licenciatura en Sociología sobre mujeres mayas en organizaciones populares³³⁷. Aquí podemos constatar que, a pesar de las atrocidades vividas por las mujeres indígenas –en calidad de víctimas directas y como familiares de víctimas de ejecución y/o desaparición forzada-, fueron justamente las mujeres quienes más se levantaron y se organizaron para denunciar la represión y militarización:

Mujeres de base y lideresas... se reincorporaron a la vida pública ‘rompiendo la barrera del terror, exponiendo como testigos las atrocidades de la guerra’ (Camus, 2002:6)... Todas ellas participaron en intensas campañas nacionales e internacionales para denunciar la represión vigente contra comunidades, organizaciones y contra ellas mismas³³⁸, así como las formas de militarización en las comunidades que impedían el retorno de desplazados, refugiados y campesinos dispersos por el país a su lugares de origen. También encabezaron luchas contra la Patrullas de Autodefensa Civil hasta su eliminación de las comunidades y encabezaron grandes caminatas para demandar el cese de las ‘agarradas’ para el cuartel (Toj 2007:87).

Muchas mujeres indígenas que participaban en estos procesos organizativos se convertirán, más tarde, en figuras públicas y dirigentes nacionales; algunas, como la misma María Rosario Toj, entrarán al estudio académico y/o la producción político-cultural.

³³⁷ María del Rosario Toj fue becaria del proyecto ‘Mujeres Mayas y Participación Política’ (financiado por NORAD) en el Instituto de Estudios Inter-étnicos (IDEI) de la Universidad de San Carlos para apoyar a las mujeres indígenas a terminar sus tesis de licenciatura. La socióloga Kaqchikel Emma Chirix estuvo a cargo del trabajo con las becarias y compiló un libro de artículos de las becarias: *Reflexionando y Actuando: Mujeres Mayas y Participación Política* (2007).

³³⁸ Esto puede sonar contradictorio respecto a lo expuesto anteriormente. Si bien muchas mujeres indígenas denunciaron la represión que habían vivido en carne propia, también es cierto que la violación sexual ha sido de los crímenes menos documentados y denunciados, como lo señaló la Comisión de Esclarecimiento Histórico. Es decir, mientras que siempre ha habido denuncias sobre la violación de mujeres indígenas por parte del ejército, casi no existe información o estudios sobre las diferentes modalidades de la violencia sexual, ni sobre el impacto que ha tenido en las vidas de las mujeres.

Mujeres Indígenas ante Beijing

Al igual que en los capítulos anteriores en donde hago una referencia somera al período pre-firma de los Acuerdos de Paz (diciembre 1996), en esta sección quisiera terminar con una breve etnografía de un (des)Encuentro que viví de cerca³³⁹: el Encuentro de Mujeres Indígenas Centroamericanas ante Beijing en junio de 1995. Pienso que este (des)Encuentro es ilustrativo de algunos de los problemas, tensiones, desconfianzas profundas y miedos que se generan en torno a las expresiones de auto-representación indígena en la región centroamericana y, por lo tanto, su análisis detallado nos ayuda a entender algunos de los retos presentes para la construcción de relaciones de confianza en términos políticos e interétnicos. Esta etnografía es como un engarce entre la segunda parte de la tesis con la tercera, porque se la puede ‘leer’ desde dos perspectivas. Por una parte, otorga una visión de la manera en que la izquierda mestiza centroamericana estaba percibiendo lo que entendían como movimientos ‘eticistas’ y los riesgos que representaban; esta visión se circunscribe al período del conflicto armado interno. Por otra parte, también refleja la imagen de ‘fundamentalismo cultural’ que muchas feministas centroamericanas tienen acerca de las mujeres en el movimiento maya; esto ya en el período posterior a la firma de los Acuerdos de Paz. Ambas perspectivas ilustran la profunda desconfianza que hay en los círculos de la izquierda y de las feministas hacia las expresiones organizativas autónomas de indígenas.

Hay hechos y eventos que se convierten en ‘parteaguas’ en la historia. En ese sentido, considero que la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (octubre 1995) -conocida simplemente como ‘Beijing’-, tuvo el mismo tipo de **efecto detonante** para que amplios sectores de mujeres reflexionaran sobre e incorporaran demandas de género a sus discursos³⁴⁰, que el efecto detonante de los Quinientos Años en relación a los pueblos indígenas (tanto en términos de organización y movilización indígena, como en la toma de conciencia por parte de otros sobre la importancia de las reivindicaciones étnicas). No obstante, ninguno de los dos fueron procesos fluidos y consensuados, al encontrarse con agendas y prioridades diferentes, pugnas de poder, diferencias políticas e ideológicas, problemas de representatividad, etc.

³³⁹ En ese tiempo trabajaba en una agencia de cooperación internacional con oficina en la Ciudad de México que contribuyó al financiamiento del evento. Asistí al encuentro en Guatemala (Panajachel) para que la agencia entendiera mejor la manera en que las mujeres indígenas de la región estaban asumiendo las reivindicaciones de género, pues el evento fue de las primeras experiencias de mujeres indígenas incursionando en ‘agendas y espacios de mujeres’. Desafortunadamente, no tengo copia del informe que escribí sobre el evento.

³⁴⁰ Beijing también tuvo un impacto sobre los gobiernos de todos los países del mundo, al verse obligados a impulsar medidas para promover la equidad de género en sus políticas públicas, aunque algunos países han cumplido mucho más con las metas que otros.

Es preciso señalar que yo llegué a este pre-encuentro ante Beijing con mis propias genealogías, que en ese tiempo eran mi experiencia en la izquierda, en temas de género (embrionaria todavía) y en una agencia de cooperación. Ésta, en el caso de Guatemala, había apoyado a ONGs (de desarrollo y derechos humanos) generalmente con directivos ladinos que respaldaban a comunidades indígenas; también había apoyado de forma privilegiada los procesos de refugio y retorno, en menor medida a las organizaciones 'maya-populares' y, de forma incipiente, a organizaciones feministas como Tierra Viva³⁴¹. La mayoría de estas organizaciones ponían gran énfasis en los problemas de la militarización y violación a los derechos humanos, temas que estuvieron ausentes en este encuentro de mujeres indígenas, como también estaban ausentes las organizaciones que enarbolaban estos temas –por ejemplo, en el caso de Guatemala, no estaban presentes mujeres de CONAVIGUA, Mama Maquín, Madre Tierra ni Ixmukane. Más bien participaron organizaciones de mujeres mayas como Kichin Konojel, el Consejo de Mujeres Mayas y Funmayan³⁴². Había unas 50 mujeres mayas de Guatemala y delegaciones de 5-10 mujeres indígenas de los demás países centroamericanos y Panamá.

El evento se había organizado desde Costa Rica, por una coordinación que incluía, entre otras, a una quechua peruana con claras reivindicaciones de género y una maya de Guatemala; también estuvo de invitada especial Blanca Chancoso del movimiento indígena del Ecuador. De los otros países centroamericanos, no estaban mujeres indígenas de organizaciones ligadas al FMLN de El Salvador, ni del FSLN de Nicaragua. Por otra parte, se había invitado a una mujer mestiza por país; aunque la invitada de Guatemala (de Tierra Viva) sólo llegó para hacer su intervención y se fue (hecho criticado por las organizadoras indígenas), las otras mestizas estuvieron a lo largo de todo el evento: una panameña que había trabajado por largos años con las Kunas, una feminista de visión urbana y occidental de Costa Rica, miembros de grupos de mujeres de El Salvador y Nicaragua. Estas mujeres fueron sistemáticamente marginadas del evento, a tal punto que pregunté a las organizadoras por qué las habían invitado si no las querían incluir. En retrospectiva, sigo con la duda de por qué las habían invitado, pues creo que las condiciones todavía no estaban creadas para promover espacios de negociación entre mujeres diversas. De igual modo, estas mujeres mestizas tampoco representaban los 'núcleos de poder feminista' en sus respectivos países, con los que, además, había conflicto (ver más abajo).

³⁴¹ Tierra Viva, surgida en 1988 fue de las primeras organizaciones feministas que aparecieron en la etapa de reapertura de espacios luego de la cruenta represión de fines de los setenta, comienzos de los ochenta.

³⁴² Estas son tres de las primeras ONGs de mujeres mayas en Guatemala, surgidas en el mismo período que Tierra Viva (ver Introducción a la Tercera Parte de la tesis).

El evento empezó con una ceremonia maya en las orillas del lago Atitlán que parecía poner a todas en armonía; desafortunadamente, esto no iba a durar mucho. Al poco tiempo de haberse iniciado el evento, hubo una especie de desahogo catártico entre las participantes mayas de Guatemala, quienes expresaron sus frustraciones y resentimientos en contra de las ONGs: que las directivas siempre eran ladinas y los mayas relegados a puestos menores como promotores para trabajar con las comunidades, del etnocentrismo e imposiciones de los ladinos hacia los y las indígenas, de que los ladinos recaudaban fondos de las agencias a nombre de los indígenas, que las agencias no apoyaban directamente a las organizaciones indígenas, etcétera. Considero que muchos de estos reclamos son válidos, aunque no estamos acostumbrados a escucharlos. Impactada por estos reclamos y tratando de entender mejor la situación, hice una pregunta a la plenaria: ¿a qué ONGs se estaban refiriendo? ¿A ONGs de desarrollo, de salud, de mujeres? La respuesta por parte de la mujer maya en la coordinación del evento fue contundente: que ellas no tenían ningún problema con las organizaciones ladinas, que con esto se terminaba la sesión, y que era hora de la ‘refacción’ (refrigerio). En retrospectiva, creo que la mujer maya que contestó tan autoritariamente no tenía experiencia en diplomacia política, pero sentí su respuesta como un ‘balde de agua fría’.

Las mujeres indígenas estaban indignadas, con justa razón, pues en los preparativos de Beijing, las organizaciones feministas las habían metido en un grupo de ‘minorías’, junto con las discapacitadas, las lesbianas, etcétera. La etiqueta de ‘minorías’ tenía un agravio especial en el caso de Guatemala, en donde las mujeres mayas constituyen al menos la mitad o más de la población femenina. Dejando de lado cierta evidencia homofóbica (que entendiblemente fue cuestionada por una de las mestizas presentes, una lesbiana que se sintió muy estigmatizada), la crítica que hacían las mujeres indígenas de las relaciones de poder era acertada: no quedaba duda en que las ‘Nosotras’ hegemónicas eran las feministas mestizas y ladinas (urbanas y de clase media), mientras que las ‘minorías’ eran las ‘Otras’, las ‘diferentes’, las de los márgenes, todas de alguna manera ‘minusválidas’ o ‘no cabales’. Lo único que compartían mujeres tan dispares era su condición de otredad y marginalidad³⁴³.

³⁴³ Las mujeres ‘otras’ también son objeto de disputa: en conversaciones con la organizadora quechua, fue interesante escuchar sus experiencias previas en el trabajo de cabildeo de mujeres indígenas en espacios internacionales de incidencia, como en las Naciones Unidas. Contaba, por ejemplo, la manera en que Pro-Vida (un grupo de presión contra el aborto) había tratado de ganar la adhesión de mujeres indígenas a sus declaraciones públicas en contra del aborto. Justo a tiempo las mismas reaccionaron, al darse cuenta de que si bien ellas, como delegación, tenían una posición antiabortista (por razones de cosmovisión y ante las campañas de esterilización masiva de las mujeres indígenas), se trataba de una utilización y manipulación por parte de Pro-Vida que no les convenía en nada en términos políticos.

Cerca del final del evento, hubo una sesión de grupos de trabajo para reflexionar sobre la identidad y reivindicaciones específicas de las mujeres indígenas. Es preciso señalar que, aparte de la reacción abrupta y autoritaria ya mencionada de la organizadora maya, en ningún momento había sentido rechazo u hostilidad ni de parte de las organizadoras, ni de parte de las participantes; en algunas sentí más apertura, en otras más reserva, pero siempre cortesía³⁴⁴. Yo me había incorporado a uno de los grupos, cuando una de las mujeres mestizas me vino a sacar, argumentando que las mujeres indígenas querían estar solas para discutir estos temas internamente. Respetando su privacidad –y cometiendo el error de obedecer a la mestiza ‘representando los deseos de las indígenas’ (pues las indígenas no me habían dicho nada)-, me salí del grupo, juntándome con las mujeres mestizas. Aunque no lo podía imaginar de antemano, esto implicó la ruptura definitiva en las relaciones interétnicas del evento y al salir del grupo de trabajo, yo me había ‘aliado’ firmemente con las mestizas.³⁴⁵

Allí empezó una sesión de reflexión entre nosotras que hubiera realmente horrorizado a las indígenas. Se trataba de una serie de especulaciones, trayendo a colación lo que se había escuchado sobre la existencia de un ‘movimiento pan-indígena’ (sobre todo en el Ecuador, Nicaragua y Guatemala), ‘eticistas que odiaban a los mestizos’, que tenían un proyecto no sólo de autonomía, sino de ‘secesión’. Este proyecto pan-indígena era, además, reaccionario y contrarrevolucionario, pues sólo había que pensar en la ‘Contra’ miskita en Nicaragua; por eso no fueron invitadas las mujeres indígenas cercanas a o dentro de la izquierda revolucionaria. En ningún momento cuestionamos si los reclamos de las mujeres indígenas allí presentes tenían validez, si las actitudes de hostilidad y resentimiento³⁴⁶ tenían fundamentos. No nos cuestionamos sobre nuestras propias actitudes racistas y de poder naturalizado. Tampoco nos pusimos a analizar los impactos del racismo ni la polarización en sociedades altamente racializadas, que marcan las relaciones interétnicas más allá de las relaciones individuales entre personas. La sospecha de que estas mujeres indígenas habían aprovechado la bandera de género para conseguir fondos para desarrollar un evento político pan-indianista se ‘confirmó’ en el evento de clausura, cuando llegaron

³⁴⁴ Claro, dado que representaba a una agencia que había contribuido al financiamiento del evento, esto era de esperar, pero aun así no percibí sentimientos velados de hostilidad.

³⁴⁵ No sé si la decisión de las mestizas de sacarme fue una manipulación, una muestra de ‘identificación’ o una forma de reclamarme, lo cierto es que actué con ingenuidad y falta de criterio. Pues luego de haber salido del grupo, se cortó el contacto que había tenido hasta ese entonces con las mujeres indígenas, entré a formar parte de las que fueron ‘marginadas’ en la reunión.

³⁴⁶ También es preciso señalar que no todas las mujeres indígenas que participaban en el evento tenían actitudes hostiles hacia las mestizas, aunque tampoco hubo mucho esfuerzo por incluirlas y hablar con ellas.

diversas organizaciones 'etnicistas' y cooperación reaccionaria³⁴⁷. En esa sesión, casi conspirativa, pude palpar intensamente el miedo en las mestizas a que 'los indios' –en un imaginario de seres inescrutables, evasivos, rencorosos y racistas-al-revés- se estuvieran organizando para 'bajar de las montañas' con la intención de prescindir por completo de los mestizos y ladinos en sus proyectos políticos de futuro.

Decidí exponer esta experiencia, porque creo que ilustra nítidamente las tensiones, polarizaciones y mutuas incomprendiones en las relaciones interétnicas en Guatemala, y más allá de sus fronteras. Analizando el Encuentro, creo que el torrente de críticas hacia las ONGs ladinas no fue previsto por las organizadoras y no supieron cómo manejarlo, por falta de experiencia y madurez política. Esto se manifestó en la reacción autoritaria –y además absurda- de 'aquí no pasa nada'. Creo que, efectivamente, la mayoría de las mujeres indígenas presentes no tenían experiencia en el tema de género, pero se trataba de una de sus primeras incursiones en la temática, no de una 'fachada' para conseguir fondos para proyectos secesionistas: esta interpretación obedecía mucho más al imaginario colectivo, los miedos y desconfianza de las mujeres mestizas presentes que a la realidad. Pero también es cierto que el clima de hostilidad hacia las mujeres mestizas nutría estos imaginarios, contribuyendo a que tuvieran estas ideas y reacciones.

Es interesante que la ladina guatemalteca sólo viniera y se fuera. Pese a que fue criticada por ello, no sufrió las hostilidades que las otras mestizas sufrieron, pues en el fondo fueron tratadas como ladinas sustitutas. No estaban presentes representantes de las organizaciones 'populares' -no sé si porque no las invitaron o porque no quisieron participar-, pero esto más bien es un indicador de la falta de unidad entre las mujeres mayas organizadas en ese momento. Sin embargo, sí había mujeres que habían estado organizadas antes, y mujeres que habían estado en el exilio, como el caso de la poetisa Calixta Gabriel. Y muchas de las mujeres –juzgando por su edad- probablemente no habían participado antes ni en las expresiones organizativas revolucionarias ni en las indianistas. Estaban en organizaciones de desarrollo y quizás carecían de la memoria histórica de la guerra que sigue moviendo a las generaciones anteriores. Por otra parte, estoy segura de que las mujeres indígenas vivieron el Encuentro de forma muy diferente a las mujeres mestizas. Compartir

³⁴⁷ Reaccioné con recelo cuando un funcionario de PRODERE (Programa de Naciones Unidas, percibido por muchos, en el caso de Guatemala, como parte de la contrainsurgencia en el Triángulo Ixil) me preguntó qué organizaciones apoyábamos como agencia. Estaba francamente desconcertada cuando, al preguntar a un funcionario ladino de la OIT por qué el Congreso no había ratificado el Convenio 169, me contestó que se debía a que los campesinos indígenas de San Jorge La Laguna de la CONIC habían ocupado las instalaciones del Congreso; dado que apoyábamos a la CONIC sabía que esto, sencillamente, no era cierto. Ante mi propia actitud paranoica –producto de la guerra- todos estos hechos sueltos me venían a 'confirmar' lo 'poco confiable' de este evento.

la percepción de la manera en que fueron vistas por otras puede ser útil en términos de construcción de relaciones políticas de mujeres diversas en el futuro³⁴⁸.

En lo personal, siento que fue un error haber entrado en esta lógica al final del evento; sólo puedo decir en retrospectiva que fue por ignorancia, desconcierto por las tensiones raciales que percibí y, quizás, por miedo a lo desconocido, sobre todo en un ambiente tan cargado de desconfianzas como es el guatemalteco. En los años posteriores, al trabajar y conocer de cerca al movimiento maya, al conocer a indianistas y mayanistas, entiendo lo profundamente injustas que son estas percepciones y elaboraciones. O más bien, entiendo que si los problemas estructurales del racismo, etnocentrismo y desvaloración cultural no se tratan y no se superan desde la raíz, pueden acentuarse situaciones de polarización y odio racial entre indígenas y ladinos³⁴⁹. Lo cierto es que lo anterior pone en evidencia las polarizaciones existentes, las profundas desconfianzas y miedos mutuos que se tienen que superar para lograr relaciones interculturales, en igualdad de condiciones, basadas en el respeto, la valoración y, sobre todo, en la creación de **confianzas**, elemento tan trizado en Guatemala.

Comentarios Finales

En este capítulo, a través de una ruta metodológica diferente, he buscado identificar los mecanismos que invisibilizan la participación de las mujeres indígenas en el contexto de la guerra, a través de la construcción de 'sujetos únicos' en donde las mujeres indígenas son subsumidas y 'omitidas' de la historia. Luego, he demostrado que –en contraste con los silencios de la historia 'oficial' - las mujeres indígenas tuvieron una participación importante en el proceso revolucionario e indianista, ejerciendo una *agencia social* y provocando transformaciones significativas en sus vidas. He resaltado la manera en que la represión impactó de forma desmedida y específica a las mujeres indígenas, cuyas dimensiones y efectos no se han estudiado profundamente todavía. También he ilustrado con un caso las profundas desconfianzas que los espacios organizativos autónomos de indígenas despiertan en Otros, en este caso, en mujeres mestizas.

³⁴⁸ Retomo esta idea por un trabajo que realicé sobre cooperación internacional y pueblos indígenas en Guatemala. Uno de los comentarios que recibí de colegas mayas al devolver el trabajo fue que era interesante enterarse de cómo la cooperación les estaba viendo. De cara al futuro, pienso que habría que evaluar, al realizar eventos de mujeres indígenas, si realmente se quiere invitar a mujeres ladinas o mestizas, definiendo claramente los fines (para qué) y su integración al evento, aun en el caso de que uno de los objetivos fuera el planteamiento de una serie de reclamos.

³⁴⁹ Un comentario de un amigo y colega maya apunta a estas desconfianzas profundas, cuando señala que su abuelo le decía que no había que confiar en los ladinos, pues siempre le iban a traicionar y meterle el puño por detrás. Desafortunadamente ésta es la 'experiencia vivida' de muchos indígenas, pero no tiene que ser así. El reto, para la sociedad guatemalteca, es que no lo sea, pero se trata de una corresponsabilidad entre indígenas y ladinos, no de un 'problema' indígena.

Capítulo Ocho:

TESTIMONIOS RECOGIDOS EN ENTREVISTAS SOBRE EL PERÍODO

En este capítulo, quisiera citar extensamente algunas de las entrevistas grabadas que realicé con hombres mayas que tuvieron participación política en los setenta y comienzos de los ochenta. A través de estas entrevistas busco reconstruir –desde las voces y la visión de diferentes dirigentes e intelectuales orgánicos mayas- la historia del movimiento maya desde los años sesenta. Escogí las personas a entrevistar por su participación diversa en procesos organizativos, la cual proveyera miradas distintas y complementarias sobre esta época. Unos retejen la historia desde su trayectoria personal, otros realizan análisis políticos, marcados por sus propios espacios de participación. En algunos casos, se trata, como lo señalan Bastos y Camus (2003: 58) de “personajes bisagras” que participaron en procesos organizativos de diferente índole, con distintas corrientes ideológicas. Dadas las sensibles condiciones aún imperantes en Guatemala, he optado por cambiar los nombres de las personas entrevistadas.

Es importante señalar que las trayectorias socio-políticas de los actores sociales a menudo no corresponden a decisiones definidas en base a posiciones políticas e ideológicas: es decir, sobre todo en un momento (pre)revolucionario y de grandes promesas de transformación social, no se trataba de una opción consciente y racional sustentada en la lectura de los programas políticos de las organizaciones sociales o revolucionarias; sino que, en gran medida, dependía de contingencias: la afiliación o involucramiento político de familiares, amistades o figuras respetadas de autoridad (sacerdotes, monjas, maestros, alcaldes, catequistas, autoridades tradicionales, etc); y, a menudo, dependía de cuál organización ‘llegó al pueblo’. En Guatemala –a diferencia de los países del Cono Sur-, la ubicación geográfica era clave, pues las organizaciones revolucionarias operaban en regiones determinadas con sólo pocas zonas ‘compartidas’; los focos indianistas, por su parte, tendían a surgir en, o cerca de, centros urbanos con alto porcentaje de población indígena (Chimaltenango, Quetzaltenango y Cobán).

Testimonio de Don Felipe

Don Felipe, proveniente de un municipio de Quetzaltenango, tuvo la oportunidad de estudiar en un colegio privado, apoyado por la Iglesia Católica que becaba a indígenas para superarse a través de la educación y proyectos de desarrollo. Vivió tempranamente el racismo cuando los niños ladinos le decían: “*este colegio no es para indios, y eso es siempre un choque, y uno se pone a pensar*”. Después del colegio, Don Felipe trabajó en promoción social con la Iglesia Católica, pero a la vez se le empieza a despertar la conciencia sobre su condición étnica.

“En esos años, los años 78, 79, se empezaron a hacer reuniones en torno a las reinas de los pueblos. Era un poco en contra de la selección de reina Rabina Ajaw que se realizaba en Cobán, y había encuentros donde se hacía reflexionar, bueno ¿y por qué asistir allá? ¿Por qué no hacemos algo en nuestras comunidades?”

Una forma de motivar a los jóvenes era invitar a Don Adrián [Chávez] y él daba su discurso, su contenido era más la revaloración de la cultura... No cabe duda de que esto fue un punto importante y mucha gente lo reconoce, se acuerda de él, [y el hecho de] que Don Adrián empujó bastante hacia la sistematización teórica del pensamiento maya.

*Pero al mismo tiempo había otras personas que practicaban la cultura y Don Adrián también tenía relación con ellos. Había un **ajq'ij** [guía espiritual] de San Andrés Xecul, ya está muerto. Él era una persona practicante de la cultura, de la espiritualidad... Compartía su experiencia. Decía ‘bueno, esto es lo nuestro y esto es lo que nos quitaron los sacerdotes y esto es cómo nos condenaron. Es importante que nosotros lo recuperemos. Pero no sólo nos hablaba así, sino que nos llevaba a la práctica. Participábamos con él. De esa manera, Don Adrián daba sus conferencias, pero al mismo tiempo había personas que practicaban. Entonces se conjugaban ese aspecto en ese tiempo.*

El trabajo que hacíamos en [el municipio] era un trabajo más de formación, porque era un equipo. Era más en la línea de la Iglesia Católica, en las obras sociales, el cooperativismo, la educación. Pero teníamos la oportunidad de buscar conferencistas, de relacionarnos con la gente. Y teníamos también la inquietud porque dentro de nuestros objetivos era trabajar con los indígenas –somos indígenas, trabajar con nuestra gente. Nos preguntábamos ¿qué es lo que podemos ofrecer? Eso eran nuestras preocupaciones y necesitábamos capacitarnos.

En ese momento, era sólo con lo católico, pero había como curiosidad... interés por conocer lo maya. Las pláticas de Don Adrián nos ayudaron a abrir los oídos, los ojos, e ir en búsqueda de quién nos podría orientar. Y eso fue al final de los 70, eso fue en 79, 80. A partir de allí entramos en ese proceso. Y logramos organizar un taller en [el municipio] con mucha gente de las iglesias de la región, los catequistas por supuesto, con quienes trabajábamos sobre el tema de la cultura maya.

En esos años empezamos a tener una relación con el CUC y trabajamos un tiempo con ellos en sus inicios. Yo nunca vi ningún material que tocara el tema étnico, era más la lucha de clase, pero era gente muy comprometida, porque era gente ligada a la iglesia; llegaban con nosotros a [nuestro

municipio] también. Fue así que nos fuimos conociendo. Emeterio Toj, cuando todavía estaba trabajando con el CUC, él quería que nuestro equipo fuera un equipo que trabajara específicamente la cultura dentro del CUC. Había esa inquietud... combinábamos la religión católica y la cultura, era nuestra línea, eso le interesaba al CUC. Quedamos que en una ocasión aquí en la capital nos íbamos a juntar para ponernos de acuerdo cómo se iba a trabajar, pero Emeterio ya nunca llegó. Entendimos que el planteamiento que él hizo dentro el CUC o con la gente con quien ya estaba aliado no les pareció, entonces se cerró la relación. Entendimos que tenían un poco de miedo [a eso de la cultura] en el trabajo que ellos estaban haciendo.”

Ante la agilización del conflicto interno armado, las y los promotores de la Iglesia Católica en aquel municipio tomaron opciones políticas: “Nuestro equipo se dividió. Una parte se fue con el EGP y nosotros todavía nos quedamos en [el municipio] trabajando. Pero con el tiempo, conocimos gente de la ORPA y fue así como nos incorporamos... Pero eso no quiere decir que nos hayamos olvidado de lo que nosotros habíamos trabajado, sino que siempre era nuestro planteamiento en la ORPA: ‘¿dónde queda el papel de los indígenas?’ Era un poco más nuestra pregunta, lo planteábamos así. En ese tiempo dijeron ‘no tengan pena, eso se va a solucionar después de la revolución. Pero sin embargo, ustedes van a estudiar el Racismo I, el Racismo II’, que eran los materiales que ellos manejaban, verdad. Pero sin embargo, esas siempre eran nuestras inquietudes. No nos parecía muy bien... Nosotros habíamos trabajado bastante con los jóvenes y había mucha formación sobre la cultura, pero también había formación sobre la realidad social, la realidad económica, la realidad política, y la gente ya estaba muy despierta en ese sentido. Entonces, muchos jóvenes se organizaron y se fueron a la montaña con la ORPA, pero muchos se decepcionaron, porque dijeron, ‘bueno, es que eso no es lo que buscamos, ¿por qué siempre el ladino nos pone sólo a trabajar, nos da el trabajo más duro, y a nosotros eso no nos parece, y aquí habíamos hablado de otra cosa, de la igualdad, del trabajo comunitario, eso era un poco porque habíamos trabajado las comunidades eclesiales de base, entonces era más un trabajo comunitario que decíamos.

A principios de los 80, que fuimos perseguidos por el ejército, se perdió todo el trabajo que hacíamos... Pero algo muy importante que a nosotros nos ayudó es que la misma espiritualidad nos dio fortaleza en todo este proceso...La represión nos vino a afectar socialmente, políticamente, económicamente, pero por otro lado nos empujó a buscar nuestras raíces, porque entendimos que eso también nos venía a ayudar, a fortalecernos. Y esto pasó con mucha gente. Con nuestro maestro, mucha gente del movimiento revolucionario llegaba con él, quedaban allí, y él siempre les educaba... Era educativo.

Cuando nosotros trabajábamos con la iglesia católica, mucha gente no nos hablaba, porque por el hecho de ser católicos {nos decían}, 'bah, son católicos, verdad'. Pero cuando llegó la represión a [nuestro municipio] muy fuerte, fuimos a buscar el apoyo de un Ajq'ij, y lo sorprendente es que llegó mucha gente también, que no son católicos, nos encontramos en la casa del señor Ajq'ij. Y no hubo rechazo, sino que hubo una aceptación, les gustó mucho que nosotros estuviéramos allí, hubo una apertura hacia nosotros... Se abrió el espacio para nosotros con la gente no católica en ese tiempo. Allí, la identidad jugó un papel muy importante, la espiritualidad también. Nos sentimos ya de confianza con ellos. Bueno, eso se perdió con la represión, nosotros nos trasladamos a la ciudad.

En esos años se había conformado una organización de los K'iche's, y de los Kaqchikeles. Entonces, nosotros formábamos parte del grupo de los K'iche's en Occidente. Era para que nos organizáramos como mayas, era una búsqueda como mayas, pero sin el movimiento de izquierda, aunque teníamos cierta relación con gente de izquierda, estábamos pensando conformar un grupo de afuera. Era como simultáneo, pero no duró mucho tiempo, es que la represión era muy fuerte y se perdió toda la relación que teníamos. Cada quien dispersó, cada quien buscó refugio por otros lados.

Fueron como dos años que nos costó superar el miedo. Después empezamos a buscar la relación con la gente, y tratábamos de organizar encuentros, talleres con la gente. Mucha gente que se había salido de la izquierda, que no estaba de acuerdo con la izquierda por muchas razones; una cosa, por el racismo, no cabe duda. Otra cosa por la represión, pero es más por la discriminación que siempre se dio en todo esto. Y lo que siempre escuchamos de comentario de la gente es que hay planteamientos de nosotros los indígenas, pero nunca nos dan la posibilidad de realizar nuestras ideas, y siempre estamos abajo de la pirámide, -no estamos en la cabeza-, sino que siempre estamos en el trabajo más difícil. Eran siempre las quejas de la gente.

Empezamos a organizarnos como desplazados... Nos dedicábamos a leer, a estudiar, a ir profundizando en la cuestión maya. Después, poco a poco había más materiales para leer, creo que nos ayudó mucho Bonfil Batalla con su libro 'Utopía y Revolución'.... Fue así que fuimos tejiendo más nuestra búsqueda... había un retejer, yo pienso que era una búsqueda, una construcción, para esa construcción mirábamos que eran necesarias las relaciones con las otras comunidades, con los Kaqchikeles.

Había mucha desconfianza en ese tiempo. No había tanto contacto. La gente que trabajaba con la iglesia, ya se les consideraban como subversivos en ese tiempo, tal vez cada quien se cuidaba. Pero

había otro círculo con quienes nos conocíamos, entonces teníamos ya las relaciones. Sabíamos qué era lo que estábamos pensando. Pero con los muy desconocidos era un poco difícil. Por ejemplo, la gente [intelectuales mayas] que trabajó mucho más antes, a principios de los setenta, muy poco los conocíamos, hasta el día de hoy. Casi no tuvimos mucho contacto, ni sé exactamente quiénes eran”.

Es muy interesante la trayectoria de participación social de Don Felipe porque nos permite ver cómo en su vida se le van presentando oportunidades y opciones. Firmemente comprometido con la cultura maya, y practicante de la espiritualidad, esto no es contradictorio con una visión amplia político-social que en muchos aspectos sigue siendo de izquierda. Por otra parte, su ruptura con la ORPA no se da por razones ideológicas, sino porque percibe, junto con sus compañeros indígenas, que en la experiencia práctica que le tocó vivir³⁵⁰ no se habían desterrado las actitudes de racismo entre muchos de sus militantes no indígenas. Su visión actual de los retos que enfrenta el movimiento maya incluye la lucha por las reivindicaciones políticas, culturales y económicas:” *Yo digo que el movimiento maya todavía está en construcción, son ideas que existen, pero ahora ¿cómo ir aterrizando?, hay que trabajar los diferentes campos. El nivel político es importante, el nivel económico no cabe duda es base para mejorar las condiciones de vida, y la cuestión cultural es importante como sustento de lo político y de lo económico. Todo eso hay que replantearlo, no podemos decir bueno, primero lo político, o primero lo económico, sino que tiene que ser todo un conjunto, y tenemos que superar esa desconfianza entre nosotros, eso es lo que afecta mucho al movimiento maya”.*

Entrevista con un Dirigente Histórico (julio de 2003)

En otra entrevista a un dirigente histórico, se hace un recuento de los esfuerzos organizativos y de las génesis del movimiento maya. Comienza a hablar sobre los Seminarios Indígenas a partir de 1974, que fueron una iniciativa de mayas profesionales y no profesionales, primero en El Quiché, después en Quetzaltenango, y luego en Tecpán. Asistían a los Seminarios K’iche’s, Kaqchikeles, Mames, Tz’utujiles y Q’eqchi’s.

³⁵⁰ Esto dependía del momento y de las y los militantes ladinos de la ORPA, pues en otro testimonio, una mujer maya que estuvo en una de las casas de seguridad en el Frente Urbano, señala que las personas ladinas allí tenían un trato muy igualitario entre hombres y mujeres ladinas e indígenas, pero que, posteriormente vivió el racismo en México cuando fue integrante de “Ixquic, la Mujer de Guatemala”. Otro ex militante indígena de la ORPA entrevistado coincidió en que los primeros años fueron los mejores y había “igualdad”, pero a raíz de un golpe de los ladinos “técnicos” (refiriéndose a la presión proveniente de un grupo de ladinos en puestos de dirección para hacer recambios y afianzar su poder), se hizo una redistribución de cargos, sobre todo en el exilio, aunque también en la montaña; indígenas que habían estado a cargo de ciertas áreas de trabajo fueron marginados, causando su salida de la organización.

“Había como una gran preocupación de ver en principio, derechos sociales y derechos culturales también. Era como una primera preocupación. Posteriormente, esto motivó a que se tuviera una especie de espacios de reflexión directamente de asociaciones mayas, aunque en esos años todavía se decía que son asociaciones indígenas. Este acercamiento, podríamos decir, fue lo que abrió un horizonte. Como que más antes solamente se pensaba en nuestros intereses locales y si mucho tal vez regionales. En esos encuentros se pensó en la parte histórica y también en la parte de que el pueblo es mucho más amplio. Yo me atrevería a decir que fue como un despertar, porque no había nadie externo... sino que fue una iniciativa masiva de personas [indígenas]. Después de eso vino el terremoto, y también tenemos que tomar en cuenta que ya se crea otra instancia que es el Xeljú. Xeljú es una iniciativa que nace principalmente para responder a la necesidad de comunicación y corresponde a ese horizonte que se soñó en las actividades anteriores, por ejemplo, se crea el primer periódico Ixim. Posteriormente, también se empiezan a desarrollar iniciativas con relación a que lo que acontece en Cobán [las reinas indígenas], hay preocupación que la mayoría de las personas que van allá podríamos decir que solamente sirven para el folclor. Hay entonces una utilización o una instrumentalización, principalmente de las reinas de todo el país, sobre todo del altiplano. Entonces, en esos años hay un aporte muy importante: un documento que se denomina Réquiem a los Homenajes Mayas, y es un análisis que permite hacer una crítica a ese tipo de eventos que sólo benefician más al turismo y no tanto hacia nuestra propia cultura. Entonces se empiezan a conformar una cantidad de asociaciones indígenas, que después revisando la historia, se logra entender que no somos nada más pueblos indígenas, sino que ya viene esa inquietud de que el nombre del Pueblo Maya debe de ser reivindicado, debe de ser retomado, [esto fue] en el año 77. Dentro de las asociaciones tenemos muy presente que había personas que hacían investigaciones arqueológicas, y decían ‘bueno, si tenemos piezas antiguas, si tenemos raíces antiguas, eso significa que se ha negado alguna historia en nuestro país. Y entonces había esa preocupación de cómo relacionar las tradiciones, los idiomas, con los conocimientos de la historia.

A partir de allí es que se trata de ver cómo hay iniciativas en nuestro país que defienden al pueblo indígena, pero se van un poco más en la línea de clase, en la lucha de clase, y abordan el tema de la explotación, que es muy importante, en esos años podríamos decir que la mayoría de nuestra población ha sido explotado, en la costa del Pacífico. Se da ese tipo de análisis pero también se recurre a que, bueno, nuestro territorio no era limitado antes, y entonces también se trae el tema de que hay un tipo de opresión nacional. Se decía que no solamente tenemos el problema de que debemos reivindicar derechos económicos, o derechos sociales; se cuestiona el tipo de educación que se tiene. Se llega un poco más allá y se empieza a desglosar cómo está la visión política en

nuestro país; cómo está la participación de las autoridades, si realmente existe un mínimo de participación, o sólo somos utilizados. Es a partir de esos años que se aborda mínimamente una comprensión de lo que es una lucha de clases y de lo que puede ser una lucha indianista.

Cuando se piensa que somos de una corriente indianista, es una respuesta hacia los intereses del indigenismo. Ubicamos que la política indigenista que ha nacido en los cuarenta, es una política al final paternalista, al final acciones del Estado o de instituciones que no promueven a nuestra gente, sino que sencillamente traen políticas que supuestamente nos van a beneficiar. Entonces se hace ver que bloquean nuestro desarrollo, bloquean nuestras iniciativas, o mediatizan nuestras iniciativas y que no nos permiten ver más derechos, sino como nada más un espacio limitado. A partir de esos momentos, se plantea la necesidad de que se tenga una diferencia, una diferencia entre lo que es indigenismo e indianismo. El indianismo tiene un espíritu de respuesta, un espíritu contestatario, pero a la vez, propositivo. ¿Por qué? Porque a todos nos han denominado indígenas, o aborígenes, o nativos. Pero dijimos que esos términos eran una categoría que no nos ayuda a unificarnos en nuestro país y en otros países. Habíamos dicho que es un nombre genérico pero que a la vez es de otros, es del interés de otros, y para darle un nuevo sentido, se planteó que el indianismo es más activo, es más propositivo. Entonces dijimos esto tiene más como un sentido político.

A partir de allí también se trata de ver hasta dónde es viable la situación de que el indianismo anticolonialista puede sólo hacer una lucha, o tener una especie de alianza con los otros. Se discutía esa necesidad de tener esa especie de abordaje simultáneo de ambos problemas, de ambos grandes problemas. Se invitaba entonces a los clasistas a que entendieran el problema de opresión social, de opresión nacional, y los que entendían el problema de opresión nacional, abordar el problema de explotación. Podríamos decir que fue un avance muy fuerte porque esto implicaba ver la integralidad de los intereses históricos del pueblo Maya. A partir de allí se dijo el Pueblo Maya es Madre de todos los pueblos, es tronco común de todos los pueblos. Por primera vez se dijo deberíamos definirnos o volver a definirnos como pueblo Maya. No como grupos, no como pequeñas comunidades, sino como ir más allá”.

(Pregunto si mucha gente maya aceptaba esos dos troncos, o si unos estaban más con un tronco y otros con el otro)

“Lo que sí tenemos que decir es que en esos años- finales de los setenta-, también estaba el surgimiento de las organizaciones insurgentes. Había una limitante, por un lado, había como una presión para que se discutiera esto en esos espacios, pero también se veía que ellos tenían definida

su posición ideológica. En esos años había mayas que dijeron bueno ¿qué es urgente? ¿Qué es necesario? Fue cuando miembros de asociaciones indígenas o de asociaciones que se estaban definiendo como mayas, dijeron 'lancémonos a la insurgencia'. Hubo una parte que dijo 'debemos tener nuestro propio espacio'. Fue allí donde fue el análisis, una mayor elaboración y las implicaciones que tenía un proceso de cambio en nuestro país. Fue allí que por primera vez se dijo no podemos estar de acuerdo a que haya nada más cambios para una economía; la economía es parte vital, pero lo más importante es que pudiéramos entender el derecho de autonomía de los pueblos. Por primera vez se habla de que es necesario ver que la madre de nuestras reivindicaciones es la autonomía. En esos años se trató de ver que la división política que tenemos en Guatemala es una división política colonial, y que la división política que debería existir en este país debería ser diferente. Esa diferencia es a partir de las regiones lingüísticas. Es una propuesta política muy propia del movimiento maya, es un derecho histórico a que recurrir. De allí que tal vez no teníamos ya elaboradas las ideas de cómo debe operar la autoridad en esos lugares, sin embargo se decía 'eso que queda como voluntad de los pueblos, que los mismos pueblos vayan definiendo'. Podríamos decir que eso es lo más avanzado, en que se tuvo una visión y un horizonte más amplio, un horizonte nacional. Incluso se planteó la idea de que no somos sólo una nación, se hablaba de una magna nación cuando se decía que el pueblo Maya no está solamente en Guatemala, va más allá".

(Pregunto si esto fue percibido como secesión por algunos sectores)

"La fórmula que se estaba buscando era que tuviera una especie de **federación**, pensando en los intereses de otros. Posiblemente, no estaba como totalmente argumentada, pero veíamos cuánto tiempo había pasado nuestro pueblo bajo un sistema de explotación, bajo un sistema de colonialismo. Y que la única forma de recuperar una libertad casi total, pero compartiendo intereses con los que ya estaban establecidos en este país. Entonces la autonomía cuando se argumentaba, se decía hasta dónde es viable en el sentido de que nuestras autoridades tengan un tipo de fundamento, a partir de que vean sus derechos sociales, económicos y políticos, y no necesariamente la escisión de territorios, pero sí el reconocimiento donde se puede ejercer la autoridad, y donde se puede tener un nuevo tipo de derecho. Esto implicaba una especie de rompimiento con las estructuras de una constitución colonialista. Pero también se decía, '¿qué hacer con los lugares donde está mezclada la población?', allí se dijo, posiblemente hay que llegar a acuerdos, hay que hacer consultas, a ese nivel se había llegado.

Tenemos que reconocer que había niveles de reivindicaciones. Había quienes decían 'vayamos por la parte cultural y también eso nos va a llevar a los derechos sociales y a derechos económicos'.

Pero había como una especie de fortalecimiento de este valor, del valor que tiene la cultura. Hay que ver que algunos como Xeljú tuvieron una evolución, hasta llegar a ocupar el gobierno local. Algunos otros quedaron en la parte meramente cultural y social. Cabracán era una ala o un bloque que estaba muy preocupado por la recuperación de los elementos de la cosmovisión, y que ellos se dieron la tarea de investigar y de socializar y de retroalimentar a otras asociaciones.

Posteriormente, quien toma la propuesta es el Movimiento Indígena Tojil, y Tojil busca aliados para poder alcanzar de mejor manera las reivindicaciones. Identifica al MRP, el Movimiento Revolucionario del Pueblo, que fue una escisión de la ORPA, y ellos tenían cierta apertura de la comprensión de las reivindicaciones del Pueblo Maya. Sobre esa base se hizo una especie de alianza. Hay otra organización que se denominó OIDAD (Organización Indígena de Auto-Defensa), ellos tuvieron una gran preocupación porque veían que ni la izquierda los comprendía –menos la derecha- la derecha reprimía, pero también la izquierda en un momento dado, lo hacía. Entonces desde el año 80, ellos se declaran como una organización de defensa del Pueblo Maya. Esto surge más en el área Mam, pero se vincula también con Tojil, se encuentra afinidad. Y también comparten lo que es la declaración sobre ‘Guatemala: la República Burguesa’.” [‘Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Popular Federal]

Pregunta: con la represión ¿estas organizaciones desaparecen?

“Podemos decir que sobreviven, aunque lamentablemente hay gente clave que fue capturada y ha sido mediatizada. Pero después, con este planteamiento de ‘Guatemala: de la República Burguesa’, es donde se tuvo una inspiración de un derecho histórico, eso de alguna manera prevaleció en los ochenta, sobrevivió en el pensamiento de los ochenta, y posteriormente se pensó en que se había que trabajar en derechos específicos. ‘Derechos Específicos’³⁵¹ es de gente que viene de los setenta. Y por supuesto hay como tareas específicas y se crean distintas iniciativas pero a la vez lo que es el COMG (Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala). El COMG como una figura más amplia y las otras que habían surgido en los setenta.”

Este testimonio da cuenta de la trayectoria de un dirigente histórico y pionero del indianismo en Guatemala, quien hasta el día de hoy no ha abandonado su visión sobre el colonialismo interno,

³⁵¹ Se refiere a la iniciativa de conceptuar los derechos colectivos del pueblo maya (lo cual tuvo una incidencia indirecta en la negociación del Acuerdo de Paz sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas). Los ‘Derechos Específicos’ están publicados en ‘Construyendo un Futuro para Nuestro Pasado: Derechos del Pueblo Maya y el Proceso de Paz’, Consejo de Organizaciones Maya (COMG), 1995, Editorial Cholsamaj, Guatemala.

sobre la necesidad de cambios estructurales de carácter económico-social, y su anhelo por la autonomía. Veamos ahora una trayectoria muy distinta, la de un intelectual maya que hizo un recorrido más apegado a la vía legal y los asuntos culturales.

Entrevista a un Intelectual Maya

“En ese tiempo había un grupo bastante considerable de líderes indígenas que, de alguna manera, como yo, venían trabajando en diferentes campos, en educación, en programas de desarrollo, en programas educativos, todo el mundo haciendo su poquito... Lanzaron varios programas, como el caso del Periódico Ixim. Recuerdo bien, todavía tengo una colección escondida por allí. Entonces, cada persona trataba de ver qué hacía. Pero también el movimiento revolucionario venía por el otro lado. En ese entonces, se formó un famoso grupo que se llamaba Patinamit, que era inicialmente como un grupo cultural, luego se cambió, se transformó en un grupo político. De ese grupo, se transfirió inmediatamente a la conformación del Frente Indígena Nacional, que, para evitar problemas con los que estaban en contra, se le cambió el nombre, se le puso Frente de Integración Nacional, ya no Frente Indígena Nacional”. [¿Por qué se cambió de nombre? ¿'Indígena' era confrontativo?] “Sí, era demasiado confrontativo para los que se oponen al pueblo indígena. Entonces para evitar que hubiera más sangre en nuestra gente, se cambió. A partir de allí, yo ya estaba con ellos, ayudándoles, sin ser parte del equipo. Más o menos por esos tiempos, el movimiento agarró más fuerza. Pero entonces llegó la violencia, y fue cortando cabezas... Sin embargo, el gran problema para nosotros en ese tiempo fue que el FIN propiamente tomó una decisión como grupo, de no participar en nombre del FIN en esas elecciones. Pero el problema fue que los dirigentes todos se ligaron con el Partido Revolucionario, entonces hubo un problema serio, un desenlace de ese grupo y se terminó... se acabó el FIN... Como movimiento, para mí, era una primera iniciativa muy buena, muy buena, sólo nuevamente, como la participación indígena era muy superficial todavía y poca gente participaba, entonces era fácilmente blanco de ataque de otros grupos, entonces no logró lo que [buscaba]. No es como en este tiempo: ya se puede pensar en algo más serio, pero también actualmente la cuestión se ha polarizado muchísimo, entonces está mucho más difícil... [El FIN tenía] una reivindicación cultural mucho más grande: cultural, política, social, económica. Eso era mucho más grande pero no se podía llegar a discutir eso con la gente porque era muy difícil. No había condiciones, la gente no estaba preparada para eso. Era muy difícil, entonces sólo se miraba un poco cómo ayudar a la gente y cómo colocar a algunas personas allí”.

Entrevista a un ex Militante Revolucionario e Intelectual Maya

Mario empieza la entrevista haciendo una reflexión. Cuando los combatientes del EGP llegaron a su pueblo, los indígenas les preguntaban “¿qué nos ofrecen?”, y ante la respuesta que ofrecían un espacio para canalizar su lucha, contestaron: “Nosotros tenemos años, muchos años de estar organizados, ustedes no nos van a venir a enseñar a organizarnos”. Sigue Mario: “Creo que eso es fundamental para entender y comprender que el movimiento maya no inició con el movimiento guerrillero como muchos piensan. Tampoco inicia con la creación de la Acción Católica, o del movimiento de catequistas, sino que el movimiento maya tiene su génesis, podríamos decir, con la invasión española... Eso nos marca la idea de que siempre los pueblos indígenas han estado defendiendo su territorio... El movimiento indígena, su lucha ha sido desde hace muchos años...

La etapa que inicia en los años setenta, tal vez no sólo de los años setenta, recordemos el Congreso Indigenista de Patzcuaro en 1944, era indigenista, sin embargo, algo que no hemos podido recuperar de ese proceso indigenista, es que los mismos indígenas allí decían ‘déjennos a nosotros hacer lo que nosotros queremos hacer’... Creo que allí encontramos, en el 44, como aquella otra característica del movimiento que lo deja como guardado en un cajón, que de repente va a salir: el derecho al territorio, ahora se comienza a luchar por el fortalecimiento de su identidad, en contra de la discriminación y el racismo que ha estado viviendo desde hace mucho tiempo.

En 1970 se da un fenómeno... las grandes manifestaciones del movimiento indígena, las grandes organizaciones, nacen de los maestros. Acordémonos de las campañas de analfabetismo que hubo durante los gobiernos militares. Hubo un libro que se llama El Magüey... Ese libro azul, como que fue un documento que sirvió para que muchos en las comunidades aprendieran a leer y escribir y se convirtieron en maestros, pero no maestros titulados, sino promotores... Fueron los primeros que introdujeron la enseñanza en idioma indígena y castellano, usando El Magüey.

Los que estuvimos dentro de la Iglesia Católica, sobre todo quienes se enlistaron para ser sacerdotes, monjas y todo eso, tuvieron una mayor posibilidad de ser académicos. Muchos... [tuvimos] mayor posibilidad de educación, y de educación fuera del país: Tay Coyoy, Demetrio Cojtí, Enrique Sam Colop, Raymundo Cas, Juana Vásquez, Dominga Vásquez ... Pero ¿en qué ayudó? Muchos de los mensajes llegaban a los catequistas desde su propia gente, avalados por su propia gente. Toda esta gente, catequistas de las comunidades, empezaron a ver a la Biblia, y muchos, sobre todo en el área Q’eqchi’ aprendieron a leer y escribir con la Biblia. Y desde allí empezaron a tomar conciencia de su rol, como líderes, como dirigentes de comunidades y del movimiento. ¿Y

qué pasó? Muchos de ellos formaron parte de los movimientos guerrilleros, de los movimientos insurgentes, pero muchos otros no. Y esos muchos que no, fueron quienes al final quedaron a la par de la Iglesia, y muchos de ellos se convirtieron en líderes contrainsurgentes. Porque conocían quiénes eran los que se fueron y quiénes eran los que se quedaban. Entonces a veces servían de referente, y por eso es que muchos catequistas van a morir en el lado de la guerrilla y otros muchos catequistas que van a morir del otro lado. Ese movimiento que se gestaba desde los setenta, luego de que se involucrara la Iglesia Católica, es descabezado de diferente forma por diferente medio y por diferente opción.

Allí se vuelve a retomar ya no sólo la tierra, la identidad y algo que se le mete al movimiento indígena de los setenta para acá: la lucha social, la lucha contra la pobreza. Entonces vemos tres características, tres demandas en diferente época que nos dicen, bueno, '¿hoy, cómo vamos a fortalecer al movimiento maya?' El movimiento indígena, el movimiento maya tiene que volver a sus raíces, al estilo que nos dice el Pop Wuj. El Pop Wuj nos dice 'vamos, vamos a Tula' ¿Qué es Tula? Tula no es más que un lugar mítico, un lugar simbólico, y significa volvamos a nuestros orígenes. El movimiento indígena nació en las comunidades y tiene que volver a las comunidades, fortalecerse de las comunidades. Porque el movimiento indígena no nació en la ciudad, nació allá: son diferentes luchas: el territorio, la identidad, la clase, pero que nos hace fortalecernos. Lo que sí ayudó la Iglesia Católica, fue fortalecer el discurso de la clase, la pobreza, y la organización.

Yo te puedo decir que la mayoría, la mayoría, no la minoría, la mayoría de la gente que formó parte del movimiento [revolucionario]... su objetivo era la reivindicación económica... Muchos de los que conozco decían 'nosotros necesitamos esto porque somos indígenas'. No había conciencia de lo maya, de lo Poqom, y de los Q'eqchi's, eso fue después. Pero sí había una conciencia de lo indígena, decir 'bueno, yo soy indígena y por lo tanto soy dueño de estas tierras y tengo derecho a...'. Entonces, muchos de los que sí luchaban por la identidad cultural, su demanda era pasar de eso para demandar la lucha económica, salir de la pobreza, eso sí existió.

En el CUC, fue hasta 83 o 84 que comenzó a trabajar el tema indígena. El CUC inició no como una demanda de la identidad sino como una demanda laboral, la mayoría nace del campesinado.... Aparece en el 78. El primer problema que tuvo el CUC con el Estado fue la Masacre de Panzós... La Masacre de Panzós fue la primera masacre en contra del CUC... Entonces, su lucha primero fue la lucha económica, la lucha por la tierra. Fue cabalmente en el 80, 82, con los documentos de Payeras, cuando se comienzan a decir, 'bueno, ¿y la identidad qué?' Payeras fue el primero que

impulsa, con un equipo del EGP, a decir, ¿bueno, dónde está la identidad? ¿Cómo lo vamos a entrar a la identidad? ... Eso va a confluir en el documento de Iximché, porque los que van allí van con esa característica de la lucha por la identidad y la lucha por la tierra. La espiritualidad maya vivió desde mucho tiempo de forma clandestina. Incluso dentro de las mismas estructuras de las organizaciones indígenas, de forma clandestina. La misma Iglesia Católica, a pesar de que los indígenas de aquí, era la que siempre contrarrestaba la espiritualidad maya. No había una práctica de la espiritualidad maya y no había una lucha de la espiritualidad maya clara. Los únicos que vivían la espiritualidad maya eran los ancianos de las comunidades. Ellos nunca se involucraron, ni de un lado ni del otro. Y por eso, si te das cuenta, la mayoría de muertos durante el conflicto armado fueron ancianos, porque eran quienes quedaban en las comunidades”.

Interviene su esposa: “Aunque de hecho había una práctica allí clandestina en las organizaciones, porque algunos hacían a escondidas sus ceremonias. Pero no institucionalmente, no era público”.

Retoma Mario: “Las grandes luchas y los grandes congresos que se hicieron, de que no se ha todavía escrito, en contra del Festival Folclórico de Cobán. Uno de los que me acuerdo fue en 1978 o 1979... La mayoría de ellos nacieron [como dirigentes] y se formaron en la Escuela Normal de Santa Lucía Utatlán, Sololá. La nueva dirigencia indígena que fortalece a la organización de reivindicación étnica dentro de ORPA, dentro del EGP y de las FAR, se formaron en la Escuela Normal de Santa Lucía Utatlán. ¿Y quiénes eran sus maestros? Manuel Salazar Tezahuic, Demetrio Cojtí y todos aquellos de la primera generación de académicos [mayas]...”

Si hablamos de desconfianza dentro del movimiento indígena, tenemos que analizar la historia de cómo se fue dando. Por otro lado, si la desconfianza nace desde los años setenta y ochenta, fue normal. Acuérdate de que mucha de la gente que supuestamente creímos que se iba a vincular, no se vinculó y se quedó resistiendo. Y esa gente se quedó resistiendo, y no tuvo más que asumir posturas, si quieres, del Ejército, lo que sea, para poder defender su vida. Allí tuvo mucho de culpa la guerrilla. Por ejemplo, yo tengo un caso que recojo en mi tesis del norte de Cobán, que dice que dijeron a la gente ‘nos vamos a ir a México’, y comenzaron a caminar y caminar, uno atrás y uno adelante, armado, y cuando estaban al lado del río dijeron ‘miren, espérennos aquí, ahorita los venimos a traer’, y ya nunca los llegaron a traer. Y esa fue la gente que tuvo que regresar, fueron los que llegaron a parar en los polos de desarrollo; fueron los que fueron a parar, por ejemplo, aquel grupo que acogió la Iglesia Católica de las Verapaces; esos son casos que se dieron en todo el país”.

Conclusiones sobre las Génesis del Movimiento Maya

Conviene ahora hacer una reflexión final sobre los últimos capítulos. Surgen grandes interrogantes: ¿por qué los indianistas (incluyendo al Grupo de Barbados) generaron tanto rechazo y sus planteamientos fueron tan criticados y hasta tergiversados?³⁵² ¿Por qué se creó tanta enemistad y polarización entre ‘indianistas’ y ‘clasistas’? Reconociendo que salvo algunos puntos específicos, no compartidos y hasta incompatibles entre ambos, ¿no había más puntos en común que brechas insuperables? Todos anhelaban una vida más digna, el bienestar y mejores condiciones económico-sociales para las grandes mayorías explotadas y marginadas, el fin del poder oligárquico, la no intervención externa, y una sociedad sin discriminación y opresión (aunque sus prácticas cotidianas no siempre eran congruentes con esto último). En el caso de Guatemala, ¿por qué son tan estigmatizados los intelectuales y profesionales mayas, y autores como Guzmán Böckler y Herbert? En fin, ¿por qué el indianismo resultó tan amenazante a la izquierda?

Algunos académicos (apelando a Kuhn: 1978) señalan que se trataba de una situación ‘inevitable’ dado el momento histórico y ante los ‘paradigmas vigentes en aquel tiempo’, basados éstos en la lucha de clases como contradicción principal. Esta tesis podría valer para el PGT y las FAR, pero en el caso del EGP y la ORPA, su desarrollo político-teórico sobre la ‘cuestión étnico-nacional’ y el ‘racismo’, respectivamente, evidencia importantes avances sobre la situación e incorporación de indígenas –en su condición de indígenas- a la lucha por la transformación social. Es posible que la intolerancia hacia posiciones indianistas se haya agudizado en las altas cúpulas de la guerrilla – sobre todo el EGP y la ORPA- al darse cuenta de lo atractivo que podían resultar sus planteamientos para sus propios militantes indígenas; incluso, algunos sostienen que Tojil fue fundado por ex militantes indígenas del EGP (conversación noviembre 2004). De hecho, los planteamientos de Tojil sobre la doble condición de explotación de clase y opresión nacional reflejan, en mucho, *Los Pueblos Indígenas y la Revolución Guatemalteca* del EGP, como una conclusión y consecuencia lógica del mismo³⁵³ –lo cual podría explicar la tajante reticencia al planteamiento ‘multinacional’ tanto de parte del EGP como de Mario Payeras. Varias personas mayas que entrevisté negaron que hubiera ‘doble militancias’ (aunque sí, por ejemplo, una maya reconocía haber militado en la ORPA y, al mismo tiempo, haber realizado un trabajo político-cultural abierto con gente maya). Demetrio Cojtí menciona más bien que “MAYAS tuvo un trabajo ideológico con los indígenas que se habían

³⁵² Por ejemplo, al llamarles ‘indigenistas’ para vincularlos al Estado y a sus políticas de integración; algunos descartan reivindicaciones hechas por indianistas, aceptando casi las mismas cuando éstas eran planteadas por grupos en o cerca de las organizaciones político-militares y sus disidencias ‘aceptables’, como Octubre Revolucionario.

³⁵³ Como la ya citada mayanista y ex revolucionaria: “Yo creo que ellos tuvieron tanto miedo de la seriedad en que nosotros habíamos tomado esas chispas que ellos nos dieron”.

incorporado a la guerrilla para sensibilizarlos sobre la instrumentación de que eran objeto” (Cojtí 1997: 102). Ante el miedo a perder a sus militantes indígenas, se puede entender la recomendación (en el análisis de la *República Federal* de Tojil) de que la guerrilla incorporara más reivindicaciones indígenas en su programa.

En la práctica, lo último era difícil -sólo el EGP lo hizo a partir de 1988 con el ETE y en las FAR y en la ORPA fue de manera no oficial por grupos en su interior-, por el miedo que había a perder el control, miedo de un ‘desbordamiento’. También había cierta dependencia intelectual y política de las organizaciones de izquierda hacia Cuba y la URSS y presiones para alinearse. Pero también es cierto que hubo un gran **desconocimiento** sobre los planteamientos de los indianistas por parte de la militancia revolucionaria ladina, muchos incluso desconocen la historia documentada en las páginas anteriores. Probablemente había más información en la Ciudad de México³⁵⁴ que en las mismas zonas de conflicto. Esto lo pude entender mejor al darme cuenta de que si el conocimiento sobre el proceso revolucionario de por sí sigue siendo fragmentado, parcial, poco sistematizado y socializado, más aún lo es en relación a las organizaciones indianistas. Así, en mis entrevistas y conversaciones con ex militantes y/o disidentes ladinos, me llamó la atención su poco conocimiento de la existencia misma de Tojil y mucho menos de que Tojil hubiera pedido su ingreso a la URNG; unos explicaban que en aquel entonces todo estaba compartimentado y que uno sólo conocía lo de ‘su parcela’, la cual a la vez estaba compartimentada. Pero también tiene que ver con los mismos niveles de clandestinidad de Tojil, y su práctica de hacer declaraciones públicas usando diferentes nombres. Este mosaico del **momento** revolucionario sigue siendo como un rompecabezas a medio armar, pues la inmensa diversidad de experiencias (positivas y negativas), aprendizajes e impactos apenas si empiezan a ser sistematizadas.

La experiencia demuestra que, más que un proyecto histórico construido conjuntamente entre ladinos e indígenas, hombres y mujeres, al no abordar las relaciones asimétricas de poder en el interior de las organizaciones revolucionarias, éstas se reproducían. En el fondo, entonces, el rechazo al indianismo tenía más que ver con cuestiones de **poder** y de **hegemonía** por parte de las cúpulas revolucionarias (compuestas mayoritariamente por hombres ladinos, con educación formal y de clase media); lo cual entró en choque con el creciente reclamo y demanda de los indianistas de representarse a sí mismos. Esto se expresaba también como **sectarismo**, en donde imperaba la

³⁵⁴ Y aun así, en mis muchos años de colaborar con guatemaltecos exiliados en México, no sabía que existía MAYAS como la versión indianista de IOCE y OSS; había escuchado sobre la *República Federal* de Tojil pero nunca estuvo a mi alcance para leerlo, demostrando la lógica política de la ‘compartimentación’ de la información. Los indígenas de las organizaciones revolucionarias exiliados en la Ciudad de México sí tuvieron contacto con MAYAS, la mayoría puso distancia, algunos entablaron diálogo.

lógica de: 'el que no está conmigo está en mi contra'. Esta posición dicotómica se 'justificaba' y se 'legitimaba' por la situación de guerra (conflicto armado interno), por la geopolítica y la Guerra Fría. Muchos sostienen que la polarización en dos campos opuestos es inevitable y propia de la guerra, mi punto es que muchos errores se cometen por mantener estas concepciones dicotómicas.

También tenía que ver con el **autoritarismo**, al intentar controlar las posiciones políticas de sus militantes y otros, buscando neutralizar a las disidencias; esto afectó no sólo a indianistas, sino a todos aquellos con pensamiento propio y crítico³⁵⁵. Los problemas de verticalismo, concentración y abuso de poder e intolerancia hacia el pensamiento crítico estuvieron presentes en todas las organizaciones revolucionarias, causando la salida de mujeres y hombres, indígenas y ladinos de sus filas. Un ex militante maya expresa su profundo desencanto: *"De acuerdo a mi experiencia de participación en la revolución guatemalteca, que era un proyecto donde muchos entregamos nuestro cuerpo y alma, en búsqueda de una justicia y una construcción para una vida mejor para todos en Guatemala. Pero eso era incierto, porque no todos teníamos voz y voto en la construcción de ese gran sueño. El sistema de verticalismo de mandos y la ciega obediencia de todos los militantes, el no poner en duda y preguntar hacia dónde vamos y cómo estamos en el proceso de lucha, y el endiosamiento [de los comandantes], la omnipotencia que se creó en cierta élite: preguntarse y ser crítico, en aquel entonces era un **pecado o una traición**. Esa escuela pareciera que no se puede borrar fácilmente"*. (Comunicación electrónica, octubre de 2005). Si bien el verticalismo, la exigencia de incondicionalidad y la concentración de poder son fenómenos que han caracterizado a muchos procesos revolucionarios latinoamericanos, cuando éstos se dan en situaciones de reflujo revolucionario, como sucedió con el proceso guatemalteco, los aspectos negativos recobran predominancia, quizás como consecuencia de la fuerte represión y de los requisitos de seguridad.

Al rechazar las expresiones autónomas del indianismo, la izquierda revolucionaria **contribuyó activamente** a empujarlo y colocarlo en el 'campo enemigo', cuando no lo era o no lo había sido³⁵⁶. Había un miedo -bien fundado- en las izquierdas en cuanto a las formas de operar del enemigo, sobre todo de la CIA, a través de infiltrados y de intentos de dividir a las organizaciones, a través de una práctica de instrumentalizar a los pueblos indígenas y las minorías étnicas. En ese sentido, fue la intolerancia de la misma izquierda hacia los planteamientos indianistas (por ejemplo, en el caso

³⁵⁵ Había gente con visión crítica que se mantuvo en las organizaciones revolucionarias (por lealtad, por costumbre, porque en su frente estaba mejor, etcétera), muchos otros se apartaron.

³⁵⁶ Con los años, como resultado de su experiencia negativa, muchos indianistas efectivamente se convirtieron profundamente anti-URNG, pero no era así cuando habían pedido su ingreso a la misma.

de Nicaragua), la que fue aprovechada por la contrainsurgencia, convirtiendo el ‘temor’ de las organizaciones revolucionarias en una profecía auto-cumplida. La única autocrítica que encontré al respecto está en un documento interno de Octubre Revolucionario, al señalar: *“1981: Es el momento de mayor auge revolucionario y de los desbordes, en el marco de los cuales las organizaciones revolucionarias cometen errores graves en el tratamiento de las contradicciones en el seno del pueblo. Con ligereza se acusaba de enemigo a aquel que no compartiera o se opusiera a sus planteamientos y a sus formas de lucha. Fueron asesinados varios de los cuadros intermedios de la Coordinadora [i.e. Tojil] en Chimaltenango. Sectores del CUC y diversos grupos indígenas tienen por ello fuertes confrontaciones con el EGP en la región”* (Octubre Revolucionario 1988: 6).

Algunos consideran que organizaciones como Tojil fueran insignificantes por ser muy pequeñas numéricamente. Si bien, evidentemente, no eran masivas, tengo la fuerte impresión –por las conversaciones que he sostenido con una diversidad de personas mayas- de que Tojil, en especial, era mucho más grande de lo que se imagina, y que había mucha más simpatía y participación de indígenas en estos espacios autónomos de lo que se ha reconocido públicamente por razones de seguridad, miedo y/o sobrevivencia. Las **ideas** de las organizaciones indianistas –más allá del número de sus integrantes o su (poca) capacidad militar- han dejado una huella profunda en el movimiento maya actual. Los planteamientos más radicales: autonomía y colonialismo interno, estuvieron claramente enunciados hasta la negociación del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (1995) y, como señala Sam Colop en la cita arriba, aún siguen veladamente presentes en los deseos de muchos y en los discursos de algunos miembros del movimiento maya, en espera de mejores tiempos. Aunque también es cierto que estas reivindicaciones han sido cuestionadas y rechazadas por otros mayas -y no sólo por los ‘populares’-, sobre todo por aquellos que (mal)entienden que la ‘solución’ del colonialismo interno es la expulsión de los ladinos de Guatemala. Esta lectura la entiendo más como proveniente del imaginario colectivo ladino que de una posición política real, por lo menos no figura en ninguno de los documentos analizados, ni en las entrevistas que realicé³⁵⁷. Claro, algunos dirán que se trataba de una agenda oculta, pero de nuevo, estaríamos entrando en un ‘campo minado’ de especulaciones y de subjetividades polarizadas y confrontadas.

³⁵⁷ Algunos indianistas me contaron que había quienes tenían posiciones extremas como estas en los años setenta, pero no provenían de las posiciones políticas de los sectores organizados (salvo, quizás, uno que otro que haya contribuido a la revista “Ixim”). Al igual que, probablemente, ha habido algunos revolucionarios que han deseado la muerte de los ‘ricachones’ o mujeres que preferían que los hombres no existieran pero, a mi entender, éstas no constituyen posiciones representativas o peligros reales.

Por otra parte, el rechazo a las posiciones indianistas resultó particularmente doloroso para los mismos cuando se trataban de revolucionarios **Indígenas** haciendo este tipo de denuncia en foros internacionales, como señala una mujer indianista que estuvo un tiempo en la guerrilla: “A nosotros, por ejemplo, cuando estábamos en todo ese movimiento emergente del movimiento indígena y formando gente para profundizar en el conocimiento de la cultura y todo eso, ya Rigoberta Menchú estaba en Europa desprestigiando a los líderes indígenas y no sabía ella que teníamos cierta pertenencia, porque según ella nosotros nunca estuvimos ligados al movimiento de izquierda. Y sí que estábamos y estábamos haciendo ese doble papel. Entonces ella, por ejemplo, decía que nosotros éramos agentes de la CIA, que éramos contrainsurgencia, que éramos reaccionarios, que éramos... sí, sobre todo colaboradores de la CIA. A mí me dolió tanto esa posición de ella, porque sentí que los indígenas [en las organizaciones revolucionarias] eran tremendamente incondicionales a las directrices de los ladinos que estaban en la dirigencia. La diferencia entre esa gente incondicional y nosotros es que nosotros habíamos tomado en serio sus propios postulados y sabíamos que, por las razones por las que hemos sido oprimidos, podíamos liberarnos. Y nosotros nos estábamos liberando por ser **Indígenas**, por ser discriminados, por ser oprimidos, desde lo que éramos. Y para mí, esas luces también las dan el marxismo leninismo. También las da; porque si usted toma ese material como una herramienta, y se apropia de todo el contenido que tiene el materialismo y lo aplica a la realidad objetiva que se vive en este país... Usted no va a decir que el movimiento aquí es de obrero industrial, o que los modos de producción van a ser los mismos, si estos fenómenos sociales no se daban en el país. Pero sí se daba la pobreza extrema del campesino, sí se daba la explotación de la mujer y del hombre indígena. Si usted actuaba con un poco de inteligencia, esas herramientas sólo se tenían que aplicar a la realidad nacional” (Entrevista octubre de 2005). Es importante señalar que varios de esos indígenas en “Europa desprestigiando a los líderes indígenas” -no sólo Rigoberta Menchú³⁵⁸- cambiaron de posición después; luego de que varios tuvieron problemas y se distanciaron de las organizaciones revolucionarias, entraron en un proceso de mayor acercamiento como movimiento maya.

³⁵⁸ No he dedicado mucha atención a Rigoberta Menchú porque se ha escrito prolíficamente sobre ella y mi intención es visualizar otras expresiones y discusiones poco conocidas en la historia reciente. Es interesante que la posición de Rigoberta Menchú ha sido interpretada como la de una militante incondicional del EGP, que subordinó su identidad étnica a su opción política (posición de muchos mayanistas), hasta como una voz indígena dentro del EGP, a veces crítica o disonante con ‘la línea’ (Saldaña-Portillo 2003, Tischler 2005). Lo que muestra esta cita es que, por lo menos en ocasiones, sí mostraba sectarismo o desconocimiento de los planteamientos indianistas, poniendo su afiliación política por encima de su pertenencia étnica. En las ‘vueltas que da la vida’, es curioso que en las elecciones presidenciales del 2007, la candidatura de Rigoberta Menchú de Winaq en el Encuentro por Guatemala fue apoyada por los antiguos mayanistas y fue abucheada por ex compañeros mayas de la URNG en El Quiché.

Otra maya entrevistada señala *“la revolución puso a hermanos contra hermanos, por eso fue una desgracia”*. Actitudes y reacciones negativas de la URNG crearon un fuerte rechazo en Tojil, Cabracán y otras expresiones indianistas a la URNG, terminando en una polarización que no existía antes del año ochenta (pensemos en la Declaración de Iximché y la apertura de muchas de sus reivindicaciones dentro de las bases indígenas de la guerrilla). Esta polarización viene a marcar el movimiento maya en los años noventa e, incluso, en el nuevo milenio. Es entendible que la *República Federal* haya causado desconcierto en la izquierda por lo novedoso y audaz de algunos de sus planteamientos, sobre todo en cuanto a la autonomía y a las soluciones federadas de organización territorial y de gobierno. En ese sentido, fue visionaria en su tiempo al plantear dos contradicciones de fondo. *“...la historia del socialismo real nos demostró que el sexismo y el racismo no tenían sus raíces en la contradicción capital-trabajo y que las mujeres, los indígenas y otros grupos excluidos no siempre encontraron justicia social en estos proyectos políticos que se pretendía universales”* (Hernández 2007: 12). La *República Federada* fue un intento de romper con una visión universal basada únicamente en la contradicción de clase, abriendo el análisis a la opresión étnica y racial, sin llegar a cuestionar la opresión de género.

Por otra parte, seguramente también fue desconcertante que se pusieran sobre la mesa las relaciones asimétricas de poder entre ladinos e indígenas dentro de las organizaciones revolucionarias, cuando prevalecía la idea de que *“todos luchábamos juntos, hombres, mujeres, ladinos e indígenas”*. No es lo mismo, por ejemplo, que la ORPA reconociera en sus publicaciones escritas por su Comandante en Jefe que el racismo permea la sociedad guatemalteca en su conjunto –incluyendo a la izquierda– que escuchar reclamos hechos por indígenas. No es fácil lidiar con los resentimientos y los rencores de siglos de racismo, desvaloración y maltrato, la tendencia es caer en roles de víctimas y victimarios que, al final, refuerzan la opresión interiorizada y las relaciones asimétricas de poder. Está claro que las mujeres y hombres indígenas que se incorporaron a –y se quedaron en– las organizaciones revolucionarias generalmente mantienen relaciones más fluidas con mujeres y hombres ladinos porque, efectivamente, les unía un proyecto común en donde se fueron forjando nuevas identidades como revolucionarios. Cuando los y las revolucionarias indígenas cuestionaban las relaciones asimétricas de poder dentro de sus organizaciones, se les tendían a marginar, como hemos visto en páginas anteriores.

Ante los imaginarios colectivos y el miedo de ‘guerras étnicas’ y secesión, es lógico que posiciones como la siguiente sean bien vistas: *“yo participé desde que empezó la organización maya, en el 72,*

en Chichicastenango, yo estuve ahí con ellos en Pascual Abaj³⁵⁹... Me identifiqué con eso. Pero siento que no somos solos los mayas que estamos en Guatemala para construir una sociedad guatemalteca, para construir una nueva nación. No la podemos construir sólo nosotros, los mayas, entonces siempre lo he dicho y lo voy a seguir insistiendo, tenemos que ser incluyentes, tiene que ser intercultural” (Entrevista Magda Cholutío agosto 2003). Es bien vista por ladinos porque habla de una visión de futuro basada en la construcción de alianzas, la inclusión y la interculturalidad. Como fin último, creo que la gran mayoría de mujeres y hombres, mayas y ladinos, comprometidos con la transformación social estarían de acuerdo. Pero este fin no nos informa sobre las vías para llegar a concretizar esta visión de futuro, ni contiene esa radicalidad de cuestionar las relaciones asimétricas de poder. Como vimos antes, los sujetos únicos de cambio construidos dentro de un contexto de poder sobre un solo principio ordenador tienden a incorporar y a reproducir las otras asimetrías de poder. Pero los reclamos contra la opresión y las relaciones asimétricas de poder crean miedos en la parte cuestionada: miedo a perder el control, miedo a los desbordamientos y a las venganzas, de los pobres por parte de los ricos, de las mujeres por parte de los hombres, miedo a los divisionismos, a las guerras étnicas, a los fundamentalismos.

Para llegar a la ‘mesa de negociaciones’ en igualdad de condiciones –tanto para lograr relaciones simétricas entre mujeres y hombres, como para el establecimiento de relaciones interculturales simétricas entre mayas y ladinos- una vía es la organización y el fortalecimiento interno primero: organizaciones autónomas de mujeres, organizaciones autónomas indígenas. De esta manera se logra que las diferencias no sean apropiadas, asimiladas, y que las asimetrías de poder no sean reproducidas. El miedo –que puede volverse una realidad- es porque las identidades, el establecimiento de fronteras y la negación de la diversidad entre mujeres o mayas, se conviertan en excluyentes (Hernández 2007), y puedan dar lugar a fundamentalismos. Mi punto es que los fundamentalismos se crean justamente ante la cerrazón de espacios (Maalouf 1991), las intolerancias ante las diferencias y los hegemonismos que no dan espacio para las y los diferentes actores sociales y sus respectivas demandas.

Es preciso entrar en diálogo con otros autores que han realizado críticas al proceso revolucionario. En el caso de David Stoll, a partir de su libro: *Between two Armies in the Ixil Towns of Guatemala* (1993) –aunque ésta no fue su visión anteriormente³⁶⁰-, el autor desarrolla la tesis de que los

³⁵⁹ Centro ceremonial de gran importancia, en Chichicastenango, El Quiché.

³⁶⁰ Ver su artículo anterior: “Evangelicals, Guerrillas, and the Army: The Ixil Triangle under Ríos Montt” publicado en *The Harvest of Violence*, Carmack (ed) 1988, (posteriormente traducido al español: *La Cosecha de la Violencia*, 1991, FLACSO Costa Rica)

indígenas fueron víctimas “entre dos fuegos” durante el conflicto armado interno. A través de su estudio de un período muy específico (después de las masacres masivas), y con los ixiles que quedaron en los pueblos del Triángulo Ixil (sobre todo Nebaj), Stoll generaliza sus ‘hallazgos’ a **todos** los indígenas de Guatemala durante **todo** el conflicto. De esta manera, homogeneiza realidades muy distintas, e invisibiliza a los indígenas que entraron consciente y voluntariamente a las organizaciones de la guerrilla, o a las comunidades en resistencia (CPR) o a aquellos que se mantenían organizados en el refugio en México. Por otra parte, incluso en los pueblos del área ixil, no contempla que muchos ‘re-escribieron la historia’ –como estrategia de sobrevivencia- negando que habían formado parte de o simpatizado con la guerrilla antes de la fuerte ola represiva. A diferencia de Stoll, sostengo que si bien hubo casos acotados y en contextos muy específicos de una situación de ‘entre dos fuegos’, como se encontró Tojil en Chimaltenango en un momento determinado del conflicto, esta situación no se puede generalizar a toda la población indígena.³⁶¹

Por otra parte, comparto con Le Bot (1992) que las organizaciones revolucionarias –y sobre todo el EGP- fueron triunfalistas, que no midieron las consecuencias que sus acciones desataron (aunque era difícil concebir que la respuesta represiva del Estado pudiera ser tan brutal), y que *“la guerrilla resultó impotente ante una violencia indiscutiblemente injusta que ella misma había contribuido a desencadenar sobre la población civil”* (Le Bot 1992: 268). Le Bot también señala atinadamente el carácter **racista** de la represión³⁶², que impactó desmesuradamente en la población indígena. También es importante la reflexión que hace Le Bot sobre el gran daño y la profunda herida que el conflicto armado ha implicado para el conjunto del pueblo o ‘*sociedad maya*’, cuando el ejército guatemalteco *“convirtió en sistema la humillación de sus propios soldados indígenas”*, y citando a Falla, señala: *“Pero no se sabe qué cosa es una violación más profunda de la dignidad del hombre, si eliminarlo o convertirlo en bestia”* (Falla en Le Bot *ibid*: 239). El desgarrar del tejido social

³⁶¹ En su libro *Rigoberta Menchú y la Historia de Todos los Guatemaltecos Pobres* (1999 y 2002), Stoll va más allá, al buscar no sólo la manera de desacreditar a Rigoberta Menchú, sino también a las y los activistas y académicos norteamericanos que han expresado su condena a las políticas de masacre y tierra arrasada, y a la política exterior de los Estados Unidos. La motivación de Stoll es poco transparente; no queda claro si se autotituló ‘defensor de los pobres indios’ o si hay una intencionalidad o una simple coincidencia con el tipo de propaganda promovida por el Departamento de Estado norteamericano (ver Streeter 2000). De todas maneras, la reacción que causó el libro tuvo el efecto –quizás inesperado para él- de aglutinar a todo el movimiento maya, cerrando filas como pocas veces se ha logrado en su defensa de la Premio Nobel (de forma semejante al apoyo unánime del movimiento maya a Rigoberto Quemé en las elecciones de 2001 ante una campaña de desprestigio y acusaciones de fraude). También significó la marcha atrás a la publicación inminente de su libro anterior *Entre dos Ejércitos...* por parte de un editorial maya.

³⁶² Los actos bárbaros cometidos por el Ejército y las patrullas de autodefensa civil conllevaban un mensaje claro: extirpar al pueblo maya desde su raíz. Así se puede entender la matanza de mujeres embarazadas, sacando los fetos con machete, la mutilación y la masacre indiscriminada de ancianos, bebés, niñas, niños, mujeres y hombres, el uso privilegiado de la violación de mujeres indígenas como arma de tortura, de forma de humillación y subyugación, y la destrucción de pertenencias, hasta la piedra de moler, así como el sacrilegio de sitios sagrados locales.

comunitario, la destrucción de prácticas comunitarias, la profanación de sitios sagrados y valores culturales, son elementos que todavía no se han dimensionado ni estudiado en profundidad.

También comparto algunas apreciaciones de Le Bot acerca de los cambios que se fueron dando dentro de las organizaciones, al decir sintéticamente: *“Pero, progresivamente, Gaspar I lom ha vuelto a ser Rodrigo Asturias. Su organización ha puesto una sordina a la reivindicación de esta especificidad y se ha replegado a un discurso mínimo, con objeto de no agravar las diferencias con las otras organizaciones...”* (Le Bot 1992: 285). Sin embargo, no comparto su forma de representar como uniforme al ‘poder ladino’, tampoco comparto su tendencia en blanco y negro al ver a los indígenas como ‘los buenos’ y a los ladinos como ‘los malos’; esto no es sólo una lectura simplista de la realidad (homogeneizando a todos los y las ladinos y a todos los y las mayas), sino que estimula una lectura victimizante poniendo además, un énfasis en el ‘color de la piel’ y no en el ‘color de la ideología’ (es decir, son ‘malos’ porque son ladinos, en vez de apuntar a la necesidad de reconocer y superar el racismo interiorizado, producto de una sociedad altamente racializada). A diferencia de Le Bot, he tratado de mostrar que no todos los y las indígenas tuvieron posiciones indianistas-por-ser-mayas, y que había revolucionarios ladinos que buscaban la incorporación de *la identidad y cambio desde lo maya*.³⁶³

Le Bot se posiciona en su simpatía hacia los mayas (y por lo tanto en contra de los ladinos, por la forma dicotómica de construir sus argumentos); no obstante, su forma de representar a los mayas, circunscribiéndolos a lo local, como seres pragmáticos que no buscaban cambios radicales sino *“escuelas, cooperativas, abonos, poder municipal, etc.”* (ibid: 275), da la impresión de que la incorporación de indígenas a la guerrilla se debió a una manipulación, sobre todo de los seguidores de la teología de la liberación. Esta representación desarrollista de los indígenas de antes, al igual que su representación de las *“organizaciones populares”* mayas después (poniendo en el mismo saco a organizaciones indígenas tan diferentes como son los integrantes del CUC, del COMG, del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM)³⁶⁴ y de la Academia de Lenguas Mayas), son homogeneizantes en extremo, al no tener en cuenta la diversidad política, ideológica y de carácter organizativo que existe entre mayas.

³⁶³ Diría que los inicios de la ORPA tiene semejanzas con el EZLN en México, y otras izquierdas latinoamericanas, al retomar, valorar y hacer suyos aspectos de las culturas indígenas. Otra discusión es quién tiene el derecho a representar a los mayas y qué representaciones se hacen.

³⁶⁴ Mencionar al GAM en este contexto resulta especialmente sorprendente, pues si bien había mucha gente maya en el GAM, siempre fue liderado por gente ladina y nunca tuvo reivindicaciones indígenas.

Le Bot hace una crítica lapidaria del bajo nivel teórico de las organizaciones revolucionarias –lo cual es notable al compararlas a las izquierdas cono-sureñas, entre otras-. Un excelente marco teórico no garantiza el éxito de un proceso revolucionario, pero sí ayuda a determinar quiénes son los sujetos principales (proletariado o campesinado indígena) en momentos de cambio en un contexto como el guatemalteco. Sin embargo, al enfatizar la teoría, Le Bot pareciera no dar suficiente importancia a las condiciones de pobreza, marginación y discriminación que marcaban las vidas cotidianas de mujeres y hombres, incitando a muchos indígenas a alzarse porque *'la situación en que estamos, ya no hay vuelta de hoja'* a decir de Gabriel Ixmatá. Tampoco da el lugar que amerita la efervescencia social del momento, provocada por la idea de que cualquier cosa era posible, lo cual, produjo el resquebrajamiento de las formas tradicionales de convivencia como país. Y aunque hay verdad en lo que Le Bot señala: *"tres observaciones frecuentemente formuladas en los medios indígenas [son]: esta guerra fue impuesta a los indios; ellos no lo quisieron; y es verdad que éstos han aportado la parte esencial de los combatientes y de los muertos, los jefes y los que han decidido fueron casi siempre los ladinos"* (ibid: 288), estas aseveraciones corresponden a un momento determinado de la guerra: después de las masacres y la tierra arrasada, en un momento de derrota de la apuesta revolucionaria. Otras serían las observaciones unos años antes, o si la revolución hubiera triunfado.

Otro autor que ha reflexionado crítica y constructivamente sobre el período es Charles R. Hale, concentrando su mirada en Chimaltenango –un departamento clave por su cercanía a la Ciudad de Guatemala, por la confluencia que hubo de varias de las organizaciones revolucionarias, por formar parte de la ‘cuna’ del movimiento maya y por constituir, luego de El Quiché, uno de los departamentos más diezmados por la represión³⁶⁵-. Con mucha razón, Hale recalca la importancia de conocer y reconstruir la historia del conflicto armado –en este caso local- para lograr la construcción de imaginarios de futuro³⁶⁶. Hale ofrece tres ‘marcos narrativos’, perspectivas o lecturas del período del conflicto armado, tratando de otorgar ‘interpretaciones novedosas’ a los mismos. Así, al primer ‘marco’ de *'triumfalismo revolucionario'* señala que el lugar específico de gente indígena dentro de este marco se mantiene *"poco estudiado y altamente disputado"* (Hale 2006: 88 traducción mía), y luego descentra el marco al ofrecernos una visión refrescante del FIN y de la Revista *"Ixim"* (ibid: 89-94 y 98-99 respectivamente). Descentra el segundo marco *"Dos*

³⁶⁵ Hale, basándose en el informe del CEH, señala que hubo 42 masacres en Chimaltenango en un año, con la política masiva de contrainsurgencia que inició en esa misma ciudad el 17 de noviembre 1981, dirigiéndose posteriormente a El Quiché y al Ixcán.

³⁶⁶ No sin cierta ironía el título de su capítulo *"Reclamando el futuro del pasado de Chimaltenango..."* nos recuerda el título de la obra maestra mayanista sobre derechos específicos: *Construyendo un Futuro para nuestro Pasado...* La comparación es sugerente, pues mientras que Hale sitúa el pasado en los años setenta, COMG lo sitúa antes de la llegada de los españoles.

Demonios” refiriéndose a la ya mencionada tesis de ‘entre dos fuegos’ en los trabajos de Stoll y Le Bot, haciendo énfasis en la *agencia social* de muchos indígenas al ‘levantarse’ y unirse voluntariamente al conflicto armado interno. Mientras que comparto la importancia de visibilizar el protagonismo de los indígenas en la lucha, considero que Hale no hace un análisis suficiente de las relaciones de poder en el interior de las organizaciones revolucionarias, en donde los indígenas y las mujeres en su gran mayoría, ocuparon lugares de subordinación. Al final del capítulo, basándose en una entrevista con un médico ladino que participó por muchos años en la guerrilla, señala *“Forjaron relaciones de igualdad y respeto basadas en la necesidad radical de trabajar conjuntamente hacia fines comunes, y en haber, literalmente, puesto sus vidas en sus respectivas manos”* (ibid: 110). Al tomar una experiencia específica y al no mencionar otras, por ‘defecto’ la generaliza –tales **fueron** las relaciones al interior de la guerrilla-; de este modo, curiosamente repite el mismo error metodológico de Stoll aunque con postulados radicalmente opuestos (‘las relaciones igualitarias en la guerrilla’ y ‘entre dos fuegos’ respectivamente). En la realidad, encontraremos una gama más amplia de ‘experiencias vividas’ que van marcando los posicionamientos posteriores de las y los actores.

Antes de analizar el tercer marco, conviene entender la perspectiva o ‘marco narrativo’ de Hale: *“Se trata de un amalgama de sensibilidades políticas. Es anti-racista, alineado con el movimiento de derechos mayas, es crítico de la izquierda revolucionaria, aunque afirma el logro más básico de la revolución, es decir, haber movilizado una gran energía política colectiva que acercó a guatemaltecos indígenas y ladinos en un imaginario y una lucha por una sociedad nueva”* (ibid: 105). Aunque Hale es percibido como ‘clasista’ por algunos del movimiento maya, esta externalización de su posición demuestra, a mi entender, que pone énfasis en los derechos indígenas dentro de un contexto de interculturalidad, distanciándolo de la izquierda tradicional y de los movimientos identitarios (*identity politics*) como los mayanistas. Pero su crítica más fuerte de la ‘*vindicación mayanista*’ (su tercer marco narrativo) tiene que ver con su discurso público - basándose fundamentalmente en el libro *Ri Maya’ Moloj pa Iximulew, El Movimiento Maya (en Guatemala)* de Demetrio Cojtí-, donde discrepa con su tesis de ‘tercer holocausto’³⁶⁷ y de haber estado entre *dos fuegos*, como si los indígenas no hubieran tenido *agencia social* y participación dentro del conflicto armado. Así, Hale señala: *“Centenares de activistas indígenas –organizados, comprometidos y crecientemente militantes- fueron galvanizados por un análisis mayanista y atraídos al discurso emancipatorio de la izquierda, y estaban apenas tratando de deshilar la*

³⁶⁷ En conversación con Demetrio Cojtí (26/5/2008), me aclaró que no es autor de la tesis de los tres holocaustos, sino que la retomó de un planteamiento realizado por el académico George Lovell. También remarcó sobre el poco estudio y reflexión que ha habido sobre los indígenas miembros del ejército.

relación entre ambos cuando fueron envueltos en un maremoto de movilización político-militar. Una vez dentro de las organizaciones guerrilleras, empezaban a probar las posibilidades de lograr la ‘emancipación india’ desde dentro, encontrándose con resultados desalentadores. Algunos salieron inmediatamente, otros aceptaron la advertencia de ‘esperar hasta después de que tomemos el poder’, y otros más continuaron una lucha, asediados desde dentro” (ibid: 100).

Comparto con Hale la idea de que miles de indígenas participaron por propia voluntad en la efervescencia revolucionaria, aunque entiendo ésta no sólo como las organizaciones político-militares de izquierda, sino como una coyuntura que engloba a todos los procesos organizativos, reflexivos y de producción discursiva que el momento revolucionario desató. A la vez entiendo que el discurso público mayanista minimiza el protagonismo que los indígenas tuvieron en la época, aunque también entiendo el porqué muchos mayas consideran como ‘holocausto’ a la brutal represión y su desmedido impacto en el pueblo maya. Mi impresión es que muchos dirigentes e intelectuales mayas minimizan su participación en, o cercanía a, las organizaciones revolucionarias a finales de los años setenta (o haber asumido por un tiempo un discurso más clasista y combativo, conforme a los tiempos), debido al profundo desencanto y la sensación de traición que esta experiencia les causó³⁶⁸. Pero me sorprende que –formando parte de los actores estudiados en este capítulo (por ejemplo, Demetrio Cojtí es originario de Chimaltenango)-, Hale no sostuviera entrevistas con miembros mayanistas del movimiento, y trate a Cojtí (académico, activista e ideólogo clave del movimiento maya) de la misma manera que a Le Bot y Stoll (académicos), es decir, a través puramente de sus textos escritos. Este punto a mi juicio es fundamental, pues, como se puede ver a lo largo de estas páginas, hay brechas entre lo que es un discurso público, -como posicionamiento y con un uso consciente de esencialismo estratégico-, y la manera reflexiva en que los mayas analizan el momento revolucionario³⁶⁹. Si Hale hubiera realizado entrevistas a actores mayanistas (como lo hizo en el caso del FIN³⁷⁰), pienso que sus percepciones podrían haber sido otras³⁷¹.

³⁶⁸ Alguna gente de izquierda tiende a señalar con ligereza que hoy en día muchos mayanistas están más cerca de la derecha que de la izquierda, en vez de profundizar en una reflexión autocrítica de por qué esto podría estar ocurriendo. Mi impresión, más bien, es que ante la ruptura de confianza y falta de proyecto de la izquierda, muchos mayas buscan espacios y oportunidades donde estas se presentan, lo cual también trae contradicciones en el interior del movimiento maya.

³⁶⁹ En mi propia experiencia, agradezco a mayanistas como Demetrio Cojtí y Raxche’ Rodríguez que me ayudaran a ampliar mis ideas con nuevos ángulos de análisis, percepción e información.

³⁷⁰ Para ilustrar este punto, vale la pena volver a la sección sobre el FIN y leer donde cito su discurso público, el cual es ‘esencialista’ por excelencia en términos académicos.

³⁷¹ Cuando he discutido con colegas mayas que estuvieron en una organización revolucionaria y luego en Tojil, y he objetado la tesis de ‘entre dos fuegos’ de la misma manera en que lo hace Hale, me han señalado su posición subordinada en la guerrilla y el hecho de no haber participado en la toma de decisiones. Cuestionan los límites de una *agencia social* que finalmente es controlada por otros.

Finalmente, quisiera retomar el excelente análisis de Juan José Hurtado Paz y Paz, ex combatiente del EGP, en su ponencia *Izquierdas y Pueblos Indígenas en Guatemala*³⁷² (2007) ya que su visión crítica constructiva hacia atrás y del presente ayuda a vislumbrar los retos de cara al futuro. Hurtado empieza señalando que una alianza entre izquierdas y movimiento maya sería deseable, al tratarse de ‘aliados naturales’, pero que una serie de tensiones provenientes del pasado se tendrían que superar para que esto fuera posible. Hace una crítica constructiva de las organizaciones revolucionarias de los setenta, al mencionar su práctica ‘utilitarista’ de los indígenas (Hurtado 2007: 2), su énfasis en la clase a expensas de otras asimetrías de poder, su insistencia en la igualdad y falta de aprecio a las diferencias. También muestra el miedo de ladinos de izquierda al ‘levantamiento de los indios’ y la división del país, así como la manipulación desde el Estado en un intento de dividir para reinar (primero con las demandas indianistas, luego con el multiculturalismo neoliberal) (ibid: 4-6). Hace un importante reconocimiento de las diferentes bases gnoseológicas del pensamiento occidental marxista y la epistemología maya, apuntando, entre otros aspectos: *“Desde la visión dialéctica marxista se habla de la unidad y lucha de contrarios, pero se pone el énfasis en la lucha de contrarios como motor de desarrollo. En la perspectiva indígena no se habla de contrarios sino de la dualidad y complementariedad en la que hay una búsqueda permanente de la armonía y el equilibrio. Esto no niega que haya contradicciones, pero el análisis se pone en la búsqueda del equilibrio”* (ibid: 5).

También hace una crítica constructiva al movimiento maya: su tendencia a idealizar el pasado, sus expresiones de victimización e interiorización de la opresión, una tendencia a descalificar todo lo que proviene no sólo de los ladinos sino también de los mayas de izquierda, y que no reconoce la diversidad en el mundo ladino, al homogeneizar a todos *“en su calidad de opresores”* (ibid: 8). Afirma que, al tomar distancia de la izquierda, se ha producido un *“mayor alineamiento de personas del Movimiento Maya con la derecha”* (ibid: 7). Señala como retos la necesidad de la izquierda ‘ladina’ de asumir y valorar *“a los Pueblos Indígenas, su identidad y sus derechos”* (ibid: 8), así como superar, por parte del movimiento maya *“los resentimientos y aún odios viscerales hacia lo que entiende es ‘la izquierda’ ”* (ibid: 8). Reconoce, sin embargo, que es posible que no se logren superar las heridas profundas causadas por el conflicto y que serán las nuevas generaciones quienes lo podrán hacer. Advierte que un reto para los ladinos es reflexionar sobre su propia identidad ladina o mestiza, así como asumir las implicaciones de la diversidad de identidades ante la convivencia en un solo territorio. Sugiere la creación de alianzas ya no como monolíticas y

³⁷² Documento de trabajo del seminario “Izquierdas y construcción de orden democrático en Guatemala”, organizado por FLACSO Guatemala y la Fundación Friedrich Ebert. Borrador para la discusión. Junio de 2007.

homogéneas, sino identificando “*los puntos en común y puntos de encuentro*” (ibid: 9), logrando análisis de carácter holístico, y basados en una refundación ética. Finalmente, afirma que la autonomía y la reforma agraria son temas que requieren de mayor profundización y propuesta. Análisis como éstos son de gran valor en los esfuerzos por sanar heridas y construir las condiciones idóneas para la creación de alianzas.

He tratado de hacer un análisis minucioso sobre este período constitutivo del movimiento maya actual porque considero que en este proceso histórico se pueden entender muchos de los factores –a partir de los encuentros y desencuentros de la época- que influyen y marcan al movimiento maya hoy en día, tanto en relación a su diversidad interna como frente a los múltiples Otros y, en especial, a la izquierda guatemalteca. La comprensión de esta etapa también es crucial para entender más a fondo las opciones, dilemas y negociaciones que, posteriormente, enfrentarán las mujeres mayas ante esta realidad compleja y multifacética, analizada en la última parte de la tesis. Como síntesis, presento las siguientes conclusiones preliminares:

1. Las organizaciones revolucionarias hicieron aportes significativos en los años setenta en cuanto al análisis de la ‘cuestión étnico-nacional’ (EGP) y del racismo estructural (ORPA) en Guatemala. Despertaron conciencia sobre temas cruciales de la realidad nacional entre sus militantes, con proyección a otros sectores sociales. Sin embargo, por diversas razones, estos planteamientos en gran medida ‘se cayeron de la agenda revolucionaria’ a comienzos de los años ochenta. Aunque hubo algunas importantes iniciativas de reflexión posteriormente (sobre todo a fines de los ochenta y comienzos de los noventa) de grupos de hombres y mujeres indígenas y ladinas en el interior de las FAR, el EGP y la ORPA, éstas o no se hicieron extensivas a las organizaciones en su conjunto, o no se tradujeron en documentos oficiales. La demanda de mayores espacios de representación e incorporación de demandas político-culturales a menudo generaba conflicto y hasta la salida de los indígenas de sus respectivas organizaciones. Uno de los espacios de la izquierda en donde hubo una reflexión profunda y sugerente, y en donde confluían indígenas y ladinos, fue en Octubre Revolucionario; otro espacio de reflexión y diálogo fueron los seminarios de CEIDEC (1987-1992), ambos en la Ciudad de México.
2. El ‘momento revolucionario’, entendido como una **etapa histórica** y como un proceso de fuerte cuestionamiento, movilización y transformación social, tuvo un impacto profundo en la sociedad guatemalteca y, específicamente, en mujeres y hombres indígenas, que vivieron importantes procesos de toma de conciencia sobre su condición de opresión como

indígenas y de explotación como campesinos, y participaron en diferentes iniciativas de movilización social. En ésta etapa, aunque la participación de las mujeres indígenas sea poco visible, es un momento clave que marca y explica en gran medida la *agencia social* de las mujeres y la formación de liderazgos femeninos en años posteriores. Aunque en esta época había algunas reflexiones aisladas sobre las condiciones específicas de las mujeres indígenas, aquellas no se convirtieron en una toma de conciencia, posiciones o formulación de demandas específicas de género; más bien las mujeres se subsumían en los 'sujetos únicos' ya fueran revolucionarios o indianistas.

3. Las organizaciones revolucionarias ofrecían una vía y una oportunidad para la participación política de los indígenas, pero a la vez se convertían en interlocutor (u 'Otro') con quien dialogar y entrar en disputa, en un proceso de creación de expresiones **autónomas** de los indígenas. En la práctica, había cruces –tanto de personas como de ideas- entre revolucionarios e indianistas, lo cual nutría la elaboración de demandas político-culturales y de auto-representación entre los últimos. Justamente por esta cercanía con la izquierda, la sensación de desencanto y 'traición' posterior es más fuerte hacia la izquierda que hacia los militares y los sectores dominantes.
4. Los planteamientos y propuestas revolucionarias coadyuvaron a desencadenar procesos de reflexión y organización de mujeres y hombres indígenas, sobre todo campesinos, pero también de estudiantes, promotores/as y maestros/as. Estos procesos coincidieron en el tiempo con **otros procesos** e iniciativas autónomas de indígenas de autovaloración y recuperación cultural y étnica, sobre todo –pero no sólo- en sectores de mayas con mayores niveles de escolaridad. Mientras que a menudo hubo coincidencias y traslapes entre estos dos procesos, muchos mayas con creciente conciencia crítica rápidamente 'desbordaban' los espacios 'permitidos' para indígenas en las organizaciones revolucionarias, al cuestionar las relaciones racializadas de poder, la toma centralizada y excluyente de decisiones y la falta de reivindicaciones indígenas en los discursos públicos de las organizaciones revolucionarias.
5. La experiencia de las relaciones asimétricas de poder al interior de las organizaciones revolucionarias y, sobre todo, la falta de voluntad o de capacidad para acomodar los reclamos, reivindicaciones e intereses **provenientes de los mismos indígenas** (es decir, aquellas demandas que no coincidían con, o que llevaban más allá, los planteamientos elaborados por los intelectuales orgánicos revolucionarios), causó una ruptura profunda

entre indianistas y revolucionarios. No es hasta los eventos en torno a los Quinientos Años y el otorgamiento del Premio Nobel a Rigoberta Menchú, que surgen los mayas ‘populares’ – en o cercanos a la guerrilla-, quienes suman a sus reivindicaciones socio-económicas, de derechos humanos y desmilitarización, nuevas demandas en torno a su identidad y cultura maya.

6. La actitud de las organizaciones revolucionarias ante el Movimiento Indio Tojil es la expresión más palpable de la incapacidad, o la falta de voluntad de las dirigencias revolucionarias ladinas, de entablar relaciones en condiciones de igualdad con una organización que comparte su visión de la lucha de clases, opta por la vía armada, pero, a la vez cuestiona las asimetrías de poder entre ladinos y mayas. Este rechazo por parte de la URNG, junto con la escalada de represión, los reveses en el auge revolucionario y el subsiguiente reflujo, contribuyen a intensificar las asperezas y desconfianzas mutuas. Como reacción, y a modo de hipótesis, muchos indianistas empezaron a rechazar las demandas de clase –que antes habían sido parte de sus programas y plataformas de lucha-, en un intento de distanciarse de la URNG y del marxismo. El distanciamiento del análisis de clase también podría haberse debido al contexto de derrota y el acoplamiento a las opciones de la coyuntura, además de razones de sobrevivencia económica. De este modo, ante la cerrazón de las organizaciones revolucionarias y los resentimientos que esta intolerancia despertó en muchos indígenas, además de la represión desorbitante en comunidades indígenas, y los contextos nacional e internacional desfavorables, muchos indianistas empezaron a priorizar así sus reivindicaciones étnicas y el análisis de colonialismo interno, por encima de las reivindicaciones económicas. En otros casos, tanto entre sectores provenientes de las organizaciones revolucionarias, como de vertientes del mismo indianismo, las demandas socio-económicas nunca desaparecieron y, ante la situación de extrema pobreza, vuelven a plantearse con más fuerza en el nuevo milenio, sobre todo aquellas vinculadas con recursos naturales.
7. La descalificación por parte de la izquierda revolucionaria de las organizaciones indianistas al nombrarlas ‘eticistas’, ‘etnopolistas’, ‘indigenistas’, y ‘culturalistas’ sencillamente no reflejaba la realidad de la mayoría de las organizaciones indianistas en Guatemala, como tampoco captaba los planteamientos del Grupo de Barbados. Esta lectura sesgada se debió a diferentes factores. Inmersos en un contexto geopolítico de Este/Oeste, la lógica de ‘estás conmigo o estás contra mí’ ejercía un peso fuerte, como lógica de guerra tanto interna como externa. Más que un problema de ‘paradigmas’ vigentes en la época que no

permitían ver más allá de su propia lógica, fue una forma de ‘construir al Otro’ para deslegitimarlo. El hecho de que hubiera ciertos planteamientos novedosos para la época que eran compartidos entre revolucionarios e indianistas significa que estas opciones no eran mutuamente excluyentes. El EGP y la ORPA tampoco planteaban que la base económica iba a **resolver** –aunque sí determinara en última instancia- las contradicciones estructurales como el racismo; aunque sí tendían a postergar las reivindicaciones culturales ‘para después de la revolución’ (ORPA) o se auto-nombraban como autoridad moral para decidir qué mantener y qué descartar de la cultura indígena (EGP). Los indianistas veían la cerrazón de parte de las organizaciones revolucionarias como *“el prejuicio que genera el racismo, como secuela del colonialismo interno”*.

8. Hubo **intolerancia** hacia los cuestionamientos de racismo y etnocentrismo en el **interior de las organizaciones revolucionarias**, al mismo tiempo que no había problema en que estas críticas se hicieran hacia los sectores dominantes o a ladinos pobres no organizados. Ante la actitud ‘revolucionaria’ de sentirse dueños de “La Verdad” y tener “La Autoridad Moral”, resultaba amenazante el cuestionamiento, tanto a nivel personal -de comportamientos, prejuicios y actitudes íntimas y enraizadas-, como a nivel colectivo, pues no es lo mismo hacer la crítica (del racismo, del etnocentrismo) que ser objeto de la misma. Por otra parte, el cuestionamiento interno ponía en entredicho la premisa –o falacia- de que dentro de las filas revolucionarias ‘todos somos iguales’. En ese sentido, tanto el tema del racismo y el etnocentrismo, como los cuestionamientos de género, fueron vistos como peligrosos, en la medida en que ‘dividían’ a las fuerzas revolucionarias. Así, en el movimiento revolucionario prevaleció el pensamiento homogeneizante que no daba cabida al derecho a la diferencia, ni al análisis de la diversidad interna y de las relaciones asimétricas de poder dentro de las filas revolucionarias.
9. Aunado a lo anterior, se nutría el imaginario colectivo ladino de que ‘los indios podrían bajar de las montañas’ como revancha luego de tantos siglos de opresión y superexplotación. Hubo manifestaciones de miedo, quizás inconsciente, ante la posibilidad de que el empoderamiento de indígenas pudiera ‘desbordarse’, ‘descarrilando’ los procesos por vías inesperadas y no deseadas, resultando en secesión y/o la guerra étnica. Ante esta ‘amenaza’ muy real para muchos ladinos (dentro y fuera del movimiento revolucionario) se buscaban diferentes mecanismos para neutralizar y controlar las expresiones indianistas: desde la descalificación, la ‘cero tolerancia’, hasta el ‘ajusticiamiento’ de indianistas revolucionarios (Bastos y Camus: 2003).

10. De esta manera, y de acuerdo con el planteamiento de Carol Smith citado en la introducción, la izquierda guatemalteca, al no incorporar las reivindicaciones de “*autonomía cultural y política de una nación india*” al proceso revolucionario, limitó aún más sus posibilidades de éxito y perdió una oportunidad histórica a nivel mundial de construir una “*sociedad revolucionaria cuya agenda era la creación del socialismo multicultural*”. Los inicios visionarios del EGP y la ORPA fueron dejados de lado no sólo por la muerte de gran parte de sus fundadores, sino por los mismos prejuicios interiorizados y miedo en las dirigencias al ‘desborde’ de los indígenas.
11. Aparte de la ruptura entre organizaciones revolucionarias e indianistas, también hubo un cisma entre **indígenas** indianistas y revolucionarios, quienes a menudo antes habían colaborado juntos, o incluso compartían trayectorias comunes. Esta ruptura se produjo sobre todo a raíz de ciertas actitudes de los últimos al descalificar a los indianistas en espacios públicos (ante la ONU y otros organismos internacionales, ante la cooperación, ante la solidaridad internacional, a través de plegarse a declaraciones públicas como las de CLALI), por seguir la ‘línea’ de sus organizaciones y, en general, por prácticas hegemónicas (documentadas por Bastos y Camus: 2003, Cojtí 1997, entre otros). Esto desembocó en una fractura polarizada entre ‘mayanistas’ y ‘populares’, con algunas excepciones (pues vale recordar que en la ORPA siempre se mantuvieron algunas expresiones indianistas). Aunque los populares empiezan a retomar muchas de las reivindicaciones y del discurso maya desde comienzos de los noventa, además de resignificar sus propias demandas y prácticas, es sólo a partir del nuevo milenio que estas heridas empiezan a sanar, y comienza a haber un mayor acercamiento y confianza mutua (por ejemplo en los esfuerzos de coordinación como Waqib’ Kej³⁷³). Se crea un cambio de la percepción de dos ‘bandos’ a un espectro y abanico menos antagónico y más matizado de una diversidad de posiciones, reivindicaciones y puntos de encuentro. En este proceso, la cultura, cosmovisión e identidad –temas que dividían a los indígenas en los setenta– además de la lucha contra el racismo y el etnocentrismo, son justamente los puntos que actualmente unen a un movimiento heterogéneo y fragmentado, como todo movimiento social hoy en día en la Guatemala posguerra.

³⁷³ La “Convergencia Waqib’ Kej”, creada en 2004, es una coordinación que reúne a unas 20 organizaciones mayas ‘populares’ y ‘mayanistas’, buscando constituir una plataforma para emitir declaraciones sobre y entrar en interlocución con el Estado.

12. La experiencia de las y los indígenas revolucionarios que quedaron dentro de las organizaciones político-militares demuestra que se identificaron profundamente con la 'causa' y con su organización (razón por la cual seguían militando a pesar del contexto desfavorable de represión y reflujo), aunque también hubo desertión y disidencias a lo largo de los años por diferentes razones. Hubo un abanico de experiencias interétnicas entre indígenas y ladinos en las organizaciones revolucionarias: desde lo muy positivo hasta lo profundamente negativo, dependiendo de los diferentes momentos de la lucha, de situaciones locales, personas, actitudes y comportamientos. Esto tenía que ver no sólo con problemas de racismo y etnocentrismo, sino también con ciertos estilos de trabajo, más prevalentes en unos espacios que en otros: problemas de verticalismo, autoritarismo y abusos de poder (que también afectaban a militantes ladinos/as). Había indígenas revolucionarios con mejores relaciones con ladinos que con indígenas con posiciones indianistas.

13. Es en este contexto también en el que se debe situar la creciente 'relectura' entre mayas de la ubicación de los indígenas 'entre dos fuegos' durante el conflicto armado. Aceptar esta tesis a secas es tratar a los mayas como simples víctimas y negar la *agencia social* de gran número de hombres y mujeres indígenas que optaron conscientemente por incorporarse a la lucha en organizaciones semi-abiertas (como el CUC) o por levantarse en armas y que desarrollaron como personas y como activistas sociales al hacerlo. Sin embargo, también es cierto que el enfrentamiento propició una situación de colocar a indígenas contra indígenas –soldados rasos y patrulleros indígenas contra alzados indígenas- en un conflicto armado en donde Otros (ladinos) pusieron las reglas y mantuvieron el poder. También es cierto que mientras que la represión fue brutal hacia los insurgentes, los indígenas fueron objeto de una política de exterminio y etnocidio. Además, algunos miembros de Tojil en un lugar y en una coyuntura específica se encontraron literalmente entre dos fuegos. Las relaciones racializadas y asimétricas de poder se tradujeron en una inserción generalmente **subordinada** de los indígenas en las organizaciones revolucionarias, con poco o nulo acceso a la toma de decisiones. Sin embargo, reducir **toda la participación indígena**, dentro y fuera de las organizaciones revolucionarias de estos años, a **simples víctimas**, es una representación que contribuye a **desempoderar** a los mismos mayas. Tal visión no refleja su resistencia y su entrega, así como el cúmulo de experiencias y aportes conceptuales que tuvieron en este proceso más amplio de transformación social, cuyas semillas han brotado en décadas posteriores.

14. La situación de guerra, conjuntamente con el cuestionamiento del racismo estructural, han dejado heridas profundas dentro de la sociedad guatemalteca, entre indígenas y ladinos, entre indígenas 'mayanistas' e indígenas 'populares' y entre la misma izquierda (sin hablar de sus relaciones con los sectores dominantes). Estas heridas siguen a flor de piel y, junto con desconfianzas profundas y resentimientos reales y legítimos, caracterizan la etapa de posguerra, entorpecen la capacidad de diálogo, la creación de alianzas y la construcción conjunta de visiones de futuro, o, incluso de acuerdos mínimos programáticos. Estas heridas y lealtades también afectan a las mujeres mayas y marcan sus opciones, prioridades y negociaciones cuando se organizan. Pero, a la vez, la guerra es uno de los varios factores que impulsa la participación y la *agencia* social de las mujeres indígenas, analizadas en la próxima parte de esta tesis.

Tercera Parte:

**Las Luchas Político-Culturales
de Mujeres Mayas**

INTRODUCCIÓN

El 'baño de lenguaje' en el que nacemos lleva en sus aguas las jerarquías sociales de los que hablan (y de los que callan). Todo ser humano puede aprender a hablar, pero no todos tienen la palabra. Las mujeres tenemos una larga historia de exilios en relación con la palabra. Otros nos han dicho cómo somos, cómo debemos ser, cómo sentimos, por qué sufrimos, etc. Las apropiaciones del sentido, los violentamientos simbólicos son tan cotidianos que ni nosotras nos damos cuenta.³⁷⁴

Muchas de las mujeres indígenas que hemos aprendido a auto-reconocernos como identidad y luego hemos asumido una posición en tanto etnia, género y cultura, hemos sido tildadas de ser antifeministas, retrógradas, sin conciencia de mujer, y últimamente, después de Beijing 95, nos acusaban de no aportar al movimiento por la lucha del avance de las mujeres porque en la reivindicación de pueblos, como lo hacemos las mujeres indígenas, se ocultaba o se perdía la reivindicación específica de mujeres. No importa qué nos dijeron, no importa cómo nos agredieron verbalmente; pero, en estos días el sector no-indígena también empieza a preocuparse porque ya las indígenas hacemos también mayor eco en las reivindicaciones específicas como mujeres, pobres e indígenas, quienes somos objeto de discriminación no sólo por ser mujeres, sino también por ser diferentes. Diferencias que no se tomaban en cuenta en las plataformas reivindicativas del movimiento de mujeres.³⁷⁵

En la segunda parte de esta investigación exploré las maneras en que el indianismo, como auto-representación y posicionamiento indígena en la lucha por su descolonización –además de lucha por mejores condiciones de vida-, entró en contraposición y diálogo con las organizaciones revolucionarias, descentrando los planteamientos de las últimas. En esta parte, me interesa analizar las maneras en que las ideas, los posicionamientos y las luchas político-culturales de las mujeres mayas organizadas en Guatemala vienen a descentrar y a enriquecer tanto a los planteamientos del movimiento maya, hegemonizado por hombres, como del movimiento de mujeres hegemonizado por ladinas. Dada la creciente participación, visibilización y voz de las mujeres mayas durante la década post-firma de los Acuerdos de Paz (1997-2006), así como sus ricas e innovadoras contribuciones a los debates nacionales como mujeres y como indígenas, he escogido este período por ser otro momento particularmente sugerente de la producción de pensamiento propio, clave para luchas político-culturales al abrir el terreno mismo de lo que constituye el espacio de 'lo político'. Para contextualizar sus posicionamientos político-culturales, primero analizaré brevemente el cambio que se ha dado en relación a los años setenta, en donde la participación de las mujeres indígenas en las luchas sociales –aunque significativa en el sentido de romper con barreras e irrumpir en espacios que antes les eran vedados- fue invisibilizada y

³⁷⁴ Ana María Fernández, 1993. *La Mujer de la Ilusión*, Editorial Paidós, Buenos Aires, pp.112-113.

³⁷⁵ Rivera, Tarcila, Quechua del Perú, "Racismo y Discriminación con las Hijas de la Madre Tierra". A propósito de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación, la Xenofobia y toda forma de Intolerancia, organizada por la ONU en Durban, Sudáfrica, del 31 de agosto al 7 de septiembre del 2001, versión electrónica, citado en el Documento Referencial Género desde la Perspectiva de las Mujeres Indígenas, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, México, Diciembre de 2002.

homogeneizada en el 'sujeto revolucionario' y/o el 'sujeto indianista', analizado en la segunda parte de la tesis. En cambio, en la actualidad, no sólo ha aumentado la participación de mujeres mayas en términos numéricos, sino que las mayas guatemaltecas están dando un ejemplo a otras mujeres indígenas en América Latina, sobre todo en términos de desarrollo de conceptos y luchas de equidad de género desde sus propias premisas. ¿Cómo se explica esta irrupción en la vida nacional de las mujeres mayas? ¿Cómo articulan la vida cotidiana con las demandas de movimiento social, y así amplían el terreno mismo de 'lo político'? ¿Cómo vinculan la cultura y cosmovisión maya con el análisis de género? Y ¿cómo perciben las relaciones asimétricas de poder entre hombres y mujeres indígenas, entre mujeres mayas y mujeres ladinas, entre pueblos y entre sociedades?³⁷⁶

Es preciso resaltar, como señalo en el segundo epígrafe, que es sólo recientemente que las mujeres indígenas empiezan a posicionarse públicamente y crean sus propias demandas de género. Esto se debe, en gran medida, a las dificultades que tienen en relación a las lealtades con su pueblo y su cultura, en un contexto en que los hombres indígenas también sufren múltiples opresiones y las culturas indígenas son desvaloradas y 'ninguneadas'. Esta realidad también significa que otros -hombres indígenas, personas y organizaciones solidarias con los pueblos indígenas- tienden a desconocer la situación inequitativa de las mujeres indígenas:

Debido a la historia violenta de los procesos de colonización e independencia, y la desvalorización de las culturas y los pueblos indígenas, se ha considerado prioritario la defensa de su valor, su derecho a la diferencia, su autoafirmación y su protección. Desde este punto de partida han surgido, sobre todo, dos corrientes que se resisten a dar una mirada crítica a las culturas indígenas mismas: una está conformada por algunos dirigentes indígenas, quienes, por la urgencia de la autoafirmación y revaloración de sus culturas y pueblos indígenas frente a la cultura dominante, se resisten a reconocer o por lo menos a expresar públicamente ante los no indígenas, las desigualdades y formas de discriminación de la mujer al interior de sus propias culturas. La otra corriente la conforman aquellos sectores políticos y académicos que quieren proteger a las culturas indígenas de los cambios negativos impuestos por las culturas dominantes. Tienen la tendencia de idealizar a las culturas indígenas como igualitarias y complementarias entre hombres y mujeres, y a negar la

³⁷⁶ También hay otros interrogantes que no abordo en este trabajo que sería interesante investigar en un futuro, entre ellos ¿Por qué el tema de género ha calado más en Guatemala que, por ejemplo, en Bolivia o el Ecuador? Y, a pesar de los avances, la presencia numerosa y las propuestas innovadoras y profundas de las mujeres mayas guatemaltecas, ¿por qué en los espacios y declaraciones internacionales de las mujeres indígenas participan tan pocas mayas guatemaltecas?

existencia de desigualdades de género y de subordinación de las mujeres al interior de sus propios pueblos, y así justificar la necesidad de conservar las culturas indígenas” (Meentzen 2000: 23).

Pero, por otro lado, en el movimiento de mujeres construido sobre bases y conceptos occidentales de género y/o feminismo, los intereses específicos y aspiraciones de las mujeres mayas también son relegados. No obstante, un número creciente de mujeres mayas en Guatemala está abordando el tema de género y las relaciones inequitativas entre mujeres y hombres mayas –y entre mujeres mayas y mujeres ladinas- de una forma novedosa, tomando en cuenta la necesidad de la autoafirmación y autovaloración como mujeres y como pueblos. Estas mujeres están retomando y resignificando valores ‘ancestrales’ como la complementariedad, muchas de ellas sin caer en idealizaciones y sin invisibilizar las opresiones y relaciones asimétricas de poder que sufren como mujeres indígenas. De forma sugerente, estas mujeres mayas nos están ofreciendo un horizonte de transformación social enraizada en la cultura o la ‘tradicición’, con un sentido emancipatorio de la misma. Este posicionamiento y estrategia de transformación social viene a descentrar –o a complementar- la lucha más común de las mujeres basada en discursos de derechos (aunque indudablemente los derechos humanos, los derechos de la mujer y los derechos colectivos de los pueblos indígenas influyen e inciden en este discurso desde la cultura) y, a la vez, viene a develar – y rebelarse en contra- las asimetrías de poder que son tapadas discursivamente tanto en los posicionamientos hegemónicos del movimiento maya como del movimiento de mujeres.

El reto, entonces, es captar no sólo las estrategias discursivas de las mujeres mayas en sus visiones y procesos de emancipación y transformación social, y los énfasis que diferentes mujeres dan a los distintos elementos, sino también indagar en los mismos contenidos y sentidos de la ‘emancipación’. Así, la tarea de la investigadora implica *“elucidar localmente los significados específicos de la ‘emancipación’ de las mujeres indígenas, desestabilizando nociones unívocas y universalistas de conceptos como ‘liberación femenina’. Entendamos bien, no abdicar de estos conceptos, sino llenarlos de contenido diverso, localizado y útil para un sujeto concreto, ya que las realidades son múltiples” (Millán 2006: 78).* Como veremos en los próximos capítulos, hay convergencias, comunalidades y también inconmensurabilidades en las visiones y anhelos entre mujeres, incluso entre mujeres mayas.

Mi interés en concentrar la atención en las mujeres mayas en esta parte del estudio obedece a varias razones; por una parte, ante el mismo hecho ya señalado de que las mujeres mayas tengan mucha mayor participación y visibilidad actualmente en el movimiento maya. También se debe a

mi interés en profundizar en el estudio de sus sugerentes aportes y reflexiones en torno al género desde su perspectiva de mujeres indígenas, sobre todo en vistas de que muchos y muchas hablan por y sobre las mujeres indígenas, y es imprescindible escuchar lo que **ellas** piensan, anhelan y opinan, pues como las mujeres mayas tienen *una larga historia de exilios en relación con la palabra*; su auto-representación y escuchar largamente sus diferentes voces es central en estas páginas. Hay otros puntos más generales que quisiera explorar. Primero, siguiendo el eje transversal de la tesis de identidad y cultura, las mujeres indígenas, por sus resistencias, su apego a y promoción de marcadores culturales, juegan un papel clave como transmisoras culturales. En el análisis feminista se ha cuestionado el hecho de que a las mujeres les sea asignado el rol de 'guardianas de la cultura' y que esto conlleve su 'reclusión' dentro del hogar (Meentzen 2000); otras han estudiado el uso que los movimientos nacionalistas hacen de las mujeres como "símbolos potentes de identidad cultural" (Charles y Hintjens 1998:1) o "como guardianas de fronteras simbólicas y de encarnaciones de la colectividad"³⁷⁷ (Yuval Davis 1997: 23; Gutiérrez Chong 2004). Me interesa explorar, entonces, hasta qué punto se trata de un encargo por parte sobre todo de hombres de que las mujeres sean 'guardianas', qué implicaciones tendría esto en relación a las mujeres dentro del **movimiento** maya (a diferencia de la 'reclusión en sus hogares') y hasta qué punto se trata –o podría tratarse- de un espacio privilegiado para la *agencia social* de las mujeres indígenas. ¿Qué piensan las mujeres mayas entrevistadas al respecto? y ¿qué implicaciones tienen sus reflexiones para el análisis de estos temas?

Segundo, analíticamente, las múltiples opresiones que sufren las mujeres indígenas les otorgan un 'privilegio epistemológico' (Collins 1998) para 'leer el poder' en las relaciones asimétricas en cuanto a género, racismo, desvaloración cultural, clase³⁷⁸, e inserción subordinada en la sociedad guatemalteca; es decir, no sólo son las que más sufren las opresiones, sino las que pueden identificar con mayor agudeza e integralidad (siempre y cuando tengan conciencia) las manifestaciones de las diferentes asimetrías de poder. El privilegio epistemológico no proviene de las opresiones en sí, sino que las opresiones permiten a las mujeres basarse en su experiencia y usar ésta de maneras específicas para cuestionar el poder. Se trata de 'leer el poder desde abajo',

³⁷⁷ Estas autoras se refieren a las mujeres en general y, en el caso de América Latina, son mujeres mestizas, ladinas y criollas, y sólo excepcionalmente mujeres indígenas; la implicación, no obstante, sería que las mujeres indígenas en Guatemala serían usadas como 'símbolos potentes de identidad cultural' en proyectos nacionalistas mayas o en el 'pan-mayanismo'.

³⁷⁸ En Guatemala la gran mayoría, aunque no todas las mujeres indígenas viven en condiciones de pobreza material pero ésta no es la situación de la mayoría de mujeres mayas que he entrevistado para la tesis pues se trata de profesionales. Sin embargo, muchas de ellas, al estar compartiendo sus ingresos con sus familias, apoyando económicamente a sus hermanas y hermanos para poder estudiar, incluso aquellas que trabajan en organismos internacionales, viven modestamente.

pues desde arriba sencillamente 'no se ve', por estar naturalizado e interiorizado. Esto es, los y las que tienen el poder no sólo no necesitan definirse -pues su posición es la hegemónica, se constituyen como centro- (en Solares 1993), sino que ese posicionamiento les obstaculiza ver la forma en que el poder es constituido e invisibilizado en discursos y relaciones asimétricas que parecen 'naturales'; en cambio, el poder fácilmente se siente o se 'lee' cuando una o uno está situada en la parte subordinada de la ecuación³⁷⁹.

En ese sentido, en términos analíticos, la condición de 'mujeres indígenas' -que entiendo desde su propia diversidad interna- nos invita a analizar un conjunto de opresiones y experiencias vividas, para tratar de entender los impactos e interconexiones que éstas tienen en sus vidas; en otras palabras, no basta sólo con tener una perspectiva de género o con tener un análisis del racismo, aunque también analíticamente es difícil captar todas las opresiones a la vez³⁸⁰. Este conjunto de diferentes opresiones que se dan a la vez nos lleva a otra reflexión: que el bienestar y la 'buena vida' de las mujeres indígenas se convierten en un tipo de termómetro a nivel de la sociedad para medir los alcances de los derechos humanos, la democracia, la equidad y el pluralismo de la sociedad guatemalteca. Entonces, centrarnos en esta sección en las mujeres indígenas es una entrada o forma de análisis más global de la sociedad guatemalteca. Tercero, muchas más mujeres que hombres hacen las conexiones entre lo personal, lo colectivo y lo público. El lema feminista 'lo personal es político' es de extraordinaria importancia cuando se trata de proyectos colectivos de transformación social, al poner de manifiesto la importancia de la coherencia ética entre lo que se dice y se hace. Es más, los proyectos y procesos de transformación social no sólo pasan por cambios estructurales o por la emisión de leyes y la creación de instituciones públicas para combatir las injusticias sino que, de manera privilegiada, también pasan por cambios en actitudes y prácticas cotidianas en el hogar, en la comunidad, en las organizaciones, en la sociedad, etc. Así, las mujeres mayas contribuyen de forma especial a la ampliación de 'lo político', constitutivo de los movimientos sociales de las últimas décadas (Escobar y Álvarez 1992). Deconstruir las formas en que las opresiones son naturalizadas a través de discursos y comportamientos, e imaginar escenarios de justicia social forma parte de esta exploración a través de entrevistas con mujeres mayas.

³⁷⁹ Por ejemplo, llamar a una mujer indígena 'mija', 'maría' o tratarla de 'vos' es tan común que mucha gente ladina lo hace sin darse cuenta de que constituye una práctica racista y ofensiva.

³⁸⁰ En ese sentido, es interesante la producción académica de Lynn Stephen que ha trabajado más con mujeres indígenas en México pues, en diferentes trabajos, aborda distintos aspectos y dimensiones de las opresiones. Por ejemplo, en "Women's Weaving Cooperatives in Oaxaca: a Response to Neoliberalism" (2003) hace un análisis más en términos de clase y género, mientras que en "Indigenous Women's Activism in Oaxaca and Chiapas" (2007) trabaja más la identidad étnica, género e historia.

Ahora bien, en términos de luchas contra las opresiones, es pertinente la observación de Emma Chirix cuando señala: *“la situación de opresión que vivís dependiendo de que cosa te está oprimiendo, ésa es la que vas a ver”*. Así se entiende que muchas mujeres mayas antepongan su identidad étnica a su identidad de género (analizado en los siguientes capítulos), al sentir que el racismo y la desvaloración cultural son ‘las cosas que más te están oprimiendo’. Por otro lado, la opresión más sentida también dependerá de quién sea el o la interlocutor que esté en frente, así como el momento y contexto específico.

Por otra parte, las múltiples opresiones y relaciones asimétricas de poder tienen su contrapartida en la identidad y *agencia social*, la capacidad de nombrarse y situarse en una multiplicidad de dimensiones identitarias, como señala Irmalicia Velásquez Nimatuj: *“Yo asumo mi posicionamiento en muchas esferas: yo soy parte del pueblo K’iche’, soy parte de un sector de mujeres mayas de clase media educada, me considero una mujer urbana educada, también me considero parte de un movimiento de mujeres más amplio que incluye a las mayas y mujeres no mayas; y también me considero parte de todo este pueblo maya de Guatemala y parte de toda esta lucha de los pueblos indígenas, no reduzco mi posicionamiento a uno solo porque no se puede, uno está conectado a todo esto”* (entrevista agosto 2003).

En el capítulo sobre Cultura, Identidades y Poder, reflexioné sobre diferentes aproximaciones al complejo tema de las identidades, profundicé en el concepto de ‘cambiar permaneciendo’ y las ‘genealogías’ como una manera de captar el carácter dinámico de la cultura y de las identidades en un marco de continuidad (que constantemente está cambiando). Así, aunque no comparto la visión tan ‘etérea’ de Stuart Hall en cuanto a que la identidad puede reducirse a ‘posición’, su análisis acerca del **posicionamiento** es muy sugerente³⁸¹. En este sentido, Hall señala:

La identidad no es fija, pero tampoco no es nada. El reto es cómo tomar en cuenta el hecho de que las identidades son importantes para nosotros, registrar algunas continuidades a lo largo de un espectro, pero nunca somos exactamente lo que fuimos. Pienso en la identidad en términos de posicionamiento (positionality). La identidad, para mí, es el punto de sutura entre lo social y lo psíquico... Es tanto un punto de enunciación como un punto de agencia social, pero no se repetirá, no será la misma posición que tomarás más tarde: o por lo menos, no será la misma posición que tienes en relación a otro discurso. La pregunta de si te identificas

³⁸¹ Haciendo un paralelismo, el concepto de posicionamiento o de poner ‘fronteras’ para delimitar culturas de Barth (1970) es muy interesante, pero reducir las culturas simplemente a ‘fronteras’ es, a mi modo de ver, muy reduccionista.

con causas Negras es diferente en relación a blancos que cuando el punto en discusión son hombres negros o mujeres negras. Son dos posicionamientos. Lo que tú podrías llamar tu 'ser' está compuesto por diferentes posicionamientos o identidades que estás dispuesto a someterte o a ser sometido... La diferencia es importante, pero no pienso en términos binarios. Es posicional (Hall en Torres, Mirón e Inda 1999: 402).

Analizar los diferentes posicionamientos de las mujeres mayas organizadas dependiendo de sus interlocutores y situación es clave para entender las formas en que priorizan y negocian sus diferentes dimensiones de identidad y opresiones. Navegar entre las diferentes lógicas de discriminación es difícil, pues se encuentran con lealtades divididas que limitan sus opciones de acción. Entender este proceso como un terreno inestable, movedizo (*shifting*) de negociaciones, lucha simbólica y posicionamiento -dependiendo de quién está enfrente, quiénes son los interlocutores- nos ayuda a comprender por qué las mismas mujeres mayas asumen diferentes actitudes y posiciones en diferentes contextos. A manera de ilustración: en el Quinto Congreso de Estudios Mayas (2003), en la mesa sobre Género y Diversidad Cultural, cuando un hombre maya criticó a Irmalicia Velásquez (ver capítulo sobre Traje) por haber intentado entrar a una cervecería ('las mujeres mayas decentes no van a cervecerías'), hubo una reacción generalizada de rechazo y repudio a su actitud³⁸² entre las mujeres en el salón. Es decir, se cerraron filas entre mujeres (mayas y ladinas), mientras que en otras situaciones las mujeres mayas cierran filas como 'pueblo maya'. Con esta aproximación fluida que toma en cuenta la forma en que los contextos específicos y la contingencia inciden en los posicionamientos de las mujeres mayas, pretendo no homogeneizar, evitar generalizaciones, y trato de descentrar los enfoques dicotómicos.

Sin embargo, también es cierto que es más común que las mujeres mayas cierran filas con hombres mayas, ante lo que consideran un análisis etnocéntrico de ciertos planteamientos feministas. Esto sucede en especial con las concepciones de las corrientes feministas sobre cultura y naturaleza, y ha sido criticado por Nira Yuval-Davis: "*Tales generalizaciones homogeneizan y descartan la diversidad de las distintas sociedades. También asumen que los valores culturales occidentales que perciben a la 'naturaleza' como inferior a la 'cultura' son universales y compartidos por todas las sociedades. Finalmente, aunque no por ello menos importante, asumen que no hay diferencia entre la manera en que diferentes miembros de la sociedad, incluyendo a*

³⁸² Las mujeres mayas siguieron con su reclamo de forma ingeniosa: en el cóctel al final del Congreso, varias de ellas (y no sólo las que siempre defienden públicamente posiciones de género), se acercaron al hombre maya que hizo el comentario para 'pedirle permiso', de forma irónica, para tomar una copita de vino, evocando los actos de resistencia analizados por Scott (1985, 1990).

hombres y mujeres, se valoran a sí mismas y al otro género. De esta manera, las nociones de conflicto social, dominación, resistencia y, lo más importante, transformación social, parecen ser invisibilizadas (defined away)” (Yuval-Davis 1997: 6 traducción mía). La tendencia de la mayoría de feministas guatemaltecas a homogeneizar a las mujeres, y a no reconocer las diferencias culturales entre ladinas y mayas, hace que las últimas prioricen su identidad étnica-cultural por encima de otras dimensiones identitarias.

En relación al racismo y la exclusión económica, las mujeres mayas comparten realidades y reivindicaciones con hombres mayas, aunque generalmente como mujeres sufren impactos específicos y más agudos. Sin embargo, cuando denuncian el machismo de sus esposos, padres o dirigentes del movimiento indígena, suelen ser acusadas por los mismos –y por numerosas mujeres mayas- de divisionistas. Por su parte, en términos generales pero con importantes excepciones, el movimiento de mujeres tiene poca comprensión y valoración de la cultura maya, la cual, insisten, ha sido idealizada por el movimiento maya, y sitúan a la cultura como espacio principal de opresión de género³⁸³. En muchos análisis feministas, al hablar de la triple opresión de las mujeres indígenas, se encuentra implícita la idea de que los hombres indígenas son más machistas y opresores que hombres no indígenas, cuando en realidad los ‘opresores’ pueden también ser mujeres mestizas, el Estado, la izquierda, los finqueros, las amas de casa, etc. Ante la descalificación de los hombres indígenas y de la cultura maya (sea por feministas, ladinos en general, u otros), las mujeres mayas tienden a cerrar filas con los mismos hombres que ellas, en otros momentos y contextos, han criticado por sus comportamientos y actitudes machistas.

Estas relaciones de poder de hombres (mayas y ladinos) y de mujeres ladinas para con las mujeres mayas obstaculizan la creación de alianzas que incorporen las reivindicaciones específicas de las mujeres mayas. El movimiento maya y el movimiento de mujeres tienden a invisibilizar a las mujeres mayas, las interpretan, hablan sobre o por ellas³⁸⁴ –secuestrando así su voz-, o las interpelan desde su propia óptica, parámetros e intereses. Sin embargo, en la última década se ha visto un surgimiento de organizaciones de mujeres mayas en Guatemala, comisiones de mujeres en organizaciones mixtas, y coordinaciones nacionales e internacionales de mujeres indígenas, que han logrado saltos cualitativos en términos de visibilización, *agencia social* y voz.

³⁸³ La cultura como fuente principal de opresión es un lugar común para el feminismo: “*Uno de los primeros ‘descubrimientos’ de la llamada segunda ola del feminismo fue el reconocimiento a la existencia de una política sexual, determinada por el patriarcado, a partir de la cual se construye culturalmente la diferencia entre los sexos*” (Gaviola 2001: 49).

³⁸⁴ Esto se da de diferentes formas: desde la generalización de un ‘nosotros’ o ‘nosotras’ que homogeniza hasta el escaso número de lideresas o voceras mayas en organizaciones mixtas mayas (de hombres y mujeres) o de mujeres (ladinas e indígenas).

Sin caer en la homogeneización de “las mujeres mayas” –pues en los siguientes capítulos se evidencia la riqueza de su diversidad- cabe admitir que también es cierto que hay muchos factores que unen a las mujeres mayas organizadas, y que explican su capacidad de formar organizaciones plurales en términos políticos (por ejemplo, Moloj, como veremos más adelante), o de actuar en bloque en determinados momentos. La académica y activista social aborígen australiana, Alice Moreton-Robinson, lo entiende de la siguiente manera:

Todas las mujeres indígenas tenemos la experiencia compartida de vivir en una sociedad que nos desprecia. El punto de vista de la mujer indígena está formado por los siguientes temas. Incluye una relación inalienable con la tierra³⁸⁵; un legado de despojo [dispossession], de racismo y sexismo; la resistencia y el reemplazo de imágenes despectivas de nosotras con imágenes construidas por nosotras; nuestro activismo permanente como madres, hermanas, tías, hijas, abuelas y como dirigentes comunales; también la negociación de la política sexual inter e intra culturas... Tal punto de vista no niega la diversidad de las experiencias de las mujeres indígenas. Las mujeres indígenas tendrán diferentes experiencias concretas que se forman con nuestro relacionar con temas clave (Moreton-Robinson: 2000: xvi, traducción mía).

Las opciones y toma de posición que las mujeres toman frente a las ‘comunidades imaginadas’ del movimiento maya tampoco son ingenuas y sencillas. Haciendo un paralelismo, Charles y Hintjens afirman: “...las identidades asequibles a mujeres están construidas dentro de relaciones específicas de poder que otorgan un marco de opción. Identidades que parecerían que desempoderan en algunas circunstancias, pueden ser empoderadoras en otras. Así, la mujer joven entrevistada por Haleh Afshar [y otras]... escogieron una identidad musulmana, no porque las subordinara a la autoridad de sus padres y hermanos –aunque a menudo lo hacía- sino porque les otorgó dignidad y orgullo en relación a otras colectividades étnicas” (1998: 21). Esta observación es fundamental para entender las diferentes opciones que asumen mujeres mayas como las entrevistadas, las cuales no se pueden entender desde una visión sólo de género. Finalmente, el poder también se puede concebir en términos de resistencia, tanto en sus acepciones positivas (como la resistencia por quinientos años de los pueblos indígenas) como negativas (resistencia a cambiar, a cuestionar

³⁸⁵ Algunas indígenas urbanas dudarían acerca de esta primera afirmación en relación a la tierra (Méndez 2007: 4).

actitudes y comportamientos), así como la resistencia en el sentido de las 'armas de los débiles'³⁸⁶ (Scott 1985).

En los siguientes capítulos, sitúo la discusión en términos del poder, de las relaciones asimétricas de poder, del empoderamiento y *agencia social* de mujeres mayas en la lucha por la transformación social en términos individuales, colectivos y sociales. También enfoco el debate en el marco de la disputa y negociación entre prácticas y discursos reguladores y emancipatorios (de Sousa Santos 2005). Es preciso señalar que ni las mujeres mayas, ni el movimiento maya, tienden a hablar de 'emancipación', quizás por su connotación occidental y por el legado de la Ilustración (Nederveen Pieterse 2003: 116). Más bien algunos retoman el concepto de **descolonización**. Lo más frecuente es hablar de **recuperar y fortalecer la cultura** (lo cual implica un proceso activo de apropiación y resemantización). De Sousa Santos está consciente de la genealogía occidental de la 'emancipación' y los supuestos que implica: "*También presupone que hay un concepto general de emancipación social, diferente y separada de la emancipación individual y de proyectos emancipatorios particulares de diferentes grupos sociales en diferentes contextos históricos... Todos estos supuestos son altamente problemáticos cuando son vistos más allá de las fronteras de la modernidad occidental.*" (de Sousa Santos 2001: 4).

Sin embargo, su propuesta es reinventar o resignificar el término –de la misma manera en que aboga por una concepción **multicultural** de los derechos humanos (1998)- para superar una perspectiva netamente occidental, integrar y acomodar significados nuevos, y enriquecer el concepto con elementos provenientes de otras culturas hasta ahora invisibilizadas. Es con este espíritu que adopto el término 'emancipación', para poder enmarcar la discusión en los términos señalados por de Sousa Santos, en un terreno simbólico y de poder, en donde el sentido de opresión y el sentido de liberación/descolonización varían, dependiendo del sentido que las y los actores sociales otorgan a los mismos. Por otra parte, "*... los significados culturales no sólo están 'en la cabeza'. Organizan y regulan las prácticas sociales, incluyen nuestra conducta y por lo tanto tienen efectos reales y prácticos*" (Hall 1997: 3). Así, la disputa entre significados contiene una dimensión discursiva, en la cual las relaciones asimétricas de poder son cimentadas y naturalizadas (Thompson 1990) o refutadas (Álvarez, Dagnino y Escobar 1998). Busco ilustrar que lo que es una práctica 'reguladora', o lo que constituye un horizonte 'emancipatorio' para, por ejemplo, una feminista mestiza o extranjera urbana, no necesariamente lo es para una mujer maya, y que incluso entre mujeres mayas hay diferentes visiones y aspiraciones. En este sentido,

³⁸⁶ Scott señala que las armas de los grupos que tienen relativamente poco poder incluyen la disimulación, la falsa sumisión o aceptación, la ignorancia fingida, la difamación o el sabotaje, entre otros.

mi interés es captar, desde las perspectivas y percepciones de las mujeres mayas, las negociaciones que se están dando a nivel de la sociedad civil, sobre todo entre hombres y mujeres mayas, y entre mujeres mayas y mujeres ladinas. Al remitirse al terreno de la hegemonía y la contrahegemonía (Gramsci 1981), estas negociaciones no se dan solamente dentro de la sociedad civil, sino también en relación al Estado. Aunque más en términos de las reformas multiculturales, la paridad en puestos de dirección y la toma de decisiones –y no en relación a las negociaciones y las disputas en términos de regulación y emancipación-, las relaciones con el Estado han sido ampliamente abordados por autores mayas (Cojtí 2005a, Cojtí, Rodríguez y Son 2007).

La Mujer ‘Cabal’³⁸⁷

Antes de abordar la manera en que las mujeres mayas están ocupando espacios que antes les eran vedados, sobre todo en el ámbito público, es preciso hacer una breve reflexión acerca de los espacios propios de las mujeres indígenas, así como reflexionar sobre algunos de los valores y principios que guían las maneras de ser de las mujeres indígenas en las comunidades y los municipios. Las mujeres mayas aportan de múltiples maneras en el trabajo reproductivo (ver capítulo sobre mujeres indígenas durante el conflicto armado) y en la economía familiar. En muchas áreas del altiplano son cultivadoras, son tejedoras, muchas son comerciantes. En algunas partes, hasta hace relativamente poco, realizaban trueque (Macleod y Rodríguez en prensa); el desplazamiento del trueque con la entrada de dinero ha afectado negativamente a la posición de la mujer en las comunidades.

En su sugerente etnografía (en inglés) sobre San Pedro La Laguna: “La maestría del trabajo y el misterio del sexo en una comunidad guatemalteca” (1974), Lois Paul³⁸⁸ señala que, a diferencia de los espacios públicos en que las mujeres pedranas se sienten incómodas, en el campo de dominio propio de las mujeres se mueven con soltura y confianza, y las jerarquías entre mujeres tienen que ver, sobre todo, con la edad. Aunque las mujeres trabajan largas horas, y algunas de las actividades son más ‘alegres’ y otras más monótonas, hay una fuerte ética de trabajo, en donde la capacidad de trabajar duro y la competencia (hacer bien las cosas) son altamente valoradas. Estas habilidades y capacidades frecuentemente son invisibilizadas en los estudios académicos: *Los análisis que enfatizan los roles y el estatus de las mujeres en relación a los varones dominantes en*

³⁸⁷ Agradezco a Emma Chirix por su sugerencia de incluir una sección sobre las áreas de *agencia social* –y de constreñimientos- que las mujeres indígenas tradicionalmente han ejercido, así como algunos de los valores presentes en las visiones de las mujeres en las comunidades.

³⁸⁸ Esta etnografía, que fue elaborada desde hace más de tres décadas, a pesar de no contener una auto-reflexividad del lugar de enunciación de la etnógrafa, tiene un extraordinario valor por su temprana perspectiva de género y por captar el tejido social y realizar una descripción densa (Geertz 1973) de la vida en San Pedro La Laguna, antes de las negativas consecuencias del conflicto armado interno.

las culturas campesinas tienden a pasar por alto las habilidades de las mujeres, así como los sentidos psicológicos y culturales de su trabajo” (Paul 1974: 285-286, traducción mía). Recalca en especial la destreza de las mujeres en los artes de tejer y de preparar las tortillas, la importancia de que las últimas queden perfectamente redondas y bien cocidas: *“una tortilla tiene no sólo que llenar el estómago, sino ser agradable a la vista; debe demostrar la destreza de su hacedora”* (ibid: 286-287). El trabajo y los quehaceres de las mujeres son juzgados por otras mujeres. Esto también es analizado por Emma Chirix en su tesis de maestría:

Actualmente las mujeres que realizan las tareas domésticas y estudian son fuente de elogios. Las mujeres que adquieren habilidad para hacer bien las tareas domésticas marcan orgullo, autoridad y elogio: “ella sí sabe cocinar”, “hay que hacer lo que dice ella, porque tiene experiencia, ella sí sabe”. En cambio las mujeres que se dedican únicamente al estudio y a otras actividades económicas asalariadas y no saben cocinar son objeto de burla, es común escuchar las siguientes frases: “pero si no sabe tortear”, “ni coser hierbas sabe”, “no sabe juntar su fuego”, “sólo se mantiene con sus cuadernos y sus pinturas para sus uñas”. Generalmente el trabajo, la experiencia y las múltiples actividades relacionadas con el trabajo doméstico son valoradas por las familias kaqchikles, pero es aún más valorado el trabajo que realizan los hombres (Chirix 2007: 89).

Chirix apunta aquí a la valoración del trabajo de las mujeres indígenas (aunque reconoce que es menos valorado que el de los hombres), y la cita también pone de relieve la ética de trabajo y el valor otorgado a la capacidad y a la destreza. Paul además menciona el rol que tienen la instrucción y la corrección para un buen desenvolvimiento y un adecuado comportamiento. Esto tiene paralelos con los discursos ceremoniales de los pedidores en la contratación del matrimonio (analizado más adelante por Márgara Millán) y forma parte de la ‘regulación’, pero también de una concepción local de ‘buena vida’ que se reproduce en las comunidades: varias de cuyas costumbres afectan negativamente a las mujeres (Millán 2006). En las ciudades, las pautas de ‘buena conducta’ –para ser una mujer ‘cabal’- se reducen al ámbito familiar y se abren a otras lógicas urbanas.

Mujeres Mayas en Espacios Públicos

Hay diferentes factores que han propiciado una mayor *agencia social* de las mujeres mayas en los espacios públicos en Guatemala en las últimas dos decadas. Un primer factor fue la inclusión de las mujeres indegenas en el trabajo organizativo y de concientización de la Iglesia Católica a traves de Acción Católica y la Teología de la Liberación. Así, muchas mujeres indegenas fueron catequistas

y delegadas de la palabra, salían de sus comunidades, conocían otras experiencias e impulsaban diferentes expresiones organizativas locales. Muchas de ellas se incorporaron al Comité de Unidad Campesina (CUC) y, posteriormente, a las organizaciones revolucionarias. Esta incipiente y creciente experiencia organizativa a partir de los setenta, tanto en el movimiento revolucionario como en las expresiones emergentes indianistas, constituye las raíces de la participación actual de las mujeres indígenas.

Luego del reflujo organizativo a raíz de las masacres, la tierra arrasada, las desapariciones forzadas y las ejecuciones de opositores, un factor que impulsó a las mujeres mayas rurales a la organización y movilización, paradójicamente, fue precisamente esta cruenta represión política de fines de los setenta y comienzos de los ochenta. El Grupo de Apoyo Mutuo de familiares de detenidos-desaparecidos, una organización de liderazgo predominantemente ladino y de bases mayoritariamente indígenas, fue la primera agrupación en romper el silencio y el terror en 1984 para protestar y exigir la devolución, con vida, de sus seres queridos. En 1987 salió a la luz pública la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), la primera organización popular grande de mujeres mayas. Casi una década más tarde, su coordinadora, Rosalina Tuyuc, fue diputada del Congreso de la República para el progresista partido Frente Democrático Nueva Guatemala (FDNG). Sin duda, el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú Tum en 1992 fue otro factor clave; como señala Manuela Alvarado, diputada k'iche' para el FDNG en el mismo periodo que Rosalina Tuyuc:

Yo siento que uno de los acontecimientos que ayudó en Guatemala fue el Premio Nobel a Rigoberta. Yo recuerdo que la gente empezó a decir 'La Menchú, la Menchú' no a cualquiera, pero a mujeres indígenas. Cuando estuvimos en el Congreso con Rosalina, una señora me decía 'mirá Manuela, a partir de que ustedes están allí, nunca más Guatemala va a volver a ser lo mismo.' Esos son cambios. Ahora da mucho gusto ver a mujeres jóvenes profesionales, promotoras en su comunidad, analizando la situación, reencontrándose con su cultura, su ambiente, y eso va a permitir trascender al dinamismo de la cultura. Como, sin perder los principios, estar en ámbitos que ayudan más a transformar la vida social del país. No está reñido de ninguna manera, más bien es un aporte y un valor (Entrevista julio de 2003).

Además del conflicto armado interno, otro factor que ha promovido la movilización de mujeres mayas ha sido su mayor acceso a la educación. Aunque las tasas de analfabetismo siguen siendo muy altas: según el Banco Mundial (2003), el 39% de todas las mujeres y el 62% de las mujeres

mayas en Guatemala son analfabetas³⁸⁹, también es cierto que hay un creciente número de mujeres mayas que están accediendo a la educación secundaria y universitaria, incluso algunas pocas a postgrados en Guatemala y en el extranjero. Mientras que en los setenta las mujeres indígenas empezaban a formarse como maestras e, incluso, algunas llegaban a la universidad para estudiar trabajo social y derecho, en el nuevo milenio hay numerosas mujeres mayas con licenciaturas en derecho, lingüística, pedagogía, trabajo social, 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. Reconozco que la educación que recibimos no es la más adecuada para enfrentarnos a la vida y menos para desenvolvernos en un sistema como el que se vive en Guatemala, pero nos permite adquirir conocimiento, y eso nos ha ayudado a incursionar en espacios que antes nos eran vedados”* (Entrevista, agosto 2003).

Para acceder a la educación secundaria y lograr llegar a la universidad, muchas jóvenes han sido identificadas y becadas por la Iglesia Católica para estudiar en centros educativos, el más conocido ha sido el Nuestra Señora del Socorro para ‘señoritas’ (y el Instituto Santiago para varones). Estos institutos católicos, a pesar de que se crearon bajo la lógica de la contra revolución luego del golpe de Estado de 1954, como parte de la lucha anticomunista (Jocón 2005, Martínez 2005), se radicalizan a partir de los setenta. Incluso el Instituto Santiago fue considerado por los militares como “semillero de la guerrilla” y fue objeto de ataque con bombas en los ochenta. Es preciso destacar el considerable número de dirigentes e intelectuales mayas de las primeras generaciones que estudiaron en el Instituto Santiago y en el Socorro; la primera encargada de la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI)³⁹⁰, Juana Catinac, señala:

Ayudó la existencia del Instituto de la Señora del Socorro, porque fue una instancia que dio oportunidad a mujeres indígenas a prepararse. Y muchas de las mujeres que egresaron del Instituto son ahora intelectuales, son ahora lideresas. Emma Chirix salió del Instituto, Irma Otzoy salió del Instituto, Estela [Alvarado] salió del Instituto, yo salí del mismo Instituto. Hay muchas que salieron del Instituto, entonces eso fue una oportunidad... Así es como van despertando las mentes, despertando los intereses. Cuando una persiste, ante toda la opresión, ante toda la asimilación, tiene mucho beneficio la educación, pero depende de cada

³⁸⁹ Además, según la misma fuente, hay un rezago de 20 años de las mujeres en relación a los hombres en el proceso de alfabetización.

³⁹⁰ La Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) es una instancia estatal que fue creado en 1999 a raíz de los Acuerdos de Paz (ver más adelante).

una. Por suerte, todas las que estuvimos en el Socorro, como no se nos obligó a cambiar de traje, como no se nos obligó a no hablar nuestro idioma, eso ayudó mucho a que persistiéramos en nuestra propia identidad, porque sí sufrimos mucha, mucha discriminación. Por ejemplo, cuando ingresé a la Universidad Rafael Landívar³⁹¹, me decían 'allí hay una hippie', porque los hippies usaban mucho traje. Como yo era la primera mujer indígena que ingresaba a la Universidad Rafael Landívar, se me quedaban viendo, era para ellos muy sorprendente que hubiera una mujer indígena. Pero también cuando una va demostrando capacidad, ellos van cambiando su mentalidad. Por eso para mí tiene mucho valor la valentía de persistir, una tiene que poner mucho de su parte, como siempre las mujeres tenemos que poner el doble: esforzarse en los estudios, esforzarse en mantener la identidad (Entrevista, agosto de 2003).

El tercer factor determinante para la creciente participación y voz de las mujeres mayas en las organizaciones sociales, así como la puesta en el debate público de demandas de género³⁹², es la cooperación internacional. A partir de inicios de los años noventa, las agencias no gubernamentales de cooperación (y unos años después con la cooperación bi y multilateral) incorporan el tema de género a sus agendas y empiezan a exigir a sus contrapartes mayor participación de las mujeres, inclusión de sus demandas y necesidades específicas, así como el control de sus propios procesos de desarrollo, participación en la toma de decisiones y mayor representación de mujeres en puestos de liderazgo. De este modo, la cooperación apoya específicamente a proyectos y programas de mujeres en organizaciones mixtas, como también a organizaciones de mujeres, facilitando –e incluso estimulando-, así, la formación de las mismas³⁹³. Esto crea una fuerte resistencia en muchas organizaciones mixtas, cuyos liderazgos son predominantemente masculinos (sean organizaciones ladinas, mixtas o mayas) y, en el caso de las organizaciones indígenas, el rechazo es más fuerte aún, al considerar que se trata de una imposición del feminismo occidental de índole colonial. Sin embargo, en parte por el condicionamiento a través del financiamiento, en parte porque las mujeres tomaron la oportunidad

³⁹¹ Universidad privada de los Jesuitas, que han otorgado numerosas becas para sufragar los estudios de jóvenes indígenas.

³⁹² Con esto no estoy diciendo que sólo la cooperación internacional introduzca el tema de género, pues el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, analizado más adelante, por ejemplo, surge luego de un diplomado sobre género impartido por Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

³⁹³ Es de sobra conocido que la formación de comisiones de mujeres en organizaciones sociales mixtas, o unidades de género en ONGs, obedece, en gran medida, a criterios de financiamiento: a poder acceder a mayor financiamiento, o para que su donante no le corte su financiamiento. Y, en los menos de los casos, obedece –por lo menos en un inicio- al interés o la convicción real de fomentar la participación de las mujeres y la equidad de género. Sin embargo, se puede argumentar que, aun así, esto creó mayores condiciones y espacios para las mujeres –indígenas y ladinas-.

y establecieron alianzas con la cooperación para presionar por sus demandas, y en algunos casos por convicción³⁹⁴, la cooperación tuvo mucho que ver con los crecientes espacios para las mujeres y la introducción del análisis de género en las agendas de las organizaciones. Una crítica que las mujeres mayas hacen, no obstante, es que la cooperación internacional ha tendido a priorizar el tema de género, aislándolo de otras opresiones y colocándolo por encima de temas, tan o más importantes para las mujeres mayas, como son el racismo y el etnocentrismo³⁹⁵.

Finalmente, Saq Chumil Blanca Estela Alvarado, desde su larga trayectoria organizativa, explica cómo, en gran medida, ha sido el mismo machismo entre los hombres del movimiento maya el que ha suscitado que las mujeres tomen conciencia y den prioridad al tema de género, aunque esto no fuera la motivación original para organizarse:

Lo que fundamentalmente había preocupado era la situación de pueblo, y por supuesto que ya en el camino, varias mujeres que nos consideramos parte del movimiento maya en Guatemala nos fuimos preocupando por los asuntos de género tal vez por nuestra propia conciencia e inmersión en ese movimiento maya en el cual también encontramos machismo. Vimos que mucho de lo que hacíamos no era justamente reconocido, no valorado por los varones, o apropiado igual, aprovechado (se ríe) por ellos, sin ninguna mención. Y hasta la fecha. Fíjese que yo he vivido tantas experiencias duras y he tenido que soportar actitudes machistas de los hombres indígenas. Eso creo que nos motivó también. Porque las luchas así son, las necesidades son las que van marcando el rumbo. Entonces al principio lo que interesaba fundamentalmente era reivindicarnos como pueblo. Yo me considero una mujer comprometida con el movimiento. Por supuesto, hay muchas igual que yo, pero no todas continuaron... porque la participación femenina es complicada.

³⁹⁴ Es preciso señalar que estos procesos no son nítidos ni lineales. Por ejemplo, en el caso de la Coordinadora Nacional Indígena Campesina (CONIC) considero que ha habido una convicción genuina de ampliar la participación de las mujeres –de hecho es algo que les es reconocido por parte de otras organizaciones mayas-. Esto no quiere decir que ya haya ‘equidad de género’ en la CONIC, ni que todos los varones compartan y actúen de forma equitativa. Incluso el comportamiento de un dirigente puede ser bastante contradictorio –por un lado apoyando decididamente la participación y los liderazgos de las mujeres pero, por otra parte, minando su confianza al no respetar sus opiniones, o al tratarlas de forma machista-. Por otra parte, la CONIC es un buen ejemplo de una organización mixta que ha otorgado un espacio que las mujeres mismas no han logrado llenar cabalmente, dadas las múltiples desventajas que tienen en términos de formación, preparación, experiencia, chismes, limitaciones para viajar, además de las actitudes machistas. Esto pone de manifiesto lo complejo que es lograr la equidad de género en organizaciones mixtas, así como la necesidad de hacer balances matizados que rindan cuenta de las contradicciones.

³⁹⁵ Por definición, la cooperación internacional trabaja el tema de la pobreza.

En la actualidad también hemos tenido círculos de estudio, de debate, de análisis entre mujeres indígenas acerca de nuestra realidad. Vemos que es una realidad difícil, compleja, porque tiene varias aristas a las cuales tenemos que poner atención. Aparte de la lucha general que es contra la pobreza, también está la lucha contra el racismo que es general a nuestro pueblo; pero también tenemos que ver al interno que los espacios se vayan dando con equidad. Hace poco una mujer maya logró ocupar un puesto público, y yo sé que no falló, tenía la preparación suficiente para hacer un buen papel, pero los hombres bloquearon su gestión. Botaron a esa mujer y eso sucede con otras. Yo creo que si no hubiera habido una competencia allí, sino apoyo entre hombres y mujeres, esa mujer allí estaría; pero fueron hombres que le movieron la silla con tal y quedarse ellos allí. Era un puesto muy importante (Entrevista octubre de 2005).

Esta reflexión pone de relieve que el machismo de los hombres del movimiento maya aumenta en la medida en que sienten amenazados sus espacios y privilegios de poder, sobre todo en el nombramiento de mujeres para cargos de autoridad. Por otra parte, aunque ha aumentado la participación de mujeres mayas a nivel nacional y también al local, esto usualmente se logra – especialmente en las comunidades- con un costo fuerte para las mujeres, en términos de aumento en su, de por sí, larga jornada de trabajo, y por los chismes y envidias que suscitan en su entorno comunitario. Magda Cholotio señala:

En el caso de las mujeres a mi me sorprende más la capacidad que tienen las mujeres, hay muchas líderes sin nivel [de educación] primaria, pero que se desenvuelven políticamente y en la fiscalización de los fondos de las municipalidades. Es increíble, yo digo, ¡qué valientes son como mujeres! En las comunidades veo a las mujeres; esto es un cambio, yo estuve mucho tiempo fuera, pero como a partir del 96, del 98, fue que yo empecé a ver este tipo de participación.

Sí han tenido problemas, desde el hogar hasta con la misma comunidad, las mujeres siempre se quejan de que si salen de su casa, el marido se enoja; y si logran convencer al marido, pues la mujer tiene que trabajar tres o cuatro veces más que el hombre. Además de su participación, obviamente se le incrementa más el trabajo porque ella logra salir de su casa, pero deja lavado, deja comida, deja de todo antes de salir y logra ubicar a sus hijos con su suegra..., no sé, miran qué hacer con tal de salir a participar. Sin embargo, sale, se topa con que la vecina, el vecino, la señora de la calle, la critican, le dicen ‘ah bueno, ya se fue ella y dejó al marido en la casa’ o ‘porque se fue el marido aprovecha y se sale’; entonces, vienen

las críticas, le meten ideas al marido de que ella se va quien sabe con quien, verdad. Ese es el principal problema al que se han enfrentado, desde las comunidades hasta nivel nacional y eso es triste, verdad. Pero fijate que eso pasa mucho y hay que darle un acompañamiento en su formación, pues las mujeres no sólo quieren trabajar, quieren que haya un acompañamiento en su formación (Entrevista julio de 2003).

Con las ansias de participar, de aprender y compartir, de desenvolverse más allá de la esfera del hogar, muchas mujeres indígenas en Guatemala y en el continente americano están haciendo esfuerzos sobrehumanos para cumplir con su pesada carga de trabajo y también organizarse. A veces cuentan con el apoyo de sus hijos, como señala una comadrona del Consejo de Comadronas Tradicionales (CODECOT) en Quetzaltenango: *“Yo salía a escondidas, pero eso sí que miren que ya terminaba la reunión me iba corriendo para la casa, y dejaba adelantado algo [de comida]. Los hijos apoyando. Realmente he tenido el apoyo de ellos [sus hijos] y a veces me siento mal porque es como que yo les he enseñado a mentir”* (Entrevista octubre de 2003).

Las mujeres de la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC) entienden que la mayor participación de mujeres mayas es producto de la lucha y el ejemplo que han dado las mujeres pioneras como Rigoberta Menchú. Una dice: *“Ahorita hay más participación de la mujer. Lo que pienso es el ejemplo que empezó una, por ejemplo, Rigoberta Menchú que ha enfrentado muchas cosas, pero así también fueron muchas otras también. Allí es el ejemplo, y allí vamos atrás. También las que estudian, las mujeres indígenas que han sacado su nivel, también están exigiendo ese espacio a través de las organizaciones.”* Así, el ejemplo que dan las pioneras llena de valor a más y más mujeres para irrumpir en el espacio público y luchar por sus derechos.

Otra entiende la mayor participación de mujeres mayas: *“Por la creación de más organizaciones que han promovido participaciones, buscando que las mujeres deben tomar sus propias decisiones, hacia una formación política de mujeres de cómo exigir sus derechos, y que se termine ese miedo. Durante el conflicto armado muchas mujeres fueron afectadas o fueron heridas, pero a través de la creación de organizaciones como la CONIC, es una de las organizaciones que ha promovido marchas, movilizaciones exigiendo las peticiones de mujeres ante el Estado, [a nivel] municipal y regional. Entonces es a través de esa organización y una formación constante... las mujeres participan en diferentes cursos en otras instancias y eso ha despertado la mente. Sobre todo en las organizaciones populares y sociales, la ‘organización’ es la vía en que las mujeres ‘despierten la mente’, participan, aprenden nuevas cosas, conviven con otras mujeres y amplían sus horizontes.*

Otra más señala: *“Para mí es sentir orgullosa, pues eso es el fruto del trabajo de nosotras las mujeres que venimos trabajando y que nos ha costado bastante para levantar esas compañeras. Entonces para mí es una respuesta positiva. También las mujeres se dieron cuenta y dicen ‘somos mujeres del campo, somos mujeres mayas, pero tenemos derecho y tenemos qué hablar’”* (Comisión de la Mujer, CONIC, entrevista colectiva agosto de 2003). La toma de conciencia de ser sujeto de derechos está acompañada por un aumento de la autoestima y la necesidad de hablar, rompiendo un silencio histórico.

Por su parte, Isabel Cux, de COICAPEP, señala el aumento en la participación de las mujeres mayas en diferentes ámbitos, y el aporte de distintas organizaciones para lograrla; critica la inequidad actual entre hombres y mujeres, y comparte su visión de relación ‘pareja’ entre hombres y mujeres:

He visto que la participación de la mujer está en todos los espacios: a nivel de la reunión comunitaria, a nivel de la iglesia, a nivel de organización familiar, está la participación de la mujer. Participa pero de hecho es la responsable del 100% de la familia; no debe de ser así, yo creo que la participación significa que el esposo o los hermanos o los hijos también participen [en los quehaceres de la casa]. Porque no debe significar que ella tiene que madrugar o dormir muy tarde; no, yo creo que la participación debe ser pareja.

Ahora mujeres de las comunidades sí participan, aunque con mucho miedo del qué dirán los demás. Si no me valoro, no me van a valorar los demás, tengo que valorarme, para que los demás me valoren... Una cosa que ha ayudado es que las mismas compañeras han recibido la formación sobre nuestros derechos, de nuestra participación, de nuestra participación democrática, y tener esa conciencia de arriesgar, porque muchas veces [prevalece el] ‘no puedo porque no lo he hecho’; tener la confianza en sí misma y la confianza hacia las otras... A nivel de los jóvenes ahora me doy cuenta que sí valoran más a las mujeres, porque han visto experiencias de sus papás, de las vecinas. ¿Acaso su esposo es su enemigo? No es su enemigo, es su pareja, su complemento.

Yo creo que tanto hombres como mujeres tenemos nuestras debilidades, también nuestras luchas y nuestras ganancias... También hay líderes negativos. Hay hombres que cuestionan “¿por qué se organizan las mujeres? Ahora nos van a mandar”. Yo creo que lo que buscamos como mujeres es el equilibrio y la equidad, en el sentido de no discriminación a la mujer... Hemos trabajado la autoestima, la lucha contra la discriminación, los derechos, la salud reproductiva, la participación democrática con mujeres, hemos hecho [talleres] mixtos

también, pero hemos trabajado más la autoestima con las mujeres (Entrevista agosto de 2003).

Candelaria Gutiérrez comparte las dificultades para la participación de las mujeres que hay en las organizaciones mixtas (aunque habla específicamente de una, se trata de una realidad más generalizada): *“Hemos logrado la formación de cuadros dirigentes. Lamentablemente me desgasté un poquito porque la verdad que fue una experiencia un poco dura para mí trabajar por primera vez en CDRO... porque nos costó que nos dieran un espacio. Si participábamos, pero a la hora de tomar decisiones, nosotras decíamos: necesitamos esto y esto para las mujeres, no. Más que todo cuando hablamos de financiamiento para las mujeres. Y cabal cuando trabajamos los primeros proyectos y ahí sí que fracasamos, entonces decían: ‘bueno, así está pues, las mujeres no pueden’”* (Entrevista agosto de 2003). Vemos así que el tema de equidad de género usualmente no es el punto inicial que motiva la organización de las mujeres mayas. Sin embargo, la misma experiencia de desigualdad hace que haya una creciente conciencia sobre las asimetrías de poder entre hombres y mujeres, y la búsqueda de soluciones en términos tanto conceptuales como prácticos.

Organizaciones de Mujeres

Antes de hablar de las organizaciones sociales de las mujeres mayas es importante reconocer la existencia de mujeres autoridades tradicionales en las comunidades; éstas pueden variar dependiendo de las comunidades lingüísticas; así, por ejemplo, están las Chuch Ajaw entre los k'iche's, que *“son parejas elegidas por sus características de sensatez y por ser personas respetadas por la comunidad, para aconsejar a las parejas, a los vecinos y apoyar en la resolución de conflictos en las comunidades”* (Macleod 1997: 32). Generalmente, en todas las comunidades lingüísticas hay mujeres *aj qijab'* (guías espirituales), curanderas y comadronas³⁹⁶. *“Una comadrona es líder, es consejera en la comunidad, muchas veces es guía espiritual y da consejos, tal vez no se podía cambiar el consejo antiguo, sino que se retroalimenta con lo nuevo, se complementa... Es una persona muy respetada en la comunidad”* (María Cecilia, CODECOT, organización de comadronas en Quetzaltenango, entrevista octubre de 2003). En su tesis de maestría, Emma Chirix señala la importancia de las comadronas en la salud y bienestar de las mujeres, y también como transmisoras de la cultura y sabiduría maya:

³⁹⁶ Aunque no todas las comadronas son mujeres; en un diagnóstico comunitario que realicé con CONIC en las nuevas comunidades en Tucurú, Alta Verapaz (resultado de la lucha por la tierra que libraron en CONIC contra los grandes finqueros), el trabajo de partero generalmente lo hacían hombres cuando eran mozos colonos en las grandes haciendas de café y cardamomo.

La salud del cuerpo de las mujeres mayas comalapenses ha dependido de algunas prácticas humanizantes, que promueven la vida y el bienestar de las personas pero ante todo, del cuidado de las manos, del conocimiento y de la sabiduría de las comadronas. Han sido ellas quienes han fortalecido el principio del cuidado entre mujeres. El trabajo de las cuidadoras del cuerpo significa una expresión y mantenimiento de resistencia, más que mantenimiento de la tradición, como algunos antropólogos insisten en señalarlo. Esta resistencia está significando la reproducción y vivencia de prácticas ancestrales que promueven la vida (Chirix 2007: 110).

Aparte de las largas tradiciones de autoridades mayas mujeres en las comunidades, a partir de los años ochenta empieza a haber organizaciones sociales de mujeres mayas. Las refugiadas en el sureste de México se encontraron entre las pioneras en formar organizaciones autónomas de mujeres: Mama Maquín, Madre Tierra e Ixmukane. A diferencia del GAM y CONAVIGUA, las organizaciones de mujeres refugiadas siempre tuvieron reivindicaciones de género y recibieron desde sus inicios apoyo y formación de de ONGs locales como el Centro Integral de Atención a la Mujer (CIAM)³⁹⁷, y entidades internacionales como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) en Comitán. Luego de su retorno a Guatemala a partir del segundo lustro de los años noventa, se han constituido en una importante instancia de coordinación y movilización de mujeres mayas rurales, y han sido precursoras en la lucha por la co-tenencia de la tierra. También las mujeres 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 fuerzas de choque no van a atacar tan brutalmente a las mujeres.

Entre las primeras organizaciones de mujeres mayas con reivindicaciones de género que surgen en los noventa en Guatemala están Funmayan en Cobán, Alta Verapaz encabezada por la Q'eqchi' (de padre garífuna) Lucía Willis Paau, el Consejo de Mujeres Mayas y Kichin Konojel (cuyas lideresas principales son María Luisa Curruchich y Antonieta Castro respectivamente) en Chimaltenango. El Grupo de Mujeres Mayas Kaqla surge a fines de los años noventa, luego de que varias mujeres mayas tomaran un diplomado sobre género en FLACSO. Agrupando a mujeres profesionales en diferentes partes del país, Kaqla ha desarrollado una metodología de sanación³⁹⁸ y un espacio para

³⁹⁷ CIAM fue fundado por Mercedes Olivera y otras mujeres en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en la década de los años ochenta para apoyar a mujeres refugiadas guatemaltecas y mexicanas, sobre todo en temas de autoestima y violencia.

³⁹⁸ Las integrantes de Kaqla tienden a ser mujeres mayas urbanas y de clase media; es interesante que algunas de sus integrantes han adaptado su metodología para trabajar con mujeres mayas en las comunidades de Quetzaltenango y El Quiché, entre otros lugares.

hablar, compartir y reflexionar conjuntamente. Kaqla ha sido la organización de mujeres mayas más franca y radical en sus posiciones y críticas, sacando a la luz pública temas y comportamientos que muchos preferían dejar o en el olvido o para la discusión interna. Su libro colectivo *La Palabra y el Sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla* escandalizó a muchos miembros del movimiento maya por su atrevido abordaje fotográfico de la sensualidad (tema tabú), mientras que esta trasgresión fue aplaudida por el movimiento de mujeres, entre otros. La metodología de Kaqla ha sido retomada y adecuada para el trabajo de las mujeres en las comunidades por las hermanas López Mejía, entre otras, extendiendo así su impacto.

A raíz de los Acuerdos de Paz, se crea el Foro Nacional de la Mujer con participación de mujeres ladinas y mayas, realizando un trabajo amplio a lo largo del país. Entre otras cosas, el Foro de la Mujer tuvo un papel importante en promover la aprobación de la Ley de Dignificación de la Mujer, así como la creación de la Defensoría de la Mujer Indígena³⁹⁹. En febrero de 2001, surge la Asociación Política de Mujeres Mayas MOLOJ Kinojib'al Mayib' Ixoqib'. Moloj, una organización plural que busca promover la formación, participación y representación política de las mujeres mayas a nivel local (gobierno municipal), regional y nacional fue impulsada en sus inicios por 37 lideresas mayas, entre ellas, Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz en 1992, Rosalina Tuyuc dirigente histórica de CONAVIGUA, ex diputada del Congreso de la República y posteriormente presidenta de la Comisión Nacional de Resarcimiento⁴⁰⁰, la primera ministra maya Otilia Lux de Cotí⁴⁰¹; lideresas populares de larga trayectoria como María Toj y María Canil, la primera Defensora de la Defensoría de la Mujer Indígena, Juana Catinac, y, entre otras, Marta Juana López y Medarda Castro, mujeres profesionales que han sabido articular los espacios locales, nacionales e internacionales. Moloj brinda un interesante y novedoso ejemplo de las mujeres mayas, de muy diversas corrientes políticas e ideológicas, que se unen para promover a las mujeres mayas a espacios de participación y representación política. Mientras Kaqla escandaliza y transgrede, Moloj

³⁹⁹ Como parte de la implementación de los Acuerdos de Paz, la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) fue creada en 1999, a través del Acuerdo Gubernativo 525-99, para “promover y desarrollar, con entidades gubernamentales y no gubernamentales, acciones tendientes a la propuesta de políticas públicas, planes y programas para la prevención, defensa y erradicación de todas las formas de violencia y discriminación contra la mujer indígena”, además de la creación de 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”, Primer Informe: Situaciones y Derechos de las Mujeres Indígenas en Guatemala *Nabe' Wuj Ke Ixoqib*, Defensoría de la Mujer Indígena, 2003: 11.

⁴⁰⁰ La Comisión Nacional de Resarcimiento a víctimas de la represión, que recién inició actividades en julio de 2004, es un órgano que depende de la Presidencia de la República a través de la Secretaría de la Paz y la Comisión Presidencial de Derechos Humanos.

⁴⁰¹ Estuvo a cargo del Ministerio de Cultura entre 2000-2004.

ha logrado relacionarse mejor con los varones del movimiento, razón por la cual ha sido criticada por el movimiento de mujeres⁴⁰², debido a sus posiciones demasiado conciliatorias.

En su trabajo sobre las organizaciones indígenas con reivindicaciones étnico-culturales, Cojtí (2005) documentó la existencia de 45 organizaciones de mujeres indígenas⁴⁰³. La gran mayoría de las mismas son organizaciones locales (comunitarias y municipales) de mujeres, muchas de ellas dedicadas al desarrollo local. Muchas organizaciones de mujeres mayas no tienen demandas específicas de género, mientras que un número creciente de organizaciones mixtas están incorporando demandas y análisis de género. Así, también hay mujeres en todas las 328 organizaciones indígenas recopiladas por Cojtí, muchas de ellas instancias comunitarias, municipales, departamentales y regionales. También contempla ONGs de carácter nacional, organizaciones sin figura legal, coordinaciones; organizaciones populares, movimientos, organizaciones recientes e históricas (de unos 20 años). Hay mujeres mayas que ocupan puestos en el gobierno y en el Estado, en los tribunales, en organizaciones internacionales⁴⁰⁴ y como consultoras⁴⁰⁵, además muchas trabajan en las ONGs (mayas y mixtas) de diferente índole. Gran parte de estas mujeres forma parte del movimiento maya. Aunque sigue predominando la labor agrícola, el servicio doméstico y las fábricas maquiladoras como principales fuentes de trabajo para las mujeres indígenas, hay mujeres comerciantes, sobre todo K'iche's, pertenecientes a la pequeña burguesía indígena de Quetzaltenango (Velásquez Nimatuj 2003), también en Chimaltenango y Cobán, aunque son más bien sus hijos e hijas las que participan en el movimiento maya. La Asociación de Mujeres Tejedoras del Desarrollo (AMUTED) en Quetzaltenango, que empezó

⁴⁰² Ana Silvia Monzón, activista y académica feminista guatemalteca, ha definido al movimiento de mujeres en Guatemala “como un conjunto de grupos, organizaciones, espacios en organizaciones mixtas e instituciones y mujeres en lo individual que se reconocen, identifican y accionan para erradicar los efectos – existentes en su precariedad vital, carencia de poder y su no inclusión en el imaginario social- de la discriminación, subordinación y opresión que como mujeres viven, de manera diferenciada por la condición étnica y de clase, respecto a los hombres en la sociedad” (Monzón 2004: 82-83).

⁴⁰³ Monzón, basándose en datos de Datafem (2003), señala la existencia de 29 organizaciones de mujeres mayas–el mismo número de organizaciones de mujeres ladinas/mestizas– así como 14 organizaciones mixtas de mujeres y una garífuna (2004: 119).

⁴⁰⁴ Varias agencias no gubernamentales de cooperación tienen personal de programa indígena –sobre todo mujeres-. La Consejería en Proyectos ha tenido una larga y continua práctica de contratar a mujeres mayas: Juana Camposeco (Poptí) a comienzos de los noventa, a Magda Cholotío (Tz'utujil) y posteriormente a Flori Yax (K'iche'); Oxfam Australia, IBIS, Save the Children, APN, entre otras, han contratado a personal indígena para su trabajo de programas. En 2005, Irmalicia Velásquez fue nombrada directora ejecutiva de Oxlajuj Tz'ikin, un programa de ASDI, cooperación bilateral sueca. Esto también se ha hecho en la cooperación multilateral, por ejemplo, Medarda Castro trabajó en un programa de la Organización de Estados Americanos (OEA), Rigoberta Menchú trabajó por un tiempo en el PNUD, y Yolanda Ávila fue funcionaria para el Banco Mundial.

⁴⁰⁵ Por ejemplo, Delfina Mux, una de las fundadoras de Kaqla, que trabajó por muchos años en SERJUS y fue facilitadora de género por un tiempo en la CONIC, fue la consultora en Guatemala en el estudio ya citado a cargo de Angela Meentzen para el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) *Estrategias de Desarrollo Culturalmente Adecuados para Mujeres Indígenas* (2002).

como una agrupación de esposas del comité Cívico Xelju, cuando Rigoberto Quemé ganó la alcaldía municipal (1996-2003), ha consolidado en una organización amplia de mujeres K'iche's, tanto de la cabecera departamental como en los municipios.

Afirma Juana Catinac: *“Hay un fenómeno muy especial en Guatemala de que han sobresalido las figuras de mujeres indígenas, por ejemplo, Rigoberta, Rosalina [Tuyuc], Manuela Alvarado, Otilia Lux, y hay otras mujeres. A la par de que hay otros hombres preparados e intelectuales, reconocidos intelectualmente, pero no les considera como líderes. Son dirigentas y han tenido voz en la sociedad civil. La organización de mujeres ha ayudado mucho”* (Entrevista agosto 2003). Sin embargo, significativamente, las mujeres mayas han tenido mayores posibilidades de convertirse en lideresas nacionales que locales. Así, mujeres mayas han sido diputadas, ha habido una ministra y una viceministra de cultura (Otilia Lux de Cotí 2000-2003, Ixtz'ulu' Elsa Son a partir de 2008 respectivamente); no obstante, a nivel de gobierno local, según un estudio realizado por Moloj, de 3,300 miembros de corporaciones municipales (entre 2000-2003), sólo 43 fueron mujeres mayas (Moloj 2003). De este modo, aunque es evidente que las mujeres mayas siguen estando fuertemente subrepresentadas en la vida pública del país, en comparación a apenas unos diez o quince años, cuando la representación de mujeres mayas en el Estado fue nula, el hecho de que ahora empiece a haber dicha presencia es un logro significativo.

Producción Político-Cultural de Mujeres Mayas

Es sólo en la última década que empieza una creciente producción impresa de documentos escritos por mujeres mayas. Entre las primeras, aparte de Rigoberta Menchú, fue Irma Otzoy (primera mujer maya en graduarse de doctorado) quien escribe sobre el traje (1988, 1996). Varias mujeres –entre ellas integrantes de Kaqla- han sido pioneras en la publicación de textos sobre género, racismo, cultura, masculinidad y afectividad (entre otras, Emma Chirix 1997, 2000, 2003, 2004, 2007, Amanda Pop 2000, Irmalicia Velásquez 2002, 2003, Carmen Álvarez 2001, 2006a, 2006b), así como María Estela Jocón (2005), Marta Juana López (2003), Aura Cumes (2005, 2006), Rosa Pu (2007). Oxfam Australia publicó una compilación de artículos de mujeres mayas que da una visión de abanico de sus posiciones en cuanto a género, cosmovisión y etnicidad (2000). Un espacio importante han sido las mesas sobre género y diversidad cultural en los Congresos de Estudios Mayas, resultando en varias publicaciones, por el Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI) de la Universidad de San Carlos (2004, 2007), la Universidad Rafael Landívar (2002), y por organizaciones nacionales financiadas por la cooperación. Por otra parte, algunas mujeres mayas han trabajado sobre otros temas que no tienen que ver con género y etnicidad (por ejemplo, sobre valores mayas y educación, poder local, lingüística, movimiento maya, cosmovisión, etc.), entre

ellas, Vicenta Telón (1998), Saq Chumil Blanca Estela Alvarado, (2004) Marta Juana López (2003), Ixtz'ulu' Elsa Son (2007) y poetisas como Calixta Gabriel. Varias organizaciones de mujeres mayas han publicado libros y folletos, como Kaqla, Moloj, AMUTED, Mama Maquín, Madre Tierra, entre otras. Los centros de investigación (CIRMA, FLACSO y AVANCSO⁴⁰⁶) han producido escasas publicaciones cuya autoría fuera de mujeres mayas, aunque han trabajado diversas mujeres mayas en estas instituciones (usualmente como ayudantes de investigación). También hay un creciente número de tesis de licenciatura y maestría escritas por mujeres mayas. Esta producción por parte de las mujeres mayas es bastante alta en comparación con las mujeres indígenas en otros países de América Latina, aunque sigue siendo baja en comparación a los hombres (mayas y ladinos) y a las mujeres ladinas.

En términos de la producción de otro tipo de textos culturales, la actividad más importante, masiva e histórica de las mujeres indígenas guatemaltecas es el arte de tejer: la diversidad de estilos, diseños, colores y técnicas crea una riqueza y un acervo cultural difícilmente comparable con otros países en América Latina. Hay escuelas de mujeres mayas pintoras, la más famosa es el grupo en Comalapa, Chimaltenango. Las mujeres mayas también han aportado en el trabajo de publicaciones y en las editoriales mayas.

Este recuento visibiliza las múltiples formas en que las mujeres mayas están ejerciendo su *agencia social* y busca situar en sus múltiples contextos a las mujeres mayas entrevistadas en este trabajo. Vale señalar que muchas mujeres mayas que en los últimos años han ocupado un curul en el Congreso, o un puesto en la cooperación, o son funcionarias del Estado, años atrás tuvieron una participación en el proceso revolucionario de los setenta, o formaron parte del incipiente movimiento maya, en el trabajo de reconstrucción post-terremoto, o en actividades culturales en sus pueblos. Como señala Saq Chumil Blanca Estela Alvarado, estas actividades anteriores marcan las opciones de algunas:

Para hacer incidencia es importante la formación política. En el caso personal, yo no desvalorizo eso; siento que si yo soy lo que soy, soy por todo: soy por la formación política que recibí, soy porque mis padres me heredaron una gran cultura que yo supe cultivar. Porque afortunadamente desde la familia nosotros hemos vivido la cosmovisión. Todo eso es lo que hace que yo sea lo que soy ahora. Por esa formación política, por las contradicciones que ha habido en la sociedad, por las luchas grandes que se han emprendido, por los Quinientos

⁴⁰⁶ El Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, y la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala respectivamente.

Años y por la lucha armada ya que tanta gente quedó, escindida, yo no haría partido con un gobierno de ultraderecha, porque históricamente han mancillado a nuestros pueblos (Entrevista octubre de 2004).

Esta inserción de las mujeres mayas desde hace varias décadas y sus diversas genealogías – además de una nueva generación que proviene más del acceso a la educación secundaria y universitaria- explica en gran medida su alto nivel de formación y participación política en comparación a muchos otros países latinoamericanos.

Voces de Mujeres Mayas⁴⁰⁷

Siempre hay una tensión entre el análisis de las opresiones y la *agencia social*. Si se pone mucho énfasis en el primero, se tiende a anular el espacio de la *agencia social*, si se enfatiza la *agencia social*, se corre el peligro de minimizar las opresiones, o no verlas como sistemas estructurales de dominación. En mucha de la literatura sobre mujeres indígenas (Oliveira 2000, 2004, Barrig 2001 entre otras) se enfatizan las opresiones y subordinaciones que sufren mujeres indígenas, representándolas como ‘triplemente oprimidas’. Como reacción contra esta tendencia de representar a las mujeres indígenas como víctimas (sin dejar de reconocer la realidad de las múltiples opresiones) he buscado enfatizar –a través de sus propias voces e ideas- la *agencia social* que tienen las mujeres mayas. Al tratar ellas mismas los problemas de opresión que enfrentan, se quita la carga de victimización y se visibilizan sus múltiples resistencias a pesar de las cargas de opresión; esto ofrece otra manera de representación como mujeres indígenas que han logrado sobresalir a pesar de los múltiples obstáculos, y se abre una discusión rica y diversa desde sus diferentes percepciones y vivencias.

Dado mi interés en la **producción de ideas y discursos indígenas**, mis criterios de selección de las mujeres mayas, para llevar a cabo entrevistas a profundidad para la tesis, **no contemplan la representatividad** de la amplia diversidad de ‘mujeres mayas en Guatemala’, centrando más bien en mujeres dirigentes, intelectuales orgánicas y profesionales. Como tal, ponen en relieve la diversidad que hay entre mujeres mayas: un estudio acerca de mujeres indígenas campesinas en, por ejemplo, comunidades en municipios de Alta Verapaz, hubiera arrojado hallazgos muy distintos. La mayoría de las entrevistadas viven en centros urbanos como la Ciudad de Guatemala, Quetzaltenango, Chimaltenango y Totonicapán, algunas viven en los cascos municipales o en comunidades con estancias en la sede de su organización en la capital o Quetzaltenango (por

⁴⁰⁷ En los siguientes capítulos, me refiero a las mujeres por sus nombres –como parte de mi diálogo con ellas- cuando me refiero a sus entrevistas, y uso su apellido, cuando cito una publicación escrita por ellas.

ejemplo, en los casos de CONIC, Madre Tierra, CODECOT y COICAPEP). Algunas viven en la capital pero vuelven constantemente a sus comunidades de origen –manteniendo un vínculo organizativo además de familiar- y otras sólo vuelven esporádicamente. Mientras que algunas son dirigentes que representan a sus bases (entre ellas, las de CONIC, Madre Tierra, COICAPEP), otras son intelectuales cuya producción discursiva puede ejercer una influencia directa o indirecta⁴⁰⁸ entre mujeres en las comunidades, pero no son representativas de las mismas.

Se trata de una élite que no representa –ni busca representar- a ‘Las Mujeres Mayas’; más bien son representativas de las mujeres en el movimiento maya que han reflexionado sobre su condición como mujeres y como mayas. Mi interés era captar y entrar en diálogo con la riqueza de sus ideas, percepciones y análisis. Hubo tres criterios clave para su selección: a) Que tuvieran conciencia de género y un compromiso y/o trabajo con mujeres indígenas; b) Que tuvieran un interés específico en la cultura maya⁴⁰⁹ (con diferentes niveles de aproximación, distintas formas de apropiación e incluso visiones críticas de la misma); y c) Que me hablaran con soltura y confianza sobre estos temas. Se trata, así, de una muestra de mujeres mayas intelectuales orgánicas y dirigentes, profesionales y lideresas populares, dispuestas a compartir conmigo sus ideas y percepciones en profundidad. Originalmente, había pensado entrevistar a muchas más mujeres, pero acumulé tal cantidad y riqueza de entrevistas grabadas en 2003, que decidí no seguir realizando entrevistas: hay ausencias evidentes, y vacíos irremplazables.

A lo largo de los años he aprendido enormemente de muchas de las mujeres mayas aquí entrevistadas sobre cultura y cosmovisión maya, el derecho a la diferencia en igualdad de condiciones o la vivencia dolorosa del racismo. No se trata de discursos públicos oficiales, sino que el nivel de confianza establecido permitió un diálogo más reflexivo y sugerente. Se trata de reflexiones y observaciones situadas en el tiempo, constituyendo un momento en las trayectorias y en los procesos dinámicos de pensamiento de las mujeres. Dados los largos años que me ha tomado terminar esta tesis, algunas de las mujeres mayas entrevistadas en 2003 consideran que sus aportes ya no reflejan su pensamiento actual. Señala Emma Chirix: *“ahora estoy pensando en la descolonización del concepto de género, del concepto mujer y el de mujeres, porque [los*

⁴⁰⁸ Por ejemplo, el trabajo de Kaqla, como ya se ha dicho, sí tiene un impacto en varias comunidades en donde algunas de sus integrantes han adaptado y aplicado su propuesta metodológica de trabajo en sanación. Otras mujeres ejercen más o menos influencia en el proceso de mayanización cuyo estudio fue coordinado por Bastos y Cumes (2007).

⁴⁰⁹ En cierto sentido este criterio sale sobrando, al entenderlas como parte de un movimiento identitario y cultural, pero lo mantengo para diferenciarlas de mujeres indígenas organizadas en otras expresiones sociales que no necesariamente dan mayor importancia a su condición de indígena, como podría ser sindicalistas, cooperativistas, etc.

conceptos] siguen siendo homogenizadores, occidental y heterosexual” (Correspondencia 2 de abril de 2008).

Captar sus ideas, percepciones y motivaciones para luego ordenar, reflexionar, analizar y devolver las mismas es el objetivo de la tesis, como también lo es captar las sugerentes reflexiones de mujeres mayas a las que no conocía personalmente hasta entonces, sino sólo por referencia a través de sus trayectorias e ideas. Tanto las coincidencias como la diversidad de sus reflexiones constituyen la riqueza de este diálogo y debate. Tener voz, poder hablar y ser escuchada es, como señala bell hooks, un paso fundamental en los procesos de descolonización y transformación social: *“Moverse del silencio a la palabra es, para las y los oprimidos, los colonizados, los explotados y aquellos que se paran y luchan a su lado, un gesto de desafío que sana, que hace posible nueva vida y nuevo crecimiento. Es en ese acto de hablar, de reclamar (‘talking back’), que no es un mero gesto de palabras vacías, sino la expresión de nuestro paso de objeto a sujeto –de la voz liberada” (hooks 1989: 9, traducción mía).*

Faltarían muchas voces si el objetivo fuera lograr una visión más amplia y representativa; por ejemplo, no están las voces de las mujeres de todas las comunidades lingüísticas, más bien hay una fuerte concentración de voces de mujeres Kaqchikeles y K’iche’s, además de algunas mujeres Mam, Tz’tujil, Poqomam y Q’eqchi’. Son más las voces de mujeres mayas urbanas, y aunque están presentes en las entrevistas algunas mujeres rurales, son pocas considerando que las mujeres campesino-indígenas constituyen la gran mayoría de mujeres mayas en Guatemala. Por otra parte, las mujeres entrevistadas se identifican y se vinculan ya sea con el movimiento maya, con el creciente movimiento de mujeres mayas, o con los espacios ‘mayas’ desde el Estado –estos últimos de la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI) y la Comisión contra la Discriminación y Racismo (CODISRA)-. No hay mujeres indígenas que se identifiquen sólo con el movimiento de mujeres (que podrían estar organizadas, por ejemplo, en el Sector de Mujeres o en organizaciones mixtas compuestas por gente indígena y no indígena que no retoma y promueve la cultura maya).

La mayoría de las mujeres entrevistadas tienen una larga trayectoria de experiencia organizativa – algunas desde el período del conflicto armado interno- y otras son más jóvenes, pues empiezan a participar en los años noventa. Algunas, como Ana María Rodríguez de Madre Tierra e Isabel Cux de COICAPEP, Candelaria Gutiérrez de la Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente (CDRO), las mujeres de la Coordinadora Nacional Indígena Campesina (CONIC) son dirigentas y tienen una experiencia más desde las comunidades, como también la tienen las comadronas de CODECOT. Otras combinan su formación académica e intelectual con diferentes espacios organizativos, desde

lo local, hasta lo nacional e incluso internacional, como Medarda Castro, Irmalicia Velásquez y Marta Juana López; algunas son pioneras en el tema de género y etnicidad, como María Luisa Curruchich, Emma Chirix y Estela Jocón; Manuela Alvarado, por su parte, después de una larga trayectoria organizativa, fue de las primeras mujeres mayas que llegó a ser diputada del Congreso de la República, Juana Catinac fue la primera defensora de la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI), y Saq Ch'umil Blanca Estela Alvarado, en su rica y larga trayectoria organizativa, fue una de las fundadoras de la Academia de Lenguas Mayas (ALMG) y estuvo a cargo de la unidad de mujeres de la Comisión contra la Discriminación y Racismo (CODISRA).

Al concentrar mi atención en las mujeres intelectuales orgánicas y dirigentas, hay factores que han propiciado que salgan adelante y sobresalgan. Algunos de los factores que han coadyuvado a este crecimiento y capacidad de desempeño incluyen: a) El mayor acceso a la educación, lo que generalmente implica que en sus familias –a veces especialmente el padre, a veces la madre- les estimulaban a que estudiaran y no les aplicaban un sesgo de género por ser hijas, esto es más común aun en el caso de las mujeres jóvenes; b) Varias de las entrevistadas hablaron del liderazgo o puestos de autoridad que habían tenido sus padres y madres: por ejemplo, al haber sido alcalde o parte de la corporación municipal, catequista, comadrona, curandera, o que habían colaborado de alguna forma con la guerrilla; c) Muchas hablaron acerca de sus abuelas como fuentes de inspiración, así como de otros miembros de su familia (madre, padre, abuelo, hermanos); d) Las propias trayectorias, sobre todo de las mujeres de mayor edad, significa que se han desarrollado hace varias décadas en diferentes formas y expresiones de lucha social.

Casi todas las mujeres mayas con quienes mantuve conversaciones y entrevistas en profundidad hablaron de sus propias vidas, sus hogares y familias, de sus abuelas, sus madres y padres; daban ejemplos prácticos, relacionados con su cotidianidad y sus experiencias vividas. He tratado de mantener esta riqueza en los siguientes capítulos, pues considero que nos ofrecen percepciones profundas acerca de las subjetividades de las mujeres. En ese sentido, el trabajo no busca arrojar información cuantitativa o ser ilustrativo de La Vida de las Mujeres Mayas, sino, al contrario, a través de la validez de sus experiencias propias y particulares, contribuir a una comprensión más amplia y profunda de las diferentes formas de ser mujer maya hoy día en Guatemala. Por tanto, al igual que en la parte sobre el pasado, se trata de un estudio cualitativo; mientras que en la segunda parte me concentré sobre todo en la palabra escrita, respaldada por la palabra hablada a través de entrevistas reflexionando sobre las trayectorias de algunos de los actores, en esta parte, me baso fundamentalmente en la palabra hablada, respaldada por la palabra escrita de las mujeres mayas, de mujeres indígenas de otros países, además de reflexiones desde la academia.

En términos teóricos me he basado, con mayor énfasis, en las 'feministas de la diversidad', es decir, en mujeres de los países del llamado tercer mundo y del 'tercer mundo dentro del primer mundo' que enmarcan su visión desde el análisis del poder: el hecho colonial, el racismo, el sexismo, la explotación económica y la desvaloración cultural. Los debates y la producción de nuestro propio seminario de Género y Etnicidad (ver capítulo 1) han sido una fuente fundamental de aprendizaje. Es interesante constatar que la literatura donde encontré mayores puntos de coincidencia es aquella producida por mujeres negras de los Estados Unidos: Patricia Collins Hill, bell hooks y Alice Walker. Esto se debe, pienso, por una parte, al hecho de que tanto Guatemala como los Estados Unidos son países profundamente racializados: en el primero, la población originaria fue sometida a la servidumbre y casi esclavitud, y en Estados Unidos la esclavitud de los afrodescendientes, ambos con el acompañante proceso de justificación a través de la ideología colonial que se sigue de alguna forma reproduciendo. Así, en ambos casos hay una experiencia marcada y compartida de **segregación** y de colonialismo interno, que hace que las relaciones interétnicas sean especialmente tensas. Por otro lado, las mujeres afroamericanas cuentan ya con varias décadas de experiencia en tener voz para poder reclamar (*talk back*) y auto-representarse, en comparación a la reciente y emergente irrupción en el espacio público nacional e internacional de las mujeres indígenas de diferentes países del continente.

Genealogías y Fuentes de Inspiración de las Mujeres Mayas Entrevistadas

Para entender las genealogías y las fuentes de inspiración de las mujeres mayas entrevistadas, les pregunté quiénes habían marcado sus vidas, tanto personas conocidas como autores. Sobresalieron personalidades como Rigoberta Menchú, Rosalina Tuyuc, Gandhi y, muy a menudo, figuran sus propias abuelas. Terminé este capítulo con una selección de sus respuestas⁴¹⁰, pues sus reflexiones son una ventana a sus horizontes emancipatorios, al ilustrar no sólo la diversidad de las personalidades que admiran, sino también las razones por las cuales son estas figuras y no otras, las que les resultan importantes. Esto sirve también como entrada a varios de los temas tratados en los siguientes capítulos. Irmalicia Velásquez es elocuente sobre las diferentes figuras que ha admirado y que le han influenciado en diferentes etapas de su vida:

Es una combinación por mi misma formación y mi condición urbana y por ser educada. Admiro profundamente, yo crecí admirando al señor que fue primer candidato de Xeljú, al señor Don Augusto Sac Recancoj del [comité cívico] Xeljú, era abogado. Yo crecí admirándolo,

⁴¹⁰ Desafortunadamente, no logré hacer esta pregunta a todas las mujeres entrevistadas, debido a lo largo de la guía de preguntas.

realmente era mi ídolo, era yo chiquita y él era un poco alto y sentíamos que él nos estaba dando como la luz para seguir luchando, como inspiración para levantarnos, para poder estudiar, para poder salir adelante. Mi héroe también fue don Rigoberto Quemé, don Ricardo Cajas porque eran los hombres que hablaban en época de guerra y eran los primeros que desafiaban la lucha de clases en Quetzaltenango con la formación de Xelju. También fueron mujeres como Rigoberta Menchú, siempre que la veía, las pocas veces que tuve en contacto con ella admiraba esa valentía. También una mujer casi analfabeta, pero muy clara en sus luchas y en lo que estaba peleando, doña Rosalina Tuyuc.

Pero unido a estas gentes de mi país, también ha habido otros héroes como Malcolm X para mí también es otro hombre que admiro profundamente... Admiro a Frida Kalho, me parece que fue una mujer muy adelantada para su época, políticamente clara a pesar de venir de la clase social de donde venía. Hasta el último día que pudo salir a demostrar su enojo por lo que estaba pasando a nivel latinoamericano, lo hizo y la última vez que sale públicamente fue en una manifestación contra la invasión de Estados Unidos a Guatemala en 1954, justo el año en el que ella muere. Diría que es una combinación de gentes, de hombres y mujeres. Muchos de los que mencioné siguen vigentes, no sólo son indígenas, también admiro a gente ladina más vinculada con la universidad, con las que yo me eduqué, Clara Luz Gimeno es una de ellas, ahora está en el exilio, la admiré muchísimo. Actualmente admiro a muchas mujeres, hay mujeres ladinas muy valiosas, muy comprometidas, muy claras con lo que están haciendo, mujeres que no han dado un paso atrás y han seguido con sus convicciones muy fuertemente, Tania [Palencia]⁴¹¹ por ejemplo, es una mujer que se ha mantenido fiel a sus principios; Ana Cofiño es una mujer valiosísima, a pesar de estar llevando una lucha fuerte con su misma clase social. Marta Elena Casaús, no me puedo imaginar los conflictos internos que viven ellas. Pero también admiro hombres como Carlos Guzmán Bôckler, gente que no se ha vendido, gente que a pesar de lo que le han ofrecido ha preferido llegar a sus últimos días con dignidad antes que aceptar vender su pensamiento (Entrevista agosto 2003).

Ixtz'ulu' Elsa Son señala a Gandhi, y luego habla largamente de un K'iche' de Santa Catarina Ixtahuacán (Sololá), don Florentino Ajpakajaj, que creó un diccionario K'iche' y a quien admira profundamente:

⁴¹¹ Tania Palencia y Ana Cofiño son feministas mestizas, activistas sociales y escritoras; Marta Elena Casaús es académica guatemalteca radicada en España, autora del libro 'Linaje y Racismo en Guatemala' (1992) sobre el racismo de los criollos guatemaltecos. Irmalicia se refiere a esta procedencia de clase de las últimas dos.

Una persona que ya falleció y que yo admiré muchísimo por su forma de ser fue Florentino Ajpakajaj, fue un hombre K'iche', que falleció hace más de un año, en agosto, fue una persona con mucho liderazgo dentro de su comunidad, como K'iche', hablante de K'iche. Él era de Santa Catarina Ixtahuacán, pero que también se apropió de la modernidad, a sus cuarenta-cinco o cincuenta años empezó a aprender a usar la computadora y quizás también esa vitalidad para aprender y ver el futuro, pero también sin olvidar su pasado, su identidad, eso era lo que yo admiraba en él. Y su humildad al decir 'yo tuve que decirle a mi hijo que me enseñara; yo en algún momento le enseñé, y en este momento él me está devolviendo de otra manera, cuando él me enseña a usar la computadora... viene, me recupera archivos, me guarda mis archivos, entonces yo estoy aprendiendo de mis hijos, yo estoy aprendiendo de los jóvenes'. Entonces ese aprender constante en él era sin importar edad, sin importar dónde, porque él vivía en Santa Catarina Ixtahuacán, no importaba el lugar, sin importar que él fuera miembro de las cofradías, miembro del consejo de ancianos. Yo lo veía como una persona que interrelacionaba la modernidad y lo más reciente, la relación jóvenes-ancianos, como que era un mediador entre dos generaciones y totalmente diferentes, quizás unos demasiado hacia la modernidad y otros demasiado a guardar sólo lo antiguo o sin poder aceptar cambios, digamos que él podía hacer esa transición y que no le fue difícil hacerlo. ...él tenía una capacidad de aprender constantemente, eso le admiraba, sin dejar sus raíces. Esa es la parte y es lo que yo quisiera tratar de hacer en el trabajo, no olvidar lo que tenemos, pero no sin aceptar cambios, realmente estamos en un mundo totalmente cambiante. Sólo las computadoras son unas versiones hoy y dentro de tres meses son otras y entonces en las relaciones pasa igual, entonces, entonces, cómo ir adaptándonos a esos cambios sin sentirnos mal... (Entrevista julio 2003).

Medarda Castro, amiga y colega, señala:

Me llama mucho la atención Morna⁴¹² tu experiencia, tu liderazgo y también tus escritos, es como una invitación a irnos acercando y acercarnos a otros; también Gramsci y Rigoberta Menchú. También una de mis bisabuelas, que gracias a ella yo aprendí muchísimas cosas, o

⁴¹² Estuve dudosa de incluir esta cita por la alusión a mi persona. Luego pensé que ilustra la relación de amistad y aprendizaje de doble vía, pues Medarda es una de las mujeres mayas amigas más cercanas y a las cuales más admiro. Con ella discutí mi guía de preguntas a las mujeres mayas para la tesis. Trabajamos juntas en Oxfam Australia, tratando de crear un espacio de cooperación **con** y en la medida de lo posible **de** (y no **'para'**) los pueblos indígenas.

sea que tuve la oportunidad de aprender de ellas, quizás dos culturas distintas, pero cuando hablo de idioma, del castellano de mis papás y el idioma maya de mis abuelas, el Kaqchikel, mi bisabuela significa toda esa fortaleza de ser mujer, de su identidad y de ese conocimiento, de su sencillez para lograr cosas (Entrevista julio 2003).

Alma López también señala a su abuela, y explora la manera en que mujeres de hoy y de la historia (en el Popol Wuj), le han inspirado:

Debo reconocer que un personaje clave para mí es mi abuela. Mi abuela tiene dos meses de haberse muerto, se murió a los 85 años en Estados Unidos, decidí irse allá, a morir allí, dijo: 'yo no me muero en Guatemala porque en Guatemala sufrí mucho', se fue de vacaciones y allí murió. Entonces una de las más importantes era mi abuela, ella no está escrita en la historia, en nada, pero está aquí, entonces para mí es como el referente más importante, mi abuela y mi madre, si voy a hablar de la vida pública, Rigoberta sigue siendo alguien muy importante en la vida mía y en la vida de otras mujeres. Bueno, y una amiga que quiero mucho, es una española que contribuyó mucho al trabajo que hacemos y a las reivindicaciones. Marcela Lagarde, de ella aprendí mi entrada al tema de género, empezó con ella. Y bueno, la historia de las mujeres (mayas), porque yo si me voy a la historia del Popol Wuj y todo lo que dice, puedo decir Ixchel, puedo decir Ixkik, pero tal vez más Ixkik porque es más subversiva... es una transgresora, esa parte mística, yo si la recuperaría de la historia. ¿Hombres? Bueno, qué pena, pero no, no se me ocurre ninguno (Entrevista, agosto 2003).

Estas reflexiones nos ofrecen una rica mirada a las fuentes de inspiración de algunas de las sujetas de esta investigación. Llama la atención la manera en que las mujeres retoman figuras de su entorno inmediato –especialmente sus abuelas- y del movimiento maya, por su valentía de vivir plenamente su cultura y luchar por sus ideales, por el bien del pueblo maya y, en algunos casos, por forjar alianzas entre diversas. Sus visiones a la vez trascienden lo local, al valorar a figuras internacionales de lucha, como Gandhi y Malcolm X, estrechando vínculos con las luchas de descolonización en diferentes partes del mundo. Esta visión que articula lo local con lo global, de lo propio con los discursos y demandas globales, caracteriza a las mujeres mayas entrevistadas.

Capítulo Nueve:

MUJERES, CULTURA Y NACIONALISMO MAYA

Tengo una cultura milenaria, de miles de años, tengo una cultura de nuestros antecesores: la organización comunitaria, el respeto a la naturaleza, el respeto a la otra persona, la forma de organización, el trabajo colectivo... el creer, por ejemplo, en la ceremonia maya y el calendario maya: es la fuerza y la energía del ser humano. En mi persona, lo he ido recuperando, porque tampoco lo tenía tan fuerte. Mis abuelos sí lo practicaron, pero lo fueron perdiendo por la misma percepción, por abandonar el pueblo [salir de su lugar de origen]. Es respetar uno al otro, y todo lo que nos rodea: la tierra, el agua, el aire. Todo lo que nos da ese valor, por eso vivimos esa integralidad de valores... Hay gente que dice 'es que eso es de la época pasada', pero si analizamos, eso no es 'época pasada', es nuestra historia, es nuestra raíz de donde hemos venido y hemos andado en ella (Isabel Cux⁴¹³ agosto 2003)

Ser maya significa tener un origen –aún con las connotaciones históricas coloniales que ha tenido nuestra cultura-, nuestros orígenes. Tenerlo significa estar constituida en valores y principios, pero que yo misma puedo deconstruir también, no tengo que estar amarrada, pero que sé que vienen de un contexto muy general. Yo retomo lo que me sirve, lo que siento que me queda, lo quiero tomar, significa eso, significa saber que soy de un pueblo luchador, resistente, fuerte, excluido, lastimado, pero vivo en el presente, para mí eso significa ser maya y también significa un orgullo, pero no ese orgullo de soberbia, no, sino un orgullo de pertenecer a, de ser de, y eso me gusta mucho (Alma López⁴¹⁴ agosto 2003).

Introducción:

Una vertiente del corpus de literatura feminista ha estudiado la manera en que las mujeres han sido usadas como 'símbolos potentes de identidad cultural' (Charles and y Hintjens 1998), y como símbolos nacionales para defender y 'patrullar fronteras' (Yuval-Davis 1997) en proyectos nacionalistas y en la diferenciación y defensa de culturas. Ortner señala que durante el nazismo en Alemania las mujeres eran consideradas como 'las guardianas de la cultura y de los valores morales' (Ortner 1974: 86, traducción mía). Dichas estudiosas feministas critican a los teóricos sobre la nación y el nacionalismo (Gellner, 1983, Hobsbawm, 1990 y Smith 1986, entre otros) por su omisión y su invisibilización de la dimensión de género en la construcción de sus teorías. En relación a los pueblos y movimientos indígenas, yo entiendo el nacionalismo de forma semejante al nacionalismo negro de las Panteras Negras y más aún de Malcolm X en los Estados Unidos en los años sesenta. Collins explica el nacionalismo negro como "una filosofía política basada en la creencia de que gente negra constituye un pueblo o una nación con una historia y destino común."

⁴¹³ Isabel Cux, dirigente K'iche' de Totonicapán, tiene una larga trayectoria en la organización comunitaria. Ha sido formada en la luchas populares antes y después de la firma de los Acuerdos de Paz.

⁴¹⁴ Alma López, feminista K'iche', activista social y profesional, fue de las pocas mujeres concejales en la corporación municipal de Xelajú, cuando Rigoberto Quemé fue alcalde de Quetzaltenango (2000-2003).

(Collins 1998: 275, traducción mía). En este capítulo, uso el término de 'nacionalismo maya', aunque no es muy común en Guatemala, donde se refiere más al **indianismo** en los años setenta, al **mayanismo** en la actualidad, y al **pan-mayanismo** en la literatura académica extranjera. Lo hago con la intención de visibilizar los paralelismos entre los movimientos indígenas y afrodescendientes y la literatura sobre nacionalismos identitarios en otros países, y el rol de las mujeres en los mismos.

Aunque no es mi intención profundizar en el análisis del nacionalismo, es importante señalar que Yuval-Davis diferencia tres vertientes principales en los proyectos nacionalistas; en cada una entran en juego diferentes aspectos de las relaciones de género. Así, discierne entre las construcciones de naciones basadas en las nociones de origen (relaciones de sangre y linaje), las basadas en nociones de cultura (idioma y/o religión y otras costumbres y tradiciones), y las basadas en dimensiones de ciudadanía (Yuval-Davis 1997: 21). Cuando habla de proyectos 'nacionalistas' indígenas, se refiere a las primeras dos dimensiones, como **pueblos**⁴¹⁵ (i.e. vínculos de sangre) y como **culturas** subyugadas. Yuval-Davis señala que la primera dimensión (basada en nociones de origen) contiene las visiones más homogéneas y excluyentes de 'la nación' (*ibíd.*: 21), al no reconocer la diversidad interna de las mismas, y levanta fuertes fronteras; en ese sentido, Adams y Bastos señalan que en Guatemala, el movimiento maya contribuye a reforzar la construcción y la división dicotómica maya-ladino (Adams y Bastos 2003: 36). En cambio, la crítica vertida por feministas académicas a la segunda dimensión (cultura y religión), apunta más bien a la observación de que:

El orden imaginado en términos de género en [este tipo de]... nacionalismo usualmente está enraizado en un pasado idealizado, en una sociedad agraria, donde es de primera importancia el rol de las mujeres como madres y guardianas de la identidad cultural, simbolizando la estabilidad ante el cambio... Los hombres son activos en la esfera pública, a las mujeres se las centra en el dominio privado en donde aseguran la continuidad cultural, además de la identidad de la familia, la comunidad y la nación. Estos movimientos reafirman una identidad cultural nacional que ha sido socavada por la modernización y/o la occidentalización (Charles & Hintjens 1998: 4, traducción mía).

⁴¹⁵ Stavenhagen señala: "El que grupos étnicos reciban el nombre de comunidades, naciones, nacionalidades, pueblos, minorías, tribus o etnias es asunto de convencionalismos, sin embargo, puede tener una gran trascendencia jurídica y política" (Stavenhagen 2000: 11).

Natividad Gutiérrez Chong (2004) basándose en el trabajo de Yuval-Davis y Anthias (1989), señala cinco maneras en que mujeres son movilizadas en proyectos nacionalistas:

- *Como reproductoras biológicas de los miembros de colectividades nacionales.*
- *Como reproductoras de los límites de los grupos nacionales (mediante restricciones sobre las relaciones sexuales y maritales).*
- *Como transmisoras activas y productoras de la cultura nacional.*
- *Como símbolos significantes de diferencias nacionales.*
- *Como activas participantes en luchas nacionales (Gutiérrez Chong 2004: 25).*

Esta síntesis es interesante, pues rinde cuenta no sólo del papel tradicional de las mujeres como reproductoras pasivas, sino también como transmisoras que participan activamente en la movilización social. A mi manera de ver, este recuento da cabida tanto al sentido regulatorio como al sentido emancipatorio del rol que puedan tener las mujeres en procesos nacionalistas. En cambio, entiendo de sus análisis, que para estas autoras feministas los nacionalismos no pueden tener un sentir emancipatorio para las mujeres, al ser obligadas a cumplir con el rol de guardianas, de patrulleras de fronteras, y de mantener relaciones tradicionales de género; es decir, representaciones y roles que refuerzan la subordinación de las mujeres. Esta discusión la retomo después. Volviendo a las tres dimensiones de proyectos nacionalistas mencionadas por Yuval-Davis, es preciso señalar que una -la basada en dimensiones de ciudadanía- sólo entraña a las mujeres indígenas a partir de su invisibilización y su ausencia. Eglá Martínez observa que mientras “*las mujeres ladinas burgueses se convirtieron en respetables representantes de la sagrada maternidad patriótica, la domesticidad, el servilismo y el cuidado interminable (endless nurturing care)*” (Martínez 2005: 43 traducción mía), los cuerpos de mujeres mayas son usados como “*símbolos ‘nacionales’ de la autenticidad y de las tradiciones ‘vernáculos’ guatemaltecas*” (ibid: 258). Nelson (1999) y Casaus Arzú (1992) también señalan que son las mujeres blancas ladinas las ‘guardianas’ de la nación guatemalteca.

Hay diferencias importantes en las visiones y en las críticas de las académicas feministas, en su tratamiento de los contextos de diversidad cultural. Yuval-Davis (1997: 5-6), con gran acierto, cuestiona la ‘universalidad’ de conceptos como el patriarcado, las esferas ‘pública y privada’ y la concepción desvalorizada de la naturaleza en muchos de los análisis feministas, argumentando que estas son más bien concepciones occidentales que han sido naturalizadas como universales, convirtiéndolas en lo que Boaventura de Sousa Santos llama ‘localismos globalizados’ (1998a). Duarte (2003) plantea la necesidad de entrar en diálogo con las mujeres indígenas y con las

diferentes epistemologías, reconociendo, no obstante, los retos que esto implica: “*sin embargo, construir representaciones dialógicas, que reconozcan las contradicciones y que den cuenta de las diversidades sin esencializar no es algo fácil*” (2003: 7). Hernández (2008a, 2008c) cuestiona las maneras en que ‘la tradición’ ha sido definida, y señala como falsa dicotomía su contraposición a la modernidad. Millán, luego de hacer una revisión de los planteamientos de feministas mexicanas sobre la situación de las mujeres indígenas en el zapatismo en Chiapas, señala que los posicionamientos reseñados “*dejan ver las dificultades en establecer puentes desde el feminismo intelectual y urbano hacia mujeres que habitan realidades económicas y culturales lejanas y diversas*” (Millán 2006: 77). Otras, en cambio, tienden a no cuestionar sus propios supuestos occidentales o ‘universales’, como Barrig⁴¹⁶ (2001) y, hasta cierto punto, Meentzen (2000). Esto no invalida muchas de sus observaciones y críticas, pero sí hace problemático su marco de análisis.

Así, las críticas que hacen estas autoras a los movimientos indígenas nacionalistas –generalmente encabezados por hombres– se centran en la idealización de un ‘pasado glorioso’⁴¹⁷, y en la asignación a las mujeres indígenas del rol de ‘guardianas de la cultura’ (Meentzen 2000, Barrig 2001, Martínez 2006). Meentzen y Barrig consideran que este ‘encargo’ limita la movilidad, la libertad y las opciones personales y colectivas de las mujeres. A nivel comunitario, Meentzen y Barrig argumentan que a las mujeres no sólo se les asigna el rol de ‘guardianas de la cultura’, sino que además son recluidas en el ámbito privado del hogar y en ‘*el virtual enclaustramiento de las mujeres andinas en sus comunidades*’ (Barrig 2001: 14). Señalan que ciertas prácticas culturales

⁴¹⁶ Angela Meentzen (alemana, radicada en el Perú) y Maruja Barrig (peruana) tienen largas trayectorias de trabajo con organizaciones de mujeres, de la sociedad civil y con la cooperación internacional, además de su trabajo académico. Mientras que el documento de Meentzen (un informe de consultoría para el Banco Interamericano de Desarrollo) abarca cuatro países latinoamericanos (Guatemala, Panamá, Perú y Bolivia), Barrig se refiere más específicamente a los países andinos. No encontré un estudio semejante realizado por una feminista ladina guatemalteca. El análisis de Meentzen es más matizado y culturalmente sensible que el de Barrig, pero no se abre a la posibilidad epistemológica de que mujeres indígenas puedan visualizar y luchar por la equidad de género a través de otras ópticas que no sean las occidentales.

⁴¹⁷ Barrig entiende estas representaciones como contrapartida a los estereotipos negativos sobre los/las indígenas: “*por un lado, los criollos verdaderos y los actuales... anclando su representación en las aspaventosas imágenes de los nativos sin alma a la espera de ser civilizados; del otro, los y las profesionales de ONGs andinas, andinos ellos mismos, glorificando el legado pre-hispánico y cautelando la supervivencia de la ‘raza’, pues así se aludía a los indígenas peruanos*” (Barrig 2001: 15). Considera que lo que les une como ‘puente’ es el mutuo ‘miedo a la contaminación’ (ibid ibíd.: 15). De hecho, los términos ‘pureza’ y ‘contaminación’ también están presentes en el lenguaje usado por el movimiento maya y aparecen en varias de las entrevistas. Como señalo en otra parte, los movimientos indígenas no lo asocian con el nazismo y el lenguaje usado para justificar el exterminio. De todas maneras, este tipo de discurso tiende a crear exclusiones, que crea incomodidad y/o rechazo en mucha gente. En un encuentro entre mujeres mayas y ladinas organizado por Kaji’ E/Oxfam Australia (Antigua Guatemala, 2000), hubo un altercado fuerte entre una maya que decía a las ladinas que los únicos que eran interculturales en Guatemala eran los mayas (i.e. los ladinos no hacían ningún esfuerzo por serlo) y una ladina respondió, alegando que la gente maya se queja de ‘contaminarse’ con ‘lo ladino’. Ambos reclamos rinden cuenta sobre actitudes y revelan tensiones que caracterizan las relaciones interétnicas en la sociedad guatemalteca.

de las comunidades, entre ellas, el no poder elegir a su esposo, violan los derechos humanos de las mujeres. Observan, en cambio, que los hombres indígenas en su mayoría han abandonado el uso de su traje tradicional y hablan castellano, lo cual les ha permitido circular con más facilidad en el mundo urbano, mestizo y occidental. Afirman que esos hombres no permiten a las mujeres hacer lo mismo, exigiéndoles ser ‘guardianas’ y reproductoras de la cultura: manteniéndose en el hogar, usando su traje, enseñando a sus hijos e hijas el idioma indígena y los roles a que deben apegarse los hijos y sobre todo las hijas.

Barrig hace la siguiente representación de la expectativa que los hombres indígenas tienen de sus mujeres: *“Receptoras de un legado de siglos, las campesinas andinas están esencializadas en un papel que las ancla a la sabiduría ancestral, a la comunicación con la naturaleza⁴¹⁸, a la reproducción de las costumbres”* (Barrig 2001: 99). Añade que se trata de una representación social *“que asigna a la mujer andina un papel inalterable en el tiempo, garantía de existencia de la cultura, que abona a su preservación dentro de los muros comunales: si sale, está mal vista; si reclama, ‘es rebelde’. Mientras los hombres se ‘desindianizan’, las mujeres son más indígenas”* (ibíd.: 100). Estas representaciones, argumenta, soslayan *“las señales de alerta de la realidad de postración de las campesinas andinas y la desigualdad en las relaciones sociales de género”* (ibíd.: 100, énfasis mío). Lo que llama poderosamente la atención de este capítulo de Barrig –titulado provocativamente ‘Los indígenas no quieren serlo (basta con las mujeres)’– es que Barrig no habla con las mujeres indígenas para ver qué piensan ellas de su situación. La única vez que ‘hablan’ es para minimizarse: *“‘Soy ciega’, dicen las mujeres en quechua porque no saben leer, o ‘soy sin cabeza’, porque sus opiniones expresadas en público, en una asamblea, pueden en el mejor de los casos ser evaluadas como ingenuas y motivar las burlas de los varones”* (ibíd.: 100). En cambio, Barrig habla con directores, promotores y promotoras de ONGs acerca de las mujeres, cita lo que varias estudiosas académicas escriben sobre las mujeres. Así, paradójicamente, Barrig borra la *agencia social* de las mujeres indígenas campesinas, silencia su voz, y habla por ellas: pues están tan ‘postradas’ que no pueden hablar.

⁴¹⁸ Esta alusión se refiere al debate de un sector de feministas occidentales que –basándose en el supuesto occidental-como-universal de la inferioridad de la naturaleza–, señala que las construcciones sociales de género sitúan a las mujeres cercanas a la (inferior) naturaleza y a los hombres a la (superior) cultura: las mujeres procrean y reproducen, mientras que los hombres crean y producen: *“...mi tesis es que la mujer es definida por –o, si se quiere, pareciera ser un símbolo de– algo que toda cultura desvaloriza, algo que toda cultura define como estando en un orden (más bajo que) inferior a sí misma. Ahora bien, pareciera que sólo hay una cosa que se asemeja a esa descripción, y eso es la ‘naturaleza’ en su sentido más generalizado”* (Ortner 1974: 71-72, traducción mía), también ver Okin (1999) entre otras.

Es comprensible que el tipo de análisis que hace Barrig encuentre mucho rechazo no sólo entre hombres indígenas, sino también entre mujeres indígenas. En el fondo prevalece una actitud, parafraseando a Spivak (1993), de mujer feminista occidental ‘salvando a mujeres morenas de hombres morenos’, victimizándolas y relegándolas a entes pasivas que no pueden pensar ni actuar por sí mismas. Colocarse en ese lugar de enunciación ayuda a crear rechazo en vez de apertura a sus críticas. Así, la representación del ‘esencialismo indígena’ seguramente también provocaría una reacción en muchas mujeres indígenas de cerrar filas con los hombres indígenas, al sentirse colectivamente atacados, desvalorados, hasta burlados. Barrig naturaliza su visión como La Correcta y la hegemónica, y activamente contribuye a que las ONGs reaccionen ‘idealizando’ a las comunidades con las que trabajan⁴¹⁹. El no-diálogo, la visión etnocéntrica y la posición de misionera -en la que las mujeres indígenas figuran como ‘víctimas de prácticas patriarcales’ o como ‘objetos de lástima y compasión’ (Narayan 1997, Mohanty 1988, Mani 1987)-, así como la representación de las mujeres indígenas ‘postradas’, seguramente crean resistencias en sus interlocutores indígenas y en quienes trabajan con indígenas. Así, es probable que varias de las importantes críticas y debates que Barrig plantea en cuanto a la doble moral entre hombres y mujeres acerca de las exigencias de ser portadores de la cultura, a la menor movilidad de las mujeres (aunque habría que analizar hasta qué punto esto responde a las exigencias de los hombres o a otros factores), y a su escasa participación en espacios públicos, entre otros, provoquen rechazo en vez de apertura y acogida.

Finalmente, Barrig interpreta unilateralmente la cultura y las costumbres indígenas como negativas para las mujeres indígenas. En ese sentido, resulta mucho más sugerente la posición asumida por las zapatistas chiapanecas: afirma la Comandanta Esther en su intervención ante el Congreso de la República (abril de 2001): “*Nosotras sabemos cuáles son buenos y cuáles son malos los usos y costumbres*” (en Debate Feminista 2001). Con esto no sólo queda claro que para las mujeres indígenas que ella representa no toda la cultura es ‘mala’, sino que hay costumbres ‘malas’, y las mismas mujeres indígenas saben cuáles son: así, sutilmente rechazan el tutelaje y la subestimación. También abre la posibilidad de que una costumbre vista como ‘mala’ por una mujer con visión feminista occidental no necesariamente será vista como ‘mala’ por mujeres indígenas, o que habrá diferentes posiciones entre mujeres indígenas, pero se trata de negociaciones entre

⁴¹⁹ En mi experiencia en el trabajo de desarrollo, he observado la manera en que la actitud de la persona externa (consultora o funcionaria de la cooperación) influye en las respuestas y posicionamientos de las organizaciones de, o que trabajan con, pueblos indígenas. La misma persona puede asumir una defensa ‘esencialista’ de la cultura indígena ante posiciones como la de Barrig, y manifestar preocupaciones por las inequidades de género en las comunidades ante un interlocutor menos crítico o ‘de confianza’.

ellas. Las actitudes etnocéntricas del feminismo occidental y hegemónico han sido criticadas por el feminismo de la diversidad que se ha venido teorizando desde México: *“...los valores y horizontes utópicos del analista son utilizados como parámetros universales para medir las capacidades transformadoras de los actores sociales. Mientras la agenda política de estos se acerque más a la del analista, mayor es su potencialidad transgresora, lo que ha llevado a representaciones bastante etnocéntricas de los movimientos sociales en América Latina* (Hernández en prensa: 7). Esta reflexión es importante no sólo por su crítica al etnocentrismo detrás de los parámetros ‘universales’, sino también por poner en evidencia el juego de poder según el cual las mujeres indígenas son representadas como ‘emancipadas’ en la medida en que comparten las visiones de las feministas occidentales. En otro trabajo, compartiendo las críticas de las feministas postcoloniales, la autora señala la manera en que muchas feministas urbanas (académicas y activistas) también universalizan y homogeneizan la experiencia y las necesidades de las mujeres (Hernández 2003: 13-14).

Angela Meentzen, en su trabajo *Estrategias de desarrollo culturalmente adecuadas para mujeres indígenas* (2000), otorga un sentido netamente regulatorio a la asignación a las mujeres indígenas del rol de ser ‘guardianas de la cultura’. Aunque señala que se refiere a mujeres Quechuas y Aymaras de los países andinos –y que habría que investigar si sucede lo mismo en otros países latinoamericanos- afirma que las mujeres indígenas no sólo están encargadas de reproducir y transmitir la cultura indígena, sino que esto las obliga a la reclusión en sus comunidades:

Al interior de sus comunidades las mujeres indígenas andinas no sólo enfrentan mecanismos de exclusión, sino también de reclusión. Se les adscribe la función de ‘cuidadoras culturales’ y se les responsabiliza de la sobrevivencia cultural y física de las sociedades indígenas. Esta responsabilidad social y colectiva limita sus oportunidades y opciones de desarrollo personal.... En los pueblos Quechua y Aymara por la exclusión y la reclusión hasta hoy se les niega a las mujeres indígenas, por doble vía, el acceso a la sociedad nacional: de una parte la población no-indígena de los contextos urbanos las excluye y discrimina debido a su género, su origen étnico, su pobreza y su asentamiento en espacios sociales desvalorizados de la región rural. De la otra, se les recluye en el mundo rural indígena, en la medida en que en los procesos de transformación se les adjudica el rol de ‘protectoras de la tradición’, con lo cual se les responsabiliza por la reproducción de estructuras y funciones sociales de vital importancia para la sobrevivencia del mundo rural indígena (Meentzen 2000: 21).

En este recuento, al centrar el análisis sólo en las opresiones, Meentzen también tiende a negar a las mujeres indígenas su *agencia social*, representándolas como seres pasivos que no tienen ninguna capacidad de tomar decisiones ni margen para actuar. ‘Culpar’ a la cultura⁴²⁰ no toma en cuenta otros factores: *“A pesar de que, sin duda, resulta difícil combinar el análisis cultural con el económico o el político, parece incongruente cargar con tanto peso a un solo lado de la ecuación, es decir, la dimensión cultural de la opresión de las mujeres, y a la vez desechar la forma en que interactúan la cultura y las condiciones materiales”* (Hale 1995, citado por Mejía 2008: 478). Mejía señala, además, que las mujeres indígenas no sólo encuentran límites regulatorios desde la cultura, sino que, en la medida en que se empoderan, se enfrentan con los que tradicionalmente detentan el poder a nivel local; estos, en nombre de la preservación cultural, reaccionan para defender sus intereses (*ibíd.*: 478). Este fenómeno también sucede en el movimiento maya: en la medida en que las mujeres se empoderan y ocupan cargos y espacios de liderazgo, tocan los intereses y los espacios que antes eran de los hombres. Ahora veamos cómo las mujeres mayas entrevistadas se sitúan ante estos debates.

Ixtz’ulu’ Elsa Son señala que la reclusión de las mujeres tiene más que ver con la misma situación de marginación y exclusión estructural⁴²¹, es decir, en el fondo está también el problema de redistribución (Fraser 1996, 2002). Pero por otra parte, expresa y reivindica ‘*el deseo real de hacer perdurar la cultura*’, lo cual se repite una y otra vez en las entrevistas que realicé:

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

⁴²⁰ “... en sus propias comunidades enfrentan la expectativa de asumir el rol de cuidadoras de las prácticas culturales tradicionales, algunas de las cuales las pueden recargar de trabajo y responsabilidad excesiva, o las pueden limitar en su acceso a la educación, a recursos y al desarrollo personal, o acaso en su libertad de escoger con quién y cuándo se van a casar, es decir, algunas de estas prácticas culturales podrían llegar a violar sus derechos individuales como mujeres” (*ibíd.*: 51).

⁴²¹ “... hay un supuesto de que los problemas que afectan a grupos particulares de mujeres del Tercer-Mundo son fundamental, si no enteramente, resultado de un unitario complejo imaginado llamado ‘sus Tradiciones/Religiones/Culturas’ –en donde estos términos son representados como virtualmente sinónimos entre sí. Como resultado, problemas que tienen muy poco que ver con tradiciones, religiones o cultura son representados como si fueran los efectos de este complejo imaginado, reforzando así estereotipos ‘étnicos’ y tergiversando la naturaleza real de los problemas” (Narayan 1997: 50).

dentro del hogar. En el hogar es donde una fundamenta sus principios y valores desde pequeña, para poder salir y hacer frente a ese mundo que puede ser diferente al nuestro (entrevista, julio 2003).

Por su defensa del 'deseo real de hacer perdurar la cultura', se puede suponer que Meentzen incluiría a las mujeres mayas como Ixtz'ulu' Elsa Son entre las dirigentes que encomiendan a las mujeres indígenas de las comunidades el mantenimiento de prácticas culturales que van contra sus propios intereses:

Esta contradicción ha generado también tensiones entre las mismas mujeres indígenas: entre aquellas que plantean la necesidad de mantener estas prácticas culturales (muchas de ellas dirigentes) y aquellas de las que se espera cumplan con estas prácticas aún contra sus propios intereses (las mujeres indígenas de las comunidades). Todavía hay poco debate al interior de las organizaciones de mujeres indígenas sobre cómo responder a la violación de sus derechos individuales por prácticas culturales tradicionales en sus respectivas culturas indígenas (Meentzen op.cit.: 51).

Más que un problema entre mujeres dirigentes que quieren mantener la cultura a todo costo y mujeres de las comunidades que quieren liberarse de ella, pienso que la discusión pasa por las diferentes maneras en que las mismas dirigentes y profesionales están cuestionando, o no, el tema de género dentro de la cultura, así como las maneras en que lo están visualizando y resignificando. Por otra parte, ciertamente, las mujeres en las comunidades generalmente ponen menos énfasis en la reivindicación de elementos culturales que las dirigentes y las intelectuales orgánicas mayas (ver documentos sobre Mayanización, Bastos y Cumes eds. 2007). Esto se debe a que las demandas económicas y sociales son especialmente apremiantes ante la situación de pobreza, y a que la cultura 'se vive' más que se reflexiona⁴²². Pero, de todas maneras, el planteamiento de Meentzen es problemático, en la medida en que señala como antagónico y mutuamente excluyente 'la necesidad de mantener estas prácticas culturales', con los 'intereses' de las mujeres de las comunidades, como si el mantenimiento de la cultura separara las luchas por el reconocimiento de

⁴²² Las y los intelectuales orgánicos de los movimientos indígenas, por definición, tienen que velar los intereses político-culturales de los pueblos indígenas (si sólo velaran por sus intereses económicos serían movimientos clasistas o campesinos), mientras que a menudo estos intereses se dan por sentado en las comunidades, o no son vistos como prioridad. A nivel ilustrativo, miembros de la comisión de derechos humanos y de derechos indígenas Wuqub' No'j, al promover el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas en las comunidades en 1995, decían que le costaba a la gente entender la importancia del derecho a usar traje o de hablar su idioma maya porque esto "ya lo hacemos". Esto pone en evidencia los diferentes lugares de enunciación entre las y los mayas, pero no invalida sus respectivas demandas.

las luchas por la redistribución; por otra parte culpa a la cultura –y no a ciertas costumbres muy específicas- de ir contra sus intereses (más adelante hay una sección sobre ‘¿es malo el multiculturalismo para las mujeres?’) Los ‘intereses’ de las mujeres en las comunidades, según Meentzen, tienen que ver con el acceso a la educación, al español, a los recursos, a los proyectos de desarrollo, en general al desarrollo y a la modernización.

¿Guardianas de la Cultura o *Chuchuxelab*⁴²³?

El análisis de Meentzen me desconcertaba; por un lado, es evidente en América Latina que en general las mujeres indígenas mantienen y transmiten más las culturas indígenas que los hombres, pero yo entendía esto, no como una limitación a su libertad, sino como una manifestación de mayor resistencia a la aculturación; no como una presión, sino como el aprecio y la afirmación de su cultura. Esto no excluye que haya, además de lo anterior, un requerimiento mayor –sobre todo de los hombres⁴²⁴, aunque también de las madres, suegras, ancianas, guías espirituales, etc.- hacia las mujeres que hacia los hombres indígenas de transmitir la cultura, pero no se reduce a ello. Por otra parte, es indudable que en términos generales las mujeres indígenas tienen menos acceso a la educación, y los porcentajes de mujeres monolingües de sus propios idiomas y analfabetas son mucho más altos que los de los hombres. Pero como es evidente en las entrevistas que realicé con mujeres mayas, no hay una relación mecánica entre mayor educación/mayor aculturación (o ‘desindianización’ como dice Barrig): una mujer puede tener un doctorado y seguir queriendo afirmar y transmitir sus prácticas culturales mayas. La capacidad de manejarse en ‘la otra cultura’ -o culturas, como en el caso de aquellas mujeres que estudian o viajan a otros países-, que indica la adquisición de más habilidades y capacidades interculturales, no tiene por qué implicar la renuncia a su propia cultura. En otras palabras, mantener contacto con otras culturas, no implica *ipso facto* que la propia cultura no se convierte en ‘híbrida’ (García Canclini 1989).

Me parecía fundamental conocer más acerca de las opiniones de mujeres mayas al respecto, para ver si estas coincidían o no, o hasta qué punto, con las críticas planteadas por las académicas feministas en cuanto a la imagen de las mujeres como ‘guardianas de cultura’ encargadas, además, de ‘patrullar fronteras’. Quería explorar si la idea de ‘guardianas de la cultura’, que es una representación social hecha por Otros –y sobre todo otras-, tiene alguna resonancia o provoca

⁴²³ En K’iche’ *chuchuxelab*’ significa *madres del origen y de la raíz cultural*, más adelante profundizo los nuevos retos que introduce este término en el debate.

⁴²⁴ También hay hombres –como podemos constatar en algunas de las entrevistas- que promueven la educación y aprendizaje de español de sus hijas, y la participación de sus esposas e hijas. También hay jóvenes que se avergüenzan de sus madres, por su uso de traje e idioma maya en espacios públicos, no es un asunto exclusivamente ‘de género’, sino que el género atraviesa el tema.

algún rechazo en las mujeres mayas entrevistadas. Incluí una pregunta al respecto en mi guía de entrevistas: *A las mujeres indígenas se les tienden a asignar el rol de guardianas de la cultura, ¿Qué significa eso para usted? ¿Qué opina de este encargo?* Para varias de las entrevistadas, sobre todo aquellas provenientes de organizaciones campesino-indígenas, esta pregunta no les producía ninguna resonancia, más bien era una pregunta ‘rara’ que trataron de contestar para salir del paso. Claramente, la formulación de la pregunta era inapropiada para ellas⁴²⁵, pues, como señala Estela Jocón, en las comunidades se *vive*, no se teoriza sobre la cultura. En cambio, la pregunta provocó muchas reflexiones sugerentes y encontradas, como lo veremos, en las mujeres profesionales o de larga trayectoria organizativa fuera de sus comunidades.

Flori Yax, mujer K’iche’ que trabaja en una agencia de cooperación internacional, deconstruye el supuesto de que la cultura indígena y sus marcadores externos oprimen a las mujeres indígenas y de que las mismas no son capaces de entender esta opresión:

Estaba hablando con una compañera que estaba participando en un diplomado financiado por la cooperación, en donde vino una maestra muy importante de España. Ella cuestionaba ¿por qué las mujeres indígenas seguimos usando el traje? ¿Cómo es posible, que nosotras seguimos cargando con esta tela muy pesada, y que además somos las responsables de sostener la cultura, porque nos lo han dicho los hombres? Yo le decía a mi amiga: ‘si es para provocar, es excelente, pero si realmente lo piensa así, me preocupa’. Porque ¿a cuántas mujeres indígenas ha preguntado [lo que piensan]? Si a mí me pregunta ‘¿es sacrificado ponerte esto?’ (Señala su traje y se ríe)... Un ejemplo, es de las mujeres de Nebaj de las CPR que fueron al Triunfo, en la Costa Sur⁴²⁶. Mucha gente las cuestiona, ¿por qué siguen poniendo su traje, si están en la costa sur en ese calor tan horrible? Y una señora me dijo: ‘es que, si me lo quito, yo ya no soy yo’. Y allí es donde también empiezas a analizar qué piensa esa mujer [española], de hecho no cree que nosotras seamos inteligentes. Porque me dijo la señora [de las CPR], cuando le dije, ‘mucho calor, ¿y cómo lo están resolviendo?’, ‘ah, nosotras estamos comprando tela blanca, ya no la estamos tejiendo, es delgadita y la bordamos igual’. Lo han adaptado a las condiciones. Entonces me pongo a pensar que si esa

⁴²⁵ Ahora reconozco que debería haber buscado la manera de hacer preguntas que apuntaran indirectamente a contestar este interrogante.

⁴²⁶ Las CPR o Comunidades de Población en Resistencia fueron grupos de desplazados durante el conflicto armado que en vez de refugiarse en México o dispersarse y mimetizarse en zonas urbanas o en otras regiones de Guatemala, desafiaron a los militares, creando pequeñas ‘zonas liberadas’. El traje de las Ixiles de Nebaj, El Quiché, a quienes se refiere Flori Yax, por tratarse de una de las zonas más frías de Guatemala, es muy grueso. Después de la firma de los Acuerdos de Paz, las CPR del área Ixil fueron reubicadas, por acuerdo gubernamental, a la calurosa costa sur de Guatemala.

señora académica, muy interesante, tiene sus teorías importantes en su cabeza, pero esa teoría nos ha demostrado también la historia, que si no la pones a la par, pues la teoría se quedará volando sola (entrevista, agosto 2006).

La reflexión de Flori Yax es muy interesante; por una parte, pone de manifiesto que para muchas mujeres mayas, el traje es parte de su 'identidad' o su 'segunda piel' (ver capítulo sobre el traje), y no un encargo o una imposición –aunque en ciertas circunstancias o contextos puede llegar a serlo-. Por otra parte, la cita ilustra su 'privilegio epistemológico' de leer el poder 'desde abajo', al captar agudamente el supuesto implícito de que la 'experta' española sabe más y que en el fondo ve a las mujeres indígenas como subordinadas (obligadas por los hombres a usar traje, en contra de sus propios intereses) o como tontas, que no pueden pensar por sí mismas. Flori Yax se ríe al señalar su precioso güipil tejido en múltiples colores con diseños mayas, ante lo absurdo –para ella- de pensar que ponerlo es 'sacrificado'; y, después de señalar la forma en que las mujeres de las CPR han modificado su traje para adaptarse al nuevo ambiente caluroso, cuestiona las 'teorías' que 'personas expertas' elaboran, sin confrontarlas con lo que piensan aquellas que están siendo teorizadas, es decir, el paso discursivo de convertir a las mujeres indígenas en objetos.

Pero para ampliar los términos del debate con otro posicionamiento, retomo la siguiente reflexión de una mujer Chol de Chiapas. Georgina Méndez pone de relieve lo incómodo que es para ella que su identidad como indígena sea cuestionada por los Otros (por gente en los movimientos indígenas, en la academia, entre otros), al no acatar las expectativas (o los estereotipos) que hay sobre las mujeres indígenas:

*Si bien el acceso a la educación poco a poco comienza a ser una realidad más cercana a los proyectos de vida de las mujeres indígenas, sigue circulando en los medios académicos y en las organizaciones y comunidades ciertos imaginarios sociales para definir a las mujeres. Se les considera como las **más indias**: cercanas a la tierra y la naturaleza. Estos imaginarios fortalecen la discriminación y la existencia de parámetros para evaluar la 'indianidad' de las mujeres, tales como: que las mujeres tiene el 'deber' de portar el traje, de hablar la lengua indígena, tener una 'cosmovisión' que hable de la naturaleza así como de tener muchos hijos, porque son las que 'preservan' la 'raza' (Méndez 2007: 3).*

Georgina no usa el traje, lleva su pelo corto, entiende pero no habla el idioma de sus padres, estudia un doctorado y está activamente comprometida con las luchas indígenas y, en especial, con las luchas de las mujeres indígenas en América Latina. Aquí está una mujer indígena que

claramente rechaza la encomienda de ser 'guardiana de la cultura' pero que, no por eso, deja de ser indígena. Sin duda también rechaza cualquier tutelaje de parte de los Otros; es decir, si no usa traje y lleva su pelo corto, es por decisión propia y no por acceder a las presiones o a las expectativas de las feministas mestizas con las que trabaja. Entonces, enmarcando así los parámetros de este capítulo, trato de mantener la tensión creativa entre los diferentes posicionamientos de las mujeres mayas.

La siguiente reflexión de Estela Jocón es muy rica, pues pone en evidencia que en su caso, los principales 'transmisores de la cultura' fueron sus abuelos paternos (hombre y mujer). Dado el contexto urbano del que proviene Estela, la pérdida de la cultura es más fuerte, pero a diferencia de sus primas que 'usan vestido', Estela 'resistió', negándose a dejar su traje. También demuestra que su búsqueda para 'encontrarse' y afianzar su identidad, pasa por las herramientas que ha adquirido a través de la educación formal, como la lectura (en español y en inglés, puesto que vivió un tiempo en los Estados Unidos) y por los recursos de la globalización como es el Internet. Evidentemente, se trata de procesos distintos a los de la mayoría de las mujeres indígenas que viven en las comunidades, poniendo en evidencia las diferentes maneras de construir y afianzar las identidades.

Mi relación con mis abuelos, mi abuela paterna y mi abuelo paterno fundamentaron mucho en mí, pero hay muchas cosas que practicamos y no sabemos que son valores culturales, o sea, hay mucha historia de vida cotidiana que la gente vive y no está teorizando.... Yo hice una investigación en el área rural y yo preguntaba a las mujeres ¿qué valores culturales practican ustedes? y no me respondían, no, no entendían, porque muchas mujeres no teorizan, o sea, hay una práctica, pero no una teorización del valor. Cuando empecé a encontrarme, a buscarme, empecé a leer, me metí al Internet a buscar un montón de cosas, a leer varias cosas sobre los mayas, sobre mi familia igual, sobre la comunidad donde vivimos aquí en Guatemala y me encuentro con varias cosas que me hacen entender y decir, bueno, de alguna forma yo tendría que ser así. Mi resistencia a no haber usado vestido porque todas mis primas de mi generación usan vestido (entrevista, julio 2003).

La reflexión de Estela nos ilustra que los procesos de pérdida y de recuperación cultural no son mecánicos ni lineales, mientras que la siguiente reflexión de Elena Chiquibal revela el impacto del conflicto armado interno y de la globalización en las identidades:

Nuestras madres, nuestras abuelas, que van de generación en generación, son las que nos enseñan el idioma, son las que nos explican el significado del traje. Es cierto que no todos lo

manejamos ahora, eso es muy cierto, porque la guerra nos afectó mucho, también el problema de la alienación es tan fuerte, entonces muchas veces ya no tenemos ese sentido (entrevista, agosto de 2003).

La constatación del rol privilegiado de las mujeres en la socialización de los hijos y de las hijas coincide con el análisis de Meentzen, Barrig y Ortner -y como veremos más adelante con las reflexiones de Manuela Alvarado y Juana Catinac también-. La diferencia radica en que para las estudiosas se trata de un encargo y de una muestra del estatus inferior de las mujeres, mientras que para las mujeres mayas mencionadas, es visto como algo positivo. Por su parte, mujeres como Emma Chirix y Marta Juana López plantean que el rol de transmisión debe ser de las mujeres y de los hombres. Llama la atención que las mujeres mayas entrevistadas señalan una y otra vez los cambios y las rupturas: lo que se ha perdido y porqué, lo que se está recuperando; señalan como detonantes de rupturas la guerra, la discriminación, los procesos de integración y de asimilación, la vida urbana. Curiosamente, Meentzen y Barrig hacen un recuento mucho más estático y homogéneo de las mujeres indígenas recluidas en las comunidades reproduciendo la cultura, sin poder salirse de este rol. La tendencia a generalizar y congelar en el tiempo a las mujeres del 'tercer mundo' en la literatura feminista occidental es criticada por Mohanty (1988), Mani (1987) y Narayan (1997), entre otras.

Mientras que los contextos occidentales son presentados como espacios de cambio histórico y complejidad interna, se tiende a representar los contextos del Tercer Mundo⁴²⁷ como lugares en donde 'el tiempo se detiene' y donde 'una cultura rige sobre todo'. Borrar el cambio cultural dentro de un tiempo histórico... contribuye a borrar las variaciones culturales a través de las comunidades y de las regiones para sugerir una 'cultura tercermundista' que está 'congelada en cuanto al Espacio y al Tiempo' (Narayan 1997: 50, traducción mía).

Esto nos lleva a una situación extraña: usualmente es el movimiento maya el que es criticado por no tomar en cuenta el devenir de la historia al congelar la cultura en el tiempo (entrevista con un académico ladino en 2004), o la invención de la historia (Mario Roberto Morales 1998); sin

⁴²⁷ Aquí sería 'culturas indígenas' en lugar de 'Tercer-Mundo'. El hecho es que muchas feministas, que provienen geográficamente del llamado tercer mundo, tienen un análisis occidental (dirían 'universal'; volvemos a lo que de Sousa Santos llama 'localismo globalizado'). Más que una ubicación geográfica, Narayan se refiere a una situación de marginación, de forma semejante a la comprensión de Frankenberg y Mani del colonialismo: "... entendemos que la 'colonización' y el 'colonialismo' indican un sistema de dominación, involucrando particularmente el distanciamiento geográfico y/o racial entre los 'gobernantes' y los 'gobernados', y uno que -como todo sistema de dominación- tiene dimensiones políticas, económicas y discursivas enlazadas" (Frankenberg y Mani 1996: 482, traducción mía).

embargo, mis entrevistas revelan una constante mención de cambios y de hechos históricos (también en las entrevistas a hombres mayas). Esto puede ser indicativo de la diferencia entre un discurso político-cultural público y de posicionamiento (es decir, el uso del esencialismo estratégico), y el análisis que mujeres y hombres hacen sobre prácticas cotidianas. El siguiente reconocimiento que Medarda Castro hace a sus abuelas (como también lo hace Alma López, Emma Chirix, Magda Cholotío entre otras), da cuenta justamente del proceso histórico local. Señala lo diferente que fue la vida de sus abuelas en comparación a la suya (como profesional, Medarda vive en la Capital pero mantiene lazos con su lugar de origen y trabajo comunitario), pero a la vez resalta que la historia de sus abuelas es también su historia:

Mi identidad de mujer maya tiene raíces en toda esa vida que vivieron mis abuelas: ellas vivieron y resistieron a épocas mucho más difíciles, de sobrevivencia política y social (la carencia de servicios de salud, de educación, de discriminación y racismo manifestado cotidianamente), de relaciones de poder desiguales entre ladinos y ladinas, mestizos y mestizas, e indígenas, que se daban a su alrededor⁴²⁸. Un período marcado por el trabajo forzoso o de mano de obra barata de la población indígena para las grandes fincas agrícolas del país. Esta sucesión de problemáticas sociopolíticas, de desafíos y formas de definición de la identidad étnico-política de las mujeres mayas son importantes de reivindicarlas, pues le da un sentido distinto a mi compromiso con mi pueblo, con mi familia, y con mi comunidad (entrevista, agosto 2003).

En las siguientes reflexiones, encontramos una diversidad de ideas, de énfasis, de diferencias y semejanzas entre las mujeres mayas entrevistadas. La primera es una defensa abierta de ser 'guardiana de la cultura'. Esta reflexión seguramente parecerá esencialista a algunos lectores, al tratarse de un posicionamiento político-cultural declarativo, aunque esto no resta, a mi manera de ver, la importancia que le otorga al lugar privilegiado de las mujeres en su lucha y resistencia para que la cultura maya 'no muera'. Juana Batzibal señala:

Yo considero, al decir 'guardianas de la cultura' es un gran honor lo que se nos da, pero también una gran responsabilidad saberlo llevar. No es fácil guardar algo tan importante como la esencia de una cultura, los principios de una cultura, sobre todo en un marco actual,

⁴²⁸ Medarda Castro es de San Lucas Tolimán, en las orillas del lago Atitlán en Sololá; lugar de grandes fincas o haciendas cafetaleras desde fines del siglo XIX y posteriormente escenario del conflicto armado interno por su ubicación estratégica como lugar de paso entre el altiplano y la costa sur. Medarda se refiere a ambos hechos, los cuales trajeron grandes sufrimientos a la población luqueña y, entre ella, a sus abuelas.

donde la realidad es tan difícil, donde existe tanta agresión física, agresión intelectual, agresión política de toda índole. Sin embargo, creemos que desde que Europa llega a América y especialmente a Guatemala, cabalmente las mujeres fuimos las que hemos venido guardando la cultura. Desde entonces las abuelas supieron cómo guardar la identidad, la guardaron a través de los tejidos, la guardaron a través del idioma, a través de las diferentes instancias, los mitos que quedaron –que, por ser mitos, a la gente les cuesta interpretar, porque el mito no es de leerlo, sino de interpretarlo y de acuerdo a una cosmovisión también–. Entonces, siempre hemos sido las guardianas de la cultura; yo diría que si esto no hubiera sido así, probablemente la cultura maya ya se hubiera muerto.

No es porque nos falta autoestima, estamos muy claras de nuestro lugar que tenemos que darnos las mujeres. Lo más maravilloso, lo más lindo que tengo, es la herencia cultural, de ser yo, de ser vigente... En mi forma de pensar es que tenemos que reivindicar nuestros derechos como mujeres, pero primero es nuestra reivindicación cultural, que ha resistido 500 años ante una lucha, no hemos perdido nuestra identidad cultural y mucho menos la identidad de ser (entrevista, julio 2003).

Mientras que la aceptación sin problema de la representación de las mujeres como 'guardianas de la cultura' de Juana Batzibal está en un extremo del abanico de reacciones y posiciones, la reserva de Irmalicia Velásquez está en el otro, pues su lectura se asemeja mucho más al análisis de Meentzen:

Yo diría que eso es algo muy complejo eso de ser responsable de cuidar la cultura, es de mucha responsabilidad, y yo diría que ese es un discurso que ha emergido más de los hombres que de las mujeres. Han sido los hombres los que han definido quiénes son las encargadas de la cultura y se han encontrado que debe ser la mujer quien se le ha dado esa responsabilidad a la mujer. Sin embargo, el ser responsable de la cultura también desde mi perspectiva tiene ciertos cargos de opresión... porque implica entre otras cosas quedarte en determinados espacios físicos y geográficos. Esa movilidad que los hombres han tenido no es algo que se les ha permitido a las mujeres en nombre de eso de cuidar la cultura, en nombre de esa reproducción de la cultura, entonces para mí la reproducción de la cultura también ha significado opresión para las mujeres mayas, ni qué dudar (entrevista, agosto 2003).

Cuando le pregunté a Irmalicia si el encargo de 'guardiana' podría ser aprovechado para lograr un espacio y una *agencia especial* para las mujeres mayas, contesta:

Sin duda, es otra lectura que se le puede dar, yo creo que la ventaja también de que las mujeres se hayan quedado con esa responsabilidad ha implicado que utilicen esa responsabilidad para beneficio de sus luchas de mujeres, de eso no hay duda. Pero yo diría que no hay que descuidar que en el fondo, cuando estas luchas no son verdaderamente conscientes, se pierden (ibíd.).

Por su parte, Marta Juana López afirma que hay una creciente tendencia de parte de las mujeres mayas a apropiarse pro-activa y positivamente de este encargo, como parte de su proceso de empoderamiento, como un posicionamiento político-cultural de lucha; es decir, con un sentido emancipatorio, en la interpretación planteada por de Sousa Santos:

La veo en dos direcciones, la primera es que en los últimos años, se está refiriendo más a las mujeres como generadoras de la cultura, creadoras de la cultura, y considero que este principio que muchas de las organizaciones de mujeres lo han venido usando en los últimos tiempos, es que lo han tomado como un elemento de su reivindicación de su ser mujer; esa es la primera, lo entiendo así.... He participado en una organización de mujeres que tiene una dimensión más nacional, y cuando nosotras planteamos como uno de los principios de nuestra organización, estamos pensando que este es un elemento que le identifica a la mujer, lo deberíamos poner como un principio de nuestra reivindicación de ser mujer protagonista de su vida, como algo positivo. Cuando digo que lo visualizo en dos dimensiones, una es esta que es un principio que lo planteemos nosotras las mujeres como una reivindicación política, pero en la otra dimensión, ya en la vivencia personal, familiar, también esa guardianía de la cultura no sólo se refiere a las mujeres, sino también a los varones (entrevista, diciembre 2004).

Así, Marta Juana articula lo público-político con la dimensión de lo personal, incluyendo a los hombres en el 'mandato'. Es interesante que la siguiente reflexión de Manuela Alvarado –con su larga trayectoria no sólo de trabajo con mujeres indígenas, sino también como ex diputada del Congreso- le dé tanta importancia al rol de la mujer como madre y al hogar:

Yo considero que en general la mujer es guardiana de la cultura. ¿Por qué razón? Porque es la que tiene más habilidades, destrezas para la relación humana en la familia. Y en especial, con sus hijos, y en especial con los hijos pequeños. Este detalle entre hombre y mujer, no lo podemos obviar. La madre es la guardiana, la motora, la transmisora de cultura de vida a sus

hijos... En el caso de la mujer indígena, hay otro asunto que la ubica, pero aquí yo pienso que es la condición, que es su participación escasa, su participación social y política y de alguna manera de desarrollo económico. Entonces le ubica más en la casa. Yo lo que veo de la mujer indígena en Guatemala es que ha recibido mucho de la cultura y tiene mucho. Y no ha tenido –qué diría, creo que no es tanto la palabra, pero ahorita se me viene- la contaminación de lo que es la sociedad comercialista, capitalista, donde el comercio es el primer valor. Eso es a mi juicio lo que mantiene a la mujer como una persona que guarda mucho de la cultura. Porque por ejemplo, las que salimos, en muchos casos también guardamos una relación, una idea, una estima a la cultura. Pero de alguna manera ya tenemos vacíos. Y se da también, que por el contacto con la sociedad occidental, también nos permite como valorar más lo que tenemos en la casa. Porque es lo nuestro.

Un guardián cuida, ¿cómo voy a cuidar si no me permiten cuidar? Porque si yo me traslado a ámbitos sociales, a ámbitos económicos, ya viene la agresión. Entonces, allí ya no soy guardiana, ya no soy fuente, allí yo me vuelvo un objeto más. Cuesta mucho por la agresión. Todavía en la familia, [la mujer] tiene un espacio propicio, pero muy a nivel social, ya no. ¿Por qué se pierden nuestros idiomas? Porque ya da vergüenza hablarlos. En las escuelas, no los permiten. El traje en las escuelas secundarias no se nos permite –te hacen perder los grados, te hacen perder los cursos- entonces es una agresión tan constante, que la mujer, aunque en la casa fuera fuente de cultura, de vida, y de un desarrollo más integral y humano, en la sociedad eso se complica. Y en el Estado se vuelve mucho más difícil y eso es el reto. Pero tal vez ahí es donde tiene mucho que ver la organización, el movimiento, el diálogo, las interpretaciones (entrevista, julio 2003).

Esta observación de Manuela es muy importante; a diferencia de los análisis de Barrig y Meentzen que ven a las mujeres recluidas en sus casas y comunidades, Manuela señala que las mujeres indígenas todavía tienen un poder y *agencia social* en la comunidad que no tienen en la sociedad más amplia, por la discriminación y la marginación. En ese sentido, verlas como ‘recluidas’ es otra manera más de desempoderarlas⁴²⁹. En ese mismo sentido, Juana Catinac otorga un poder y una

⁴²⁹ Esta reflexión también es producto de una experiencia fuerte que me tocó vivir. En una reunión, sugerí a un equipo de facilitadores mayas la necesidad de luchar contra el monolingüismo y el analfabetismo de mujeres indígenas. Dos de las mujeres mayas me reclamaron, señalando que muchas mujeres ancianas monolingües y analfabetas tenían bastante más intacta la sabiduría de la cosmovisión, y además gozaban de alta autoestima y de un protagonismo significativo en sus comunidades. Decían, más bien, que el desempoderamiento y la inseguridad nacen al salir de la comunidad, al enfrentar un mundo hostil y racista, al recibir una educación monocultural en castellano (es decir, estar en el terreno ‘del otro’). Cuestionaron así el supuesto común de que por ser monolingüe y analfabeta una mujer necesariamente está desempoderada.

fuerza a las mujeres de las comunidades como 'guardianas de la cultura' que ya no tienen las mujeres mayas profesionales que viven en centros urbanos (lo mismo que dice Manuela Alvarado: *las que salimos... de alguna manera ya tenemos vacíos*):

En la medida que una haya sido formada desde la visión de los pueblos indígenas, desde los valores que todavía han guardado las abuelas y nuestras madres, yo creo que una se convierte en guardiana de la cultura. Pero hay mujeres actualmente, que son profesionales, que se han alejado mucho de su identidad como mujeres, que se han alejado de sus propios valores. Algunas porque han perdido su propia identidad por el mismo sistema, hay una opresión, hay una presión de no identificarse y no valorarse como indígena. Y algunas otras que son influenciadas; por ejemplo, hay muchos indígenas profesionales, también mujeres indígenas que ya no hablan en K'iche', que ya no hablan en Kaqchikel, ya no hablan su idioma maya con sus propios hijos, desatendidos de cuáles son sus raíces, quiénes son sus ancestros, cuáles son sus valores. Entonces creo que ese papel ha ido perdiendo fuerza. La generación de nuestras madres para atrás, sí realmente se les puede calificar como guardianas de nuestra cultura. Pero muchas mujeres han tomado otros valores, han tenido otras oportunidades, yo veo que este papel se ha ido perdiendo.

Tuve la oportunidad de provenir de una familia con recursos más o menos acomodados, de una familia con abuelos que tenían mucha relación con la naturaleza, con todos los elementos de la naturaleza. Mi abuela hacía ciertas ceremonias a cada 20 días... de agradecimiento por la vida. También tenía mucha relación con la luna, con el sol. Cada mañana era un beso al sol, en la noche, era un beso a la luna, besaba la tierra. Yo aprendí de ella, mi mamá también mantenía todos estos valores, esta identificación y esta relación, y nosotras también. Una mujer que no tuvo esta formación, que no tuvo este contacto, que no se formó dentro de esta línea, veo muy difícil que pueda ser continuadora de esa costumbre (entrevista, agosto 2003).

Es interesante que Juana Catinac no ponga en cuestión el 'encargo' o el rol de las mujeres como 'guardianas de la cultura', sino duda de si las mujeres mayas urbanas lo sigan siendo y haciendo. Su reflexión pone de relieve que los 'horizontes de la buena vida' no son los mismos entre las

Pusieron en evidencia mi acto de borrar la *agencia social* y desempoderar discursivamente a las mujeres monolingües. Esto no quiere decir que todas las mujeres indígenas en las comunidades estén empoderadas; tampoco las mujeres que me reclamaron están negando la importancia del acceso a la educación y del español para poder defenderse mejor. Pero niegan que la educación sea una panacea.

mujeres, ni siquiera entre las mujeres mayas. Muchas de las mujeres entrevistadas reaccionaron fuertemente a la **imposición**, ya sea de parte de los hombres, ya sea como representación de ellas hecha por otras. Sin embargo, hicieron una diferenciación entre lo negativo del ‘encargo’ y la idea – positiva para la gran mayoría- de ser **transmisoras, generadoras o portadoras** (y no ‘guardianas’, las entrevistadas mismas cambiaban la palabra) de la cultura. Como señala María Luisa Curruchich: *“Esto sería como la asignación de roles a cada sexo, y eso como que no me gusta... las mujeres pensamos y aportamos en la cultura, creo que la valoración parte de la idea que generamos vida, pues yo en mi calidad de mamá y de mujer, pienso que es un privilegio generar vida y educar. Ha sido un papel que no me ha disgustado, que es bonito, pero que no me gusta que otros me lo asignen y que forme parte de las obligaciones que tenemos como mujeres. Porque es una manera de confinarnos a la esfera de lo doméstico, esa es la diferencia”* (entrevista, agosto 2003). En sentido semejante, Estela Jocón señala: *“La palabra guardiana la siento bastante autoritaria, primero muy autoritaria y luego [implica] una responsabilidad unilateral solamente de la mujer... La palabra guardiana no me parece muy acertada, yo más creo que hemos sido las mujeres quienes hemos tratado de conservar y ser portadoras de la cultura... las mujeres hemos sido más resistentes* (entrevista, julio de 2003).

Magda Cholutío, mujer Tz’utujil con amplia experiencia y horizontes en otros contextos y latitudes (por su largo exilio en México), también rechaza la idea de encierro y control de las mujeres, por su convicción en la equidad de género. Sin embargo, a la vez encuentra en la cultura de su abuela y de su madre valores y principios que le dan sentido y fortaleza en una Guatemala de posguerra violenta y con altos índices de descomposición social:

Transmitir a las nuevas generaciones las costumbres, la moral, la ética; para mí, eso es importante... lo que no me parece es que nos encierren, nos dejen en ese lugar tradicional culturalista que las mujeres sólo están con la cultura y que los hombres tienen que salir adelante... Queda implícito que la mujer se queda analfabeta, que se queda encerrada... no le dan el mismo estatus que al hombre. Entonces es de doble filo.

La mujer es la tejedora de la cultura, más que el hombre. No quiero decir que el hombre no conoce a su cultura. Pero en el hombre se pierde un poco la cultura: desde la vestimenta el hombre no se deja ver si es maya o no es maya, muchos hombres niegan la identidad y si no llevan un apellido maya, menos... si lleva un segundo apellido que no es maya, se quita el primer apellido y se pone el segundo. En cambio, la mujer no, siempre lleva el primer y el segundo apellido –bueno, eso es lo que yo conozco-....

Pero si se toma desde el otro lado, que la mujer 'solamente sirve para eso, que no es inteligente, que no es capaz, que no puede hacer otras cosas', eso es negativo. Entonces allí no interpretan realmente la riqueza que posee la mujer; desde ese punto de vista marginan y subestiman la capacidad de la mujer; entonces esa valoración es lo que hay que rescatar.

Mi abuela, que en paz descanse, siempre decía 'nosotras las mujeres somos las reproductoras de nuestra cultura. Y nosotras somos las que conocemos más nuestra cultura, los hombres sólo conocen cosas de la calle', lo interpretaba así. 'Nosotras somos las que tenemos que transmitir todas los buenos modales, los principios y los valores, toda nuestra cultura, nuestro idioma, nuestra comida, las costumbres de la casa, todo lo tenemos que trasladar a nuestros hijos, y enseñarles a los hombres que deben de respetarnos'. Ella tenía mucha fuerza y muchos conocimientos, siempre la admiré. Yo recuerdo los mensajes de mi abuela, y a través de mi abuela, también recuerdo los mensajes de mi mamá como repitiendo el mismo rol, y sin ir más lejos, recordando todas estas historias, yo también platico a mis hijos. También siempre les hablo a los compañeros de que tengamos esa esperanza y que le inculquemos a nuestros hijos esos valores, valores que creímos perdidos, que por lo menos nosotros les inculquemos, convivamos bien, aunque a nuestro alrededor esté toda la inseguridad (entrevista, agosto 2003).

Magda resume nítidamente la reacción encontrada que despierta el concepto de 'guardianas de la cultura' en muchas mujeres mayas. Por un lado, rechaza no sólo la imposición, sino también toda carga de subordinación que el concepto puede acarrear implícitamente; es decir, percibe y rechaza la manera en que las relaciones asimétricas de poder son ocultadas y naturalizadas a través de este 'encargo'. Reconoce que las mujeres efectivamente han mantenido más que los hombres indígenas la cultura, y tratan de hacerse pasar por mestizas o ladinas mucho menos que ellos. Pero, por otro lado, la 'cultura maya' a la vez representa una fuente, un ejemplo y un horizonte de 'buena vida', de protección ante un mundo hostil y una fuente de salud mental (debido a las múltiples 'agresiones', como señala Manuela Alvarado), tanto por las discriminaciones como por la violencia que permean la vida cotidiana.

Alma López rechaza categóricamente la imposición del rol de 'guardiana de la cultura' como una fuente de opresión a las mujeres y un peso adicional en la de por sí excesiva carga de trabajo de las mujeres:

Es como tener en tus manos tantas tareas encima y además una muy pesada y fuerte que no se preguntó si se quería o no, simple y sencillamente se le asignó, señoras, ustedes van a llevar el traje porque es lo que evidencia más rápido. Y bueno, les toca la educación de los hijos que eso ya es un rol tradicional del machismo universal, pero encima tienes la connotación de que le tienes que enseñar esto o lo otro, en ese sentido lo veo como una carga muy dura y pesada que de alguna manera sí es impuesta porque no te preguntaron. Ahora bien, si yo me meto conmigo misma y digo ¿qué siento con eso?, siento que es una responsabilidad, pero es una responsabilidad desigual porque solamente está designada a las mujeres y ahí es donde se convierte en un peso, y ahí es donde no estoy de acuerdo porque encima de que te toca todo lo que tienes que hacer, tienes que ser la guardadora de la cultura y por eso no puedes tomar decisiones, por eso mejor que te quedes en la casa y que no tomes los espacios porque tienes esa carga “les dejó esa carga histórica trascendental, que sean las portadoras de la cultura”, o sea con eso se acabó, para los hombres se acabó y ahí es donde no me gusta (entrevista, agosto 2003).

La fuerte reacción de Alma tiene que ver con el rechazo a la imposición, que va acompañado al ‘encargo’, más que con la cultura maya en sí; como veremos en el capítulo sobre el traje, Alma toma la decisión de ponerse el traje (pues no lo había usado de niña por una serie de razones) y goza de usarlo. Esto pone en evidencia la necesidad de deslindar el acto de imposición de las prácticas culturales en sí. Emma Chirix también rechaza tajantemente la imposición y el encargo, y, al igual que Irmalicia Velásquez y Alma López, considera que tiene una fuerte carga de opresión de género. Pero, al señalar que la cultura es dinámica, considera que se puede y se debe negociar los términos, de forma democrática, partiendo de los intereses de las mujeres, y que los hombres también se conviertan en transmisores de la cultura.

Para mí es un rol impuesto, es impuesto y de alguna manera mujeres desde muchos círculos hemos venido diciendo y ¿qué es eso de que sólo nosotras somos transmisoras de la cultura? Lo hemos escuchado más de hombres muy culturalistas, de hombres mayas y de algunas mujeres mayas que sí lo aceptan y que para ellas realmente no les hace conflicto tomar este rol, sino es como un halago y una cuestión de que, bueno me toca hacerlo y hay que hacerlo. Pero otras -y en ese grupo yo estoy- decimos: lo pongo en la discriminación de género que hay dentro de la cultura. Opino que hay roles diferenciados y a las mujeres, generalmente, nos tocan todos los parámetros tradicionales. Está la cuestión de ser transmisora de la cultura, con todas las tareas que tiene que hacer la mujer hay una más y que de alguna manera es

delicado porque estás transmitiendo una cultura, pero entonces ¿qué pasa con las que no quieren tomar esa responsabilidad?

Si nos basamos en palabras mayas de siempre, es una forma más de ser equilibrados... ¿por qué no se suma el punto de la responsabilidad? si yo tengo la responsabilidad de dar educación maya para una nueva generación, ¿por qué el hombre no lo hace? Ahí es donde puedo ver que a las mujeres de alguna manera nos delegó el hecho de transmitir la cultura. El hecho de ponernos el traje, el hecho de ser monolingües, tiene sus dos partes, positivo y negativo. Sería bueno que la responsabilidad fuera de ambos para transmitir la cultura. No es sólo transmitir por transmitir, sino ¿qué hacemos cuando la cultura no es estática, sino que es dinámica? Entonces ¿qué hacemos? cuando las mujeres dicen por ejemplo: yo me quiero vestir mi traje indígena, pero de esta manera, quiero hacerle unos cambios. ¿Aceptamos o no aceptamos los cambios? Luego la otra ¿quiénes dentro de la historia somos las que realmente hemos llevado el traje? por un lado, tratando de aguantar el racismo de este país y por el otro lado decir: sí, soy yo ¿y qué?, llevando el traje, está soy yo, soy mujer maya ¿y qué?

Por un lado está el racismo que golpea, pero por el otro lado está la actitud de resistencia. Creo que es el momento de debatir; a veces no debatimos sino nos cae del cielo y ya decimos esto tiene que ser así. Yo diría que no es eso, sino revisemos si realmente es un rol impuesto, no se trata de un rol impuesto, sino cómo lo asumimos especialmente nosotras las mujeres, ¿lo queremos hacer o no lo queremos hacer?, ¿cómo podemos dinamizar esa transmisión? ¿Lo queremos hacer como decía mi abuela o recogemos parte de la esencia y la estamos transformando para nosotras mismas y para las futuras generaciones? porque yo estoy peleando sobre ciertos parámetros hoy día, puede ser que para la nueva generación que venga de jóvenes estén basados sus rasgos culturales en otra cosa, puede ser que tengan otro colchón para sostener su propia identidad porque eso cambia; y entonces diría que es un punto que sólo algunas mujeres lo hemos tratado, reflexionando, que no es un punto que ha sido tratado con más mujeres y menos aún con hombres, por eso desde ahí [hay que empezar] (entrevista, julio de 2003).

Con mucha claridad, Emma ilumina y sintetiza las tensiones que representa el encargo de que las mujeres mayas sean guardianas de la cultura. Por una parte, este encargo recae desmedidamente sobre las mujeres, en vez de que sea una tarea equitativa compartida con los hombres; además, es

una expectativa que hay sobre las mujeres, sin que ellas hayan sido consultadas. Por otra parte, pone de relieve las tensiones implícitas en el cambiar-permaneciendo de la cultura: ¿hasta qué punto las mujeres pueden resignificar las tradiciones y hasta dónde están presionadas a mantenerlas 'intactas'? ¿Y quién decide? Aunque Emma rechaza la imposición, también señala que las mujeres han resistido a pesar del racismo; pone sobre la mesa no sólo el proceso consciente de seleccionar elementos de la cultura, sino también el tema de las fronteras culturales y la disputa acerca de sus límites.

Ana María Rodríguez también hace una síntesis extraordinaria del debate, con otros énfasis y debates:

*Por el conflicto armado y la represión se rompió ese lazo cultural que hay con la familia y el territorio. Todo eso se rompió en mí, entonces esa es una diferencia. Por eso cultura para mí no es lo único que puede conservarse o que es válida, la cultura como cosa que se ve o se puede palpar sí es importante, pero hay una parte que a veces no la notamos o no la valoramos o no lo podemos exteriorizar, es ese valor interno de cada uno y ahí sí puedo hablar; porque dejé mi traje, dejé mi territorio, dejé mi familia, dejamos todas nuestras tierras, todos nuestros conocimientos, incluso se rompieron muchos de esos conocimientos por el desarraigo, y no por eso me van a decir que no conservo la cultura. Yo puedo ser y soy guardiana de la cultura, pero por **conciencia**, por valores, no porque me lo impongan. Porque también está el otro lado de que eres guardiana de la cultura porque tienes que serlo, y si no lo usas [el traje] no eres guardiana de la cultura. Yo creo que puedo ser guardiana de la cultura por mi conciencia, por mi claridad y mis sentimientos. Y que por eso se vale lo interno, lo que llevas por dentro que es lo principal. Porque si has estado veinte o treinta años fuera del país y ya no vistes el traje mucha gente te dice que ya no eres maya. Sí hay muchas personas que ya no se consideran mayas, precisamente porque se ha perdido también lo interno, lo que llevaban dentro.*

Pero también la cosmovisión puede recrearse, todo tiene que recrearse, nosotros no somos seres estáticos y la mentalidad culturalista piensa que todo debe ser estático y que nosotros ya no somos indígenas porque tuvimos que salir del territorio. Yo pienso que la cultura es cambiante, pero están tus valores, tus principios como cosmovisión, por donde debe dirigirse la vida, construir una vida sana, de igualdad, de respeto... Estoy recuperando mi cultura, pero si esto me hace 'guardiana' se me hace también como que es encajonarnos en algo que no comparto, porque si me escapo de sus parámetros, ya no lo soy, y no quiero estar sujeta a

que tengo que ser guardiana, porque entonces te llegas a sentir mal por no conservar lo que te dicen. A mí se me hace que si soy guardiana de la cultura, la respuesta puede ser sí o igual puede ser no, dependiendo de cómo me conciben las otras personas y lo que esperan de mí como guardiana. Pero yo, en mi sentimiento interno, dado que voy agarrando conciencia de los valores que se habían roto, creo que es necesario que seamos guardianas; pero no serlo de manera impuesta, sino por toma de conciencia y de forma abierta (entrevista, julio 2003).

Primero, reconoce las rupturas y cambios que hay, así como los procesos intencionados de recuperar la cultura. Discierne entre los marcadores externos de la cultura, como pueden ser el uso del traje y el idioma, el desplazamiento del territorio (es decir, un marcador externo es vivir en una comunidad), y los internos, que tienen que ver con valores, principios e identificación. Señala los peligros de equiparar la 'autenticidad' con el encargo de ser guardiana de la cultura, lo cual otorga poder a Otros para decidir e imponer. Así, rechaza el encargo o imposición de ser 'guardiana de la cultura', pero a la vez expresa lo que muchas de las mujeres mayas entrevistadas intuyen, señalan implícitamente o apuntan sin decirlo expresamente: "*Yo puedo ser y soy guardiana de la cultura, pero por conciencia*". ¿Qué quiere decir 'por conciencia'? En primer lugar, por su propia convicción (no por una imposición) y en sus propios términos, como mujer y actora social (es decir, no de forma individualista sino de manera social y colectiva). Esto resalta la capacidad de agencia social de las mujeres tanto para actuar, como para 'imaginar' su comunidad –o nación, o cultura-, en ese terreno simbólico y de sentidos, y su facultad de debatir y negociar sus sentidos con los de Otros. Finalmente, señala agudamente que depende de lo que significa ser 'guardiana de la cultura', porque tiene diferentes significados para diferentes personas. Así, aclara que se trata de un concepto polisémico, y al hacerlo, se puede entender como un terreno de debate y negociación de sentidos más regulatorios y de potenciales emancipatorios.

A través de las reflexiones de las mujeres mayas entrevistadas, podemos constatar que la mayoría reacciona fuertemente en contra de la **imposición** y se queja de la falta de 'equilibrio' entre hombres y mujeres mayas, al ser estas últimas las que llevan el peso de transmitir la cultura. Pero a la vez queda claro en las entrevistas que la cultura maya es de vital importancia y profunda significación para las mujeres, al vincularla con la valoración de su ser individual y colectivo, con sus 'raíces' e historia, y con sus procesos de emancipación. Desde esta concepción, la cultura es interpretada y resemantizada de manera que promueve su dignidad y sus derechos como mujeres. Si bien, en general, las mujeres coinciden en considerar la atribución, a su género, del rol de transmisoras y guardianas de la cultura como una gran responsabilidad, algunas señalan que es una responsabilidad que preferirían no tener, o tenerla compartida con los hombres, y otras la

asumen enteramente, como una evidencia de la crucial importancia que tienen como mujeres indígenas.

En las diversas visiones y opiniones de las mujeres mayas entrevistadas, hay elementos de convergencia con lo señalado por Meentzen y Barrig, sin embargo, los hitos de la discusión son diferentes. Ninguna de las entrevistadas expresa que la cultura y los derechos colectivos de los pueblos indígenas violan sus derechos específicos como mujeres, simplemente no se presenta en su análisis la idea de que los derechos colectivos como pueblos o como mujeres puedan ser antagónicos, como a menudo enmarcan el debate muchas feministas, funcionarios de gobierno, agencias de desarrollo, etc. Las mujeres entrevistadas tienen muy claro que el problema no es 'la cultura' sino el 'encargo', es decir, la manera en que la cultura es interpretada y regulada por los hombres (y por las mujeres) en posiciones de poder. En cambio, ellas disputan y negocian significados que promueven su identidad y agencia social como mujeres, que son 'buenos para las mujeres', como dicen las mujeres indígenas zapatistas⁴³⁰.

Cuatro años después, al revisar el borrador del presente trabajo, Emma Chirix me sugiere que en vez de atarme a un concepto que viene desde 'fuera' y que en sí trae una carga, en lugar de 'guardianas de la cultura' (como también señalaron otras mujeres mayas ya citadas), debería usar otra expresión –portadora/transmisora/dadora de la cultura– ninguna de sus ideas la convence. “¿Y por qué no buscas una palabra en K'iche'?” Así, consulté con el lingüista K'iche', Don Juan Zapil, y después de reflexionar, sugirió el término: **Chuchuxeel** y en plural **Chuchuxelab'**, cuya traducción del K'iche' es *Madre del origen y de la raíz cultural*. Este pequeño acto se revistió de gran importancia simbólica para mí, ilustrando lo que trato de hacer en este trabajo: en primer lugar, visibilizar el proceso propio de Emma, en su búsqueda de descolonizar el conocimiento y los conceptos; también representó para mí un acto de apropiación, convirtiendo una valoración con carga negativa en una autovaloración con *agencia social*, quedando así despojada del encargo y abierta a la resignificación de la cultura y de la tradición; además, era un ejemplo de y para hombres mayas de contribuir a los procesos de equidad de género; y finalmente, como investigadora, respondía a mi búsqueda de 'teorizar desde la auto-representación maya'. Así, iba a usar la palabra **Chuchuxeel** para referirme al sentido emancipatorio del concepto, y el concepto

⁴³⁰ “En esa revisión, reconocen sus demandas frente a la sociedad ladina, la nación mestiza, compuesta por las autoridades municipales, los ganaderos, los comerciantes, los médicos, los patrones. Y frente a su propia costumbre: los maridos, la estructura ejidal, las formas del casamiento, la violencia contra las mujeres por parte de los varones, la ausencia de espacios para la participación; e incluso, hacia ellas mismas, su miedo, su vergüenza, el que todavía 'mucho no hablan'. Se habla de costumbres que hay que cambiar, y se establece la norma para ello: 'Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie'” (Millán 2006:49).

'guardiana de la cultura' al referirme al encargo o a la imposición. Pero no fue tan sencillo. Al enviar este párrafo a Emma, me contestó:

*Me parece que es un concepto que se acerca, pero también levanta otro dilema... [Al referirse la palabra 'Chuchuxeel' a] una mujer grande, abuela, reconocida por la comunidad... Nuevamente, las mujeres ancianas logran tener este rol de autoridad, un tipo de autoridad ancestral, que implica experiencia y edad, y por tanto significa que las mujeres jóvenes no pueden adquirir el título de **chuchuxeel**. Ser **chuchuxeel** es participar en actividades determinadas y especialmente para legitimar o normalizar las relaciones de género, particularmente el matrimonio... Más allá de estas diferencias, lo que me parece contradictorio es cómo esta identidad y responsabilidad femenina (guardiana de la cultura) no ha sido emancipatoria, porque se remite a valores culturales (el idioma, el traje y algunas prácticas culturales); todavía no ha sido internalizada porque este rol no trasciende, no logra ser una identidad política en donde las mujeres mayas logren ser agente social o sujeto social. Aquí el binarismo genérico [la dualidad] no se observa, es una identidad delegada a las mujeres mayas. Ambos conceptos pueden ser emancipatorios, en la medida en que las mujeres desaten las relaciones de poder y se apropien de algunos conceptos, pero esto significa ir más allá de ser **chuchuxeel** o ir más allá de ser guardianas de la cultura (correspondencia electrónica 8/4/2008).*

Emma expresa con mucha claridad los dilemas y, además, complejiza el debate al introducir el factor generacional: en las comunidades –y quizás también en el movimiento maya– las mujeres de mayor edad tienen mayor estatus y autoridad, ¿y qué pasa con las mujeres jóvenes? Las tensiones generacionales son particularmente delicadas en el caso de los pueblos indígenas. En Guatemala, ya ha habido experiencias de nuevas generaciones con mayor acceso a la educación y a la participación en organizaciones más allá de la comunidad (por ejemplo, en Acción Católica, o en la misma guerrilla) que desplazaron a los mayores, a menudo desvalorando su sabiduría. Pero, como señala Emma, los y las ancianas pueden tener expectativas acerca del comportamiento de la juventud que hoy en día resultan opresivas o regulatorias. Emma apunta: “*Ambos conceptos pueden ser emancipatorios*”. Esta también era mi idea en cuanto a las 'guardianas de la cultura', pero aquí topamos con otro dilema: lo que es 'emancipatorio' para mí, o para Emma, no

necesariamente lo es para mujeres como Juana Catinac o para Doña Virginia Ajxup⁴³¹. Señalar como ‘conservador’ su apego a la cosmovisión maya, ¿no sería volver al supuesto de falsa conciencia? E incluso el tema de la regulación adquiere otras dimensiones o matices al tratarse de pueblos indígenas: ante la realidad de que ‘nos están acabando’, se busca la reafirmación cultural e identitaria, pero no hay común acuerdo, o dicho en positivo, hay muchas maneras de recuperar y reafirmar la cultura. Georgina Méndez sigue sintiéndose y afirmándose como indígena aunque no porta los marcadores externos, pero a la vez señala que el acceso a la educación superior y el vivir en otros países la han cambiado. Volvemos a la tensión creativa del cambiar-permaneciendo.

En otro orden, para Emma, las prácticas culturales no logran articularse en una identidad **política** de las mujeres mayas; esto puede ser cierto para la mayoría de mujeres. Sin embargo, he argumentado a lo largo de este trabajo que, en el contexto racializado de Guatemala, elementos como el traje y el idioma se convierten en reivindicaciones **político-culturales**, trascendiendo los límites de lo ‘cultural’, y que las mujeres en el movimiento maya tienen claro este rol político y cultural, como se verá más adelante en el capítulo sobre el traje. Claro está, que esto necesita articularse con otros temas clave, como son la paridad, el acceso al poder y la redistribución.

¿Es Mala la Cultura para las Mujeres Indígenas?

Este subtítulo parafrasea el título del polémico artículo de Okin (1999) “¿Es Malo el Multiculturalismo para las Mujeres?”⁴³² Okin hace una defensa del liberalismo y de las mejoras que han logrado las mujeres en las sociedades occidentales; hace una dura crítica de los derechos colectivos, pues estos, a su juicio, vulneran los derechos individuales de las mujeres; llega a sugerir que: “*De hecho, [las mujeres] podrían estar mucho mejor si la cultura en la cual nacieron se extinguiera (para que sus miembros se integraran a la cultura menos sexista que los rodea [en Estados Unidos como país receptor de migrantes]), o, mejor aún, que [la cultura] fuera motivada a alterarse para reforzar la igualdad de las mujeres –por lo menos al mismo grado logrado en la cultura mayoritaria–.*” (Okin 1999, traducción mía). Es comprensible que las posiciones de Okin

⁴³¹ Exploro este debate más adelante, en el capítulo sobre complementariedad, dualidad y equilibrio, y sobre los planteamientos de Saba Mahmood en torno a las mujeres musulmanas.

⁴³² Okin se refiere a las políticas multiculturales en Estados Unidos de cara a las poblaciones inmigrantes de diversos países y culturas. Por motivos de diferencias culturales, argumenta, se relativizan los abusos de los derechos humanos en el caso de las mujeres. Da numerosos ejemplos de prácticas culturales negativas para las mujeres, por ejemplo, la poligamia, la práctica de casar a las jóvenes violadas con su violador, las mujeres asiáticas que matan a sus hijos y se suicidan ante la vergüenza de la infidelidad de su esposo, la mutilación genital femenina, etc. Aunque reconoce que la cultura occidental no es ‘perfecta’, sostiene que es la mejor para las mujeres hasta ahora, reflejando la idea de que la cultura occidental es la más ‘civilizada’ de todas.

creen fuerte rechazo entre los hombres y las mujeres de otras culturas, no sólo por su auto-complacencia y hasta soberbia desde un posicionamiento hegemónico liberal y occidental, sino también porque sólo se preocupa por los problemas de género, sin tomar en cuenta otros factores que afectan a las mujeres indígenas, como son el racismo, el imperialismo y/o el colonialismo, etc. Posiciones como éstas, con toda seguridad, hacen que las mujeres mayas cierren filas con los hombres mayas, anteponiendo su identidad étnica a su identidad de género. El problema de ‘cerrar filas’ como mayas en torno a la cultura, es que cuando la cultura “*oscurece el reconocimiento de sus imparidades internas*” (Millán 2006: 213), puede estimular la reproducción de prácticas que de alguna manera restringen las opciones y la *agencia social* de las mujeres.

En cambio Leti Volpp y otras académicas y activistas feministas han “*reconocido que la cultura ni es estática ni es homogénea, además es experimentada y descrita de forma variada dependiendo de la ubicación diferenciada de los individuos en una comunidad particular. Más aún, estas comentaristas argumentan que cada comunidad se caracteriza tanto por el patriarcado como por la resistencia al patriarcado, y que las mujeres son agentes, no simples sujetos pasivas de su cultura*” (Volpp 2000:110, traducción mía). Sin embargo, como señala Volpp, estas visiones más complejas y matizadas frecuentemente son invisibilizadas. En cambio, la visión hegemónica de Okin a menudo es percibida en posiciones y en actitudes de movimientos feministas, en la cooperación internacional y entre grupos que consideran que lo occidental es ‘universal’ o expresión suprema en términos de la ‘evolución civilizatoria’. Como señala Volpp, “*esta vertiente del feminismo se usó [y se sigue utilizando] para justificar la colonización como parte de un proceso civilizatorio, junto con el estado de derecho, la educación y el cristianismo*” (ibíd.: 111). Desafortunadamente, estas visiones coloniales y misioneras –que corresponden a ciertas vertientes del feminismo y no a toda la gran diversidad de feminismos que existen– son las retomadas por los movimientos indígenas, incluso por muchas mujeres indígenas, para descartar de una vez por todas el feminismo, sin tomar en cuenta otras vertientes, como la señalada por Volpp, ni recuperando conceptos y metodologías que serían de gran utilidad para los movimientos indígenas⁴³³.

Hernández (2003, y 2008a), retomando a las feministas poscoloniales, no se queda sólo en la crítica de las visiones misioneras y colonialistas de algunas vertientes feministas sino que, además,

⁴³³ Por ejemplo, la teoría de ‘standpoint’ o perspectiva desde donde se habla, el privilegio otorgado desde la posición de opresión para leer el poder, el poderoso concepto de que ‘lo personal es político’, así como aportes del feminismo de la diversidad que se ha venido teorizando desde México (Hernández 2001b, 2003, 2004, Hernández y Sierra 2005, Millán 2006, Marcos 1999, 2005, entre otras).

hace una crítica de los esencialismos culturales, que no permiten a las mujeres resignificar la cultura y negociar sus sentidos regulatorios:

Al mismo tiempo que las feministas poscoloniales han advertido los peligros de los universalismos, han reconocido que esta preocupación por reconocer y respetar la diferencia puede llevar a esencialismos culturales que muchas veces sirven a los intereses patriarcales al interior de los colectivos identitarios. Las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, da pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vida, una amenaza para la identidad colectiva del grupo (Hernández 2008a: 25)

Observa que los discursos nacionalistas retoman ciertos elementos culturales y no otros⁴³⁴ y, basándose en Narayan (1997) señala que “el deconstruir la manera en que ciertos rasgos son seleccionados (y no otros) como representativos de una cultura o integrales a una identidad, nos permitirá develar las redes de poder que se ocultan detrás de la representación de la diferencia” (Hernández 2003:19). Por otra parte, señala que “muchas de las prácticas ‘tradicionales’ que afectan y violentan las vidas de las mujeres han cambiado con el tiempo... muchas veces tienen su origen en contextos coloniales, y que su modificación o desaparición no afecta la continuidad identitaria del grupo” (ibíd.: 18). Este esfuerzo por ‘historizar [las] prácticas culturales’ se ejemplifica en el caso del *sati* (la inmolación de las viudas en las piras funerarias de sus maridos; Mani 1987, Mohanty 1988), y en el uso obligatorio del ‘*hijab*’ o velo (Mernissi 1991). Estas autoras exploran la manera tendenciosa en que ciertas costumbres que perjudican a las mujeres y benefician a los hombres se convierten en ‘tradición’, mientras que otros elementos cambian con el tiempo:

...la perspectiva histórica de las identidades nos permite apreciar la manera en que ciertos rasgos de una cultura cambian sin que nadie considere que esto pone en peligro la integridad cultural (al incorporar por ejemplo automóviles, la tecnología agrícola, los medios de comunicación...) mientras que de manera selectiva se decide que otros cambios sí constituyen una pérdida cultural: ‘El análisis feminista de esos aspectos del cambio cultural pueden ayudar a llamar la atención sobre esos procesos a los que he denominado ‘etiquetación selectiva’... mediante los cuales aquellos que tienen poder, de manera

⁴³⁴ Edgar Esquit hace un análisis de esto en el caso del movimiento maya en Guatemala, (2004, 2005).

conveniente para ellos designan ciertos cambios en valores y prácticas como en consonancia con la preservación cultural, mientras que designan otras transformaciones como 'pérdida cultural' e inclusive como 'tradicón cultural' (Narayan, en Hernández 2003: 19).

Por otra parte, las mujeres en diferentes latitudes luchan contra las prácticas culturales que les perjudican: así, las mujeres zapatistas combaten las 'malas costumbres', para ellas, el dote y los matrimonios arreglados; Mari Tripp (2002) demuestra que las mujeres musulmanas que luchan contra la práctica cultural de la mutilación genital de las mujeres, no están atentando contra su cultura al poner fin a una costumbre dañina. Uma Narayan, ante la manera en que los hombres de la India la descalifican por 'feminista occidental', señala que no tuvo que ir a los Estados Unidos para darse cuenta de los sufrimientos de su mamá y de sus abuelas (1997). De esta manera, muchas mujeres están negociando los significados culturales y cuestionando las prácticas que les perjudican como mujeres.

Más que un 'mandato cultural' como lo entienden Meentzen y Barrig, las mujeres entrevistadas apuntan a una decisión propia de defender su cultura, pero en sus propios términos. Las mujeres en el movimiento maya valoran y quieren participar en la 'reproducción cultural'; las tensiones y las negociaciones radican más bien en las maneras de vivir y de transmitir la cultura. Reaccionan en contra de las críticas hechas por los Otros y en contra de las presiones regulatorias⁴³⁵ que coartan su derecho a definir cómo vivir y cómo entender la cultura. A veces las críticas regulatorias de los Otros hacen que asuman posiciones anteponiendo la cultura al tema de género. Algunas mujeres mayas sienten estas presiones más que otras, por razones generacionales, dependiendo de sus distintos horizontes emancipatorios, así como de su experiencia vivida. Las 'transgresoras' frecuentemente son mujeres que han tenido diferentes oportunidades de vida, de estudio, de participación en organizaciones sociales, o han viajado y entrado en contacto con otras experiencias y con otras ideas. Otras 'transgresoras' son las que no han seguido las expectativas en términos de matrimonio, al no casarse (o casarse tardíamente), al ser madre soltera o al tomar la decisión de divorciarse. Transgresoras también son las jóvenes urbanas que optan, por ejemplo, por pintarse el pelo, por usar pantalón o por entrar en una cervecería, y no por eso, como señala Alma López⁴³⁶, 'dejan de ser mayas'. Estas mujeres –muchas de las cuales no se sentirían representadas

⁴³⁵ Estas pueden provenir de hombres mayas, de ancianas y de suegros, pero también hay otro tipo de presiones regulatorias que vienen de parte de Otros, como el movimiento de mujeres, la cooperación internacional, etc.

⁴³⁶ Mesa de Mujeres, en el Quinto Congreso de Estudios Mayas, Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala, junio de 2005.

con el término 'transgresora'– están cuestionando y resignificando ciertas prácticas culturales, pero no están 'desechando' la cultura.

Un problema de fondo es que los debates en la academia, en la cooperación internacional y en los movimientos de mujeres, han tendido a reducirse a 'género y cultura'. En realidad, más que un solo eje de tensión –el de cultura y género–, hay múltiples ejes: cultura y colonialismo interno, cultura y racismo, cultura y asimilación, cultura y globalización, etc. Esto significa que hay diferentes fronteras y distintas lealtades, y a la vez implica que muchas veces las mujeres mayas cierran filas con los hombres mayas (sin por eso, dejar de plantear sus críticas sobre las actitudes, comportamientos y expectativas de los últimos hacia las mujeres). He observado que muchas mujeres del movimiento maya ponen mayor énfasis en otros ejes de tensión que el de género (o, de nuevo, dependiendo de los interlocutores, y con y contra qué están debatiendo). Esto no descalifica el debate de las páginas anteriores, sino más bien refleja que las presiones por cerrar filas como indígenas limitan las posibilidades de pensar más ampliamente en el conjunto de opresiones y resistencias de las mujeres indígenas. Pero, por otro lado, considero que la reflexión en torno al género paradójicamente no se limita al tema de género –como tampoco el tema de interculturalidad se limita a los temas de racismo y relaciones interétnicas–, sino que tiene que ver con la dignidad humana y está ligado a factores vitales como la democracia al interior de las organizaciones, de la sociedad y en relación con el Estado, y a la calidad de vida cotidiana.

Nacionalismo del Movimiento Maya y Rol de las Mujeres Mayas

Conviene ahora explorar el rol de y el encargo hacia las mujeres dentro del movimiento maya y a nivel nacional. Para entender el nacionalismo del movimiento maya, es preciso situarlo en el contexto de los movimientos nacionalistas que luchan por la descolonización, en este caso, el colonialismo interno (ver primera parte de la tesis). Quizás, una de las referencias históricas de movimientos identitarios de corte nacionalista de mayor relevancia para el movimiento maya –por situaciones semejantes de racismo y segregación–, es el movimiento negro en Estados Unidos de fines de los años cincuenta a comienzos de los setenta. El vector principal en las luchas por el 'Poder Negro' (*Black Power*) y por los derechos civiles fue el repudio del racismo y, por ende, de la exclusión y de la explotación. Cornel West (2001) habla de la resonancia que los textos de Fanon (*Los Condenados de la Tierra* [1963] y *Piel Negra, Máscaras Blancas* [1952]) tienen para los pueblos que experimentan situaciones de colonialismo interno: se refiere, entre otros, a la situación de los irlandeses colonizados en Irlanda del Norte, a la de los palestinos en la Franja de Gaza y a la de los negros en Estados Unidos. Señala: "*Fanon articula las profundas respuestas humanas al*

hecho, desde hace siglos, de ser degradados y despreciados, odiados y cazados, oprimidos y explotados, y marginados y deshumanizados..." (West 2001: 260, traducción mía).

En Guatemala, la lucha nacionalista maya apunta a la defensa de la dignidad humana y a la emancipación (de Sousa Santos 2005) del racismo estructural como sistema tanto para justificar y naturalizar la explotación (Martínez 2006, Casaús Arzú 1992, 2000), como para inferiorizar y descalificar la cultura, la hermenéutica y las epistemologías mayas. Pero, en ese proceso o en el camino, crea intolerancia y rechazo en los grupos hegemónicos por el miedo a la revancha o a que se vaya a 'dar vuelta a la tortilla', y/o por considerar que dichos posicionamientos –nacionalistas mayas– refuerzan la polarización y segregación de la sociedad (Adams y Bastos 2003, Taracena, entrevista, 2004). Los discursos político-culturales nacionalistas crean incomodidad porque apuntan con un dedo acusatorio; como señala Collins: "*los enfoques negros nacionalistas, además, se apoyan en una superioridad moral negra sobre los blancos por el hecho del sufrimiento negro*"⁴³⁷ (Collins [1999] 2003: 128, traducción mía). Se trata de una reacción psico-social poco saludable, al reforzar actitudes y posiciones de víctimas y de victimización, que deja poco espacio para una convivencia intercultural más fluida⁴³⁸.

En el mundo contemporáneo, existe un rechazo bastante generalizado hacia los nacionalismos por diversas razones. En primer lugar, el número de conflictos étnicos va en aumento⁴³⁹, aunque como bien señala Stavenhagen (2000) detrás de estos conflictos que aparecen como confrontaciones entre grupos étnicos por razones de "*odios tribales o antagonismos ancestrales*", hay grupos étnicos movilizadas políticamente y una participación del Estado (Stavenhagen 2000: 7-8), en contextos de asimetrías de poder político y de distribución de recursos. Sin embargo, se asocian los

⁴³⁷ En Guatemala, esta acusación de parte de la gente maya y la correspondiente actitud defensiva entre los ladinos al señalar que no tienen la culpa de la invasión española de hace más de 500 años, es de sobra común. Es preciso, sin embargo, discernir entre las lógicas y las actitudes de 'víctima'/victimario, y el acto significativo de las mujeres y de los hombres mayas al nombrar sus opresiones, su dolor y su sentido de la dignidad pisoteada, como parte del proceso de descolonización.

⁴³⁸ Evidentemente, el problema de fondo son las asimetrías de poder en las relaciones étnicas, no las actitudes de víctimas-victimarios-victimización. Sin embargo, instalarse en la posición de víctima desempodera y refuerza la lógica del *poder sobre* de parte del Otro u Otra, a diferencia, por ejemplo, de una posición de resistencia que trasciende y no se deja tocar por el racismo.

⁴³⁹ Es preciso distinguir entre diferentes tipos de 'conflictos étnicos'; según Stavenhagen: "*En un estudio sobre 233 conflictos etnopolíticos en el mundo, se clasifica a los antagonistas involucrados de la manera siguiente: 81 grupos, etiquetados como etnonacionalistas, persiguen cierto tipo de objetivo separatista; 45 grupos se describen como etnoclases, generalmente de bajo estatus, que demandan un trato más equitativo; 83 pueblos indígenas se preocupan fundamentalmente por temas como la autonomía del grupo, en tanto que 49 sectas religiosas militantes, casi todas musulmanas, participan en conflictos de diferentes tipos; por último, 66 grupos etnopolíticos están clasificados como contendientes comunales, ya sea con o sin privilegios, que buscan el poder para sí mismos (algunos de los grupos investigados se incluyen en más de una categoría, Gurr, 1993)*" (Stavenhagen 2000: 19).

nacionalismos con las peores atrocidades cometidas en el Siglo XX, como fue la exterminación de los judíos durante el nacionalismo socialista (nazismo) y la limpieza étnica en la ex Yugoslavia. Los movimientos nacionalistas provocan grandes miedos a la secesión y a la ‘balkanización’ de los Estados nacionales, crítica hecha frecuentemente a los movimientos indígenas de América Latina en sus luchas por la autonomía⁴⁴⁰. Por otro lado, como señalamos al inicio de este capítulo, dentro del feminismo, hay una creciente conciencia y rechazo del uso y de la movilización de representaciones estereotipadas de las mujeres como madres (fuertes, pero pasivas en el ámbito público), representaciones que refuerzan las relaciones asimétricas de poder entre las mujeres y los hombres. Esto lleva a aseveraciones como la siguiente: “*Todos los nacionalismos tienen manifestaciones de género* (‘are gendered’), *todos son inventados y todos son peligrosos*” (McClintock 1996: 260, traducción y énfasis míos). Así reza la primera frase del artículo “*No longer in a Future Heaven: Nationalism, Gender and Race*” de Anne McClintock, aunque ella misma pareciera contradecirse más adelante en su artículo, al mostrar empatía por el proceso nacionalista y contra el Apartheid en Sur África.

Es interesante constatar que la crítica que hacen algunos afro-americanos (West 2001; hooks 1990) al nacionalismo negro en Estados Unidos, no va en contra de la lucha nacionalista en sí (en el sentido emancipatorio propuesto en los escritos de Fanon), ni señala que las mujeres negras son movilizadas y representadas como símbolos o para ‘patrullar fronteras’. Más bien, la crítica está dirigida contra el hecho de que el nacionalismo se representa como un proyecto homogéneo y monolítico que no toma en cuenta la diversidad interna de las y los negros, que reproduce y refuerza las relaciones de poder entre hombres y mujeres, y que no da cabida a otro tipo de diferencias. En otras palabras, el proyecto de descolonización no era lo suficientemente amplio y profundo, al centrar su análisis sólo en el racismo (y en la explotación y exclusión racista), sin incluir una mirada crítica hacia lo interno, sobre todo en términos de relaciones de género (más bien las actitudes de muchos líderes reforzaban el sexismo). bell hooks (1990) va más allá, al sugerir que las ideas acerca de la ‘libertad’ imperantes en las luchas nacionalistas de los Panteras Negras, entre otros, fueron influenciadas por –e incluso imitaban– la conducta, los estilos de vida, los valores y la conciencia de los colonizadores blancos, en vez de constituir un proyecto de ‘subjetividad negra radical’ (hooks 1990: 15). Es decir, ni hooks, ni West critican el hecho mismo del nacionalismo negro, sino los límites del mismo.

⁴⁴⁰ Y principal razón por la cual varios países no quieren reconocer la existencia de pueblos indígenas en sus territorios, como los *Adivasis* en la India y las ‘minorías étnicas’ en otros lugares de Asia.

En Guatemala, el académico kaqchikel Edgar Esquit, también ha criticado fuertemente, entre otras cosas, el hecho de que el proceso de ‘mayanización’⁴⁴¹ (Bastos y Cumes 2005) –es decir, la construcción de la etnicidad o de la identidad político-cultural del movimiento maya–, se haya dado sobre ciertas bases impulsadas por un grupo reducido de intelectuales orgánicos del movimiento; bases que, argumenta Esquit, marginan otras visiones e intereses: *“Los mayas campesinos, comerciantes, mujeres, católicos, jóvenes también tienen múltiples experiencias históricas, hablan de muchas formas, y sus discursos y prácticas están relacionadas con las ideologías que manejan. Con sus múltiples identidades, intereses y sueños, ellos muchas veces e inevitablemente, junto a las elites también forman parte, de alguna manera y en algún momento, de las contradicciones generadas en nuestros actuales nacionalismos”* (Esquit 2005: 19). Esquit descentra así al esencialismo estratégico de los mayanistas (2004, 2005). Hoy en día, como bien señala Esquit, hay una diversidad de actores sociales mayas que están incidiendo en la creación del imaginario colectivo maya, aunque indudablemente con diferentes niveles de poder y capacidad de incidencia. Entender esto como un terreno simbólico en donde los significados se disputan y se negocian ayuda a captar el proceso dinámico de la construcción de etnicidad y del rol de las mujeres en el proyecto político-cultural.

Es interesante que las mujeres mayas hayan hecho menos crítica pública de los límites del nacionalismo maya que del machismo. Por ejemplo, Alma López, que no se limita en sus críticas de la asimetría en las relaciones de género entre hombres y mujeres mayas, señala acerca del movimiento y nacionalismo maya:

Un acierto fuerte que ha tenido ha sido la palabra ‘maya’ como reivindicación política, yo creo que tuve conciencia de eso en el año 92 cuando tuve conciencia étnica, de género y generacional, o 93, creo que ahí empezamos a sentirnos mayas, pero aunque muchos dicen que los mayas ya no existen, sí somos mayas. Si algo ha contribuido a la construcción conceptual y de término, de palabra y de voz maya, como reivindicación política y eso es un aporte de las organizaciones unidas sobre reivindicaciones de derechos... Otro aporte es que se ha escrito mucho, los académicos mayas han escrito, se han identificado, se han metido y han decidido escribir, académicas y académicos mayas, Demetrio [Cojtí] que es el que más se conoce, que ha escrito, [Raxche’] Rodríguez igual, bueno creo que han sido los kaqchikeles

⁴⁴¹ Bastos y Cumes entienden como ‘mayanización’: *“... las formas políticas que están tomando las diversas expresiones de la identidad étnica en Guatemala, como resultado de la presencia del discurso y la ideología asociadas a la reivindicación de la identidad maya”*, Proyecto ‘Mayanización y Vida Cotidiana: la ideología y el discurso multicultural de la sociedad guatemalteca’, FLACSO, CIRMA, Oxfam, Ciudad de Guatemala, 2005: 1.

que han escrito más..., hombres, mujeres casi no, Emma [Chirix], Irmalicia Velásquez, creo que esas son las contribuciones que se han hecho, el COMG⁴⁴², con todo y debilidades, pero son los que han estado ahí, pues, y han generado cosas (entrevista, agosto de 2003).

La mayoría de las mujeres mayas entrevistadas parten de su identificación con el movimiento –y en ese sentido específico, con el nacionalismo– maya, pero topan con la falta de espacio y de valoración de los aportes de las mujeres en el mismo; Marta Juana López señala que esto no sucede sólo en el movimiento maya:

Siempre hemos tenido esa característica, de que nos metemos en movimientos sociales cuando ya empezamos a sentir que estamos en contra de ese sistema que oprime a nuestra colectividad. Pero ya estando adentro vemos que nos están discriminando compañeros nuestros; hasta allí como reflexionamos y empezamos con la reivindicación de nuestro ser mujer. Porque eso ha pasado con la izquierda, ha pasado con los movimientos sociales. Esto pasó con el movimiento social maya; y de repente, como sos muy peleona, dicen que sos muy conflictiva. Usan los mismos conceptos del sistema para apachurrarte o para excluirte. Pero como las mujeres somos lo que somos, por eso la lucha, y entonces hemos estado reflexionando [sobre esto] (Marta Juana López, entrevista, diciembre de 2004).

Haciendo un balance sobre el movimiento maya, las mujeres mayas entrevistadas señalaron los avances y logros, así como las debilidades del mismo. Irmalicia Velásquez analiza los avances del movimiento maya desde el contexto internacional más amplio:

Los aportes son muchísimos, se rompió el silencio, se rompieron barreras. Durante cuatro siglos pensar que se podían reconocer con igualdad a los mayas era imposible; [ahora hay] convenios internacionales, como el 169, que fueron aprobados, la convención contra toda discriminación racial, la convención contra toda forma de discriminación contra la mujer, que es general, pero si esto se aplicara en el país, las más beneficiadas serían las mujeres indígenas rurales. Entonces sí hay avances. La celebración en 1991 de los 500 años de resistencia indígena negra y popular, el premio Nobel, o sea hay muchísimos avances, el que se reconociera a las mujeres indígenas, las CPR [Comunidades de Población en Resistencia]. En pocos años se logró lo que no se había logrado en más de cuatro siglos, los avances son muchos si hiciéramos el recuento y ha sido positivo (entrevista, agosto de 2003).

⁴⁴² El Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) es una coordinación de organizaciones mayas que surgió a finales de los ochenta. Ver capítulo 4, pié de página 49.

Otros logros señalados por las entrevistadas incluyen la educación bilingüe e intercultural, la salud, el Acuerdo de Paz sobre Identidad y Derechos Indígenas (AIDPI), la realización de ceremonias mayas públicamente (es decir, no a escondidas como antes) y los Congresos de Estudios Mayas.

Entre las debilidades y críticas vertidas al movimiento maya, las más recurrentes fueron la falta de unidad y la fragmentación del movimiento maya; Manuela Alvarado contextualiza este fenómeno: *“Es una realidad del país, todo por el efecto y por las consecuencias de la guerra, de la violencia, violencia política, violencia económica, violencia social, racismo”* (entrevista, julio de 2003). Otros señalamientos reiterados fueron problemas de protagonismos y de luchas de poder entre liderazgos, la falta de renovación de los liderazgos y la brecha entre los mismos con las comunidades, problemas de representatividad, la corrupción y la “ONGeización” del movimiento. Algunas mujeres manifestaron suspicacia en cuanto a la estrategia de entrar al Estado, ante el riesgo de la cooptación. Varias señalaron el problema y la necesidad de conjuntar las demandas culturales con las demandas económicas⁴⁴³, o dicho en otras palabras las luchas por el reconocimiento con las luchas por la redistribución (Fraser 1996, 2002).

Como ya se ha señalado en otra parte de la tesis, un punto sensible para el movimiento maya en el período de postguerra de fines de siglo e inicios del nuevo milenio es el tema de ‘clase social’⁴⁴⁴. Para algunas mujeres mayas entrevistadas, el análisis de clase es más importante que para otras; por ejemplo, Ana María Rodríguez señala:

Lo que pasa es que ya estamos divididos en clases sociales. En el movimiento maya hay compañeros que son burgueses o de clase alta, como les quieran llamar, gente que tiene posibilidades, no sólo económicas, sino que dentro de las personas mayas hay gentes que

⁴⁴³ Ixtz’ulu’ Elsa Son apunta, agudamente, que no se trata de dos esferas separadas; enfatiza las especificidades y la interseccionalidad entre las mismas: *“Es como cuando hablábamos de feminismo, es claro que hay dificultades, hay diferencias entre mujeres mayas y mujeres ladinas; todas somos mujeres y todas sufrimos discriminación, estamos de acuerdo, todas, pero no sufrimos los mismos efectos de esa discriminación. Igual si llevamos eso al aspecto cultural, ¿todos somos pobres? Sí, todos somos pobres, pero también hay una especificidad –como mayas– dentro de ese apartado. Además, dentro de los mayas hay gente que no es pobre, que es una minoría, aunque también son niveles, pues no se puede hablar igual acerca de las familias mayas acomodadas que de las familias acomodadas ladinas”* (entrevista julio de 2003).

⁴⁴⁴ Al realizar las entrevistas, más de un intelectual del movimiento me advirtió de la necesidad de tener mucho cuidado con el término ‘clase’, ya que dicho término ya había hecho ‘demasiado daño’ –sin entrar a explicaciones– entre los indígenas, y que debería usar otra categoría. Sin embargo, otras figuras públicas consideradas ‘culturistas’ como Raxche’ Demetrio Rodríguez e Ixtz’ulu’ Elsa Son no tenían ningún problema en señalar que ‘clase’ era una categoría no sólo atinada sino necesaria para el análisis (entrevistas, julio de 2003).

están en posiciones de poder... A lo mejor están también luchando desde allí, pero están en esa clase, en ese nivel. La división existe, que se hable de eso y eso nos pueda dividir más, no lo creo, porque de por sí ya estamos divididos... tendríamos que hacer un análisis sobre la clase y en la manera en que vamos a lograr ese equilibrio. Para mí el no tocar ese tema y querer desconfigurarlo también puede ser una trampa para no esclarecer la situación (entrevista, julio de 2003).

Otra cuestión manifestada de forma recurrente es la necesidad de tener que pelear por el espacio como mujeres, ante la tendencia a la marginación y al protagonismo por parte de los hombres. Las entrevistadas señalan que las mujeres han participado de todas maneras, a menudo a un elevado costo personal:

Pero han roto barreras culturales, han roto estereotipos, por supuesto que sí, estas mujeres han salido a la luz pública y las que están ahora en un espacio político han tenido un costo y ha sido un costo cultural. Han tenido un costo de tener confrontaciones con las propias familias, con los compañeros, con la cultura, de ser cuestionadas y criticadas por los hombres, no ha sido gratis, han tenido que cuestionarse la propia cultura, han tenido que cuestionarse los patrones, ellas mismas han cuestionado esa idea de ser únicamente reproductoras de la cultura (Irmalicia Velásquez Nimatuj, entrevista, agosto de 2003).

Emma Chirix propone la necesidad de la diversificación en el movimiento no sólo en términos de género, sino también generacional y de otras reivindicaciones, abogando a la vez por la superación de las actitudes de víctima en aras del empoderamiento de mujeres y hombres:

Otro error es que siempre los protagonistas son hombres. [Debería haber] un equilibrio entre protagonistas mujeres y hombres..., una plataforma más fuerte, más integral, tratando de ver no sólo los problemas culturales, sino económicos, políticos y sociales. Un movimiento indígena tratando de tomar elementos de otras culturas, elementos de otras culturas sin dejar de ser, luchando también por los derechos; una niñez y una adolescencia más metidas..., una expresión de mujeres y hombres mayas en estar orgullosos de ser ellos mismos y no con la pena, ni con la vergüenza de qué van a decir los demás. Mujeres y hombres más fortalecidos y no en el discurso de ser víctimas (Emma Chirix, entrevista, julio de 2003).

Una de mis hipótesis al iniciar la tesis era que las mujeres del movimiento maya tendían a anteponer su identidad étnica a su identidad de género. La mayoría de las mujeres mayas entrevistadas estuvieron de acuerdo con esta observación como una tendencia existente; sin embargo, mientras que algunas favorecían la anteposición de la identidad étnica a la genérica en la coyuntura actual, otras consideraban que no se debe priorizar un tipo de reivindicación (y dimensión de identidad y de lucha) y relegar otras. Irmalicia Velásquez afirma:

Estoy de acuerdo con esa apreciación porque eso es parte del sistema de opresión, no me parece extraño, dada la forma en que hemos sido creadas, me parece una secuencia lógica que eso se dé. Me parece como una cooptación ideológica por parte de las mujeres mayas también, el negar que exista la opresión de género, o aceptar que exista pero no es tan importante, o que es más importante la opresión racial, la opresión étnica y que hay que dejar de lado la lucha de género. Pienso que eso es uno de los grandes errores no sólo de las mujeres mayas, sino de las mujeres en general, el pensar que hay opresiones que son menos importantes. Para mí no, son opresiones que van como una trenza, para mí la opresión de género, la opresión de clase, la opresión racial van entrelazadas. Por eso es complejo, por eso es difícil encontrar solución, por eso es totalmente difícil repensar y avanzar porque tenemos que ir paralelamente en todas las luchas. Si las mujeres seguimos pensando que la opresión de género dentro de la población maya debe ir detrás, precisamente por eso colectivamente dentro de las comunidades no cambian estas situaciones, no cambia la opresión. Yo respeto mucho esa opinión, pero pienso que no es así como deben avanzar las luchas, deben avanzar de verdad a la par, deben avanzar continuamente y juntos hay que encontrar la solución porque cada vez los estudios, los análisis que hacemos nos llevan nuevamente a que la mujer está viviendo opresión, esa es la conclusión.

Creo que las mujeres mayas no van a poder avanzar en espacios de lucha más amplios si ellas no empiezan por liberarse dentro de sus espacios colectivos, dentro de su propio pueblo. Para mí, esa es la primera lucha, por eso siento que la opresión de género de las mujeres mayas no debe verse como algo secundario, porque el problema es que sigue habiendo opresión, es un problema evidente, no se puede negar esa realidad. No podemos avanzar como pueblo maya si no empezamos por las luchas internas. Para mí, tenemos que luchar internamente dentro de nuestro propio pueblo maya, para luego hacer alianzas con los hombres en condiciones de igualdad, porque si queremos salir a una lucha más amplia, vamos a salir en condiciones desiguales, vamos a salir siempre detrás, dejando a un lado nuestros problemas u opresiones. Entonces esa lucha nacional va a tener problemas

también, esas luchas más públicas contra otros tipos de opresiones van a tener problemas. Lo que hay que tener claro es que los hombres mayas han visto con desprecio las demandas de las mujeres, las han visto como una broma, como burlándose, como chiste. Los hombres y las mujeres mayas tenemos luchas en común, no estamos hablando de una división o separación, estamos hablando de querer trabajar más en condiciones de igualdad contra opresiones más generales que sufrimos ambos, el racismo es una de ellas. El racismo oprime a hombres y a mujeres, y a las mujeres más por ciertos patrones culturales que son como más visibles y que siempre estamos más expuestas a esto; es una lucha de hombres y mujeres mayas. Pero también siento que si internamente no luchamos por espacios estratégicos como mujeres, los hombres no van a ir a pelear por nuestros derechos en esas luchas públicas. Para mí es sumamente complejo, para mí como mujer maya no puedo dejar atrás las luchas de las mujeres mayas, son mis luchas contra las opresiones, tenemos que pelear internamente esto (entrevista, agosto de 2003).

Irmalicia, al articular las diferentes opresiones y las resistencias de las mujeres indígenas como una 'trenza', insiste en que es necesario identificar e incorporar el conjunto de estas opresiones en las luchas de transformación social, de otra manera, algunas opresiones quedarían intactas y sin resolver. También pone de manifiesto lo difícil que es para las mujeres indígenas plantear sus demandas como mujeres, ante las burlas y las descalificaciones que estas reivindicaciones suscitan entre muchos hombres. La siguiente reflexión de Manuela Alvarado es sugerente, al señalar que la identificación étnica es más evidente e inmediata; en cambio la identidad y la opresión de género no es tan asequible, al estar naturalizadas las asimetrías de género: 'así es'. A diferencia de la etnicidad, el género es un concepto más elaborado en su condición de construcción social, y como señala mucha gente maya (y no maya), no es fácilmente comprensible. Por otra parte, es interesante que Manuela identifique la feminidad y la belleza con la identidad étnica y no con la identidad de la mujer:

Yo pienso que... es más firme en la mujer maya la identidad étnica, la tiene, la vive: sus idiomas, su maternidad, algo de la espiritualidad, su feminidad, su belleza. En cambio, lo del género, yo siento que es algo que se le escapa, [tiene] como pensarlo más, hablarlo más e identificarlo... Existe pero no se habla, es como tabú, pues cuestiona las relaciones. Pero sí es una necesidad de las mujeres, porque más adelante cuando se habla de estas cosas, se habla de derechos de las mujeres, de sus reivindicaciones, las mujeres manifiestan que antes de eso, ellas veían la vida como 'así es', aunque sí existe la necesidad de que no fuera así. [Sienten] que es algo como por naturaleza o algo establecido que no se puede cambiar.

Entonces ahí es donde se ve que lo que falta es como un sistema educativo hacia la equidad de los géneros (entrevista, julio de 2003).

Si bien Irmalicia señala la importancia de trabajar todas las opresiones a la vez, pone especial énfasis en la lucha por la equidad de género en el interior del movimiento como un paso previo a las luchas más públicas y a la formación de alianzas. En cambio, Ixtz'ulu' Elsa Son justifica su opción por priorizar la lucha nacionalista o como pueblo maya:

Yo estoy defendiendo mis derechos dentro de un ámbito, pero necesitamos unir fuerzas hombres y mujeres ante retos y ámbitos mayores... Yo defiando mis derechos como mujer, pero estamos oprimidos primero como pueblo, si estamos divididos creo que no vamos a lograr nada y creo que los varones han ido cambiando al ver que podemos aportar. Entonces, no es que relegue mi identidad como mujer, pero sí antepongo lo de una comunidad a mi identidad como mujer; no es olvidarla, pero sí es anteponerlo en un momento determinado (entrevista, julio de 2003).

Medarda Castro señala que su primera incursión en las luchas sociales fue a través del movimiento maya en Guatemala en el año 1992, lo cual representa un reconocimiento a sus ancestros. Este compromiso ha fortalecido su identidad y su accionar cada vez más enfocado a las mujeres, como lo demuestra su propia trayectoria e integración activa en el consejo directivo nacional de la Asociación Política de Mujeres Mayas Moloj:

Para mí aún sigue siendo más fuerte la identidad colectiva y quizás porque también ha sido una de las formas de defensa y de creación de fuerza de algunas mujeres mayas, sobre todo al enfrentar la discriminación étnica. Entonces, ese sentido y principio de colectividad representa una fortaleza para todas para seguir construyendo nuestra identidad. En los últimos años ha empezado un debate alrededor de cómo las mujeres debemos entrar a esa visualización públicamente de nuestra identidad como mujeres mayas. Esa definición de identidad étnica y de género relacionada a la historia política de nuestras generaciones antecesoras (nuestros bisabuelos, nuestros abuelos y abuelas) que nos acerque a una identidad diferente y a la vez común como familias y como comunidad. Por ello, es importante empezar a hablar nosotras las mujeres, como mujeres (entrevista, agosto de 2003).

Anteponer la identidad étnica puede obedecer a diferentes causas: a veces puede deberse a una falta de conciencia de género, pero esta no es la situación entre las mujeres mayas entrevistadas. Ixtz'ulu' Elsa Son y Doña Virginia Ajxup consideran que es una etapa de la lucha en donde conviene cerrar filas públicamente con los varones, aunque ello no significa aceptar los actos machistas o de discriminación hacia las mujeres en el interior del movimiento. La incursión en los movimientos sociales de muchas de las mujeres ha sido a través de la lucha indígena o maya, como señalan Emma Chirix y Medarda Castro. En ese sentido, también se trata de trayectorias no lineales, ni siempre o simplemente aditivas; pueden depender de la etapa de la vida o de la coyuntura. Hay mujeres mayas que provienen de la lucha de clases y que hoy en día no quieren saber de la misma, y en cambio sólo quieren dedicarse a la lucha nacionalista étnica o a la lucha de las mujeres; hay otras que van sumando las reivindicaciones y las dimensiones de identidad y de lucha, como lo señala Emma Chirix:

Pero antes se decía, soy indígena primero, porque es tu situación de opresión que te hace salir a la defensa y a la resistencia, sí voy a luchar por esto, por la cuestión étnica. Creo que en relación a mí misma, a mi historia, después vino la cuestión de género, ahora ya en mis análisis yo digo: bueno es etnia, es género y clase a la vez, tratando de ponerlo de una forma horizontal, no antepongo ninguno. Antes se peleaba por eso, pero nuestra pelea era con las mujeres ladinas, con centroamericanas en un momento y con las de izquierda. Nos decían, primero es la clase, luego la cuestión de género y la cuestión étnica vienen después porque haciendo la Revolución, lo demás viene después, viene el género y viene la etnia. Entonces, decíamos, nosotros no podemos vernos de esa manera y lo otro que digo yo es que cuando te preguntan quién sos, no podés como obviar tus otras identidades, hay un cúmulo de identidades donde abogo y me siento. Trato de llevar a la práctica el hecho de ser de izquierda, no solo simpatizo, trato de llevar no sólo el discurso, quiero sentirlo, transmitirlo a mis hijos. Otro es que soy mujer, estoy orgullosa de serlo y por último es que también estoy orgullosa de ser maya, entonces para mí son esos tres pilares fuertes y sobre esa base es que yo estoy tratando de reivindicarme, de hacer mis luchas, son cosas que a mí me alimentan. Cuando me toca dar alguna charla digo 'no nos olvidemos de las otras cosas' porque creo que eso también, ese punto, nos lo da la cultura, el tratar de ser más integrales: vemos más integral la situación sobre identidad, sobre el problema nacional y sobre lo que yo soy. Si hacemos ese ejercicio, nos vamos a sentir como más enteros y creo que lo entero ayuda bastante a los problemas que hay en este país (entrevista, julio de 2003).

Mientras que Estela Jocón dice sucintamente: *Yo creo que sería un pecado diferenciarlas, yo las considero iguales, yo las llevo en la misma línea, soy mujer, pero también soy maya* (entrevista, julio de 2003), María Luisa Curruchich abunda más sobre ello, señalando ciertas trampas:

*Pienso, yo soy mujer y tengo una pertenencia específica a determinado grupo social. Ese grupo social es subordinado por una cultura dominante, mi yo femenino se vincula con mi identidad étnica y también reclamo por el derecho a la salud, a la educación desde mi propio contexto. Pero también puede ser una trampa, porque se queda una allí y renuncia a su identidad de género, es una trampa y que a la mejor muchas mujeres todavía la siguen haciendo. También sucede que en estas reflexiones y en estas posturas de asumir la identidad de género, [está el riesgo de] llevarlo al reduccionismo y tomamos postura de reivindicar el género y olvidarnos de nuestra conciencia étnica y caemos en la trampa de olvidarnos de los derechos que tenemos como pueblo. Pienso que nuestra postura debe guardar equilibrio pero es de reconocer que nuestra voz aún no se equipara a la de los grupos feministas, ni contamos con los mismos espacios que tienen ellas [las feministas]. Es cierto que aún nos falta analizar el tipo de relaciones con los hombres mayas para pelear nuestros espacios de participación. Nosotras tenemos que caminar con nuestra identidad de género, pero también con nuestra identidad étnica, como que allí tenemos un doble papel... Yo pienso que los hombres (la mayoría), por lo menos en lo que tengo dialogado con ellos, es que no aceptan que las mujeres asuman una identidad de género. Yo lo percibo así... y en estos momentos empieza también ya a generarse el discurso de los hombres 'sí, bueno, es cierto, debemos actuar con equidad', pero más creo que se trata de un **discurso** [y no de una práctica] (entrevista, agosto de 2003).*

Ana María Rodríguez, por su parte, se refiere a las dimensiones de su identidad, así como a las luchas en relación con el género, la pertenencia étnica y la clase: *"Mi lucha es como mujer y como maya o indígena, y el aspecto de clase social que no lo podemos olvidar porque todo esto se entreteje dentro de la lucha de clases y la lucha de género, para mí ambas se juntan. No puedo dejar de luchar por mi situación, por mi condición de pobre, y [luchar] sólo por mi situación de género. Para mí, la identidad étnica y de género van unidas, van de la mano y tenemos que ir construyendo parejo ambas luchas, porque sí soy maya. Estoy en ese proceso de adentrarme, de profundizar sobre esos valores y crear conciencia de cuánto se está haciendo y cuánto no"* (entrevista, julio de 2003).

Entre los encargos que se les hacen a mujeres en el movimiento maya para ser ‘símbolos de la cultura’, figura en primer lugar la insistencia en el uso del traje, aunque veremos en el capítulo sobre el traje que esto generalmente es algo que hacen las mujeres mayas por su propia voluntad y agencia social; más bien se trata de la doble moral de algunos de los dirigentes e intelectuales al insistir en que sus esposas e hijas siempre usen el traje, mientras que ellos sólo en ocasiones determinadas usan un ‘marcador identitario’, como una camisa jaspeada o una ‘chumpa’ (chamarra o chaqueta) de ‘tela típica’. En un momento inicial de radicalidad (referido a las etapas de cada quien, no sólo del movimiento) hay hombres que consideran que las mujeres deben volver a cocinar a fuego abierto sobre tres piedras, pero estas posiciones no han calado mayormente. Tampoco se movilizan las representaciones de las mujeres mayas como madres –aunque hay un alto valor asignado a la condición de madre, también entre muchas mujeres– pero sí hay un desproporcionado encargo sobre la moralidad de las mujeres (ver capítulo sobre el traje: “¿qué estaba haciendo una mujer maya decente en una cervecería?”), una rigidez que no aplica en el caso de los hombres del movimiento.

Generalmente, las mujeres mayas tienden a separar su crítica al machismo de los hombres de una crítica al proyecto nacionalista maya en sí. Por otra parte, aunque dicha crítica a las actitudes y prácticas machistas estuvo presente en casi todas –si no en todas– las entrevistas, pocas mujeres entraron en mucho detalle, ni señalaron con ejemplos muy específicos las manifestaciones de machismo y de sexismo. A mi modo de ver –por lo menos en el caso de las mujeres mayas que entrevisté–, esto no tiene que ver con la falta de conciencia de género, sino con cierta delicadeza y con la intencionalidad de no contribuir a las críticas hacia los hombres mayas, para no favorecer los estereotipos⁴⁴⁵ –sobre todo uno implícito en algunos análisis, acerca de que los hombres indígenas son más sexistas que los hombres mestizos–, y para que sus críticas no sean retomadas y

⁴⁴⁵ Tuve esta intuición cuando estuve buscando infructuosamente una crítica que había leído de una afroamericana sobre el discurso público de los dirigentes de los Panteras Negras en Estados Unidos. Un dirigente abogaba por la violación de las mujeres blancas en represalia por el racismo que habían sufrido como hombres negros. Al revisar varios artículos de autores afro-americanos, encontré una crítica recurrente del sexismo de los nacionalistas negros, pero los textos no daban ejemplos específicos del mismo; finalmente caí en la cuenta de que esta ausencia no era una casualidad. Esto me hizo pensar también que los análisis de las feministas mestizas y extranjeras que describen con lujo de detalle los abusos y el maltrato de los hombres indígenas pueden provocar rechazo en las mujeres indígenas, aunque ellas mismas censuren esos actos. Sin embargo, la estrategia de ‘no lavar los trapos sucios en público’ puede tener un doble filo, pues esta fue la crítica que se le hizo a las mujeres de Kaqla cuando denunciaron el acoso sexual de los hombres mayas en las organizaciones sociales y en las ONGs. Así, las que hicieron la denuncia fueron censuradas, mientras que los que acosaron sexualmente a las mujeres quedaron impunes.

aprovechadas con otros fines por Otros⁴⁴⁶, además del hecho de que los hombres mayas también enfrentan relaciones asimétricas de poder (económico, racial, cultural, etc.).

Tradición, Modernidad y el problema de la 'Autenticidad'

No se pueden tratar la cultura y el nacionalismo maya sin remitirnos, aunque sea brevemente, a los debates y a las polémicas en torno a la tradición y a la modernidad, así como al altamente disputado tema de la autenticidad, todos ellos temas contenciosos en Guatemala, sobre todo en relación con el pueblo maya⁴⁴⁷. Comparto la manera en que J. B. Thompson explica la tradición: *“Una manera de entender la tradición es verla como un conjunto de supuestos de fondo (background) que son dados por sentido por los individuos en el transcurso de sus vidas cotidianas y transmitidos por ellos de una generación a la siguiente. En este sentido, la tradición es un esquema interpretativo, un marco para entender el mundo (Thompson 1996: 91, traducción mía).* Thompson señala cuatro dimensiones de la tradición, a saber: a) el ‘aspecto hermenéutico’ (en la cita anterior); b) el ‘aspecto normativo’ como guía normativa basada en el conjunto de los supuestos arriba señalados –aunque considero que es justamente aquí donde entran en disputa o en negociación los sentidos de regulación y de emancipación-; c) el ‘aspecto de legitimación’, es decir, lo ideológico en términos “thompsonianos” (ver capítulo sobre “cultura, identidades y poder”): *“ [la tradición] puede servir no sólo como guía normativa para la acción, sino también como base para el ejercicio del poder sobre los otros y para asegurar la obediencia a las órdenes. Es en este sentido que las tradiciones pueden convertirse en ‘ideológicas’: esto es, pueden ser utilizadas para establecer o mantener relaciones de poder estructuradas sistemáticas de manera asimétrica” (ibíd.: 93);* y d) el ‘aspecto de identidad’, tanto en sentido individual como colectivo.

Así entendido el concepto, la Ilustración también es una ‘tradición’⁴⁴⁸. Esta interpretación echa por tierra los esfuerzos de los intelectuales orgánicos de la Ilustración de establecer una dicotomía

⁴⁴⁶ Por ejemplo, las mujeres indígenas chiapanecas fueron ‘movilizadas’ por algunos políticos nacionales para justificar la aprobación de la ‘contra ley’ indígena y no de la ley COCOPA, en base a la violación de los derechos de las mujeres indígenas (ver Speed, Hernández y Stephen 2007, Macleod 2002, entre otras).

⁴⁴⁷ No uso la expresión ‘en relación con los pueblos indígenas’ a propósito, porque considero que el proceso de recuperación, resemantización y posicionamiento cultural de los nacionalistas xinkas, cuya cultura está en riesgo de extinción, no es visto como una amenaza a la ‘unidad nacional’ (y a la hegemonía ladina), al tratarse de menos del 1% de la población; tampoco el nacionalismo garífuna provoca rechazo y reacciones públicas. (Para el análisis de las reacciones de rechazo público que crea el nacionalismo maya en Guatemala, ver Warren 1996, 1998, Nelson 1999, Macleod 2006).

⁴⁴⁸ Pero a diferencia de otras ‘tradiciones’, argumenta Thompson, la modernidad ha perdido parte de sus ‘amarres’ (los aspectos normativo y de legitimación), quedando solamente los aspectos hermenéutico y de identidad. Esto podría explicar por qué el aspecto normativo de la tradición encuentra tanto rechazo en el pensamiento occidental de corte individualista y también feminista, al tratarse de una dimensión que busca garantizar la reproducción y la sobrevivencia colectiva.

binaria entre 'tradición' y 'modernidad', que les permita diferenciarse de lo antiguo, de lo 'primitivo', de lo 'mágico' y de lo 'inferior' en función de la escala evolutiva e identificarse con la racionalidad y con el conocimiento científico, como puntos culminantes en términos evolutivos y civilizatorios⁴⁴⁹. Al concebir la modernidad como una tradición, Thompson deconstruye el concepto y lo despoja de su inherente sentido de poder, de la misma manera que Boaventura de Sousa Santos desmonta la falsa pretensión y atribución de universalidad por parte de Occidente al señalar a este como un 'localismo globalizado' (1998a). Esto pone en evidencia el rol activo y constitutivo que el terreno discursivo tiene en la creación de la hegemonía y de la contrahegemonía. En Guatemala, la construcción hegemónica de lo ladino como universal es naturalizada y se manifiesta cotidianamente, como se ilustra en la siguiente nota periodística acerca de la invitación de autores mayas a un evento literario en el extranjero; el columnista se pregunta: "*¿Se tiene más interés... en los mayas y lo folklórico que en la **literatura guatemalteca universal**?*" (Prensa Libre 19/10/2003, énfasis mío)⁴⁵⁰.

Generalmente el debate entre tradición y modernidad en Guatemala está enmarcado en términos antagónicos. Muchos mayas afirman que se trata de una falsa dicotomía: "*Hay mucho cuestionamiento sobre la modernidad y la identidad maya, parecería que están reñidas, entonces yo considero que no es así, y parte del trabajo que realizamos en Cholsamaj⁴⁵¹ es eso: la modernidad no pelea con la cultura; esto es un instrumento más, es un medio más*" (Ixtz'ulu' Elsa Son, entrevista, julio de 2003). Aunque en la literatura académica, el debate acerca de la tradición como antagónica a la modernidad ha sido en gran medida 'superado', es importante insistir en que este sigue siendo un debate actual, candente y contencioso en Guatemala entre mayas y ladinos. También forma parte de los procesos de reflexión individual y colectiva entre indígenas: ¿cuánto tomar de la modernidad?, ¿Cómo apropiarse de lo moderno para el proyecto nacional maya?, ¿Cómo articular y balancear lo tradicional con lo moderno como mayas? Las siguientes reflexiones de mujeres mayas son ilustrativas. Por ejemplo, Ana María Rodríguez retoma el debate en relación con el proyecto político que aún es necesario consolidar como mujeres y hombres mayas: "*Es un proceso de aprendizaje para utilizar la modernidad sin perder nuestra cosmovisión. Este es el punto*

⁴⁴⁹ Este proceso de construcción del Otro y de la Otredad en el fondo tiene que ver con la construcción de las relaciones de dominación y de hegemonía; las dicotómicas y yuxtapuestas 'tradición' y 'modernidad' tienen su paralelo en los conceptos de Oriente y Occidente. "*La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, de dominación, de diversos grados de hegemonía compleja*" (Said 1976: 89).

⁴⁵⁰ Los supuestos son varios: a) que los mayas sólo pueden producir 'folklor', mientras que los ladinos producen literatura; b) que lo ladino es guatemalteco; y c) que los ladinos son universales, mientras que los mayas pertenecen al ámbito del relativismo y de la particularidad.

⁴⁵¹ Se refiere al trabajo de Cholsamaj de introducir software de glifos y números mayas, al uso de alta tecnología en sus publicaciones y a la fabricación de tejidos con máquinas programadas por computadora.

que nos falta todavía encontrar, yo creo que estamos en la búsqueda, o que muchos lo hayan encontrado, pero que no hemos tejido un proyecto en que tenemos claro cómo vivir” (entrevista, julio de 2003).

Emma Chirix entiende la tradición y la modernidad como complementarias y duales (en el sentido de la hermenéutica maya); sin embargo, no usa el término de ‘interculturalidad’ por considerar que este ha sido movilizadod discursivamente de forma ‘políticamente correcta’, sin cambiar las prácticas y las actitudes de racismo (conversación personal, 2006). Realiza esta reflexión –como lo hace Magda Cholotío al referirse a la importancia de promover y poner en práctica los valores mayas– a propósito de la realidad tan dolorosa de la Guatemala de posguerra en donde sigue habiendo altísimos niveles de violencia y de inseguridad ciudadana. Ambas buscan una mayor humanidad dentro de un contexto de violencia brutal y de desesperanza:

Hay una verdadera complementariedad entre la tradición y la modernidad, una dualidad que invita a ser más humano. Yo creo que viene toda una ola [en donde se] va a hablar más sobre la paz porque ya estamos hartos de la violencia, la violencia no nos está dejando nada, nada bueno; entonces creo que se está preparando todo un movimiento para hablar sobre la paz, sobre la diversidad y la humanidad y que todos cabemos ahí. Ser más humanos. Son momentos que nos invitan a celebrar más a la vida porque los que estamos aquí somos sobrevivientes de varias cosas, varios holocaustos, entonces tenemos que celebrarlo más con la vida, más que ser seres humanos golpeándonos el pecho toda la vida, seres muy dolorosos. El dolor está bien, ahí está, pero debemos dar lugar más a la ternura, a la vida, a aquello que nos fortalece, nos hace sentir mejor, pero no a aquello que nos apaga. Eso ya no (entrevista, julio de 2003).

Por su parte, Juana Batzibal reflexiona sobre la cultura y la identidad maya en el contexto de la globalización. Vuelve al tema de ser **Chuchuxelab’** como manera de mantener viva la cultura, aclarando con razón, que esto –a diferencia de cómo es entendido comúnmente entre la gente no maya– no es un intento de ‘volver al pasado’ ni de negar los avances tecnológicos de la globalización:

En este proceso de globalización, ¿cómo logramos mantener nuestra identidad? Es un reto grande que tenemos las mujeres de ser guardianas de la cultura, pero sin quedarnos estancadas en eso sino que a partir de ser guardianas de la cultura, conocedoras de la cultura, ¿cómo hacer propuestas para que realmente esa cultura tenga el reconocimiento

pleno? Es un derecho tener acceso a la tecnología moderna, porque nosotros no nos contradecemos con la modernidad, más bien ¿cómo podemos mantener la tradición maya, todos los principios fundamentales, pero viviendo en la modernidad de la cibernética? Las computadoras ya están sacando nuestros calendarios, los glifos y la enumeración mayas. Los celulares y todo sirven, pero ¿cómo darle realmente el uso adecuado y no que esta tecnología nos venga a absorber? Las guardianas realmente mantienen la filosofía, pero en esta época de modernidad, no es cuestión de quedarnos en el pasado, porque eso es lo que nos achacan muchas corrientes, mucha gente nos dice que las mujeres mayas no queremos salir al desarrollo, queremos mantenernos en el pasado, y eso no es cierto... (entrevista, julio 2003).

Así, mientras que el debate para el movimiento maya⁴⁵² se da, en Guatemala, en gran medida sobre los términos expresados en estas citas de mujeres mayas, muchas corrientes y producciones académicas se están desarrollando sobre otras bases y con enfoques diferentes (ver capítulo sobre rutas conceptuales y metodológicas). Esto se da en un contexto definido por relaciones de poder en donde los académicos son los ‘expertos’ y las y los indígenas frecuentemente son relegados a los objetos pasivos de estudio. Esta relación de poder a menudo es señalada por gente indígena al reclamar: ¿Por qué siempre nos estudian?⁴⁵³ Para poder profundizar en las disonancias que a veces se dan entre la academia y los actores sociales, tomo como ejemplo un concepto que resulta especialmente contencioso para los movimientos indígenas; este es la ‘invención de la tradición’⁴⁵⁴. Es preciso señalar que cuando el famoso historiador británico Eric Hobsbawm inicia esta línea de

⁴⁵² En el caso de los ladinos varía dependiendo de los actores sociales en cuestión. Una visión común la resume Ordoñez Porta en su columna de opinión: “La civilización occidental es el resultado de una mentalidad que insiste en liberar el espíritu del hombre de tabúes, creencias y costumbres ancestrales carentes de utilidad social; una actitud que obliga al hombre a comprender el mundo circundante para dominarlo en beneficio de las finalidades humanas. [...] hago votos porque todos los guatemaltecos podamos recibir, como una impronta en nuestro espíritu, la inspiradora visión de una nación que, asimilando como propios los valores universales del Occidente, pueda escapar por su propio esfuerzo de la pobreza...” (Hugo Ordoñez Porta, *¿Son las culturas equivalentes?* El Periódico, 29/12/1998). Mucha gente de izquierda, en cambio, señala que los mayas están ‘tocados’ por la historia y alegan que los intelectuales mayas –salvo escasas excepciones– no toman en cuenta las implicaciones del devenir histórico. Muchos ladinos consideran que el movimiento maya idealiza la cultura maya, que la cosmovisión no existe, que la institucionalidad y el derecho maya son producto de la colonia y que actualmente tampoco existen.

⁴⁵³ En el Quinto Congreso de Estudios Mayas en la Ciudad de Guatemala (2003), una mesa provocó fuertes reacciones entre personas mayas del público; el reclamo de una mujer maya fue precisamente: “¿por qué siempre nos estudian?” La mesa estaba integrada en su totalidad por extranjeros y por ladinos hablando sobre los indígenas. La manera de abordar algunos de los temas creó polémica: es distinto hablar a secas de la fragmentación del movimiento maya, que situarla en un contexto de posguerra donde todos los movimientos sociales están fragmentados; también es distinto que un intelectual maya hable de la fragmentación del movimiento a que lo haga un extranjero o un ladino.

⁴⁵⁴ “‘Invención de la tradición’ se usa para referirse a un conjunto de prácticas, normalmente regidas por reglas abiertas o tácitamente aceptadas, y a un ritual o naturaleza simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado” (Hobsbawm [1983] 1993: 1).

exploración, en que *“tradiciones que parecen o reclaman ser antiguas, tienen a menudo un origen bastante reciente o son a veces inventadas”* (Hobsbawm [1983] 1993: 1), está pensando en contextos específicos y en momentos precisos, sobre todo en períodos de cambio acelerado (*ibíd.*: 4-5).

Considera, además, que la invención de la tradición convive con tradiciones ‘genuinas’: *“Por otra parte, la fuerza y la adaptabilidad de las tradiciones genuinas no se confunde con la ‘invención de la tradición’. Donde los modos antiguos están vivos, las tradiciones no necesitan ser ni revividas ni inventadas”* (*ibíd.*: 8). El problema con este concepto es que puede crear confusión en ámbitos no académicos. Linda Tuhiwai Smith señala que *“muchos antropólogos pueden hablar entre sí acerca de la invención de la cultura: los medios de comunicación luego pueden acusar a los pueblos indígenas de inventar su cultura para servir sus propios intereses, a expensas del grupo dominante. Esto ocurrió en Nueva Zelanda en relación con un artículo escrito por A. Hanson (1991) ‘La Construcción de los Maori: Invención Cultural y su Lógica’... Uno de los periódicos más grandes retomó este artículo y lo convirtió en el siguiente titular: ‘EXPERTO DE EEUU DICE QUE LA CULTURA MAORI ES INVENTADA’* (Tuhiwai Smith 1999: 77, traducción mía, énfasis de la autora). En cambio, autoras contemporáneas de Hobsbawm como Linnekin⁴⁵⁵ (1983) señalan que **toda** tradición es inventada, pues la tradición es *“un modelo consciente de formas de vida pasadas que la gente usa en la construcción de su identidad... como una categoría reflexiva, la tradición inevitablemente es ‘inventada’”* (Linnekin 1983: 241, traducción mía). Esta interpretación se asemeja más a la idea de ‘comunidad imaginada’ desarrollada por Anderson (1985), vuelvo a este punto después. Linnekin analiza la invención de la tradición en el contexto de la creación del nacionalismo hawaiano, señalando algunos escollos:

En su búsqueda por una tradición auténtica, los nacionalistas hawaianos acuden a la vida rural, la usan y la idealizan para crear una versión nueva de la cultura hawaiana. Pero en su adherencia reflexiva a un modelo de ser hawaiano, los nacionalistas tienden a circunscribir y a delimitar el rango de comportamiento que conforma aquel modelo (Eisenstadt 1973:22-23). La definición de ‘portarse de forma hawaiana’ asume una nueva rigidez; así se convierte en obligatoriedad en vez de en costumbre, llamar a todas las mujeres de cierta edad ‘tía’ y a

⁴⁵⁵ Resulta interesante que no figure Hobsbawm en la bibliografía de Linnekin, dado que el ya clásico libro de Hobsbawm y Ranger ‘La Invención de la Tradición’ se publicó el mismo año que este artículo de Linnekin; por lo tanto, es de suponer que desconocían sus respectivas obras, coincidiendo más bien, desde latitudes diferentes en líneas semejantes de reflexión.

los hombres 'tíos'... De esta manera la identidad hawaiana es objetivada, convertida en un icono emblemático para ser esculpida y emulada conscientemente (Linnekin op.cit.: 248).

Hay claros paralelos entre esta descripción y el proceso de construcción del nacionalismo maya – analizado minuciosamente por Esquit (2004, 2005)– cuyas fronteras erigidas pueden convertirse en rígidas y regulatorias: *“Lo que pasa es que a veces hay influencias de los culturalistas que dicen que si no estás así, o no vives así, ya dejaste de ser indígena”* (Ana María Rodríguez, julio de 2003). El dicho ‘hay muchas formas de ser indígena’ es una forma de contrarrestar los aspectos regulatorios o controladores de los proyectos nacionalistas indígenas. Al presionar al Estado –y a la sociedad civil nacional e internacional– por su reconocimiento, los movimientos indígenas pueden ejercer mucha presión sobre sus miembros para conformar ciertas pautas establecidas en un intento de generar fuerza. Sin embargo, hay muchas personas que se encuentran ‘en los márgenes’ (Mohanty 1988, Hernández Castillo 2001b) cuya ‘autenticidad’ como indígenas es cuestionada por miembros del grupo. Vuelvo a este tema en el capítulo sobre complementariedad, dualidad y equilibrio.

Un problema, a mi juicio, es que Linnekin no inserta su análisis en el contexto de las relaciones de poder, en donde los nacionalistas hawaianos están reaccionando. Citando nuevamente a Fanon, la autora no hace referencia *“al hecho, desde hace siglos, de ser degradados y despreciados, odiados y cazados, oprimidos y explotados, y marginados y deshumanizados”*. Esto no implica condonar los abusos de poder dentro de los grupos oprimidos, pero al tratarse de temas altamente delicados en contextos de poder y de marginación, sí exige un trato extremadamente cuidadoso (volvemos al punto ya señalado en cuanto al sexismo en el movimiento nacionalista negro en Estados Unidos). Otro problema presente, en mi opinión, en el trabajo de Linnekin –que tiene paralelos en estudios sobre los mayas en Guatemala– es el uso de categorías occidentales que pueden invisibilizar las especificidades locales. La siguiente reflexión me resulta problemática:

El movimiento de protesta hawaiano ha adoptado el término ‘ohana’ para describir una versión idealizada de la unidad familiar tradicional, caracterizada por la cooperación, por la armonía interna y por ‘aloha’... La sociedad hawaiana tradicional, no obstante, fue jerárquica, no sólo por el rango de jefes, y de jefes por encima de la gente común y corriente, sino también dentro de la familia. Las relaciones jerárquicas fueron encarnadas en diferentes términos de parentesco para señalar hermanos y hermanas mayores y menores del mismo sexo. Los deberes y las obligaciones de los mayores y de los menores –y la rivalidad entre

ambos– son históricamente intrínsecos al sistema hawaiano de relaciones (Linnekin op.cit.: 246).

En las páginas anteriores, hemos visto las diferencias que hay en los arreglos, códigos y comportamientos en familias de diferentes culturas, el reto radica en la forma de captar los mismos, sin recurrir a conceptos occidentales: la jerarquía puede tener sentidos distintos en culturas diversas⁴⁵⁶, y las relaciones jerárquicas ‘intrínsecas’ a la civilización hawaiana tienen visos de una reificación. Millán (2006), en cambio, ofrece un camino muy sugerente en su manera respetuosa de captar los arreglos y las conductas esperadas en los matrimonios, al retomar los discursos ceremoniales de los pedidores⁴⁵⁷. Este recuento –en los mismos términos que emplean las comunidades– pone de manifiesto algunas costumbres que hoy en día no concuerdan con los convenios internacionales y con los derechos de la mujer, pero al situarlas dentro de un marco normativo distinto al occidental, trata de captar el conjunto de conceptos –de jerarquía, de armonía y de orden– que conforman esa normatividad. Luego, parte de las mismas mujeres de las bases zapatistas para entender cuáles son los cambios que ellas quieren para mejorar su calidad de vida (sistematizados en la Ley Revolucionaria de la Mujer, proceso de una consulta a las mujeres); no las ‘mide’ con la vara de las convenciones internacionales, ni desde sus propios parámetros.

Es interesante que diez años después de la publicación del difundido libro ‘*La Invención de la Tradición*’, editado por Hobsbawm y Ranger, este último escribiera un ensayo sobre ‘*The Invention of Tradition Revisited*’ (‘La Invención de la Tradición Re-visitada’), en donde realiza una revisión del concepto de la “invención de la tradición”. Ranger señala que, aunque dicho concepto apunta atinadamente a la *agencia social* que implican las tradiciones al ser creadas por los seres humanos, más que ‘inventar’ se trata de un proceso colectivo de ‘imaginar’. Estos procesos colectivos de imaginar son disputados y negociados a lo largo del tiempo. Aunque se refiere al

⁴⁵⁶ Haciendo una analogía, sería como afirmar que “*a mis abuelos les besábamos la mano*” (Ixtz’ulu’ Elsa Son) ilustra la ‘gerontocracia’ que existe entre la sociedad maya, por el lugar privilegiado que se les otorga a los ancianos (afirmación de una ladina que entrevisté para mi libro sobre poder local en 1996).

⁴⁵⁷ En base a los discursos ceremoniales –que son los consejos que dan los mayores a la pareja joven que se va a casar– Millán documenta los arreglos matrimoniales: “*El castigo es parte de la educación Tojolabal; a la mujer la corrigen los mayores y el esposo. El chicote está para contener la rebeldía; al kerem [hombre joven] en cambio, sólo lo corrigen los mayores, y de preferencia los padres... El esposo puede golpear si tiene razones. La mujer puede quejarse con sus suegros y con sus padres, si no hay razón para el maltrato, si el marido bebe o tiene otra mujer. Los padres están llamados a intervenir, castigar para corregir. La mujer debe ser obediente y humilde*” (Millán 2006: 97). El manejo que hace Millán de la información es muy interesante: no juzga, no inferioriza la cultura Tojolabal, no asume una actitud ‘misionera’ de salvar a las ‘pobres mujeres Tojolabales’, pero tampoco transige con sus propios valores de equidad de género. Muestra que se trata de un sistema que empieza a ser cuestionado desde sus propios términos por las mismas mujeres Tojolabales.

África colonial, la siguiente cita es relevante por la descripción que hace del carácter dinámico de este proceso de imaginación:

*Entonces la palabra 'invención' obstaculiza un tratamiento plenamente histórico de la hegemonía colonial, como también obstaculiza un tratamiento plenamente histórico de la participación y de la iniciativa africana en la innovación de las costumbres. He llegado a preferir al término de Benedict Anderson de 'Comunidades Imaginadas'. Algunas tradiciones en el África colonial realmente **fueron** inventadas por un solo oficial colonial para una sola ocasión. Pero el derecho consuetudinario, la etnicidad, la religión y el lenguaje fueron **imaginados** por mucha gente distinta y durante un período largo. Estas múltiples imaginaciones estaban en tensión unas con otras, y en constante disputa para definir el sentido de lo que se había imaginado, para imaginarlo más allá. Las tradiciones imaginadas por los blancos fueron re-imaginadas por los negros; las tradiciones imaginadas por grupos de negros con intereses específicos fueron re-imaginadas por Otros. La historia de la tradición moderna ha sido mucho más compleja de lo que hemos supuesto. [...] Sobre todo me gusta la palabra 'imaginar' porque, mucho más que el término 'invención', hace énfasis en las ideas y en las imágenes y símbolos. Por muy políticamente convenientes que fueran, las nuevas tradiciones eran, desde luego, esencialmente acerca de la identidad, y la identidad es fundamentalmente materia de la imaginación (Ranger 1993: 81-82, énfasis del autor, traducción mía).*

A diferencia de muchos otros autores que se concentran en mayor medida en el sentido político del nacionalismo y de la tradición, y en la lucha por el poder y para la dominación, Ranger apunta incisivamente al hecho de que estos temas remiten, en el fondo, a la identidad –individual y colectiva–, o como señala J. B. Thompson, al esquema interpretativo y al marco cognitivo para entender la vida. Esto es así, aún más en el caso de los pueblos oprimidos, como señala Fanon, pues el proceso de descolonización pasa por lo personal y por lo colectivo. Esto describe más acertadamente el terreno simbólico en el que las reflexiones de las mujeres mayas buscan dar sentido a su situación individual y colectiva como mujeres indígenas, con sus múltiples opresiones, resistencias y *agencia social*.

Adams y Bastos (2003) también retoman el concepto de 'comunidades imaginadas' de Anderson; señalan que si bien Anderson (1993) usó el término para referirse al proceso de construcción de nación (*nationbuilding*) de los estados nacionales de Europa, el concepto también es aplicable para dar cuenta de la construcción de la etnicidad (o del nacionalismo) de los pueblos indígenas (Adams

y Bastos 2003: 42-43). Ranger va más allá al señalar dicho concepto como terreno simbólico en donde se disputan y negocian los significados; de esta manera, se acerca al concepto de regulación y de emancipación (de Sousa Santos), o al terreno de la hegemonía y de la contrahegemonía estudiado por Gramsci. Y aunque el término ‘comunidad imaginada’ puede también dar lugar a confusiones entre sectores no académicos, en su uso cotidiano tiene el sentido de ‘representar en la mente’ y de un acto de ‘creación’, más allá de una connotación de ‘invención’⁴⁵⁸. El concepto de ‘comunidad imaginada’ da mucha más cabida a la larga duración de la historia, al sentido de ‘cambiar permaneciendo’ que da cuenta del devenir histórico y, a la vez, de la existencia a lo largo de los siglos de los pueblos indígenas.

Reflexiones Finales

En este capítulo, he explorado la manera en que los temas de la cultura, el nacionalismo y la tradición son altamente disputados e impugnados, no sólo en la literatura académica, sino también en la vida cotidiana, pública y privada, en Guatemala. He tratado de explorar las ideas y los posicionamientos de las mujeres entrevistadas en relación con la producción académica sobre estos temas; en algunos casos hay coincidencias, en otros, las reflexiones de las mujeres mayas nos llevan a (otros) planteamientos y entendimientos divergentes. No se puede perder de vista que el contexto en que se negocian los sentidos sobre la cultura y la etnicidad o sobre el nacionalismo maya en Guatemala está impregnado de relaciones asimétricas de poder y, por lo tanto, de múltiples opresiones y de lealtades encontradas que tienen impactos sobre los debates y los posicionamientos. Quizás por lo mismo, la elaboración de este capítulo me ha resultado sumamente difícil. En el proceso de redacción he vivido algunas de las mismas tensiones y lealtades encontradas que expresan las mujeres entrevistadas: me he sentido dividida entre ‘defender la cultura maya’ tan pisoteada en Guatemala y ser consciente de no querer silenciar las opresiones que enfrentan las mujeres mayas en términos de género. También he buscado dar cuenta de los debates que se han dado más allá de Guatemala y, al mismo tiempo, anclar la discusión en la realidad de las mujeres mayas. Quizás estos son los temas en los que más diferencias hay entre las mujeres mayas que entrevisté y he tratado de captar sus diferentes voces e ideas.

De forma semejante, no se puede perder de vista que el tipo de nacionalismo desarrollado por el movimiento maya busca la descolonización, el fin del racismo, el reconocimiento y la valoración de la cultura maya. Esta lucha nacionalista implica avances para las mujeres mayas, pero no garantiza

⁴⁵⁸ No puede prestarse a la misma manipulación malintencionada al decir ‘EXPERTO DE EEUU DICE QUE LA CULTURA MAORI ES IMAGINADA’.

el mejoramiento **Integral** de su situación, mientras las relaciones inequitativas entre hombres y mujeres no sean abordadas, mientras no se incorporen demandas de género a las luchas político-culturales, y mientras no esté tejida en las 'comunidades imaginadas' como horizonte de transformación social la vida digna de las mujeres, libre de todo tipo de violencia. De otra manera, las inequidades y el maltrato seguirán siendo naturalizados y subsumidos, reproduciéndose en los esquemas de descolonización⁴⁵⁹, de la misma manera que la lucha de clases dejó intacta la opresión étnico-nacional en el proceso revolucionario.

La situación de las mujeres en los procesos nacionalistas de descolonización varía de un país a otro y se trata, sobre todo, de un **proceso**, con diferentes etapas y con varios desenlaces posibles. McClintock hace un interesante estudio comparativo acerca de las mujeres –tanto en su agencia social cuanto en las representaciones que se hacen de ellas– en los proyectos nacionalistas en Sudáfrica en los años noventa: por un lado, en el nacionalismo afrikánder y, por el otro, en el Congreso Nacional Africano (ANC, por sus siglas en inglés). Comparar este último con el nacionalismo maya en Guatemala es interesante, al tratarse ambos de procesos de descolonización (aunque en Guatemala se renunció a la lucha por la liberación nacional después del fallido conflicto armado interno). McClintock hace la siguiente periodización de las diferentes etapas por las que pasaron las mujeres negras sudafricanas en el proceso de liberación nacional y descolonización:

La relación de las mujeres negras con el nacionalismo ha experimentado cambios históricos significativos a lo largo de los años. Al inicio, a las mujeres les negaron representación formal; luego, su trabajo voluntario fue puesto al servicio de la revolución nacional, todavía en gran medida masculina. Gradualmente, como resultado de la insistencia de las mismas mujeres, la necesidad de la participación plena de las mujeres en el movimiento nacional de liberación fue reconocida, pero su emancipación todavía figuraba como la criada (handmaiden) de la revolución nacional. Solo recientemente el empoderamiento de las mujeres ha sido reconocido como derecho propio y distinto de la revolución nacional, democrática y socialista. Sin embargo, el grado en que este reconocimiento retórico

⁴⁵⁹ Esto es el problema de toda lucha que ubica un tipo de opresión o de subordinación como vector principal o determinante. Sólo hay que pensar en la Revolución Cubana para entender que los cambios de la estructura económica en sí no fueron suficientes para mejorar la situación **Integral** de las mujeres, pues el machismo persiste en la Cuba revolucionaria (claro está que hay muchas mejoras para la mayoría de las mujeres, pero no todas las mejoras que implicaría una vida de plena dignidad y bienestar). Las luchas nacionalistas de países como la India dejaron intacta la subordinación de las mujeres, lo cual probablemente explica la reserva que muestran muchas feministas indias en cuanto a los temas del nacionalismo y de la cultura.

*encontrará concretización política e institucional todavía está por verse. (McClintock op.cit.: 279)*⁴⁶⁰

Aquí hay claros paralelismos con las mujeres mayas en la historia reciente de Guatemala. Como vimos en la primera parte de la tesis, en el período del conflicto interno armado, tanto en las organizaciones revolucionarias como en las indianistas, las mujeres mayas generalmente fueron invisibilizadas y relegadas a ‘apoyar’ el proceso, sólo destacando una que otra por su capacidad sobresaliente. Posteriormente, algunas mujeres mayas adquirieron una importancia emblemática, por ejemplo, con el otorgamiento del premio nobel a Rigoberta Menchú Tum y con la llegada al congreso nacional de luchadoras sociales mayas como Rosalina Tuyuc y Manuela Alvarado. Sin embargo, en la década post firma de los Acuerdos de Paz, hay una emergencia general y una visibilización significativa de las mujeres mayas –como mujeres y como mayas– en el ámbito público.

En este capítulo hemos visto que, generalmente, las mujeres mayas entrevistadas no dirigen su crítica hacia la ‘cultura’ o hacía el ‘nacionalismo’ maya como tiende a hacerse en mucha de la literatura feminista, sino hacia el machismo y/o hacia los sentidos regulatorios que sufren como mujeres (mayoritariamente, aunque no sólo, por parte de los hombres, y no de todos los hombres). Por eso, no hay resonancia –por lo menos entre las mujeres entrevistadas– a propósito del título provocativo de Okin ‘¿Es malo el multiculturalismo para las mujeres?’ Las mujeres mayas no están buscando dejar de ser mayas, ni consideran que esta sea la vía idónea para mejorar su vida y condición de mujer. Por otra parte, este acto de diferenciar y separar el machismo y la cultura es de gran importancia para muchas mujeres mayas en el contexto específico y actual de Guatemala, porque les permite hacer la crítica hacia el machismo y el maltrato, sin ser acusadas de deslealtad hacia su cultura o hacia su pueblo. Así, mujeres indígenas en diferentes países están buscando diferentes tácticas para mejorar su situación de género, de forma que no nieguen, sino que fortalezcan su cultura. En diferentes contextos y países, las luchas de las mujeres indígenas toman diferentes matices y estrategias. Así, mientras que en México, a las mujeres indígenas les gustan las ‘buenas costumbres’, y están luchando por la erradicación de aquellas costumbres que les perjudican como mujeres, muchas mujeres nativo-americanas en Estados Unidos están luchando contra la violencia hacia las mujeres desde un marco de **descolonización** –en vez de desde un

⁴⁶⁰ Efectivamente, la lucha de las mujeres dio fruto: “*En Suráfrica, la fuerte presencia de mujeres en la lucha contra el racismo y el sexismo del Estado de apartheid fue fundamental para que el logro de la igualdad de género quedara firmemente plasmado en la Constitución de 1996*” (Yakin Ertürk, Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra mujeres, sus causas y consecuencias, Naciones Unidas, 17 de enero 2007).

marco de género en donde los hombres indígenas son los principales ‘culpables’– fortaleciendo así simultáneamente las demandas de vida libre de violencia y las demandas nacionalistas emancipatorias. En Guatemala, como veremos en otro capítulo, un número creciente de mujeres está luchando por la equidad entre mujeres y hombres a través de los valores y principios mayas de la complementariedad, la dualidad y el equilibrio.

Capítulo Diez

TRAJE: IDENTIDAD CULTURAL Y BANDERA DE LUCHA

Cada güipil es una enciclopedia, es una historia de cada mujer dibujada a través de los hilos (Emma Chirix).

Introducción

En este capítulo fijo la atención específicamente en el **traje**⁴⁶¹ de las mujeres mayas. En Guatemala, el traje probablemente es el símbolo donde más se condensan los significados y las representaciones en torno a las mujeres indígenas. Así, exploro la manera en que el **traje** se convierte en un terreno o sitio de extraordinaria importancia en cuestión de significados; el lugar en donde se representan, disputan y negocian diversos conceptos e imágenes, como son la tradición y la modernidad, el traje como símbolo de la historia y de la memoria colectiva del pueblo maya, las representaciones encontradas entre opresión y resistencia o entre pasividad y *agencia social* de las mujeres mayas, así como los sentidos identitarios individuales y colectivos que implica el traje para las mujeres mayas, y sus formas de auto-representación a través del traje. A diferencia de los capítulos anteriores, existe poca producción académica en torno al traje de las mujeres indígenas como territorio de lucha político-cultural (Otzoy 1996, Velásquez 2002, Macleod 2004c) y menos literatura aún con la cual entrar a dialogar y debatir (salvo referencias de paso); por esa razón, me ha resultado útil retomar algunos textos sugerentes acerca del altamente disputado **velo** de las mujeres musulmanas. Me interesa sobre todo en este capítulo explorar las ideas, las percepciones y las consideraciones de las mujeres mayas entrevistadas en torno al traje: ¿qué significa el traje y el uso del traje para estas mujeres mayas? ¿Cuáles son sus motivaciones para seguir usando el traje sobre todo en los centros urbanos, cuando esto les convierte en blancos fáciles del racismo y de la discriminación cultural?⁴⁶² A través de la indagación de sus diferentes facetas en términos político-culturales, hago un recorrido o recuento del traje como parte subjetiva e íntima del

⁴⁶¹ El traje de mujeres mayas en Guatemala usualmente está compuesto por el güipil ('po't en k'iche'), el 'uq' o corte (o falda en el caso de Alta Verapaz y de la ciudad de Quetzaltenango), el 'pa's' o faja (aunque en municipios como Santiago Atitlán, las mujeres envuelven su corte sin sujetarlo con la faja) y el perraje o rebozo. En algunas partes, como Quetzaltenango se usa mandil o delantal, y en otros lugares, como en Santiago Atitlán, las mujeres usan 'tocoyales' o 'xaq'ot', es decir, cintas envueltas muchas veces alrededor de la cabeza.

⁴⁶² A modo de ejemplo, relataré la siguiente experiencia personal: una vez iba con una amiga y colega Kaqchikel –antropóloga con larga experiencia de trabajo y con incidencia político-cultural que la había llevado a recorrer varios continentes y a cabildear en las Naciones Unidas– a un foro en que ambas éramos ponentes. Como no conocía el lugar, le pregunté a un hombre en la calle para que me indicara el modo de llegar, y este me explicó que ya habíamos pasado el lugar. Estacioné el carro y volvimos caminando hasta ese punto. Cuando pasamos al lado del hombre, me dijo: “señora, si no necesitan empleadas allí, podría intentar en la casa de al lado”. Con ingenua franqueza, el hombre puso de manifiesto el estereotipo tan común en Guatemala de que ser mujer indígena es equivalente a ser empleada doméstica –y yo, además, patrona por ser blanca y extranjera– y evidenció su propia seguridad de que ‘soy pobre pero no soy indio’.

imaginario colectivo y de la memoria histórica maya; vale señalar que durante mis entrevistas, la pregunta acerca del traje fue quizás la que despertó más resonancia, entusiasmo, seguridad y soltura para elaborar largas reflexiones.

Aunque me centro en las voces de las mujeres mayas, enmarco el capítulo en los siguientes términos del debate: por un lado, están los señalamientos de que las mujeres indígenas (con su traje) son movilizadas para patrullar las fronteras étnicas (Yuval-Davis 1997, Charles & Hintjens 1998), y para resguardar la cultura maya o para defender la tradición (Meentzen 2000, Barrig 2004), con el supuesto subyacente de que, en realidad, las mujeres mayas preferirían ‘librarse de la opresión cultural’ y ‘entrar’ en la modernidad (Barry 1992). Por otro lado, retomo el reclamo expresado por Flori Yax (ver capítulo titulado ‘Mujeres, Cultura y Nacionalismo Maya’) en donde Otras (en ese caso, académicas) llegan a conclusiones **sobre** las mujeres mayas –sin preguntar lo que piensan las mismas– cargadas de supuestos y de estereotipos, que subestiman a las indígenas. Esta manera de conducirse borra o invisibiliza la capacidad de resistencia y de *agencia social* de las mujeres mayas, y sugiere una actitud de ‘misionera’, reflejando todo ello que Otros y Otras buscan ‘salvar’ a las mujeres indígenas –no sólo de los hombres indígenas– sino de sí mismas. Emma Chirix sintetiza los argumentos utilizados: *“Las mujeres mayas se ven acosadas por ladinas para cambiar el atuendo maya. Desde frases que conllevan una justificación económica: ‘Tu traje es muy caro, ¿por qué no usas nuestra ropa?’; para la utilización del estereotipo de lo bonito y lo feo: ‘¡Te ves más bonita con vestido!’; para conquistar status y prestigio: ‘Te da más clase usar vestido!’; para estar en la moda y ser mujer moderna: ‘¡Deja de usar esas prendas folklóricas!’; para ser vista como objetos: ‘¡Qué bonito tu traje, decora la oficina!’; para negar la capacidad creativa de las mujeres: ‘¡Fueron los españoles quienes trajeron los trajes y las uniformaron!’”* (Chirix 2003: 162).

Así, la ruta metodológica que tomo en este capítulo, luego de hacer una breve reflexión sobre los tipos de estudio que se han hecho acerca del traje, consiste en otorgar un lugar privilegiado a las diversas voces de las mujeres mayas entrevistadas para explorar lo que significa el traje y el uso del traje para ellas, las razones por las cuales las mujeres dejan de usar el traje, o lo dejan por un tiempo y en circunstancias muy específicas para luego retomarlo, haciendo especial referencia al conflicto armado interno. Analizo las expresiones de racismo y de desvaloración cultural que surgen en torno al traje y sostengo que, para las mujeres mayas entrevistadas, usar traje constituye un acto de resistencia y de rebeldía, al desafiar los estereotipos y el racismo de que son objeto. Analizo las maneras en que las mujeres entrevistadas visualizan esta ‘bandera de lucha’ (Ana María Rodríguez entrevista) o ‘segunda piel’ (Emma Chirix retomando a Paula Nicho) y cómo se apropian

de espacios públicos para ellas antes vedados. Luego, haciendo un paralelismo con el uso del velo en los países musulmanes, ilustro el profundo sentido político-cultural que se condensa en estas prendas de vestir, al convertirse en signos con diferentes significados que entran en disputa entre los distintos 'lectores' y actores sociales, y en donde están en juego los sentidos emancipatorios y regulatorios de las luchas político-culturales. Al final del capítulo vuelvo al debate teórico, retomando y analizando la cita de Emma Chirix, y las aseveraciones de Otros y de Otras acerca del traje y de las mujeres mayas.

Las Múltiples Entradas para estudiar el Tejido y el Traje

Varios textos escritos por mujeres analizan el tejido, güipil o traje en sus diferentes dimensiones, o toman el traje como punto de entrada para reflexionar acerca de situaciones político-culturales y socio-económicas de la sociedad guatemalteca (Otzoy 1996, Hendrickson 1995, 1996, Velásquez 2002, Macleod 2004, Martínez 2005). Algunas critican (Velásquez 2002, Martínez 2005) las formas tradicionales en que el traje maya ha sido estudiado, al centrarse sólo en los detalles técnicos y estéticos de los tejidos, sin prestar atención a las mujeres que los hacen y los usan; estudios que generalmente son realizados por personas no mayas: *"Una de las características es que casi la mayoría de estos estudios son descriptivos, la mayoría han sido escritos por investigadores extranjeros o ladinos⁴⁶³, y la mayoría evitan concertarse con la realidad socioeconómica y política, compleja y estructural por la cual hemos atravesado los y las mayas desde la conquista española"* (Velásquez 2002: 6). Irmalicia Velásquez demuestra agudamente una y otra vez esta contradicción e incongruencia, que se da no sólo entre académicos, sino también por parte del Estado y de las clases dominantes:

... la política oficial dentro y fuera del país ha sido aprovechar y explotar la creación y el arte del tejido producido por mayas pero ignorando la compleja y dura realidad económica, social y racial que enfrentamos diariamente...; ese racismo irónico de la oligarquía guatemalteca, porque nos usan en sus anuncios comerciales pero no quieren que lleguemos a sus restaurantes vistiendo nuestros trajes regionales, nos quieren como trabajadores y mano de obra barata pero no quieren que compartamos la misma mesa, apoyan la educación de la niña Maya pero no quieren que salgamos de nuestras comunidades y menos que pongamos un pie en sus espacios de distracción (ibíd.: 6, 8-9).

⁴⁶³ Sigue la autora a pie de página (#12): *"La crítica no se refiere a que investigadores extranjeros y ladinos no puedan realizar investigaciones sobre los tejidos e indumentaria maya, sino a que casi nunca se posicionan racial, social, geográfica y académicamente. Esto implica que no reconocen los privilegios que poseen y menos cómo esos privilegios influyen en lo que investigan, en cómo retratan a los y las mayas y en qué publican"*.

Egla Martínez demuestra cómo esta incongruencia ha sido **naturalizada** a través de las relaciones asimétricas de poder entre los ladinos y los mayas, en donde, además, lo ‘maya’ es convertido en mercancía: *“Despojándose de los cuerpos mayas, al mismo tiempo que mostrando un interés y admiración por las prendas, el arte, la artesanía e incluso la espiritualidad maya resulta normal para muchos ladinos y ladinas, quienes se apropian de la cultura maya como una abstracción cuando les sea conveniente mostrar que tienen ‘raíces vernáculas’. Al fin de cuentas, los cuerpos mayas, sus trajes y artes, han sido convertidos en mercancías capitalistas, generando ganancias que rara vez llegan a los cuerpos y comunidades de sus productoras y creadoras”* (Martínez 2005: 252, traducción mía).

Otros estudios se centran más en aspectos socioeconómicos y organizativos de los colectivos de mujeres indígenas en la producción de artesanía. Por ejemplo, Lynn Stephen (2003), a través de su estudio de cooperativas de tejedoras indígenas en Oaxaca, México, demuestra que la organización colectiva en torno a la producción de artesanía contribuyó a mejorar la situación y la condición de las mujeres productoras. En cambio, Linda Green en su estudio acerca de viudas en Chimaltenango, Guatemala (1999) concluye que los proyectos de tejidos como ayuda humanitaria o estrategia de desarrollo durante el conflicto y la posguerra, por muy bienintencionados que fueran, tuvieron efectos negativos: *“reforzando una especie de imperialismo cultural y negando, indirectamente, la experiencia de las mujeres mayas y su interpretación de la vida social”* (Green 1999: 128, traducción mía).⁴⁶⁴ Además, Green enfatiza los costos culturales que implica entrar a la producción comercial, ya que las mujeres de repente se enfrentan a otra lógica –la del mercado– y a la producción de innumerables piezas iguales, a menudo en colores pasteles, en vez de los fuertes colores acostumbrados, para consumidores en otras latitudes, con otros gustos y exigiendo otros ritmos y tiempos de producción, desplazando así a formas milenarias (aunque dinámicas) de recreación de la cultura a través del tejido. Green capta la lógica cultural que históricamente ha tenido el tejido para las mujeres mayas, al señalar: *“A través de la práctica del tejido (el proceso de elaboración), se establece una asociación (ideológica) entre la productora y la naturaleza. Al tejer su tela, las mujeres también reproducen epistemologías mayas que enfatizan la relación íntima entre los seres humanos –los vivos y los muertos– y su universo”* (ibíd.: 135). Green concluye que,

⁴⁶⁴ En vez de constituir una estrategia culturalmente apropiada y sostenible para mejorar el ingreso familiar, los proyectos de tejido consistieron más bien en asistencia paternalista y en ‘parches’ para cubrir los gastos cotidianos mientras que duraba el financiamiento del proyecto. El contraste (éxito en el primer caso, fracaso en el segundo) existente entre los estudios realizados por Stephen y Green pone de relieve la importancia de que sean las mujeres tejedoras mismas, las promotoras de sus propios procesos de organización y de desarrollo, para que estos tengan éxito.

aunque las viudas seguían tejiendo, lo hacían *“bajo nuevos arreglos socioeconómicos que alteraron las relaciones sociales de producción, de tiempo y de la estética de tejer (producir tela), minando un aspecto importante de la producción cultural maya. Por otra parte, los proyectos prescindieron de la creatividad y de la sabiduría de la gente local, lo cual podría haber contribuido a la búsqueda de maneras de resolver sus propios problemas”* (ibíd.: 147).

Por otra parte, varias mujeres mayas señalan que se enfrentan con un dilema: *tejer o estudiar, pues no hay tiempo para hacer ambas cosas*. En ese sentido, un anhelo muy profundo de muchas mujeres mayas profesionales es aprender a tejer, o tener tiempo para hacerlo. No es casual que dentro de los ‘Derechos específicos de las mujeres indígenas’, elaborados y publicados en el Primer Informe de la Defensoría de la Mujer Indígena (2003) uno de los derechos es: **“Derecho a identificarse como mujer indígena. Significa la libertad de expresar las prácticas culturales de vivir y gozar lo que se aprendió en la familia y en la comunidad, el uso de la vestimenta maya, el arte de tejer⁴⁶⁵ de la indumentaria en la que se concibe la expresión simbólica de la filosofía maya”** (2003: 12).

Irma Otzoy retoma el traje como un elemento cultural –entre otros– que encarna y permite estudiar la lucha histórica, la creatividad cultural y la resistencia política del pueblo maya (Otzoy 1996: 141); en esta misma vena han trabajado Hendrickson (1995, 1996) y Macleod (2004c). Una de las manifestaciones de racismo y desvaloración cultural es la creencia prevaleciente en ámbitos ladinos de que la forma de vestir de las mayas es un invento e imposición colonial. De la misma manera que muchos escritores consideran que los pueblos indígenas son ‘producto de la conquista’, aplican esta misma lógica al uso del traje. Señala Irma Otzoy: *“Al interpretar el traje maya como una creación colonial y, por lo tanto, como un signo de opresión, estas personas no-mayas [Severo Martínez Peláez y Méndez de la Vega] proclaman que el hecho de tejer y de usar el traje maya sólo perpetúa el ‘legado del Colonialismo español’”* (Otzoy 1996: 143, traducción mía). Esta representación criticada por Otzoy no sólo hace caso omiso del hecho de que el arte de tejer y el telar de cintura (no así el telar de pedales) existían en Mesoamérica antes de la llegada de los españoles, sino que tampoco da cuenta de la forma dinámica en que las indígenas se apropian de, y hacen suyos, nuevos diseños, colores, hilos y técnicas –en un proceso constante de innovar y

⁴⁶⁵ Concebir como derecho específico de las mujeres indígenas el arte de tejer causó una fuerte controversia en un encuentro de mujeres en el Ecuador (organizado por dos agencias holandesas de cooperación internacional en noviembre de 2004). Varias de las feministas mestizas advirtieron que era muestra de ‘falsa conciencia’ por parte de las mujeres mayas, al no ‘entender’ sus verdaderos intereses y derechos estratégicos.

mantener, o de ‘cambiar permaneciendo’-, borrando así su *agencia social* y representándolas como entes pasivos y dominados.

Por otra parte, es común la utilización de niñas y de mujeres indígenas usando el traje para la comercialización del folklore o como estrategia de venta –como en el caso del anuncio de la niña atitlaneca tomando Coca Cola, que por muchos años impactaba a la gente a su salida del aeropuerto La Aurora, ‘Bienvenidos a Guatemala’-. Es irónico que las mujeres indígenas también hayan sido usadas en los anuncios y en la estrategia de venta de bebidas alcohólicas, cuando en realidad, entre las que consumen menos alcohol son mujeres indígenas⁴⁶⁶. Martínez explora la forma en que “*los cuerpos de las mujeres son usados como símbolos ‘nacionales’ de las tradiciones guatemaltecas ‘vernaculares’ y de autenticidad, y la manera en que han sido transformados en bienes capitalistas de consumo para vender Guatemala a los guatemaltecos y al mundo como un lugar ‘exótico’, en donde la ‘tradición’ (estática) se puede encontrar en la modernidad (dinámica) en una era de supuesta paz y democracia luego de los Acuerdos [de Paz] de 1996*” (Martínez 2004: 258 traducción mía). La denuncia del uso comercial y de las representaciones exóticas del ‘folklore’ indígena⁴⁶⁷ no es nueva, como ya lo vimos en el *Réquiem por los Homenajes a la Raza Maya* (1977) y en la Declaración de Iximche’ (1980), y ha constituido un reclamo reiterado del movimiento maya a lo largo de los años.

Traje e Identidades:

La mayoría de las mujeres mayas que entrevisté señalaron que su traje formaba parte de su identidad: “*Para mí es parte de mi identidad como mujer indígena; es parte de las ideas de mis padres y abuelos. Es parte de los valores que tenemos como pueblos indígenas de Guatemala. Es parte de los elementos que nos diferencian de otros pueblos. Además, no es sólo tener el traje puesto, sino que es un valor de expresión de las propias mujeres indígenas, es un arte, que tiene un alto costo. Los signos tienen mucha relación con nuestra cosmovisión que es lo más importante, porque nos identifican y nos relacionan con nuestro pensamiento*” (Juana Catinac, entrevista,

⁴⁶⁶ Esto no implica que no haya mujeres indígenas que consumen alcohol, pero no hay una asociación tan directa o inmediata de las mujeres indígenas con el alcohol; quizás, por esto mismo, las empresas publicitarias buscan el efecto de la yuxtaposición.

⁴⁶⁷ Pero, por otra parte, también hay una conciencia de que hay que ganarse la vida. En una reunión entre una organización de campesinos indígenas y una de cooperación en 1995 en el Hotel Pan American en la Ciudad de Guatemala, me sentí muy apenada por haber convocado a una organización maya a un lugar en el cual se lucraba con los trajes mayas. Los meseros varones –indígenas de Sololá, quienes, al estar vestidos del traje de Chichicastenango, creaban la impresión de estar disfrazados– servían a los y las campesinas indígenas que usaban sus trajes ‘de verdad’. Años después, al expresarle a Isabel Cux que me había sentido incómoda ante el uso folklórico de lo maya, me contestó: “*Están trabajando y comprendo. Quieran o no quieran, tienen que portar el traje para llamar la atención a los visitantes*” (entrevista, agosto de 2003).

agosto 2003). Aunque varias de ellas no habían podido usar el traje en todas las etapas y/o ámbitos de su vida, quizás por lo mismo muestran un aprecio muy especial por él. Este sentido de identidad y de pertenencia es tanto individual como colectivo; es subjetivo e íntimo, y también político: como el substrato de la cultura en la política y como el contenido político de la identidad cultural. Así, es puente entre el ámbito privado y el ámbito público, entre lo personal y lo colectivo. La identidad colectiva se manifiesta en las diferentes entrevistas de diversas maneras; por ejemplo, identidad como **pueblo**: *“Yo creo que el traje tiene varios significados, porque ahí demostramos el valor que tiene y, por otro lado, allí está la dramática del pueblo, los colores que representen para mí el ser viviente, los colores son del universo, por otro lado es donde me refleja que allí está la historia de mi pasado. Te demuestra como es la cultura, te demuestra los números mayas, allí está la matemática”* (Isabel Cux, entrevista, agosto de 2003). Esta es una lectura cosmogónica del tejido, al convertir los colores en seres vivientes que forman parte del universo⁴⁶⁸ y, a la vez, es como la memoria histórica –‘la dramática’– del pueblo maya y de sus aportes civilizatorios.

Otra dimensión de la identidad colectiva se manifiesta en la continuidad a través de las **generaciones**, de los antepasados. La identidad individual coexiste con la identidad colectiva, y esta se recrea de generación en generación:

En primer lugar, el traje para mí es uno de los elementos de mi identidad étnica. No podría explicarlo en un idioma distinto, como no pueden explicarlo las demás mujeres mayas y se debe a que esta parte corresponde a nuestra subjetividad, a mí me gusta usarlo, me recreo en él.... Yo entiendo que el güipil es parte de nuestro espíritu. A mí por lo menos me gusta vestir como vistió mi mamá, como vistió mi abuela, y mi bisabuela y mi tatarabuela. Y me gusta el textil, pero también estoy descubriendo que las mujeres a través del textil estamos asumiendo una postura política. El usarlo tiene una connotación mucho más profunda, es arte y es ciencia al mismo tiempo, y en ese sentido las mujeres estamos produciendo conocimiento científico, porque nosotras manejamos muy bien las matemáticas al elaborar nuestros textiles, y necesariamente se aprende a través del álgebra o matemática, lo estamos haciendo con el tejido. Entonces, esto no nos lo ha asignado nadie, y lo estamos reproduciendo, y lo estamos valorando, pero no como lo aseguran algunas estudiosas, que es obligatoriedad, porque el pueblo lo exige. La afirmación que nuestra indumentaria es parte de nuestro espíritu lo puedo explicar con el ejemplo siguiente: Ninguna mujer –por lo menos yo lo

⁴⁶⁸ Esto recuerda la reflexión de Gabriel Ixmatá sobre el agua (ver Anexo).

vi con mi mamá– es capaz de regalar un güipil, y por muy viejo y usado que esté; dice ‘ah no, me da lástima’. Eso de ‘dar lástima’ se traduce en ‘amo a mi prenda’, es la parte que nos une con los objetos materiales y personales... Su relación [de la mamá] con el tejido se debía a que, mientras tejía, dejaba que fluyeran sentimientos, sus aspiraciones, sus quejas, sus tristezas, eso la tenía muy ligada al güipil. A eso se debe la expresión: ‘es que me da lástima, es que pobre’, como si fuera persona (María Luisa Curruchich, entrevista, julio de 2003).

En esta representación, el traje es como un ser humano y, a la vez, es un ente que integra las mujeres mayas a las diferentes generaciones, a la matemática y a algo así como una conciencia colectiva maya. Para otras mujeres, se trata de una **colectividad entre mujeres**, en donde las mujeres mayas que portan el traje, pero no tejen, sienten una gran identificación y hermandad con las tejedoras de sus güipiles:

Para mi usar el traje es lo más grande que puedo hacer, es la reivindicación más grande, positiva y visible que tengo, entonces llego y me lo pongo. Significa llevar encima, llevar y portar, trasladar y demostrar... yo con este traje me siento muy orgullosa, muy feliz, muy satisfecha de lo que soy... Yo no tejo, pero lo interesante es que yo me lo pongo y digo ‘¿qué estaría pensando esta mujer cuando hizo este güipil?, ¿qué miles de pensamientos e ideas [tenía]?, ¿qué emociones, qué dolores, qué tristezas, qué trabajo, qué preocupación de su casa, de ella misma, que ella plasmó aquí?’ yo aquí no veo depresiones, veo la diversidad de colores, la emoción y entonces eso pasa sincréticamente, es como una solidaridad de mujeres; tiene que ver con quien lo hizo, quien lo usa y es una cosa colectiva. Podrá ser el traje más sencillo, pero también es el más hermoso (Alma López, entrevista, agosto de 2003).

Emma Chirix reflexiona acerca de la pertenencia individual y grupal que se manifiesta en el uso del traje, y muestra la manera como se pueden proyectar diferentes aspectos de la identidad en diversas ocasiones o momentos, pues cuando quiere proyectar su lugar de origen, se viste con el traje de Comalapa, Chimaltenango. Por otra parte, al igual que Alma, Emma se siente en conexión con las mujeres mayas tejedoras de estas obras de arte, otorgándole al mismo tiempo un fuerte contenido político al decir –a través del traje–: ‘soy mujer maya, aquí estamos’.

Pues para mí, [el traje] me cuenta mi historia, soy parte de un grupo, soy parte de un grupo indígena maya. Si quiero ser localista y me quiero presentar como mujer Kaqchikel de Comalapa, entonces me pongo mi güipil y puedo decir este es mío. Lo otro es que me agrada porque es un trabajo hecho por manos de mujer, yo diría en hora buena se quedó el tejido

para las mujeres porque es una forma de expresar signos y símbolos dentro de los güipiles. Yo considero que cada güipil es una enciclopedia, es una historia de cada mujer dibujada a través de los hilos. También valoro el trabajo de las mujeres, esto es un arte, no es artesanía, y en el ámbito de lo político yo diría que es un símbolo de resistencia y decimos sí soy yo, soy mujer maya, aquí llevo esto y aquí me enfrento yo al mundo, a la vida. Eso me da mi traje (entrevista, julio de 2003).

Estela Jocón, maya poqomam que vivió en los Estados Unidos por dos años luego de haber ganado una beca de estudios, explica que tuvo que dejar de usar su traje durante un período por razones climatológicas; coincide con Emma sobre el uso consciente del traje como declaración política: esta soy yo y aquí estamos:

Primero, es un elemento de resistencia, de ir contracorriente. Es decir, 'aquí estoy yo, estoy presente y sea donde sea, siempre seguiré siendo yo', así es y así me veo yo. Me identifico con el traje. En Estados Unidos tuve que quitármelo, pero por la cuestión sobre todo climatológica, muchísimo calor o mucho frío, y yo tenía que usar otro tipo de ropa. Pero siempre en momentos importantes, acontecimientos importantes, yo usaba mi traje. En mi graduación, mucha gente me dijo: 'nosotros te compramos el vestido, si no tienes'. 'No, aunque me lo regales, no, porque no soy yo, o sea no me veo yo así, me siento rara'. Creo que hay muchas mujeres que se sienten así, que al traje lo cambiarían por una necesidad, pero no porque realmente lo quieran hacer. Yo aquí en Guate siempre lo uso. En mi caso, el traje tiene un sentido personal y a la vez político. Político porque es seguir diciendo 'aquí estamos', es una lucha continua entre lo que la sociedad te impone y lo que una desea y quiere. La sociedad me dice: 'bueno, ya es tiempo, ya la ropa está muy cara, hay mucha gente que te discrimina por ese traje', pero yo sigo. Por eso decía que las mujeres somos resistentes ante eso, por todas las discriminaciones que se han dado por el uso del traje, pero lo seguimos usando. En muchos casos porque la gente las discrimina, ya no lo usan. Yo creo que muchas mujeres lo usamos como resistencia (entrevista, julio de 2003).

Varias de las mujeres mayas entrevistadas sólo dejan de usar el traje en situaciones muy específicas: "Sólo cuando voy a la playa, o cuando me duermo me pongo pijama, no duermo con mi traje. Usé un traje [uniforme] verde que utilizan médicos o enfermeras al entrar a la sala de operaciones, ahí sí, pero sólo fue en esa ocasión, por entrar a un hospital, no pude trabajar con el traje, era por obligación y por seguridad" (Emma Chirix, entrevista, julio 2003). O como señala Medarda Castro: "Siempre he usado mi traje, en espacios educativos, en eventos sociales y

políticos, bueno, sólo en actividades deportivas no es lo más apropiado” (y nos reímos). Muchas mujeres k'iche's de Quetzaltenango usan pants en momentos de descanso, o algunas sólo usan el traje para las fiestas familiares. En la Capital, muchas mujeres indígenas que trabajan como empleadas domésticas han dejado el güipil, pero siguen usando el corte⁴⁶⁹; otras son obligadas a usar uniforme, pero lucen sus trajes en su descanso los fines de semana. Medarda Castro también explica como las 'patojas' (jóvenes) en su municipio –San Lucas Tolimán– visten sus trajes mayas pero a la moda, por la incorporación de nuevos diseños, textura, colores y formas:

En mi municipio algunas jóvenes están cambiando la forma de su corte normal a faldas modernas: por ejemplo el estilo Rambo es una falda hecha de tela de corte con muchas bolsas en las que se pueden llevar CDs, cassettes, grabadora y otros accesorios que necesitan para salir de paseo. Las jóvenes combinan el uso de ésas faldas modernas que son bonitas y elegantes y a la vez el estilo tradicional. En la Capital he visto a otras mujeres jóvenes (de la costa sur del país que vienen por trabajo doméstico), vestirse con cortes a la moda de las faldas o pantalones de cintura baja (mostrando parte del ombligo o con una blusa corta). Las mujeres de la Costa usan blusa estilo güipil, de tela delgada y los cortes (tradicionales de su región) a cintura baja. Algunas mujeres jóvenes que son guías espirituales portan trajes livianos, blusas escotadas o transparentes según se sientan más cómodas por el clima o la moda sin que esto interfiera en su derecho a promover un elemento cultural importante como lo es la espiritualidad maya y su derecho a vestir a la moda (entrevista, agosto de 2003).

Todas las mujeres que entrevisté manifestaron un gran aprecio por sus trajes, la identificación, la importancia y los múltiples significados que les implica usarlos; y la mayoría también expresó que usar el traje simboliza, a la vez, un acto público e intencionado de resistencia. Al mismo tiempo, varias mujeres expresaron que el uso del traje debe ser siempre una opción libremente tomada, no una imposición. En varias ocasiones, mujeres mayas me han manifestado la presión que ejercen algunos hombres del movimiento maya sobre sus esposas e hijas para que usen siempre el traje,

⁴⁶⁹ Según Manuela Camus: “El corte cubre la parte privada, íntima –estigmatizada– del cuerpo y se conserva con más fuerza... Dejar de vestir esta prenda tiene implicaciones más definitivas que sustituir el huipil: la conversión a ‘ser de vestido’ es simbolizado por el quitarse el corte” (Camus 2002: 311). Sólo usando un corte, pude entender que provoca una sensación muy distinta a las prendas más flojas de la ropa occidental, sobre todo faldas y vestidos cortos. Pude entender que el corte –al envolver apretadamente a la parte inferior del cuerpo– otorga unas sensaciones de seguridad y de protección que sería difícil dejar si una estuviera acostumbrada a las mismas. En ese sentido, la observación de Camus es una interpretación entre varias, pues el corte no necesariamente implica la connotación conservadora –de tapar la parte íntima y estigmatizada del cuerpo– que ella le otorga, sino podría tener un sentido de auto-defensa. De todas maneras, como señala Camus, es indicativo que el corte tienda a ser la última prenda despojada por las mujeres indígenas al pasar a usar ropa occidental.

mientras que ellos, como hombres –con pocas excepciones– no lo hacen, o no lo hacen todo el tiempo.

Ana María Rodríguez empieza a usar el traje de nuevo después de largos años de no hacerlo por estar en el refugio, pero lo hace en sus términos y sin sentirse obligada:

Cuando yo regresé a Guatemala no usaba traje y no me hago bolas de no usar traje en el sentido de que [la cultura] está dentro de mí. Sin embargo, había una especie de reclamo de la gente de que ‘si sos indígena, ¿porqué no lo usás?’. Tal vez no era rechazo, sino más como reclamo, de que ‘si sos maya ¿porqué no usás el traje?’ Yo me siento bien usando mi traje. Pero pienso que a veces es el extremo que atenta contra tu libertad de sentirte bien usando otros trajes y que con eso no estás traicionando nada porque la traición va por dentro, va por tus actitudes y no va por lo que llevas encima. Por eso yo no me hago bolas en ese sentido, sin embargo debo admitir que hay mucho cuestionamiento por no usar el traje. Sin embargo, usarlo sí es una bandera de lucha, de eso sí estoy consciente, por eso cuando una va a una comunidad sí es importante, lo llevas y te identifican como maya, como indígena... Eso es el otro lado, lo de nuestros derechos, sentirnos bien y usar lo que queremos (entrevista, julio de 2003).

Adela Delgado Pop, de madre Q’eqchi’ y padre mestizo, nunca usó el traje aunque su madre siempre lo ha usado: *“Fue hasta hace un par de décadas, bajo la influencia del ‘renacer maya’ como lo llamo, que inicié la búsqueda de los porqués de nuestra vestimenta dentro de mi familia. Por supuesto, la primera fuente fue mamá, me explicó lo de mis pantalones y el costo de los cortes y los huipiles si estamos hablando de siete mujeres, nuevo hijos e hijas y un sueldo de obrero más el ingreso de una costurera, pero no quiso ahondar en el tema cuando pregunté si había otras razones para que nosotras no usáramos ‘corte’ (Delgado Pop en Macleod y Cabrera, eds. 2000: 17).* La historia de Adela es sugerente, al ilustrar su proceso de búsqueda y aclaración de su identidad, finalmente decidiendo que *“soy una especie de híbrida difícil de entender” (ibíd.: 18)*, pues aparte de ser feminista y de romper con ciertos esquemas comunes entre las mujeres indígenas: *“soy una mujer que provoca polémica con la sola presencia, simplemente porque no quepo en los cánones’ o estereotipos de ‘mujer indígena’, es decir que no tengo encima unos tejidos que lo justifiquen: sin embargo, conservo la trenza que mi madre me heredó (tanto en el sentido cultural como biológico) y hablo el dulce idioma Q’eqchi’ y el vecino Poqomchi” (ibíd.: 18).*

Las reflexiones de Ana María y Adela enfatizan el hecho de que, si bien el traje es un marcador de identidad, la identidad no se agota en el traje. Por otra parte, ponen en evidencia que hablan ‘desde los márgenes’, al transigir –por diferentes razones– con los cánones establecidos para las mujeres mayas; y desde esos márgenes, cuestionan la tendencia regulatoria ejercida desde diferentes ámbitos⁴⁷⁰. Varias mujeres mayas señalan que ‘transgreden’ algunas pautas –o estereotipos– asociados con ‘ser maya’. Alma López en el Quinto Congreso de Estudios Mayas, en forma provocativa, reaccionando a un hombre maya del público que había criticado a las mujeres mayas ponentes, dijo que le encantaba bailar, que le encantaba echar sus cervecitas y que, incluso tenía su pelo teñido con luces rojas–; y sin embargo, le dijo enfáticamente: “soy maya”.

El Traje y el Racismo

Las mujeres mayas están especialmente expuestas al racismo en los centros urbanos al vestir el traje, pues mientras que en las comunidades –dependiendo de la composición étnica de las mismas –, el racismo se da más al subir a las camionetas⁴⁷¹ o al acudir a las entidades del Estado (de justicia, municipalidad, etc.) o a otras instituciones públicas (escuelas, clínicas, hospitales, etc.), y con las pequeñas élites ladinas locales⁴⁷², el racismo en las ciudades es más generalizado y constante por constituir la ciudad el terreno hegemónico ladino. Esta observación rompe con la idea común –lineal y mecánica– de que mientras más pobre se es, mayor racismo enfrenta. Sin embargo, más que pensar en ‘escalas de racismo’, es preciso entender las especificidades y las características de las diferentes manifestaciones de racismo, en los niveles urbano y rural, en hombres y en mujeres, en profesionales, en trabajadores y en campesinos, en distintas edades y en contextos concretos.

Dentro del contexto urbano, son las mujeres y las niñas mayas las que más sufren el racismo, por vestir el traje. La situación de las niñas mayas es especialmente difícil, si sus padres les obligan a usar el traje en las escuelas o en los colegios, en vez de dejar que ellas decidan si quieren usar el traje o no. La presión que sienten las niñas por conformar a sus padres, a sus compañeros de clase (*peer pressure*), el racismo y la discriminación de maestros, maestras y compañeros de clase, significa que el uso del traje a menudo causa su marginación y segregación. Insistir en que las

⁴⁷⁰ Pero, mientras critican la presión regulatoria ‘del extremo’ como lo nombra Ana María, tampoco quieren ser manipuladas y utilizadas por quienes sostienen que las mujeres mayas deberían quitarse su traje, por la connotación de opresión que conlleva el mismo. Esto pone de manifiesto –al igual que las mayas chiapanecas que denuncian las ‘malas’ costumbres que atentan contra las mujeres– el difícil lugar de enunciación de las mujeres indígenas y los riesgos de que sus palabras sean usurpadas para otros fines.

⁴⁷¹ Las ‘camionetas’ son buses o camiones.

⁴⁷² Mientras que en Quetzaltenango, hay mujeres k’iche’s urbanas que desprecian a las mujeres K’iche’s y Mames provenientes del campo, llamándoles despectivamente ‘las envueltas’ (Velásquez Nimatuj 2003)

niñas y las adolescentes sean política, cultural e ideológicamente 'correctas' puede ser un encargo muy fuerte de parte de algunos padres y madres del movimiento maya. Aunque algunas mujeres mayas cuentan, con gran dolor, acerca de la vergüenza que sienten sus hijos, por el hecho de que su madre 'viste de traje', muchos jóvenes y adultos cuyos padres optaron por la asimilación o mimetización de sus hijos, para no sufrir el racismo que ellos sufrieron, lamentan profundamente que sus padres no les hayan enseñado su idioma maya y que no acostumbran usar el traje⁴⁷³. Ante la negación de los padres, las y los hijos frecuentemente sufren crisis de identidad, pues ni se sienten –ni son reconocidos como– ladinos, y experimentan inseguridad –o no son plenamente reconocidos– como indígenas, por el hecho de no hablar un idioma maya o de no usar el traje. Para ilustrar estos dilemas, retomo a continuación varias reflexiones de integrantes de Kaqla', recogidas en el libro *La Palabra y el Sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla* (2004).

En los talleres de Kaqla' se hacían las siguientes preguntas: “¿Por qué las Mujeres Mayas no vestimos a nuestros hijos(as) con ropa maya? ¿Por qué otras no les hablamos a nuestros hijos(as) en sus respectivos idiomas mayas? Una respuesta clave es: “Lo que pasa es que tenemos tan internalizado al opresor, por el dolor y la discriminación que hemos sufrido, que queremos proteger a nuestros hijos” (Kaqla 2004: 58) El tema plantea dilemas morales, como señala otra integrante de Kaqla': “Yo estoy convencida de que mi hija use su traje en el colegio, pero me preocupan las implicaciones que tiene para ella ese contexto ladino agresivo, en donde incluso por ir con su traje fue agredida físicamente. Entonces pienso: ¿priorizo mis convicciones o el bienestar de ella?, ¿hasta qué punto la puedo obligar a exponerse?” (ibíd.: 60).

¿Hasta dónde los padres pueden influir en sus hijos para mantener el traje? Yo un día le dije a mi mamá que no quería saber nada del traje y me lo quité. Ellos no me entendieron porque no vivían lo que yo vivía en la escuela: Desvaloración como ser humano, nadie me hablaba, me mantenía tan sola que me ponía a llorar. Cuando fui con uniforme se me acercaron las compañeras. Cuando mis papás no me permitían usar el uniforme me sentía con rabia, sentía que no me apoyaban, que no me entendían. Tiempo después lo entendí, pero en ese momento, no me dieron el acompañamiento ni la solidaridad que necesitaba. Yo en la calle recibía agresiones: me trataban como cosa, como basura, era el centro de atención y estaban pendientes de cuando me equivocaba. La maestra me agarró para servirle la refacción [refrigerio]. Nadie me escuchaba, entonces busqué mis propios mecanismos de defensa.

⁴⁷³ A menudo son justamente estas personas que asumen posiciones radicales anti-ladinas o anti-occidentales (aunque esto usualmente constituya una etapa en su proceso de recuperación cultural e identitario) por la rabia que sienten por haber sido medio asimilados.

Como tenía rencor hacia la otra gente me dije: No me quito el traje, pero también ¡cuidadito! Porque muchas veces respondía agrediendo. Pude haber vivido otro proceso si mi papá y mamá me hubieran apoyado (Kaqla 2004: 61).

Estos procesos de constante y sistemática discriminación van minando la autoestima, y tensan las relaciones con las ladinas y los ladinos, e incluso con los indígenas. Estela Jocón manifiesta la rabia que le produjo que una mujer de Cobán le (había dicho) dijera que era ‘susceptible’ en público (y, sólo porque se trataba de una señora ya de edad, se tuvo que quedar callada, por el respeto a los mayores en la cultura maya). Esta ‘susceptibilidad’ es algo que, en círculos de mujeres, muchas ladinas no entienden de las mujeres mayas, por no haber vivido el efecto del racismo cotidiano, sea en sus versiones crudas o solapadas, o bien en las expresiones abiertas o encubiertas de paternalismo. Es justamente en este terreno de la ‘susceptibilidad’ en donde se producen algunas de las brechas y tensiones más grandes entre mujeres mayas y ladinas, entrando en una lógica de víctimas y victimarias: *“En este país está comprobado que, con o sin el traje indígena, hablando o no los idiomas mayas, con doctorado o sin él, con capacidad económica o sin ella, de todas maneras no somos aceptadas. Tenemos que tener claro que con ninguna de esas herramientas se va a dejar de practicar la discriminación” (ibíd.: 63).* El hecho de estar situada en la parte subordinada de múltiples relaciones asimétricas de poder acentúa la tendencia de las mujeres mayas a verse como víctimas y, por lo tanto, a estar expuestas y a ser vulnerables a los diversos tipos de discriminación; en cambio otras, reaccionan agresivamente o con cólera, y algunas más logran trascender y hacer caso omiso de las agresiones que sufren, al estar por encima sin ser ‘tocadas’, con su autoestima intacta. Por otra parte, mientras que muchas mujeres ladinas también se visualizan como víctimas, quejándose de que son representadas como las ‘malas de la película’, y defendiendo que no es su culpa la conquista española de hace 500 años, otras tratan de entender las causas estructurales de las manifestaciones de racismo y los efectos de una sociedad racializada; algunas, al profundizar en la reflexión acerca de sus propias raíces y en su ubicación en la estructura social, logran convertirse en verdaderas aliadas en la lucha antirracista⁴⁷⁴.

En el fondo, las reflexiones ponen de manifiesto que los problemas de racismo son de índole estructural y que, por lo tanto, requieren de respuestas estructurales, por parte del Estado, mediante políticas públicas, a través de cambios de comportamiento y de actitudes de fondo del

⁴⁷⁴ Algunas mujeres ladinas, al estar horrorizadas por el racismo ejercido por ‘su gente’, reaccionan despreciando a los ladinos en general, y por ende a si mismas; ningún tipo de auto-desprecio –hacia lo ladino o hacia lo maya- puede ser punto de partida para la auto-aceptación y fomento de relaciones interculturales basadas en el respeto.

Estado y de la sociedad civil en su conjunto. Como metáfora, pensando en la sociedad guatemalteca como una cancha de fútbol, no se trata sólo de un problema 'paritario' –es decir, de incluir más mujeres y hombres mayas en los equipos en los que usualmente han sido vedados o en los espacios en los que habitualmente han estado sub-representados- sino de cambios mucho más profundos en las mismas 'reglas del juego' e incluso de la naturaleza misma de la cancha, pues esta ha sido diseñada desde un Estado 'monoétnico' (Cojtí 2005). Pero para cuestionar y sacudir al sistema, se requiere de acciones individuales y colectivas de reclamo y de denuncia. En ese sentido, un caso de burdo y craso racismo que se convirtió en paradigmático y sirvió para destapar la racialización de la estructura social guatemalteca dando pie a la lucha en su contra, fue el caso de Irmalicia Velásquez y la cervecería el Tarro Dorado, ubicada en una elegante zona de la ciudad de Guatemala. Irmalicia nos cuenta la historia, que tuvo lugar el 5 de junio de 2002 cuando, después de terminar una reunión de trabajo con la Plataforma Agraria⁴⁷⁵, decidieron ir a tomar una cerveza:

...nos aproximamos a la puerta cinco mujeres del grupo; en ese instante el agente de seguridad del establecimiento, vestido de particular, se dirigió a mis cuatro compañeras, y les dijo en tono amable, 'pasen adelante señoritas' y seguidamente se dirigió a mi persona y en tono fuerte me dijo: 'pero usted, usted no puede entrar aquí, porque a este lugar no entran mujeres con traje típico'⁴⁷⁶. Yo era la única mujer maya del grupo y ante esta orden racista no podía creer lo que estaba escuchando... Sólo sentí un escalofrío que empezó desde la punta de mis pies y llegó hasta mi cabeza. Recuerdo que tomé fuerte mi perraje y me lo puse en el pecho, como buscando apoyo ante semejante muestra de segregación racial⁴⁷⁷ en pleno siglo XXI. Mis ojos se llenaron de lágrimas y un sentimiento de indignación, pero al mismo tiempo de rabia y de coraje, llenó mi interior (Velásquez Nimatuj 2002: 1-2).

⁴⁷⁵ Una alianza de organizaciones guatemaltecas que busca promover, entre otras cosas, una reforma cafetalera ante la aguda crisis provocada por la sobreproducción y el desplomo del precio del café en el mercado internacional. En aquel entonces, la Plataforma Agraria estaba integrada por: CONIC, PTI, AVANCSO y CALDH.

⁴⁷⁶ Anota Irmalicia a pie de página: "El denominador 'traje típico' a la indumentaria regional que usamos las mujeres mayas en Guatemala es una forma racista de referirse a nuestro vestuario y de folklorizar nuestra cultura. Los miembros y miembros del Pueblo Maya no aceptamos ni usamos esta categorización".

⁴⁷⁷ Añade Irmalicia a pie de página: "Este acto de discriminación racial que sufrí por vestir mi indumentaria regional k'ichee' fue documentado por los periódicos que circulan a nivel nacional en Guatemala. Véase la Hora, Prensa Libre, El Periódico y Siglo XXI a partir del 15 de junio de 2002. También por programas radiales, televisivos, revistas y periódicos regionales. La violación la denuncié al Ministerio Público, a la Procuraduría de los Derechos Humanos, a la Defensoría de la Mujer Indígena, a la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala MINUGUA y a la Oficina de Derechos Humanos de la ONU".

Irmalicia emprendió una lucha decidida contra la cervecería, colocando denuncias en el Ministerio Público, en diferentes instancias de derechos humanos, en los medios de comunicación. Se armó de valentía para emprender lo que entendía como una lucha colectiva, reivindicando así a su madre, a sus tías, a sus hermanas y a las mujeres k'iche's y mayas en general. Irmalicia señala el hecho de que sus estudios doctorales en la Universidad de Austin, Texas, le aportaron conocimientos para entender y argumentar su denuncia:

Ya estaba cansada de tantas agresiones, ese no fue el único hecho que me tocó vivir, fue uno tras otro, tras otro, tras otro. Yo creo que el Tarro Dorado rebasó mi paciencia y además de eso ya tenía mucha conciencia y muchas herramientas teóricas que me permitían entender que era una violación a mis derechos individuales, pero también colectivos por ser parte de un pueblo maya. Yo dije hasta aquí, vamos a poner un precedente, porque esto lo vivió mi abuela, esto lo vivió mi madre, mis tías, mis hermanas, todas hemos vivido violaciones a nuestros derechos humanos por ser indígenas, por ser K'iche' en este país. Yo dije 'esto sí ya no'; yo estaba dispuesta a ir sola o colectivamente para poner precedentes, no para mí, pero sí para los que vienen detrás, para las mujeres mayas analfabetas, para las mujeres mayas que trabajan en la servidumbre, para las que son explotadas en el área agrícola, en muchas áreas. Lo vi como una lucha colectiva, no lo vi como una individual, lo asumí así, traté de que se hiciera de esa forma pública y abiertamente, diría que se dio un paso adelante, el resto no es mi responsabilidad, es responsabilidad de todos: mayas, ladinos, garífunas, xinkas y mestizos, es responsabilidad de todos.

Al principio fue con mucho dolor y con mucha rabia, yo quería volver a ese lugar y tirar una bomba, eso fue lo que provocó en mí; una indignación total, unas ganas de venganza, por eso yo creo que el racismo provoca violencia y es sumamente peligroso. Por eso, hay que tomarlo en serio porque lo que generó en mí fueron unas ganas de venganza pública: dije, 'a mí no me van a hacer esto'. O sea, el racismo genera violencia y eso no se quiere entender en este país. Yo quise volver y hacer eso, pero claro cuando me calmé, cuando lloré, dije no, tiene que haber un camino legal, tiene que haber un camino que nos permita, por la vía pacífica, tratar de darle solución a esto. Ya lo tomé con calma, con herramientas teóricas que me permitían entenderlo y denunciarlo, con apoyo de abogados porque yo no conocía de leyes, conocía muy poco de convenios internacionales. Entonces esto se pudo denunciar. Y pude entender que no toda la población ladina es así, que es un problema estructural, pero que hay sectores ladinos conscientes de este racismo y opresión y que hay que cambiarla (Irmalicia Velásquez, entrevista, agosto de 2003).

El caso del 'Tarro Dorado' fue un suceso que logró aglutinar a grandes sectores de la sociedad civil –maya y ladina– en torno a la denuncia y la condenación. Por ejemplo, Anamaría Cofiño, en su columna en El Periódico, termina exhortando: *“Hago un llamado a la ciudadanía a abstenerse de consumir en esos establecimientos, al menos hasta que **El Tarro Dorado** haga un acto público de reparación. **Cero tolerancia con la discriminación**”* (El Periódico, 15/06/2002). Por su parte, la Plataforma Agraria: *“reconoce con tristeza e indignación que la discriminación hacia las y los indígenas continúa siendo una práctica cotidiana en la sociedad guatemalteca, perjudicando a millones de ciudadanos de este país. Es vergonzoso que sectores poderosos no tienen dificultad para utilizar y elogiar la cultura Maya en el contexto folklórico del turismo, actos culturales, y campañas publicitarias. Sin embargo en la vida diaria tratan a quienes la encarnan y reproducen como ciudadanos de segunda categoría”* (comunicado público, 17 de junio de 2002). Estas manifestaciones de solidaridad, sobre todo provenientes de ladinas y de ladinos, son sumamente importantes, pues desplazan la contradicción ladino-indígena hacia una posición de lucha común contra el racismo.

Finalmente, Irmalicia señala: *“Son nuevas etapas históricas y políticas, son nuevas etapas de lucha, yo diría que sí, porque quince años atrás no hubiéramos podido hacer esto, veinte años atrás hubiera sido imposible. Por más que nos hubieran cerrado la puerta, no hubiera habido espacios para hacerlo [denunciar]. Creo que la ventaja fue el momento histórico que estamos viviendo, un momento que era el propicio para hacerlo y denunciarlo”* (entrevista, agosto de 2003). El hecho de poder dar a conocer estos temas a la opinión pública es algo muy reciente –acordémonos de que en los años setenta, los indígenas, por sólo mencionar el tema y nombrar el racismo, fueron tachados de ‘racistas-al-revés’. Aunque la nueva etapa multicultural, como parte de la globalización, ayuda a colocar temas como estos sobre la mesa, son realmente las luchas cotidianas y colectivas de las mujeres y de los hombres que enfrentan el racismo, las que han logrado trasladar estos temas tabú y privados al ámbito público-político del país. El caso del Tarro Dorado destapó la realidad del racismo existente y desencadenó otros procesos, como la constitución del Tribunal de Conciencia organizado por varias organizaciones de mujeres mayas – entre ellas Moloj y CONAVIGUA–, en donde se presentaron casos de racismo⁴⁷⁸.

⁴⁷⁸ Llama la atención que, aunque la idea era que se presentaran igual número de casos de racismo hacia las mujeres que hacia los hombres mayas, costó trabajo que los hombres presentaran sus casos, prefiriendo no llevar sus problemas al ámbito público.

Es importante señalar, sin embargo, que no todas las mujeres mayas han experimentado la misma discriminación al usar el traje. Magda Cholutío retomó el uso de su traje tres años después de volver de su exilio en México. Al preguntarle acerca del racismo por usar el traje, dijo:

Fíjate que yo nunca lo sentí, no lo sentí ni cuando vivía aquí ni cuando regresé, yo me siento mucho mejor con mi traje que usar pantalón. Por supuesto que me acostumbré a usar pantalón, ya por comodidad lo usé por bastante tiempo. Ya después de un par de años, o tres, de estar aquí (en Guatemala), ya pude tener mi ropa, pero no me la puse de una vez, sino ya por comodidad era más fácil ponerme un pantalón para subirme a las camionetas. Y volverme a poner corte, ya me costaba porque hay menos comodidad, y me salían ronchas en la cintura, creo que es la falta de costumbre de usar la faja. Pero esa discriminación, no sé si no lo he querido ver o no le he dado importancia. La verdad es que con pantalón o sin pantalón, a la mujer maya siempre nos han discriminado, yo no la relaciono solamente con el traje (entrevista, julio de 2003).

Diversos Factores de Pérdida del Traje

Aparte del racismo como motivo para dejar el traje, varias de las entrevistadas señalan que otro de los factores claves que causa la pérdida del uso del traje en las niñas y en las mujeres mayas es la situación de pobreza, dado el alto costo del güipil y del corte:

Una situación que no debemos nunca dejar de ver es la pobreza de nuestro pueblo que nos ha obligado a llegar a estos extremos. Yo puedo estar consciente, pero no puedo comprar un güipil porque no tengo dinero para hacerlo... Hay compañeras que no tienen dinero para comprar hilo y hacer sus trajes, ni tienen tiempo para tejer porque tienen que trabajar en otros lados para tener dinero para que puedan estudiar sus hijos. Y para comprarlo, tampoco tienen dinero. Entonces, aunque se reconocen como indígenas, tienen que vivir de paca⁴⁷⁹, la ropa de paca que cuesta 5 quetzales⁴⁸⁰. Eso no es porque no quieren ser indígenas, sino porque la pobreza les ha quitado el traje. Pero no por eso han dejado de ser indígenas. Esa es nuestra realidad (Ana María Rodríguez, entrevista 2003).

Aunque en la mayoría de las entrevistas, se aludía a la falta de recursos económicos como un factor clave por el cual las mujeres mayas dejan de usar su traje, María Luisa Curruchich señala

⁴⁷⁹ "Paca" en Guatemala, como en Centro América, se refiere a la ropa de segunda mano que viene de los Estados Unidos.

⁴⁸⁰ Aproximadamente 70 centavos de dólar norteamericano u 8 pesos mexicanos.

que en el caso de algunas mujeres mayas, una mejora en su situación económica también es motivo para dejar de usarlo; esto tiene más que ver con intentos de asimilación o con la voluntad de dejar atrás su pasado de pobreza material:

Lo otro puede ser también que las absorbe el ambiente, la moda, qué sé yo, hay muchas mujeres que yo conozco, que han sido pobres, muy pobres, muy limitadas. Entonces, cuando cambia su situación y tienen posibilidades, pues, dejan el traje, porque piensan que volver otra vez a usar traje es sinónimo de volver otra vez a ser pobre, les recuerda a los días difíciles. Tengo dos amigas que me dicen 'yo dejé de usar mi traje porque es como sentirme otra vez igual'. Creo que en el fondo no es lo que verdaderamente sienten, probablemente enfrentaron la discriminación en su doble sentido, el ser pobre y el ser indígena. Hay algo que la marcó más que la pobreza, porque las mujeres de mayor edad no dejarían tan fácilmente su indumentaria a pesar de la pobreza (entrevista, agosto de 2003).

Ya hemos visto que, mientras que algunas mujeres mayas han desafiado el racismo y siguen usando su traje, otras, optan por dejarlo. Ixtz'ulu' Elsa Son hace la pertinente observación de que, en el fondo, no se trata de una opción libremente tomada:

*No es opción, sino que debido a tanta discriminación consideran que con quitarse el traje no van a ser discriminadas, y no es cierto, pero puede llegar a ser menos aguda esa discriminación. Creo que hay pocas personas que lo hacen porque no quieren el traje. A veces la identidad no es muy fuerte en ese sentido: 'bueno, soy maya, pero quizás sea mejor si no uso mi traje porque' -pero hay un **por qué**-, 'que no voy a ser discriminada, que voy a tener más opciones de trabajo, que voy a poder estudiar más, que me van a aceptar en tal colegio'. Entonces, no es porque sea una decisión totalmente opcional, sino porque me veo forzada por algunas circunstancias. Yo no lo criticaría como tal, veo que en algunos momentos es una necesidad, y en algunos es una opción y tienen ese derecho a hacerlo aunque para mí no sea la mejor decisión. Entonces [debe ser] una opción, pero que sea opcional totalmente. Otra vez, es la libertad de elegir, si yo me siento bien así y si en algún momento me quito el traje, pues que sea también porque yo lo elijo y **no** por las circunstancias que me **obligan** a hacerlo; ese es el punto (entrevista, julio de 2003).*

Sin embargo, Ixtz'ulu' también añade que quitarse el traje tendría un costo o produciría un cuestionamiento en su comunidad o municipio:

Si yo regresara a mi casa sin traje habría como un rechazo, quizás no tanto un rechazo, sino más bien pensaría: '¡qué raro que venga vestida así, si nunca la hemos visto así! y bueno, entonces tal vez cambió, no sólo el vestuario, cambió de mentalidad, cambió parte de la cultura por otra'. Es como una duda, de: ¿qué pasó?, porque no es fácil que cambie de mentalidad. Creo que el vestuario es solamente algo visible de lo que está pasando en nuestro interior. Si yo estoy cambiando mi traje, quiere decir como que yo quiero alejarme de algo, ¿qué habrá pasado? Es una incertidumbre: ¿qué pasó?, ¿qué pasó con ella? Creo que más que un rechazo, sería algo como '¿qué está pasando? vamos a ver si será la misma persona o no lo es', algo así (ibíd.).

La idea de que el cambio de ropa implica un cambio de mentalidad es lógica (sin entrar en juicios de valor acerca de que esto sea bueno o malo), e Ixtz'ulu' pone de relieve la manera en que las mujeres y los hombres que salen de las comunidades indígenas –sobre todo profesionales– son sometidos a observación y provocan suspicacias (Tuhiwai Smith 1999), por los cambios de actitudes y de comportamientos que puedan tener⁴⁸¹. Las distintas observaciones de Ana María e Ixtz'ulu hacen notar que hay más comprensión en las comunidades si se deja el traje por razones económicas, que si se lo deja por otro tipo de motivaciones. Varias mujeres, señalan que, aunque se abandona el traje por tratar de asimilarse a la cultura ladina, esto no funciona:

*Dejan el traje por razones de pobreza y algunas otras, quizás, porque han sido débiles ante situaciones de discriminación que han vivido, pero también **encuentran el problema de no ser aceptadas por ningún grupo, ni en uno, ni en el otro.** He aprendido de mis tías y abuelas de la fortaleza que tienen para con sí mismas, al portar su propio traje. Te decía que aún en una situación de pobreza, el portar el traje también es un elemento de dignidad (Medarda Castro, entrevista, julio de 2003).*

⁴⁸¹ Por ejemplo, una amiga profesional kaqchikel fue abordada por autoridades indígenas varones de su municipio, quienes le pidieron su apoyo en la negociación de una problemática del agua que tendría que resolverse a nivel nacional. Los ancianos le dijeron que la habían estado observando por un largo tiempo, se dieron cuenta de que era una persona que mantenía los valores propios de su comunidad, que era accesible a pesar de ser profesional y que, por lo tanto, la habían escogido para ayudarlos a negociar, a ser 'puente' e, incluso, a representarlos en caso de que fuera necesario. Aunque seguramente se trata de un caso inusual y se debe a la capacidad sobresaliente de esta mujer, de todas maneras, matiza las generalizaciones que se hacen sobre las actitudes hacia las mujeres por parte de los hombres indígenas; la misma amiga señala que ha encontrado mucha más rivalidad, u hombres 'tapándole el camino', dentro del movimiento maya a nivel nacional, que dentro de su municipio. Sin embargo, también es cierto que casi no hay mujeres indígenas que ocupen puestos de dirección a nivel local y en las municipalidades en Guatemala.

Llama la atención que, en las representaciones hechas por Otros y Otras, el traje simboliza opresión, mientras que una y otra vez las mujeres mayas lo describen positivamente como 'un elemento de dignidad'. A varias de ellas les produce cólera y/o tristeza aquellas mujeres que tratan de dejar de ser indígenas. Emma Chirix hace la diferencia entre aquellas que sólo quieren dejar el traje, mas no dejar de ser maya, y aquellas que tratan de cambiar de identidad étnica:

*Lo que pasa es que a veces uno se basa en la cultura de acuerdo a como ha crecido, entonces yo valoro esto [su traje], pero de repente te dice alguien muy joven: 'yo soy mujer maya con derecho a no usar el traje'. A mí me sonó como chocante al principio... pero está diciendo que está asumiendo quien es. [En cambio,] lo más triste para mí es cuando alguien te dice: 'la hemos conocido, conocemos a su mamá, a su abuela, pertenece a una familia', pero **niega su identidad** y niega todo. No comulgo mucho con ella porque es como olvidarse de quién es y pasarse a ser otra... [Por eso] mis cuestionamientos son como más fuertes en contra de las que se ladinizan, más que en aquellas que dicen 'soy mujer maya pero con derecho a no usar el traje'. Ya lo estoy aceptando, porque se sienten parte del grupo. Me costó mucho, es cierto, pero estoy tratando, pues cuando alguien se siente parte del grupo, **es**⁴⁸² parte del grupo; pero cuando alguien está como diciendo 'yo ya no quiero ser esta, yo quiero ser otra', pues ahí... ya la dejamos en paz (entrevista, julio 2003).*

Traje y Conflicto Armado Interno

A través del traje, podemos constatar la manera en que el conflicto armado interno provocó fuertes rupturas en la vida y en las identidades de las mujeres mayas. Mientras que la situación de pobreza, las 'pacas', el racismo y la interiorización de la opresión son causas constantes, pero graduales, del cambio hacia el uso de la ropa occidental en las últimas décadas, la ruptura más violenta y repentina fue la que tuvo lugar con la política contrainsurgente de finales de los setenta y comienzos de los ochenta. En un lapso de unos cinco años, centenares de miles de mujeres y niñas mayas dejaron de golpe de usar su traje –unas, por un tiempo; otras, para siempre–. Entre esas mujeres se cuentan las desplazadas internas⁴⁸³ que huyeron del altiplano a la costa sur y a los centros urbanos; las refugiadas –sobre todo las dispersas, es decir, las no reconocidas oficialmente por el gobierno mexicano al no estar en los campamentos– como en el caso de Motozintla en

⁴⁸² Aunque no siempre es así, pues muchas mujeres que dejan de usar el traje son criticadas por tomar esa decisión y ya no son vistas como 'parte del grupo'; otras, personas de matrimonios mixtos o de una abuela o abuelo no maya, que quisieran formar parte del grupo, a menudo no son 'aceptadas', etc., es decir, la identidad, como señala el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), no pasa sólo por la auto-adscripción, sino también por su reconocimiento por parte del grupo.

⁴⁸³ Fuentes de la época manejaban la cifra de un millón de desplazados internos, la mayoría indígena.

Chiapas; las 'mimetizadas' en la Ciudad de México y en las ciudades de otros países centroamericanos; y las exiliadas⁴⁸⁴ en diferentes países, que dejaron su traje, sobre todo, por razones de seguridad o por estar indocumentadas. Magda Cholotío, había tenido, anteriormente, mientras estudiaba, la experiencia de no usar su traje; en cambio, cuando se quedó más tiempo en la Ciudad de México, tuvo que despojarse de él por muchos años como marcador de identidad, salvo en momentos y en espacios de 'confianza', o en eventos especiales y durante los viajes:

Para mí, mi traje es parte de mí... En el momento en que me inscribí en el Instituto de Quetzaltenango, la directora me dijo que si quería estudiar, tenía que usar el uniforme... pero sólo usaba el uniforme para ir al colegio. Entonces mi traje ha sido parte mía desde que nací y crecí. Cuando me fui a México, llegué con mi traje y estuve 8 meses con él. Entré con visa, entonces como estaba legal no me importaba usar el traje; pero cuando se me venció la primera visa, me vi obligada a salir a renovarla en Honduras, entonces ya me fui con pantalón. Entonces, a partir de allí me tuve que cortar: 'cortar' digo yo porque era como un corte en mi vida, fue como una ruptura, me dolió muchísimo al pensar que iba a dejar mi traje... me dolió muchísimo, sentí que allí terminó una parte de mi vida. Dejé de ser feliz, porque la verdad es que yo había sido una persona muy feliz, muy contenta, risueña, echaba las carcajadas, y a partir de allí dejé de ser así. Era una mezcla de sentimientos: el exilio y dejar el traje, el no poder regresar, eran muchas cosas... me dolía físicamente no cargar mi ropa, cargar otra ropa. Pasaron los años, no podía aceptar esa situación, pero la necesidad – para sobrevivir– me obligó a vender mis güipiles, empecé a cortar mis cortes y hacer artesanía con ellos, pero era un medio de sobrevivencia. Los que más me gustaban los guardé, los conservé y los usé para actividades especiales en México (entrevista, julio de 2003).

La expresión 'me tuve que cortar' ilustra gráficamente el proceso de pérdida y de ruptura, el dolor incluso físico que sufrieron muchas mujeres mayas en la Ciudad de México (entre otros lugares), al tener que esconder su identidad y mimetizarse con el entorno. La necesidad de vender varios de sus cortes y güipiles por necesidad económica⁴⁸⁵ –al respecto, podemos vincular esto con la

⁴⁸⁴ En el caso de Guatemala, el término 'refugiados' hacía referencia a los colectivos de desplazados campesinos e indígenas, usualmente ubicados en campamentos, mientras que el término 'exiliados' aludía/se aplicaba a las personas y familias a título individual, usualmente de clase media, que se radicaron en los centros urbanos como la Ciudad de México, Guadalajara, Cuernavaca, y en otros países centroamericanos, en Estados Unidos y, en menor medida, en Europa.

⁴⁸⁵ En esa época, las tiendas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, estaban repletas de güipiles guatemaltecos y de ropa hecha de cortes usados; pensar en las historias individuales y colectivas de dolor detrás de esas prendas es acercarse un poco al saldo que tuvo el conflicto en términos humanos. En la

reflexión de María Luisa Curruchich arriba citada, acerca de que su mamá no podía ni regalar su güipil porque 'da lástima' como si fuera una persona o un nawal⁴⁸⁶– pone de manifiesto lo doloroso del proceso de despojo de la identidad que significa el exilio. Por otra parte, una estrategia de salud mental frente al impacto que ha tenido la guerra ha sido justamente el tejer: *“A través del proceso de tejer, algunas [de las viudas] están reelaborando su sentido de identidad y comunidad, encontrando un respiro emocional...”* (Green 1999: 146).

El conflicto armado afectó a toda la sociedad guatemalteca de una manera u otra. Algunas mujeres mayas no se desplazaron ni salieron del país pero, por razones de seguridad, también tuvieron que quitarse su traje. Saq Chumil Blanca Estela Alvarado cuenta que trató de dejar su traje por razones de seguridad, pero que se sentía desamparada sin él y que lo volvió a usar a pesar de los riesgos existentes en la Capital: *“No puedo imaginarme vestida de otra manera (se ríe). De hecho en los años de persecución, secuestraron a mí esposo en el 82... en esa época me dijeron que me cambiara, que me pusiera la otra ropa. Lo intenté tal vez una o dos veces, pero yo sentí que sin el traje me sentía más desprotegida, me sentía más vulnerable, como más fácil de detectar. Y eso no era cierto porque yo me confundía con la mayoría de gente aquí en la ciudad, pero yo prefería mi traje, aun con las claras consecuencias que me podía traer”* (entrevista, octubre de 2005). Irmalicia Velásquez también se remite a esa época:

Cuando fui a la Universidad de San Carlos, dadas las condiciones de guerra, yo dejé de usar mi traje; me iba a estudiar con jeans porque no había otra forma de sobrevivir ante la guerra. Y he escuchado a muchos compañeros de mi universidad que me conocieron, que me cuestionan eso: ‘bueno, pero si nosotros la conocimos con jeans, no la conocimos con traje’; sobre todo hombres ladinos que fueron mis compañeros de clase durante cinco años, bueno, hombres y mujeres, todos ladinos. Muchos lo han dicho públicamente y lo han escrito, ‘si yo a ella nunca la conocí con traje de Quetzaltenango, siempre la conocí de jeans y cómo ahora de pronto sale con su traje’. Pero bueno, eso demuestra un desconocimiento total. Yo cuando estudiaba en la Capital me trasladaba de Quetzaltenango a Guatemala casi todos los fines de semana y yo recuerdo que casi siempre el ejército nos paraba en retenes. Y recuerdo que la recomendación de mi padre era “decir que yo trabajaba en Guatemala cuidando niños y no

Ciudad de México, las mujeres mayas me han contado acerca de lo devastador que les resultó cambiar de ropa, sobre todo quitar el corte, además de intentar cambiar su acento, dejar su idioma, insistir a sus hijos en que ocultaran su verdadera identidad, por temor a la represión y la deportación. Este miedo, aunque menos intenso que el terror de los años ochenta, sigue acompañando hasta el día de hoy a la población refugiada mimetizada en el D.F. (ver Sucuquí 2004).

⁴⁸⁶ Ver pie de página 28 en la primera parte de la tesis.

que era estudiante de la [Universidad de] San Carlos”, porque si yo hubiese dicho la verdad me hubiera quedado ahí, en uno de los retenes que tenía el ejército. Yo recuerdo las carreteras vacías, esta carretera que vemos ahora de Quetzaltenango a Guatemala, ahora llena de restaurantes, de casas, de construcciones, con comercios, con muchos cambios, con artesanías, con arte indígena, con tanta producción que antes no existía. Era realmente un desierto y así me transporté, a principio de los ochenta, los peores años, los años de la represión. Entonces si yo hubiera viajado con mi traje, me hubieran detenido en algún momento porque hubieran asumido que yo estaba en contra del sistema. Dado el momento de la represión ser estudiante de la [Universidad de] San Carlos era realmente una condena. Pero pocos entienden esto. Yo hice mi carrera universitaria con jeans porque no me quedó otra opción, sin duda así lo tuve que hacer, era parte de las estrategias de sobrevivencia y esto es algo que la gente no entiende. La gente habla por determinada época que me conoció, pero no me conoce antes de eso, ni conoce el contexto familiar en el que me he criado, por eso a ellos les sorprende eso; a mí no, ni a la gente de Quetzaltenango porque ha sido una forma en la que hemos podido ir sobreviviendo (entrevista, agosto de 2003).

La experiencia de Irmalicia pone de manifiesto la forma en que el conflicto armado interno afectó a todas las mujeres indígenas, tuviesen ellas una participación activa en el conflicto o no. También pone en evidencia el impacto del terror: Saq Chumil e Irmalicia compartían el mismo criterio acerca de que era más seguro quitarse el traje, aunque la primera no pudo hacerlo porque se sentía muy vulnerable sin él; para otros, ‘mimetizarse’ con una empleada doméstica era una estrategia de sobrevivencia más segura.

Dejar el traje por razones del conflicto tiene un saldo negativo significativo en la identidad de gran parte de las refugiadas retornadas. Otro coste provocado por el conflicto fue el impacto profundo en las nuevas generaciones, que nacieron fuera de Guatemala, o salieron muy chiquitos.

Porque el refugio obligó a que no usáramos los trajes, en los campamentos allí es donde se podía, pero ya no hubo tela ya no hubo hilo para hacer los trajes, las condiciones económicas ya no permitieron, era más fácil comprar un vestido, un pantalón aunque sea de paca, pero más barato. Y entre las refugiadas dispersas se nos obligó a no usar el traje, se nos obligó a no hablar el idioma. Fue tan fuerte que nos desligamos de ese lazo natural comunitario al que se vivía, entonces claro, se perdieron muchos, muchos valores con los hijos, aparte es el idioma, que los hijos ya no aprenden a hablar el idioma. Algunas comunidades se mantuvieron unidas, y se mantuvieron sus idiomas, pero muchas no, entonces ya muchos de nuestros hijos

ya no hablan el idioma, ya no usan el traje, y cuando regresan aquí ya no están acostumbrados. En las comunidades de Madre Tierra, a excepción de El Carmen –donde se mantiene el traje y el idioma Mam y algunos Q'anjobal y Kaqchikel también– ellos sí se mantienen porque se mantuvieron en grupo y volvieron en grupo. Las jóvenes ya no usan traje, sólo el idioma. Hasta ahora que regresan es que tratan de retomarlos, pero es muy difícil para las muchachas, mientras que para las mamás es recuperar todo su ser (Ana María Rodríguez, junio de 2005).

El retorno para muchas y muchos jóvenes a una Guatemala, que asociaban con historias de terror y de muerte, y a unas condiciones de extrema pobreza, fue traumático: un número significativo de ellos, lejos de 'retomar la identidad indígena' se avergonzaba de que sus madres hubieran retomado su corte. Varios buscaron la primera oportunidad para cruzar de nuevo la frontera y de nuevo viven en Chiapas o en las orillas de la Ciudad de México.

Quitar el traje también significaba una opción difícil para las mujeres mayas que entraron en los frentes de combate de la guerrilla. En su libro *Bridge of Courage (Puente de Valentía)* en donde Jennifer Harbury reúne las historias de vida de 'Compañeros y Compañeras Revolucionarias Guatemaltecas', varias mujeres indígenas mencionan que tuvieron que dejar su traje: "*Dejé mi traje, el corte y el güipil que yo misma había tejido, y puse un pantalón y una camisa de hombre. Corté mi pelo largo y levanté un fusil, y fui a la montaña a luchar. Era muy joven, pero los compañeros me aceptaron porque mi pensamiento era muy claro*" (Lara, en Harbury 1994: 45, retraducido al español). Pero no fue tan fácil esta transición para otras; Sara explica: "*Pero [sus compañeros del frente] no lograron que yo dejara mi corte y mi güipil. Era lo único que aún tenía de mi vida anterior, y me aferraba a ellos, no importaba lo que me decían. Insistía en que podía marchar y subir las montañas con ese corte largo y estrecho, no les hice caso cuando me dijeron que era un excelente blanco para las balas, vestida así de rojo y púrpura*"⁴⁸⁷ (Sara, *op.cit.*: 55).

A nivel metafórico, la manera en que las mujeres mayas se quitaron su traje, vistiéndose de pantalón y camisa de hombre, marca su tránsito al terreno masculino del sujeto revolucionario y la manera en que asumen una nueva identidad de 'hombre nuevo' o 'pueblo combativo' (ver capítulo sobre las mujeres indígenas durante el conflicto armado interno): "*En el ejército popular las mujeres adquieren las marcas del cuerpo armado, empezando por la vestimenta y el porte de*

⁴⁸⁷ Finalmente, una compañera y amiga, Abigail, aprovechando que Sara se bañaba en el río, enterró su traje por el peligro que significaba para su vida, prometiendo que se lo iba a devolver una vez terminada la guerra. Sin embargo, Abigail se murió en combate y Sara nunca pudo volver a encontrar su traje.

armas. *Todo ello convierte a estos cuerpos combatientes en cuerpos indiferenciados en cuanto a sexo. Las mujeres se involucraron en la lucha armada acoplándose del todo al modelo masculino*” (Rayas 2005: 10). Muchas volvieron a ponerse el traje al salir de la guerrilla, aun cuando se fueron a radicar en centros urbanos, que no eran sus lugares de origen; algunas dejaron de usar el traje para siempre. El traje también ha sido motivo de poemas, para recordar a queridas compañeras mayas que cayeron en combate, como **Güipil (31 de enero de 1987)** del maya k’iche’, Benjamín Chaj (ver Anexo).

Ahora bien, si era requisito para las mujeres mayas quitarse su traje para entrar a los frentes de combate en la montaña; en las ciudades, contrariamente, el traje a menudo daba una protección especial a las mujeres mayas en los frentes urbanos. Una entrevistada, que había estado en una de las casas de seguridad de la guerrilla en la Capital, que fueron descubiertas a comienzos de los ochenta⁴⁸⁸, comentó que su coartada era hacerse pasar por la ‘empleada doméstica’ de los ‘ricos ladinos’ habitantes de la casa: vestía de traje, aunque no el de su comunidad. Jugaba un papel importante al entregar y recibir información durante sus visitas al mercado. Estando dentro de la casa, dejaba de lado su rol de ‘empleada’ y era una militante más. Cuando le pregunté si le tocaba en realidad hacer las labores domésticas, contestó: *‘nada que ver’*; pues en esa experiencia, todos –hombres y mujeres, ladinos y mayas– hacían turnos para realizar las faenas domésticas.

Haciéndose pasar por Otra (*Passing*)

Según la enciclopedia cibernética Wikipedia, *‘passing’* se refiere a la habilidad de una persona de ser vista como miembro de un grupo ajeno al suyo, en términos de raza, etnicidad, clase, sexo, o discapacidad, usualmente con el propósito de lograr una aceptación social. Tiene una carga despectiva, en el sentido de un impostor haciéndose pasar por otro. El término, que se acuñó en los Estados Unidos en los años veinte, se ha dejado de usar en años recientes, por su connotación negativa y porque no se considera ‘políticamente correcto’ querer ‘hacerse pasar por otro’, ni acusar a una persona de intentar, hacerse pasar por otra. Yo quisiera retomar el concepto, sin su carga despectiva y complejizándolo, pues es útil para reflexionar acerca de la manera en que el hecho de usar o dejar de usar el traje comporta sentidos diferentes en contextos diversos. Sobre todo, me interesa enfatizar en esta sección, que *‘passing’* ha sido una estrategia sugerente y poco explorada no sólo de sobrevivencia, sino también de resistencia y de rebeldía. El ejemplo arriba señalado, de la mujer maya que viste traje para hacerse pasar por sirvienta cuando en realidad es guerrillera, ilustra el acto de *agencia social* que quisiera enfatizar. Así también, años más tarde,

⁴⁸⁸ Para un relato de esta situación, ver **Payeras, Marlo. 1987. El Trueno en la Ciudad: Episodios de la lucha armada urbana de 1981 en Guatemala.** Juan Pablos Editor S.A., Ciudad de México.

dirigentas campesino-indígenas de otras comunidades lingüísticas adoptaron, por razones de seguridad, la falda y la blusa Q'eqchi' –haciéndose pasar, efectivamente, por personas Q'eqchi–, cuando empezaron a trabajar en condiciones muy difíciles, en el valle Polochic, por la emancipación y la recompensación de los mozos colonos⁴⁸⁹. Muchas desplazadas internas –que no se ponían ropa occidental– empezaron a usar los trajes de otras regiones de Guatemala, ya que sus propios municipios eran blanco de la represión y en caso de usar su propio traje, serían consideradas 'guerrilleras'⁴⁹⁰.

Una mujer k'iche' comentó que una etapa de su vida que la marcó profundamente fue aquella en la que se quitó el traje, y que esto, a la vez, le permitió tener acceso a información que de otra manera, si se hubiera identificado como maya, difícilmente hubiera podido obtener:

Yo trabajé en Prensa Libre y ahí nunca usé mi traje, ellos nunca determinaron mi identidad por mi traje y yo tuve acceso a reuniones, sesiones, a escuchar críticas, comentarios, argumentaciones sumamente racistas y ofensivas en contra de las poblaciones indígenas. Estoy segura que si hubiera usado mi traje jamás hubiera tenido acceso a estos muros ideológicos racistas que permean las estructuras del periodismo en este país.

[Esto] para mí, reforzó mi identidad y reforzó mi proyecto de vida y de trabajo, es cuando decido volver a Quetzaltenango... a trabajar como periodista e iniciar un proyecto de vida diferente, y es cuando determino mi deseo de estudiar antropología social. Es realmente lo que marca, ver ese desprecio constante, esas bromas. Recuerdo cuando Rigoberta Menchú ganó el premio Nobel, en la redacción de Prensa Libre, los directores estaban enojados, estaban indignados, dijeron 'jodieron a este país porque van a pensar internacionalmente que somos un país de indios'. Todo esto hizo que se reforzara mi identidad y me ayudara a buscar el camino que podría mostrarme líneas o darme herramientas que pudieran ser utilizadas para la lucha del pueblo en general. Yo no diría que fue una experiencia negativa, al contrario,

⁴⁸⁹ Sigue habiendo mozos colonos en partes de Alta Verapaz y de San Marcos; aquí se refiere a la mano de obra Q'eqchi' en las grandes fincas de café y de cardamomo en el sur de Alta Verapaz. A cambio de su trabajo, los finqueros les prestan un pedacito de tierra (que originalmente era de los Q'eqchi') y les pagan un monto simbólico muy por debajo del salario mínimo establecido por la ley. Cuando los hacendados venden las fincas, lo hacen con todo y familias Q'eqchi'. Cuando los Q'eqchi' empezaron a organizarse, sobre todo a través de la CONIC, tanto los mozos colonos como los dirigentes de las organizaciones nacionales fueron objeto de represión.

⁴⁹⁰ "Dado que los diferentes municipios tienen trajes distintivos, la sola portación de un traje podía dar lugar a la muerte de dichas personas, sin mayor individualización" (CEH, Capítulo 3. Consecuencias y Efectos de la Violencia: 188).

yo sentía que había dos caminos: o buscaba una “ladinización” parcial, o realmente buscaba meterme a un proceso de inmersión dentro de mi cultura, y opté por esto último (entrevista, enero 2006).

Otro ejemplo de ‘hacerse pasar por’ –esta vez, el caso de una mujer ladina que se hizo pasar por indígena– fue en los años setenta. Al estar muy identificada y comprometida con la lucha de los pueblos indígenas, consideraba que no podía llegar a entender qué significaba la discriminación racial y cultural, sin haberla vivido en carne propia. Decidió, entonces, usar el traje y trabajar de empleada doméstica en la Capital, documentando y registrando el trato que recibía por parte de los dueños de la casa⁴⁹¹. Otras mujeres ladinas y extranjeras por el elevado grado de identificación con el pueblo maya, por tener esposo maya o por el trabajo que realizan han optado por usar el traje. Mientras que algunas han ‘ganado’ ese ‘derecho’⁴⁹², otras son fuertemente criticadas, pues a diferencia de lo que ocurre en México, en donde muchas mestizas usan güipiles sin pensarlo dos veces, en Guatemala se trata de un terreno simbólico disputado, involucrando temas de (auto)-representación. Por otro lado, hay mujeres y, sobre todo, hombres indígenas que han interiorizado el racismo y ‘se hacen pasar’ por ladinos, o a los que les da vergüenza reconocer públicamente a las mujeres mayas:

... son aquellos que de alguna manera se aprovechan de la forma en que se visten para no ser identificados, porque el peso del racismo en este país sí es duro. A veces nos encuentran en ciertos espacios y les da vergüenza dialogar con nosotras, entonces se hacen los despistados, como que ‘bueno, yo no te vi’. Eso lo recuerdo en una reunión con jóvenes, uno de ellos decía - y enhorabuena cuando se habla con sinceridad, porque se retoman éstos puntos- ‘es que a mí, en realidad, me da vergüenza hablar a mis hermanas indígenas en la Universidad, entonces no lo hago, me aparto’. ¿Por qué? Porque también nos han enseñado a tener vergüenza de ser quienes somos (Emma Chirix, entrevista, julio 2003).

Mientras que este joven reconoce que sentir vergüenza tiene que ver con la interiorización de la discriminación, Amanda Pop señala que otros se convierten en ignorantes discriminadores: “un hombre maya que estudia lingüística en la Universidad Rafael Landívar... dijo a principios del

⁴⁹¹ Todo fue bien hasta que llegó de visita, a la casa, una amiga de su padre, que inmediatamente la reconoció. Tuvo que dejar su trabajo en ese momento, pues la dueña de la casa pensaba que estaba albergando a una guerrillera.

⁴⁹² Por ejemplo, no se escucha crítica alguna a que la lingüista norteamericana Nora England use el traje, pues ha ‘ganado’ un fuerte reconocimiento y aprecio entre el movimiento maya por su trabajo en lingüística y en la formación de lingüistas mayas.

presente año a un amigo suyo: *'púchicas vos, esto se ha vuelto el parque central porque veo a tantas criaditas deambulando en los pasillos'*, refiriéndose a las mujeres mayas que veía en dicho centro de estudios" (Pop en Macleod y Cabrera eds. 2000: 132). Esto refleja un grado fuerte de violencia simbólica hacia las mujeres mayas, pero también hacia sí mismo, poniendo de manifiesto la actitud de interiorización de la opresión que Fanon (1952) describe en su libro *'Piel Negra, Máscaras Blancas'*. Haciendo un paralelismo con el movimiento negro en los Estados Unidos, el dirigente afroamericano Malcolm X refiere en su autobiografía las terribles torturas a las que, voluntariamente, se sometían muchos negros para alisar su pelo (*'conk'*) con el propósito de asemejarse más a los blancos. *"Este fue mi primer gran paso hacia la auto-degradación: cuando aguanté todo ese dolor, literalmente quemando mi carne para que mi pelo pareciera el pelo de un hombre blanco. Me había unido con esa multitud de hombres y de mujeres negras en América a quienes se había lavado el cerebro para que creyeran que la gente negra es 'inferior' –y que la gente blanca, 'superior'– a tal punto que incluso violarán y mutilarán sus cuerpos creados por Dios con tal de intentar verse 'bonitos', según los cánones blancos"* (Malcolm X / Haley 1964: 56-57, traducción mía). Una de las grandes fortalezas de la autobiografía y del ejemplo de Malcolm X, es haber vivido en carne propia y haber pasado por estas diferentes etapas de su vida, dándole autoridad y experiencia de primera mano para abordar estos temas tabúes, en su búsqueda de horizontes liberadores y de una nueva humanidad⁴⁹³. En Guatemala, aunque los hombres mayas no han escrito sobre procesos similares de *'intentar hacerse pasar'*, algunos se refieren insistentemente a la necesidad de *'descolonizarse'*, incluso retomando de Fanon y de Memmi el análisis de los diferentes grados de interiorización de la opresión, así como los indicadores de la descolonización.

El Traje como Resistencia y Bandera de Lucha

En este contexto de racismo y de discriminación retoma especial fuerza y significado el hecho de que gran parte de las mujeres mayas entrevistadas hablaron específicamente del contenido político-cultural de usar el traje: *"para mí significa una reivindicación de lucha,"* señala la dirigente social de larga trayectoria y ex diputada Manuela Alvarado (entrevista, julio de 2003). De diferentes

⁴⁹³ Con su viaje a la Meca logra despojarse de su profundo dolor y de su cólera, que son las huellas dejadas por el sistema racista en los Estados Unidos, y puede empezar a visualizar una posible alianza entre los negros y algunos sectores de blancos más conscientes: *"Cada hora aquí en la Tierra Santa me permite tener mayores percepciones acerca de lo que está pasando en América entre los negros y los blancos. El Negro Americano nunca puede ser culpado por sus animosidades raciales –sólo está reaccionando a cuatrocientos años de conciencia del racismo de los blancos americanos–. Pero en la medida en que el racismo lleva a América por el sendero del suicidio, sí creo, por experiencias que he tenido con ellos, que los blancos de la generación joven, en las universidades e institutos técnicos, verán la advertencia y muchos tomarán el sendero espiritual de la verdad –la única manera abierta a América para evitar el desastre al que el racismo inevitablemente conduce–"* (ibíd.: 348).

maneras y con diferentes matices, las mujeres explican el uso del traje como un texto o recurso discursivo de lucha y de resistencia:

Para fuera siempre podría más verlo como mi identificación maya y como una manera de decirle a todo el mundo 'sigó siendo maya', aún no importa donde esté, en la Capital, esté donde esté. Es algo más que el idioma, porque no todos pueden saber que hablo un idioma maya; en cambio, el vestuario es más visible. Eso nos lleva a otra parte: algunas personas debido a otras circunstancias han ido perdiendo el idioma, pero mantienen el traje, entonces, es otra manera de identificarse como maya y seguir siendo maya, visiblemente, como hacer visualizar esa identidad maya dentro de un ámbito mucho más amplio que una comunidad misma (Ixtz'ulu' Elsa Son, entrevista, julio de 2003).

Ana María Rodríguez decide retomar su traje cuando cae en la cuenta de que se trata de un acto simbólico de resistencia político-cultural o de una 'bandera de lucha': *"Entonces el traje es para mí como un elemento identificador, una bandera de lucha, de decir que yo soy esto y por eso me lo pongo, pero no tiene que ser una obligación para decir si soy o no soy maya, que soy o no soy indígena, que practico, o no, una cosmovisión. Entonces para mí ahora el llevar mi traje, ya lo entiendo, es como mi bandera de lucha, es como una forma de identificarme, entonces ya lo llevo, pero igual me siento libre para usar otros trajes, ya sea ropa occidental o quizá K'iche', [es decir, traje maya] que no sea Mam..."* (entrevista, julio de 2003).

Irmalicia Velásquez entiende su traje como un marcador de pertenencia a la vez personal y político: *"Para mí ha significado y significa esa pertenencia a un grupo, a una clase social, esa pertenencia a una comunidad. Pero ahora también es una pertenencia política, es como un desafío a un país, a un Estado, a una sociedad, a una elite política y económica que te niega el derecho a la diferencia, que te niega el derecho a querer vestirse diferente, por eso ahora es ambas cosas para mí"* (entrevista, agosto de 2003). También señala en su artículo sobre el traje y el racismo: *"... Al presentarnos en cualquier espacio con nuestra vestimenta regional significa recordarles, a quienes controlan el país, que a pesar de las violentas y sofisticadas formas que han sido utilizadas para eliminarnos, que van desde el genocidio hasta la cooptación ideológica, éstas han fracasado, y que cinco siglos de ignominia no han sido suficientes para doblegar al Pueblo Maya"* (Velásquez Nimatuj 2002: 3). Finalmente, el uso de traje también se asocia con el ejercicio consciente de ciertos derechos, como ilustra la siguiente reflexión de una integrante de la Comisión de la Mujer de la CONIC: *"Se siente el orgullo de usar su traje. Es lo nuestro, nadie nos lo puede quitar si uno sabe exigirlo. Me acuerdo*

que cuando me separé de mi familia, tantas personas me quisieron que cambiara el traje, pero no quise, pues. Pero a una le da el poder [valor reconocido], estoy dando cuenta... por la firma de Paz” (Mujer de CONIC, entrevista, agosto de 2003).

En cambio, ha habido una pérdida mucho mayor en el uso de traje por parte de los hombres indígenas; entre otros factores, por su temprano y mayor contacto con los Otros (españoles, criollos, ladinos), por la obligación de quitarse el traje por motivos laborales y por razones de racismo. El conflicto armado interno también contribuyó a la pérdida del uso del traje en los hombres⁴⁹⁴. Hay hombres en el movimiento maya que han buscado la manera de (re)crear los trajes masculinos. Es interesante que Cholsamaj desarrolla líneas de ropa específicamente para hombre, justamente como estrategia político-cultural: camisas con tela jaspeada, chumpas (chamarras) con tela de Nahualá y franjas de otras telas o tejidos; playeras con los glifos mayas o con los nawales de los veinte días del calendario sagrado. Otros hombres han buscado sus propias formas de marcar su identidad: el pelo largo en cola, el uso de caites, de sombreros de paja, de morral, etc. Estos hombres, al igual que las mujeres, están usando su ropa o su pelo como marcadores identitarios o como ‘banderas de lucha’. Hay otros hombres que se adaptan al contexto en que se encuentran: un traje, si la situación lo amerita y el uso de camisa con tela jaspeada, si se trata de un evento entre indígenas o relativo a temas mayas. En ese sentido, también es interesante observar que los hombres atitlanecos –que usan con gran orgullo y aplomo su pantalón hasta debajo de la rodilla, con franjas y bellos bordados de pájaros– cambian a un pantalón ‘occidental’ o a un ‘jeans’ para ir a la Capital. La decisión de algunos dirigentes nacionales de organizaciones campesino-indígenas como Pedro Esquina y Juan Tiney de volver a usar sus pantalones bordados en las marchas y en las manifestaciones de la CONIC, es otra ‘bandera de lucha’ y una práctica nueva en los movimientos populares de Guatemala. Sin embargo, la mayoría de los hombres del movimiento maya dejan la función de representar la cultura a las mujeres, a través de su vestimenta.

⁴⁹⁴ “En la conformación de las PAC, a veces el traje también fue objeto de sanción: cuando se conformaban las PAC los hombres de las comunidades que todavía usaban su traje típico blanco (camisa blanca, pantalón blanco, faja roja y caites) fueron obligados a dejar de usarlo, con el argumento de que lo blanco era percibido fácilmente por los guerrilleros en la oscuridad. Sin embargo, según señaló uno de los declarantes, la verdad es que utilizaron esta explicación como excusa, porque la verdadera causa era que a los ladinos y a los indígenas asimilados no les gustaba que se continuara utilizando el traje típico” (CEH Capítulo 3. Consecuencias y Efectos de la Violencia: 188). Aunque también es cierto que el mostrar indígena con traje marchando en el Día del Ejército tenía un valor simbólico y propagandístico muy grande: agradezco a Carlos Flores por esta observación.

Cultura, Cambiar Permaneciendo y la Falsa Dicotomía de Tradición versus Modernidad

Los güipiles mantienen una especial importancia para muchas de las mujeres del movimiento maya; en varias de las entrevistas los compararon con 'libros', 'textos' o 'enciclopedias', en donde su cultura, su historia, su memoria colectiva y sus conocimientos están plasmados:

Su simbología me interesa mucho. En primer lugar, como principio, me parece que los güipiles son los libros que no hemos podido escribir... Son libros en donde nosotras podemos estar reproduciendo el conocimiento de la matemática, del cálculo; estamos plasmando –en lugar de escribir figuras que son de nuestro ambiente, de nuestra cotidianidad. Si vemos los güipiles un poco más antiguos, estamos identificando figuras, estoy hablando de Comalapa y de algunas otras poblaciones que tienen diseños similares, en los que estamos reproduciendo exactamente... estamos tejiendo la fauna, la flora, y estamos con nuestro pensamiento, lo estamos volviendo concreto en nuestros güipiles. Veo muy integrada esa simbología, está representado todo nuestro medioambiente, están las estrellas... no conocen exactamente el significado, pero lo plasman porque les gusta. No van a decir 'es que hoy está de moda ponerle este diseño y yo lo voy a poner'. No, a veces cambiamos los diseños, y a alguien se le ocurre y dice '¿y por qué cambió el diseño?' 'me gustó', 'ah pues me gusta, y yo también voy a hacer lo mismo'. Entonces es la forma en que se hace, no conociendo el significado; la mayoría de las tejedoras de ahora no conocen el significado, y menos van a conocer con más profundidad si ahí hay filosofía... Lo de los nawales, lo sienten pero no lo dicen en un idioma distinto (María Luisa Curruchich, entrevista, julio de 2003).

Una de las mujeres mayas que me habló largamente del traje, de su relación con la cultura maya y de la necesidad de tener en cuenta lo dinámica que es la cultura maya para entender el traje, fue Ixtz'ulu' Elsa Son; por esta razón, la cito extensamente a continuación, pues ofrece sugerentes ideas en torno a los aspectos político-culturales del traje. Visualiza los güipiles de los diferentes municipios de Guatemala casi como piezas de un rompecabezas que, en su conjunto, expresan la integralidad de la cosmovisión. En ese sentido, al usar güipiles de diferentes municipios lo hace con una intencionalidad específica como manera de articular las diferentes expresiones parciales que componen esa unidad. Ixtz'ulu' observa cómo los diferentes medios de comunicación han facilitado el tránsito de un lugar a otro de trajes que antes eran más locales:

Cada güipil lleva mensajes, quizás en algunos se haya perdido parte, pero lo encontramos en otro. Si tomáramos la diversidad de diseños conformamos todavía un todo, entonces se puede hacer una lectura mucho más amplia de lo que se encuentra en esos diseños, que tomar

únicamente uno de los güipiles de los municipios. Yo creo que tenemos personas que estamos conscientes por que usamos una diversidad de trajes, y otras que lo usan porque les gustan únicamente en lo estético.

Es mucho más común [que las mujeres mayas en las comunidades usen trajes que no son de su municipio] que en años anteriores; podemos encontrar güipiles de Comalapa en Soloma, la distancia es enorme, antes era imposible llegar hasta ellos porque hace 60 o 70 años era a pie todo, ahora no. Las carreteras, los medios de comunicación son mucho más rápidos [en los últimos] 50 años, por lo menos; esto ha hecho que el comercio haya llegado hasta las comunidades. En muchas partes puede ser por estética únicamente, no porque tenga un significado mucho mayor, pero sí se puede encontrar diversidad de diseños. Igual en Comalapa podemos encontrar vestuario de Ixil, que antes era muy difícil y ahora sí lo hay (entrevista, julio de 2003).

Retomando la discusión de los años setenta, cuando se hizo la crítica acérrima del festival folklórico de Cobán (ver primera parte de la tesis), Ixtz'ulu' Elsa Son señala cómo continúa la tendencia, por parte de los Otros, a 'congelar' la cultura maya en el tiempo. Esto viene:

*... más de antropólogos, ellos esperan el no-cambio en los vestuarios, es como guardar lo más original. Yo me pregunto ¿a qué le podemos llamar más original en este momento?, ¿lo que fue hace 200 años?, ¿lo que fue antes de los 500 años o lo que fue hace 50? Realmente es relativo hablar de originalidad en cuanto a colores, a materiales, a diseños y creo que como con la cultura. ¡Cualquier cultura es cambiante, no es estática! En una institución decían: 'es que debemos ver que sean los trajes originales de Cunén y los colores deben ser los más originales. Este güipil [me muestra su güipil de color turquesa] no es el más original porque obviamente es más oscuro que este [señala a otro güipil]; el diseño es totalmente diferente, es una recreación de ese güipil del área del lago Atitlán, es una **recreación**, no es el que se usa allá. Si hablamos de materiales, ahora hay infinidad de materiales, desde sintéticos hasta naturales. Y los colores igual; los colores que se encontraron hace 500 años eran el azul, el verde, el rojo, el amarillo, café y blanco; eran los que teníamos a la mano y algunos tintes que se hacían, pero no había tanta diversidad de colores. Yo creo que la cultura maya ha hecho un aprovechamiento de lo que tiene a su alrededor y siempre ha sido así; si no fuera así, no estuviéramos acá todavía... Yo diría que en la cultura maya actual es igual, lo que tenemos a la mano y no sólo lo que ya existía hace tantos años, ¿por qué no hacer uso de ellos? y con los*

colores igual, esa es la riqueza. Y en los diseños no hay cambios en cuanto al contenido, acá hay una lectura, todavía se puede **decir con agregados, no omisiones, sino más bien con agregados**⁴⁹⁵.

Si antes escribíamos a mano, con plumas, en papel de amate, ahora lo hacemos en computadora. Estamos escribiendo –igual con los tejidos– hay mensajes que guardar, hay mensajes que dar; ahora ¿cómo lo hacemos? No podemos seguir usando el papel de amate, como se hizo durante tanto tiempo en territorio maya, ahora tenemos otros medios sobre [los] que escribir, y cómo escribir. Creo que el vestuario es igual. Yo no estoy de acuerdo con la discusión sobre qué es más original o cuál es el más auténtico. Es cierto que hay elementos que han ido cambiando demasiado: cualquier telita con un bordado... Yo diría que quienes crean lo nuevo, en esa recreación se hace usando los nuevos instrumentos, las nuevas herramientas que hay, los nuevos materiales, sí, pero sin que se pierda ese significado, sin perder ese conocimiento inmerso junto con lo nuevo que tenemos, que cambia y que va a seguir cambiando... ¿pero cómo guardar la esencia? Ese es el reto para los que tejen –porque también hay hombres que tejen– y las creadoras del vestuario... Yo diría más bien que son los ladinos, y que tiene que ver más con los estereotipos de congelar la cultura. Eso lo decía Irma Otzoy: ¿cómo seguir siendo maya si uso lentes?, ¿cómo sigo siendo maya si uso un reloj o un celular?, es como [un] esquema ya formado que los mayas tenemos que seguir con un vestuario tal, con colores, con una forma tal y no más, si no tienen eso, no es maya. Eso nos lleva a la identidad otra vez, y cómo mantener esa identidad, con pocos elementos o con muchos elementos. Si los hombres no usan su traje, ¿siguen siendo mayas o no? Entonces, esa es parte de la discusión. Hay muchos mayas que usan su vestuario y no están conscientes de lo que significa, pero hay otros hombres mayas seguros de su identidad y que no están usando el traje. ¿Cómo hacer recreaciones?, ¿cómo hacer un vestuario que pueda identificarnos?, sin que los hombres tampoco vuelvan a usar los trajes desde hace 50 o más años, si no se sienten a gusto. ¿Cómo hacer visible esa identidad dentro del vestuario que utilizan actualmente, pantalón y camisa, cómo recrear, cómo elaborar diseños nuevos dentro de ese vestuario que no hay en este momento? (ibíd.)

⁴⁹⁵ Esta idea de ‘agregados’ es muy semejante a la observación de Barbara Tedlock recogida en el primer capítulo de esta tesis, de que los mayas han sido ‘aditivos’, incorporando, añadiendo y haciendo suyos elementos de otras culturas. Algunos dirían que todas las culturas son así; la diferencia radica en que mientras que esto es visto como ‘normal’ en Occidente, es a menudo percibido como ‘asimilación’ o ‘aculturación’ en culturas ‘tradicionales’.

Esta reflexión es muy sugerente, pues por un lado, rompe con los estereotipos prevalecientes en la sociedad ladina guatemalteca acerca de que las y los integrantes del movimiento maya quieren 'volver al siglo XVI', y, por otro lado, pone de manifiesto que más bien son los Otros en la sociedad los que quieren "congelarlos en el tiempo". Por otra parte, Ixtz'ulu' Elsa Son describe con mucha claridad el concepto que he tratado de resaltar a lo largo de esta tesis de 'cambiar permaneciendo', que da cuenta tanto de los aspectos de cambio, como de los de continuidad o 'esencia'. Es decir, no se trata de aferrarse a las formas, sino de asegurar la continuación de los principales contenidos, como son los valores y los principios, los conocimientos y la institucionalidad, y las formas de aprehender el mundo y el cosmos.

Las luchas detrás del Traje Maya y del Velo del Islam: similitudes y diferencias

Quisiera ahora hacer una comparación entre el velo de las mujeres musulmanas y el traje de las mujeres mayas, para realzar mejor los múltiples significados movilizados en torno a dichos símbolos. A primera vista, podría parecer un poco atrevido hacer una comparación entre el uso del velo por parte de las mujeres musulmanas y el uso de traje por parte de las mujeres mayas; sin embargo, y guardando las distancias, hay semejanzas que ameritan ser analizadas, y algunas de las diferencias, que efectivamente existen, tienen más que ver con matices que con elementos de fondo. El velo se ha convertido probablemente en el pedazo de tela más estigmatizado que existe, mientras que el traje provoca una reacción contradictoria y ambigua en los Otros: por un lado, inspira aprecio por su extraordinaria belleza, variedad y técnicas de elaboración como tejido, aunque el aprecio por el objeto frecuentemente está desligado de la consideración por la mujer que lo usa, quien, al contrario, suele ser discriminada y estigmatizada ; y por otro lado, se ejerce una presión sutil para que las mujeres mayas dejen de usar su traje, como tan ilustrativamente nos señala Emma Chirix. Es decir, nadie públicamente –y a diferencia de lo que ocurre con el velo– va a decir que el uso del traje en el caso de las mujeres mayas constituye una violación a sus derechos humanos. Sin embargo, hay una tendencia a ver al traje y al velo como manifestaciones de la subordinación y de la opresión de las mujeres mayas y musulmanas respectivamente, como evidencia de que las mujeres están 'sometidas a la tradición' o a la religión. Además, el velo está asociado con un fuerte control por parte de los hombres –y en crecientes casos por el Estado-, ya que con aquél se busca cubrir y ocultar a la mujer. Implícito está el supuesto de que, tanto el velo como el traje, coartan la libertad de las mujeres y de que un proceso de emancipación debe pasar inevitablemente por liberarse de dicho vestuario.

La feminista islámica Fatima Mernissi, señala que el concepto original del velo o '*hijab*' no tenía nada que ver con las mujeres, sino que hace referencia a un episodio en el Corán en el que una

cortina descendió del cielo entre dos hombres, el profeta Mahoma y Anas Ibn Malik. *“Es de verdad muy extraño observar el curso moderno mismo de la persona que es condenada, excluida de los privilegios y de la gracia espiritual a los cuales el musulmán tiene acceso, es hoy en día retomado como un símbolo de identidad musulmana, maná para las mujeres musulmanas”* (Mernissi 1991: 97 traducción mía). Sin duda, el velo ha sido un mecanismo empleado para el control de los hombres sobre las mujeres y para la reclusión de las mismas. Sin embargo, el velo como símbolo no se agota en esa significación y necesita ser analizado finamente, pues verlo de forma homogénea y generalizada no revela los diversos significados que puede tener, no permite distinguir entre los diferentes **tipos** de velo (desde un pedacito de tela de color que se coloca sobre la cabeza, pasando por un vestido largo y por una mascada, hasta las burkhas en Afganistán que literalmente enclaustran y encierran a las mujeres detrás de rejas de tela). Así, las representaciones de los Otros y de las Otras tienden a invisibilizar o a hacer caso omiso de los **significados** que tiene el uso del velo **para las mujeres musulmanas**, así como del carácter **dinámico y cambiante** que pueden tener estos significados. Por otra parte, la forma de percibir a las mujeres musulmanas como oprimidas, ignorantes y atrasadas, genera una imagen “victimizante” de las mismas, negándoles su capacidad de actuar y de pensar por sí mismas: *“Las mujeres musulmanas, como toda mujer, son actoras sociales, empleando, reformando y cambiando las instituciones sociales existentes, a menudo de forma creativa, para sus propios fines. La imagen estática colonial de la mujer musulmana oprimida con el velo, a menudo contrasta fuertemente con la experiencia de usar velo vivida por las propias mujeres. Negar esto también implica negar la **agencia social** de las mujeres musulmanas”* (Hoodfar 1993: 5, traducción mía).

Así, mientras que el velo se ha convertido en un símbolo, generalizado y emblemático en Occidente, de la opresión y de la subordinación de las mujeres musulmanas por los hombres, por el Estado, por la religión y la cultura musulmanas, el traje maya, como hemos visto en las páginas anteriores, sin llegar a ese nivel de estigma o simbolismo negativo invita a interpretaciones semejantes, en donde se habla **acerca de** las mujeres mayas, tendiendo a negar su *agencia social*. Hoodfar señala que muchos supuestos acerca de las mujeres musulmanas están basados en el racismo y en los sesgos de los poderes coloniales, aunque tampoco niega ni defiende las barreras patriarcales enfrentadas por las mujeres musulmanas. Un sesgo colonialista y racista que se observa en Guatemala, es la ya señalada insistencia en que el traje maya fue una creación e imposición colonial, despojando al pueblo maya de su historia anterior a la llegada de los españoles.

Hay una idea recurrente acerca de que, al dejar de usar el velo o el traje, las mujeres ‘se liberan’ a través de la modernización (Barry 1992: 218), aunque, si se piensa racionalmente, el uso o no uso, en sí, de un pedazo de tela difícilmente puede constituir un indicador de una liberación. Es preciso desglosar los significados que pueda haber detrás del símbolo. Así, el icono del velo para los musulmanes y el icono del traje para los mayas podrían expresar, respectivamente, algunos o varios de los siguientes sentidos:

1. Un “retorno” al, y una revitalización del, Corán –que implica nuevos procesos de resignificación, señalados por Mernissi–, o una reafirmación y una recuperación de la cultura y cosmovisión mayas. Estas expresiones pueden tener intencionalidades regulatorias y/o emancipatorias.
2. Una encarnación de la comunidad musulmana –o maya– en el cuerpo de la mujer (usualmente una carga, puede convertirse en un espacio privilegiado de *agencia social*).
3. Un control del cuerpo de la mujer por parte de los hombres (esta acepción se refiere en mayor medida, aunque no sólo, al velo).
4. Un acto de “levantar barreras” y de resistencia activa por parte de las mujeres ante la imposición y los intentos homogeneizadores y “misioneros” de la cultura de Occidente, del Colonialismo y del Colonialismo interno.

Vemos aquí, que se entretajan lógicas religiosas, ideológicas, culturales, de género, políticas y anti-imperialistas. Hoodfar (*ibíd.*: 7) también señala que el velo se usa para embellecer a quien lo usa, para mostrar respeto por los valores (religiosos o culturales), o para esconder la identidad de quien lo usa (los primeros dos usos se aplican también al traje en el caso de las mujeres mayas). En cambio, ¿qué representa con frecuencia el velo –y en algunos casos el traje maya⁴⁹⁶– para Occidente?:

1. Una fuerte opresión de las mujeres musulmanas por parte de los hombres musulmanes (también de las mujeres mayas por los hombres mayas, aunque en menor medida).
2. Una violación de los derechos humanos.
3. Una peligrosa oposición a –y potencial subversión de– los valores “universales” de Occidente (también aplica a los mayas).
4. Una necesidad (misionera) sobre todo, pero no sólo, de las mujeres feministas de corte occidental que buscan ‘defender’ a las mujeres islámicas de su cultura –bajo el supuesto

⁴⁹⁶ Entre paréntesis hago la analogía con el traje maya, cuando la comparación resulta relevante.

implícito de la superioridad de la cultura occidental–; las feministas occidentales ven a las mujeres musulmanas como víctimas (también se aplica a las mayas).

5. Una forma de atacar al Islam (por razones culturales-civilizatorias y geopolíticas), bajo la bandera de la defensa de los derechos humanos de las mujeres (en el caso maya, el ataque es más de índole cultural-civilizatoria que geopolítica).

¿Y dónde están las mujeres musulmanes –y las mayas–, sus voces y sus opiniones, en todo esto? En su sugerente e incisivo artículo, Homa Hoodfar (profesora universitaria iraní radicada en Canadá), demuestra que la repentina ilegalización, en 1936, del uso del velo en Irán, decretada por el padre del Shah fue traumática y de hecho restó algunos espacios de libertad a muchas mujeres musulmanas (obligándolas a permanecer en sus casas, ya que se negaban a salir a la calle sin su velo), mientras que sólo un reducido sector de mujeres modernizantes de clase media resultó beneficiado y satisfecho con el decreto. Hoodfar indica, a la vez, que la revolución Iraní de 1980 encabezada por Khomeini, al volver a imponer el uso obligado del velo también resultó en detrimento de las mujeres. Señala: *“El hecho es que, tanto el rechazo de la visión eurocéntrica del Shah como la resistencia al uso obligatorio del velo, representan luchas activas de las mujeres contra el rol de género concebido para las mujeres por parte del Estado iraní. El régimen islámico no tiene más interés en la situación o en el destino de las mujeres per se que el Estado modernista del Shah. Las mujeres lo pagaron caro, y sus derechos democráticos y sus libertades individuales fueron otra vez impugnados”* (Hoodfar 1993: 12, traducción mía). En el caso de Guatemala, las niñas y las mujeres mayas que son obligadas a quitarse su traje: para ir a la escuela, para conseguir un trabajo, o incluso para ser socialmente aceptadas sufren una imposición (como también la sufren las niñas y las mujeres a las que se les exige usar el traje contra su voluntad), aunque no sea institucionalizada ni decretada por la ley, y aunque no sea generalizada.

Las mujeres musulmanas y mayas a menudo son representadas como víctimas de la ‘falsa conciencia’, sometidas en su opresión, razón por la cual, muchas feministas, consideran que –por solidaridad entre las mujeres– hay que ‘rescatarlas’ (parafraseando a Spivak (1993): mujeres blancas salvando a mujeres morenas de hombres morenos). No se trata de una relación horizontal ni de una solidaridad real entre las mujeres, pues introduce una jerarquía de superioridad según la cual las ‘mujeres emancipadas’ ‘salvan’ a las ‘indias’ o a las ‘víctimas de culturas opresoras’. La activista aborigen de Australia, Lilla Watson hace la distinción: *“si has venido aquí para ayudarme, estás perdiendo tu tiempo... pero si has venido porque tu liberación está ligada a la mía, entonces*

*trabajemos juntas*⁴⁹⁷. La diferencia radica no sólo en ponerse al mismo nivel –“de hablar de tú a tú” como señala Ana María Rodríguez (conversación, julio de 2006)– sino también en asumir, para poder superarlas, las manifestaciones de racismo, colonialismo y las relaciones asimétricas de poder entre las mujeres.

Para la sorpresa de muchas feministas de occidente, Mernissi y otras feministas musulmanas, reivindican el uso del velo –tan estigmatizado y tan emblemático de la opresión sufrida por las mujeres musulmanas–, al igual que muchas mujeres mayas, con clara conciencia de género, reivindican el uso del traje. Evidentemente, las musulmanas feministas y las mujeres mayas no reivindican el uso del velo por esta razón (es decir, por constituir –para muchos– un símbolo de la opresión femenina), sino porque el velo y el traje son iconos con múltiples significados. Uno de los significados es que ambos han llegado a constituirse en símbolo anti-imperialista, anti-globalización hegemónica occidental, de manera visualmente impactante. El traje simboliza, además, una lucha contra el colonialismo interno y contra la hegemonía del Estado y de la sociedad ‘monoétnica’ (Otzoy 1996) en Guatemala. Después de los hechos del 11 de septiembre de 2001, la invasión a Afganistán, la estigmatización de la religión musulmana –sin discernimiento y ni diferenciación entre corrientes fundamentalistas y no fundamentalistas– muchas musulmanas, sobre todo jóvenes, radicadas en Europa y en países con población musulmana, en donde el velo había caído en desuso, empezaron a usar el velo. Incluso, más de una década antes del ‘once de septiembre’, Hoodfar señala que en Canadá:

Muchas mujeres musulmanas, enardecidas por la construcción continua del Islam como una religión inferior, y por la representación de los musulmanes como ‘menos desarrollados’ e ‘incivilizados’, sienten una gran necesidad de ejercer su presencia como comunidad musulmana, como parte del tejido social de la sociedad canadiense. Dado que el velo, en la sociedad canadiense es el símbolo visual más significativo de la identidad musulmana, muchas mujeres musulmanas han retomado el uso del velo, no por convicción personal, sino para desplegar la identidad y la existencia de una comunidad musulmana con autoestima, y para luchar por un reconocimiento social y político más pleno (ibíd.: 15).

En lo dicho hasta ahora, se encuentran muchos ecos con la situación que se vive en Guatemala. Aunque en Guatemala los mayas constituyen una ‘mayoría minorizada’, además de ser un pueblo originario, y en Canadá los musulmanes constituyen una minoría de emigrantes, en ambos países

⁴⁹⁷ Este fue el lema, usado por Oxfam Australia, Guatemala, junio de 2005, en los eventos de clausura de su programa regional.

persisten relaciones coloniales que influyen en –y condicionan– las acciones y los comportamientos sociales y promueven una forma de división de la sociedad entre los ladinos (que ejercen una dominación cultural) y los mayas, como sujetos que luchan por la descolonización. Y esto hace que se tienda a priorizar la defensa de la cultura e identidad étnicas, por encima de la identidad de género. Hoodfar lamenta esta necesidad de optar y señala, paradójicamente, que: *“las feministas occidentales, por asumir una construcción racista del velo, por participar en incidentes racistas cotidianos, obligan a las mujeres musulmanas a escoger entre luchar contra el racismo o luchar contra el sexismo. La pregunta debería ser ¿por qué nos obligan a escoger [entre una y otra lucha]?”* (Ibíd.: 16). Esto hecho nos lleva a la siguiente reflexión: si bien las mujeres musulmanas pueden cuestionar la imposición del uso del velo, en un momento de crisis y dado el carácter tan disputado (*contested*) y agudo de las luchas ideológicas y políticas, ellas privilegian su lealtad étnica o religiosa por encima de su identidad de género. Y al hacerlo, se convierten –por lo menos visual y simbólicamente– en *portadoras de la cultura* con protagonismo y *agencia social*, igual que las mujeres mayas (cuestión analizada en el capítulo Mujeres, Cultura y Nacionalismo Maya). Y a la vez, de forma significativa, en la medida en que ejercen *agencia social*, rompen con la intencionalidad de control de aquellos varones musulmanes o mayas que buscaban su reclusión.

Mientras que el velo puede ocultar todo el cuerpo y parte de la cabeza⁴⁹⁸ –y el traje sólo cubre el cuerpo–, las mujeres musulmanas y las mujeres mayas, al usar su velo o su traje como ‘bandera de lucha’, han invertido el encargo de ‘ocultar’, convirtiéndose en sujetos muy visibles –más visibles que los hombres musulmanes y que los hombres mayas– encarnando así, la lucha político-cultural. Este uso estratégico del signo como símbolo de resistencia hace pensar en el pasamontañas zapatista que, por cierto, nunca ha sido considerado como una manifestación de la opresión de las mujeres y hombres zapatistas. La diferencia radica en que el pasamontañas y el paliacate son símbolos más directamente asociados en ‘occidente’ con la lucha y con la resistencia, que el velo o el traje.

Es en el acto de optar por el símbolo en su sentido de resistencia –en oposición al símbolo de **reclusión** o de **opresión**– que las mujeres musulmanas y las mujeres mayas se empoderan y ganan

⁴⁹⁸ Según Hoodfar: *“El velo se refiere a la ropa que cubre y oculta el cuerpo desde la cabeza hasta los tobillos, con la excepción de la cara, las manos y los pies... En tiempos recientes, la forma más frecuente de velo en la mayoría de las ciudades, consiste en vestidos largos y sueltos, con una mascada envuelta o amarrada de diferentes maneras alrededor de la cabeza para cubrir todo el pelo. Sin embargo, el velo imaginario que viene a la mente de la mayoría de gente en occidente, es una manta negra incómoda que cubre todo el cuerpo, incluyendo la cara, diseñada para impedir la movilidad de las mujeres”* (Hoodfar, *ibíd.*: 7). En otros países, el velo puede sólo consistir en una mascada que tapa el pelo de la cabeza, mientras que la burka cubre la cabeza, la cara y el cuerpo.

agencia social, pues son **ellas** las que están optando conscientemente por usar su traje o por usar el velo ya sea de forma político-cultural, ya sea por ‘tradición’. Claro está, esto no niega que haya opresión y control sobre los cuerpos y sobre el accionar de las mujeres, así como sucede en casos extremos, como en Afganistán, de prohibiciones sobre sus movimientos y del uso obligado de la burkha⁴⁹⁹. El punto clave es reconocer las diferencias en las maneras en que las mujeres musulmanas y las mayas se auto-representan y las formas en que son representadas por los Otros, a veces con intencionalidad encubierta: por ejemplo, por aquellos políticos que, de repente, “se interesan” por la situación de las mujeres musulmanas o indígenas (ver capítulo sobre Mujeres, Cultura y Nacionalismo). Con esto, no se está defendiendo el uso del velo, ni negando la real opresión de las mujeres, y el control de los hombres –y a veces de algunas mujeres también– sobre ellas. Lo que interesa resaltar, más bien, es cómo, a través de una opción no esperada, en este caso de las feministas musulmanas, se ponen en evidencia las múltiples lógicas y luchas de poder que envuelven el icono del velo.

El velo tiende a ser asociado automáticamente con el ‘fundamentalismo islámico’. Sin embargo, evidentemente no todas las mujeres que usan velo son fundamentalistas, ni el uso del velo en sí convierte a una mujer en fundamentalista. De forma semejante, las y los mayas que reivindican y practican la espiritualidad maya en espacios públicos son frecuentemente etiquetados de ‘fundamentalistas’ en Guatemala. De nuevo encontramos un paralelo en la forma de estereotipar, etiquetar, descalificar y construir la ‘Otridad’.

Por su parte, Saba Mahmood va más allá en su crítica; afirma que aquellos estudios del velo realizados en Occidente que rompen con los estereotipos colonialistas, tienden a enfocar sus análisis hacia explicaciones funcionalistas (por ejemplo, que las mujeres musulmanas usan el velo para evitar el acoso sexual), o como la ya señalada estrategia de resistencia. Sin embargo, observa que *“resulta sorprendente que las ideas de modestia y religiosidad femenina como virtudes islámicas reciben tan poca atención, sobre todo si consideramos que es precisamente en estos términos en los que muchas de las mujeres que han adoptado esta práctica explican su decisión”* (Mahmood 2001: 11, de la traducción al español). En este sentido, Mahmood nos obliga a salir de los marcos de análisis y de los valores que solemos dar por sentado y reflexionar sobre *“las formas en las que sus presuposiciones han llegado a naturalizarse en la academia de los estudios de*

⁴⁹⁹ Las diferentes situaciones de las mujeres respecto al uso velo en los países musulmanes requieren, empero, de un estudio a fondo y de manera culturalmente apropiada, pues muchas de las películas por y para el consumo de Occidente, en el mejor de los casos, son hechas desde perspectivas etnocéntricas y, en el peor de los casos, con intenciones propagandísticas de satanizar el mundo musulmán.

género” (ibíd.: 10), y plantea entender la ‘agencia social’ “no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como la capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de **subordinación** crean y hacen posible” (ibíd.: 12). Al estudiar una experiencia de renacimiento islámico en Egipto, su provocativo cuestionamiento sobre los parámetros y significados de la *agencia social* también le lleva a otra reflexión acerca de los supuestos implícitos en el pensamiento ‘universal’:

Lo que casi no se problematiza en semejantes análisis es la universalidad del deseo, central en el pensamiento liberal y progresista, y presupuesto por el concepto de resistencia que autoriza, de liberarse de las relaciones de subordinación, y para las mujeres, de las estructuras de dominación masculinas. Este posicionamiento de la agencia social femenina como consubstancial con la resistencia a las relaciones de dominación, y la naturalización que lo acompaña de la libertad como ideal social es, en mi opinión, un producto del carácter dual del feminismo como proyecto de prescripción tanto analítico como político. A pesar de las muchas vertientes y diferencias en el feminismo, lo que le otorga a esta tradición su coherencia política y analítica es la premisa de que, allí donde la sociedad está estructurada para servir los intereses masculinos, el resultado será o bien la negligencia o la supresión directa de los intereses femeninos. El feminismo, por lo tanto, ofrece un diagnóstico del estatus de las mujeres en todas las culturas así como una prescripción para cambiar su situación, que se entiende como marginal, subordinada y oprimida (Strathern 1998: 26-28). Así, la articulación de las condiciones de libertad relativa que les permite a las mujeres tanto formular como establecer objetivos e intereses autodeterminados continúa siendo el objeto de la política y teoría feminista. Como en el caso del liberalismo, la libertad es normativa del feminismo (Mahmood 2001: 7-8, subrayado mío).

Así, Mahmood cuestiona los fundamentos mismos de los conceptos de libertad y de emancipación: lo que es ‘bueno’ o ‘deseable’ para unas mujeres musulmanas y mayas, puede no serlo para otras, y puede ser distinto a sus acepciones de ‘inspiración occidental’. Esto hace problemática la ‘vara’ por medio de la cual ‘medimos’ el nivel de ‘opresión’, ‘subyugación’ y ‘falsa conciencia’ (concepto ya señalado como altamente problemático) de las mujeres. Pues, si bien las relaciones asimétricas de poder son naturalizadas, convirtiendo la opresión en ‘natural’ (“así es”) y la ‘toma de conciencia’ constituye el paso para dar cuenta de la opresión naturalizada (de clase, de género, de étnica o racial), la idea criticada por Hernández (2008a), Duarte (2006), Mora (2007), entre otras, de que haya una ‘vanguardia iluminada’ –formada por intelectuales, miembros de organizaciones clasistas, feministas o funcionarios de la cooperación internacional– que tenga ‘la verdad’ y que

entiende mejor su situación que las mismas mujeres musulmanas o mayas, no sólo es arrogante, sino que deja entrever actitudes naturalizadas de colonialismo.

La idea, sugerida por Mahmood, es que puede haber horizontes diferentes de liberación, de utopías o acerca de lo que constituye la 'buena vida' (Esteva 2001), que son ajenas a los valores y principios encarnados por la modernidad, tanto en sus versiones del pensamiento liberal como en el marxismo y/u otras perspectivas que han iluminado los procesos revolucionarios y de emancipación. Como veremos en el siguiente capítulo, este cuestionamiento acerca de lo que puede ser, y debe significar, 'emancipación' y transformación social para una mujer maya puede ser considerablemente diferente de lo que significan para las mujeres occidentales feministas, revolucionarias, progresistas o conservadoras; e incluso la transformación social puede ser visualizada de formas muy distintas entre las mismas mujeres mayas. Es decir, aunque estos horizontes no son homogéneos ni monolíticos, pueden haber más elementos que unan a las mujeres mayas con los hombres mayas que a las mujeres mayas con las mujeres ladinas.

Reflexiones sobre el Traje

En este capítulo he tratado de explorar algunos de los diferentes campos simbólicos y terrenos de lucha, dimensiones y significados del traje, a través de las reflexiones de diversas mujeres mayas. Irmalicia Velásquez (*ibíd.* 2002: 11) señala con razón, que no todas las mujeres mayas en Guatemala, que usan el traje, tienen conciencia política o son solidarias entre sí; en ese sentido, y haciendo un paralelo con las diferentes formas de ser indígena, también "hay muchas formas de usar el traje". Sin embargo, todas las mujeres que entrevisté para la tesis, por tratarse de mujeres mayas organizadas y politizadas (intelectuales orgánicas y/o dirigentes), tienen claridad sobre el rol político-cultural de su traje como 'bandera de lucha', o como una declaración pública de resistencia: 'Aquí estamos, somos mayas'. O una 'segunda piel'; como ya cité en la introducción: "*al quitar esta segunda piel nos están matando, nos están desapareciendo, no quiero estar en el grupo de las desaparecidas, yo quiero contar hoy y siempre con mi segunda piel*" (Emma Chirix, correspondencia electrónica 14/12/2007). Sobre todo en la (ciudad) Capital –centro neurálgico del Estado-nación monoétnico y excluyente–, se trata de un acto (*performance*) de trasgresión y de rebeldía; estas mujeres mayas y otras están visual, política y culturalmente ocupando espacios públicos–restaurantes, hoteles de cinco estrellas⁵⁰⁰, centros de convenciones, universidades, oficinas públicas, eventos diplomáticos, etc.– antes vedados para ellas.

⁵⁰⁰ En Guatemala, con el auge de la cooperación internacional alrededor de la firma de los Acuerdos de Paz, era una práctica muy común realizar eventos en hoteles de cinco estrellas. Incluso la Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG) hacía eventos en el Camino Real, y organizaciones mayas en hoteles de la

Aparte de las mayas politizadas, Manuela Camus (2002) señala que hay otra vertiente urbana de mujeres indígenas que han migrado del campo a las ciudades (aunque la frontera entre ambas es porosa). Ellas también ocupan espacios públicos antes vedados: *“penetran a espacios sociales, laborales o de servicio y consumo: bancos, supermercados, cines, donde hasta ahora no habían tenido paso, pero también lo hacen a través de rodearse de círculos mayas –mercados, tortillerías, ONG...– desde donde enfrentar la discriminación. Hay una apertura de espacios de interrelación social, al tiempo que se mantiene la frontera étnica, pero redefinida y escurridiza en muchos casos”* (Camus 2002: 338-339). Estas apropiaciones de espacios públicos implican –como lo señala Irmalicia– *“romper y desafiar el imaginario de nación que ha sido construido socialmente por una pequeña elite económica que ha ostentado el poder y el control del Estado”* (Velásquez 2002: 12). Sin embargo, no es un proceso fácil y fluido, pues el racismo como condición estructural no se ha superado, como hemos visto en el caso del Tarro Dorado, y los estereotipos persisten: *“A mi casa llegaban, yo contestaba y me preguntaban ‘¿está la señora?’, porque una no es la señora de la casa, una no puede ser la señora porque es indígena”* (Juanita Batzibal, entrevista, julio 2003).

Basándose en los tejidos, Irmalicia pretende hacer balance de una visión que valora la cultura maya (sin caer en idealizaciones), pero que, a la vez, da cuenta de las grandes brechas y desigualdades existentes: *“Si los tejidos y los vestuarios mayas son portadores de un simbolismo cultural maya, de una historia milenaria, de una cultura indígena cambiante y a veces con elementos contradictorios, de un respeto a la naturaleza, etc., también habrá que empezar a reconocer que estos mismos tejidos son también portadores de una historia de exclusión racial, cultural, social y económica a la que los mayas en Guatemala hemos estado sometidos pero al mismo tiempo resistiendo desde más de 479 años. Los tejidos y la indumentaria regional son también una muestra de las diferentes formas de resistencia histórica y cotidiana que las mujeres mayas han creado y recreado para seguir manteniendo y transmitiendo su cultura”* (Velásquez 2002: 12). Las mujeres entrevistadas en este trabajo tienen esta doble visión del traje como símbolo de identidad y de cultura, y a la vez, inserto en una historia de exclusión, de opresión y de lucha político-cultural.

Uno de los puntos clave que emergieron en las entrevistas –no sólo con relación al debate en torno a las ‘guardianas de la cultura’, sino también en cuanto al uso de traje– es el rechazo a los

zona 10 y de la zona 1, poniendo de manifiesto una brecha incómoda entre estos eventos en lugares lujosos y la realidad de las condiciones de pobreza de las grandes mayorías de excombatientes y de mayas en las comunidades.

encargos o manifestaciones de imposición, vengan de donde vengan. Por eso, varias de las mujeres hablaron de la incongruencia de aquellos hombres mayas que insisten en que ellas y sus hijas usen el traje cuando ellos mismos no lo hacen. En su prefacio a *Desarrollo y Cultura*, Deborah Eade señala la aparente paradoja de: “preservar lo que las mujeres experimentan como aspectos opresivos de su cultura de todas maneras recae sobre ellas” (Eade 2002: prefacio x, traducción mía), y señala en pie de página:

Me acuerdo de una conversación con la coordinadora de una organización indigenista. Esta mujer, conocida por su valentía personal además de por su capacidad intelectual, me contó en confianza que había sido criticada por colegas hombres (mayas) por no ser lo ‘suficientemente maya’. ¿La prueba? Que usaba lentes (sufría de astigmatismo), usaba ropa occidental en vez de traje tradicional (aunque usar traje la hubiera señalado inmediatamente en su calidad de refugiada ilegal en la Ciudad de México –razón por la cual sus críticos también usaban ropa occidental–), y usaba una licuadora en vez del molcajete tradicional... Su pregunta era si estos marcadores culturales no estaban más bien relacionados con la pobreza y la opresión de las mujeres que con las cosas que los mayas deberían defender... (ibíd.: xiii, pie de página 1).

Eade comparte, con justa razón, la indignación de la mujer maya al sentirse cuestionada acerca de su identidad indígena, y por la presión ejercida por sus colegas varones dirigida a convertirla en ‘guardiana de la cultura’; también cuestiona las actitudes puristas como la de rechazar los ‘inventos de la modernidad’. El riesgo que implica esta representación⁵⁰¹, a mi juicio, es que en vez de una crítica específica, correspondiendo a un contexto y a un tiempo determinado, puede ser retomada por Otros como una generalización –los hombres indígenas exigen a las mujeres indígenas ser fieles guardianas de una cultura milenaria ‘pura’, sin exigírselo a sí mismos–, generalizando una práctica específica y congelándola en el tiempo (ver el debate sobre *Satí* de Mohanty 1988 y Narayan 1997). Si bien es cierto que hay muchos hombres en el movimiento maya que presionan a las mujeres mayas a usar siempre el traje (sin aplicarse la misma exigencia a sí mismos), no creo que haya muchos que consideren que las mujeres no deben usar lentes o licuadoras. No todos los hombres actúan igual y los procesos individuales en torno a la afirmación cultural son más complejos que esta representación, a veces contradictorios y cambian con el tiempo. Las mujeres también cambian. De hecho, cuando la mujer maya en cuestión volvió a vivir

⁵⁰¹ Supongo que los marcadores culturales vinculados con la pobreza y con la opresión de las mujeres no incluyen el traje, sino el molcajete y el no-uso de lentes.

en Guatemala, retomó –como una opción propia, no por coerción masculina– el uso de su traje. Esto pone en evidencia el cuidado que se requiere para delimitar los términos de la crítica.

Muchas mujeres mayas con gran sentido de, y compromiso con, la equidad de género, vuelven a usar el traje después de regresar del exilio o del refugio, como hemos visto con Magda y con Ana María en este capítulo, y no lo hacen como una concesión al machismo, sino como una opción identitaria consciente. Muchas señalan, también, que hacía mucha falta volver a su ‘raíz’, palabra que se usa reiteradamente. Entonces, es importante discernir entre la ‘imposición’ (ampliamente rechazada por las mujeres mayas) y el uso mismo del traje. Por otra parte, como veremos más adelante, no son sólo los hombres mayas los que imponen, las mujeres mayas reciben mensajes de imposición, también, por parte de los hombres y las mujeres ladinas, de ricos y pobres, de extranjeros, de feministas, de la cooperación internacional, de la izquierda, del Estado, de otras mujeres mayas, etc.

Por otra parte, efectivamente, algunos hombres y mujeres mayas, sobre todo en la época⁵⁰² del episodio que menciona Eade, pasan por etapas ‘radicales’ de rechazo a Occidente, buscando recuperar artefactos de su cultura (el uso de caites –huaraches– en vez de zapatos, las “tres piedras” en vez de estufas, etc.), pero esta no es una situación generalizada entre todos los hombres y mujeres del movimiento maya. Las reflexiones de Ixtz’ulu’ Elsa Son en este capítulo, al igual que otras entrevistas con mujeres y hombres mayas, apuntan hacia un proceso de recuperación de la cultura y cosmovisión mayas sobre bases muy distintas, en donde lo ‘bueno’ de la modernidad es incorporado a la cultura maya del siglo XXI.

Muchas reflexiones hechas por feministas, por mujeres y hombres ladinos y extranjeros, descansan en supuestos que no son explicitados pero que obedecen a una forma de pensar occidental (donde el peso está en el individuo, y a menudo en el individualismo). Por ejemplo, el siguiente extracto fue escrito a comienzos de los noventa por un hombre norteamericano, hablando de las mujeres mayas en Guatemala: *“Sin embargo, la decisión de no usar el corte y el güipil tradicional es cada vez más una decisión personal de las mujeres indias que quieren **modernizarse** para no permanecer atrapadas en lo que ellas ven como un pasado confinado y opresivo. Por razones de confort, moda, vanidad y sobre todo por razones económicas, muchas mujeres indias están*

⁵⁰² Con el resurgir indígena que se dio alrededor de los Quinientos Años de la conquista/invasión española hubo cierta radicalidad en las manifestaciones de etnicidad que se dieron como parte de la afirmación étnico-cultural y del posicionamiento político nacional e internacional. Con el tiempo, muchas de las manifestaciones radicales se han ido suavizando.

empezando a usar estilos ladinos de vestir y de aparecer. Muchas también prefieren escuchar a Michael Jackson que la música tradicional de la marimba” (Barry 1992: 218, traducción mía). Barry presenta la modernidad (y a las mujeres indígenas que quieren ‘modernizarse’) indiscutiblemente como mejor alternativa que ‘permanecer en lo que ellas ven como un pasado confinado y opresivo’ y el ‘confort, moda, vanidad’ como factores ‘universales’. Habría que preguntarle a Barry qué mujeres indígenas hablan de ‘un pasado confinado y opresivo’, y si esto no es, más bien, su propia opinión que pone en boca de las mujeres indígenas, pues muchas de las mujeres que entrevisté hablan, preferentemente, acerca de sus abuelas y bisabuelas como ejemplos, como mujeres empoderadas que les han enseñado mucho sobre su cultura, no como pobres víctimas de la opresión (aunque esto no niega que algunas hayan sufrido maltrato o relaciones inequitativas de género). Es importante discernir, entonces, entre lo que resultaría opresivo para cada quien (que puede variar según las distintas visiones de la ‘buena vida’), las experiencias de maltrato, y la frecuencia con que ocurren, para no caer en generalizaciones que invisibilizan o niegan la capacidad de *agencia social* de las mujeres indígenas. El otro problema con esta representación es que da la impresión de que lo que oprime a las mujeres es la cultura, y no las estructuras de pobreza, el racismo y la discriminación de género; o, en todo caso, algunas costumbres y encargos específicos.

Pero por otra parte, la cita de Barry pone gran énfasis en la decisión y voluntad individuales; si bien la **no** imposición por parte de los Otros (no sólo hombres y mujeres mayas) es fundamental, va más allá de una decisión personal, como agudamente señala Manuela Camus: “... *el ponerse uno u otro traje sigue sin ser sólo una cuestión de volición personal, están en juego otros componentes y determinaciones*” (Camus *op.cit.*: 332). Aparte del supuesto de que la modernidad conlleva intrínsecamente libre albedrío y la emancipación para las mujeres indígenas, Barry subraya el problema de género: “*Esto ha dejado a las mujeres indias como las portadoras principales de la identidad cultural, y explica porque las decisiones de muchas mujeres jóvenes de cortarse el pelo, de no arreglarse el pelo en trenzas, de usar maquillaje y de no usar el traje es percibido por los mayas nacionalista-culturales de forma tan amenazante para la sobrevivencia de las tradiciones indias*” (Barry *op.cit.*: 219). Barry apunta a una presión real, presente en los movimientos indígenas de posicionarse desde su otredad, y al hecho de que esta expectativa recae desmedidamente sobre las mujeres. Sin embargo, esta presión no proviene sólo de los hombres nacionalistas-culturales, ni de todos los hombres. Georgina Méndez, indígena Chol de Chiapas, amplía los términos del debate al señalar que las expectativas de que las mujeres indígenas se ajusten a determinados patrones (entre ellos, al uso de la vestimenta indígena) también provienen de algunos medios académicos, organizaciones sociales y comunidades indígenas (Méndez 2007).

Finalmente, Barry señala: *“También hay un tema subyacente de control patriarcal. Una vez que una mujer joven decide no usar el traje en su comunidad, se convierte en agente más libre, en vez de propiedad exclusiva de los hombres de su aldea”* (ibíd.: 219). Tanto la idea de que las mujeres son la ‘propiedad exclusiva de los hombres’, como el supuesto de que el puro hecho de cambiar de traje libera a la mujer del control patriarcal, convirtiéndola en una mujer ‘más libre’ (en sentido occidental), confirma la existencia, implícita, de supuestos y estereotipos simplistas. Sospecho que el problema de fondo tiene que ver con que a Barry no le gusta el indianismo (véase la primera parte de la tesis) y el ‘nacionalismo cultural maya’, y que usa e instrumentaliza a las mujeres mayas para combatirlos. Así elabora una representación de hombres mayanistas opresores de las mujeres –al convertirlas en guardianas de la cultura–, al mismo tiempo que los hombres indígenas clasistas de los ochentas no son criticados por su machismo, quizás por el hecho de no promover la cultura maya y no exigir que las mujeres usen traje.

En su artículo ‘No nos vestimos a la moda’ (2003), Anamaría Cofiño explora el uso de la indumentaria en términos de regulación y libre albedrío, pero no en el sentido unidireccional dirigido a la modernización señalada por Barry. *“Las mujeres indígenas modernas están dando pasos para liberarse de muchos patrones impuestos. Esto no significa que dejen su cultura, más bien es un reto y una experiencia enriquecedora”* (Cofiño, La Cuerda no. 55, abril 2003). A propósito del análisis, la autora facilita dos ejemplos muy diferentes de mujeres mayas: Alma López, que empieza a usar el traje a cierta edad, aunque no lo había hecho de niña; y Dorotea Gómez, k’iche’, que se corta el pelo y señala que: *“lo más detestable es que quieren incluso definir cómo debemos ser, cuando en realidad la identidad es muy propia y digna de ser respetada en cualquier persona”* (ibíd.). Cofiño critica la regulación y el control ejercidos sobre las mujeres mayas: *“El mandato dicta vestir con recato, pulcritud y sencillez. Cambiar se vive como trasgresión. De esa cuenta encontramos mujeres que se visten como sus abuelas, que toda la vida se peinan igual y temen adoptar otros estilos... La identidad puede convertirse en una prisión cuando se asume estáticamente, como estructura rígida que siempre es igual a sí misma”* (ibíd.). Implícita en esta afirmación está la idea de que las mujeres sólo se visten como sus abuelas porque temen adoptar otros estilos, sin contemplar la posibilidad de que haya mujeres mayas que **quieren** vestir como sus abuelas, como se señala en una de las entrevistas. La representación del traje como algo estático contradice la forma dinámica, señalada por Ixtz’ulu’ Elsa Son, Ana María, Medarda y otras, según la cual los trajes evolucionan con el tiempo: los hilos, los colores, los diseños de los tejidos van cambiando, como también cambian las formas y los significados que reviste el uso del traje.

Uno de los supuestos fundamentales presente detrás de algunos estos comentarios, tiene que ver con la idea de la modernidad como 'avance' y de la cultura maya como 'atraso'; si bien esto se expresa de forma más burda o directa entre los sectores políticamente conservadores⁵⁰³, también está presente en los sectores progresistas. Como señala Camus: *"En Guatemala, una postura ideológica de fuerte predicamento en amplios sectores no indígenas y que es compartida por la izquierda guatemalteca –ligada a 'la facción' clasista de la modernidad–, señala al traje indígena como una muestra de atraso y un obstáculo al desarrollo, entendiendo al indio y a su modo de vestir como 'un símbolo colonial' o de 'la subordinación'"* (Camus 2002: 315). En cambio, las mujeres mayas entrevistadas ven en su traje, más bien, un símbolo anticolonial, de resistencia político-cultural, que va tan ligado a la intimidad de muchas de ellas, que lo sienten como una 'segunda piel'. Es preciso resaltar aquí el carácter situacional y posicional de estos debates, y la importancia de colocarlos en contextos específicos. Así, en algunos países, el debate ha girado, preferentemente, en torno a las mujeres indígenas que transgreden las normas y las expectativas culturales y, no por eso, dejan de ser indígenas (Méndez 2007, Hernández 2003); en cambio, el debate en Guatemala está más enfocado en el hecho de que las mujeres mayas generalmente –y con importantes excepciones–, están luchando por ejercer su derecho a usar el traje y, no por ello, deben ser vistas como subordinadas, retrógradas, sumisas o adoleciendo de una 'falsa conciencia'.

⁵⁰³ Manuela Camus señala que, en sus entrevistas a gerentes de maquiladoras de ropa, estos *"solían considerar el cambio en la indumentaria de las mujeres indígenas como algo positivo que demostraba el empleo en maquila como un avance, de nuevo un progreso de la 'civilización'"* (Camus 2002: 325).

Capítulo Once:

COMPLEMENTARIEDAD, DUALIDAD Y EQUILIBRIO

Introducción

En el período que va de 1996 a 2008 se ha presenciado en Guatemala una tendencia sugerente entre las mujeres mayas a tomar los conceptos cosmogónicos de la complementariedad, la dualidad y el equilibrio para promover la valoración y el empoderamiento de las mujeres, y para luchar por relaciones equitativas entre hombres y mujeres; es decir, **desde** –y no oponiéndose a– la cultura, la filosofía y la cosmovisión mayas. Mientras que el feminismo ha tendido a considerar a la cultura como la fuente principal de la subordinación de las mujeres⁵⁰⁴, desde donde se legitiman y se naturalizan las prácticas que atentan contra el bienestar y los derechos de éstas, muchas mujeres mayas ven la cultura y la cosmovisión como espacios (*sites*) de resistencia (Jocón 2005, Álvarez 2006, Martínez 2004, Macleod 2007, Hernández y Sierra 2005) y de liberación, o en términos del movimiento maya, como un horizonte fundacional ético y epistemológico para ‘construir un futuro para su pasado’. Sin embargo, es frecuente que los **movimientos** indígenas de América Latina, al plantear los conceptos filosóficos de la dualidad, de la complementariedad y del equilibrio, encubran discursivamente las relaciones asimétricas de poder que existen entre hombres y mujeres; es más, muchos integrantes de estos movimientos han apelado a estos conceptos para refutar el feminismo y el análisis de género.

Sin embargo, un creciente número de mujeres mayas –con diferentes niveles de conocimientos, apropiación y aceptación del análisis de género y del enfoque de los derechos– al retomar estos preceptos cosmogónicos, los están resemantizando y dotándolos de sentido para encauzar sus procesos de auto-valoración y de transformación social. No sólo están instando a los varones a ser congruentes con su discurso, invitándoles a poner en práctica los principios y valores que proclaman, sino que, a la vez, están descentrando los discursos y reivindicaciones feministas, exigiendo el reconocimiento de la diferencia y la incorporación de la diversidad (Hernández 2001b). Se trata de una lucha en el terreno simbólico –que se remite a la vida real de las mujeres– en donde los significados de los conceptos de complementariedad y de dualidad dentro del movimiento, dentro del pueblo maya, incluso entre las mujeres, y las representaciones hechas por

⁵⁰⁴ En cambio, como ya lo he argumentado a lo largo de este trabajo, sitúo la fuente de las opresiones en las múltiples relaciones asimétricas de poder y en la **ideología**, entendida ésta en su acepción negativa: “*La ideología, de acuerdo a su concepción latente, es un sistema de representaciones que ocultan y que engañan, y al hacerlo, contribuyen a sostener las relaciones de dominación* (Thompson 1990: 55; traducción mía). Dichas opresiones se expresan en todos los ámbitos de la vida, en términos culturales, sociales, políticos, económicos e incluso psicológicos, y se naturalizan a través de la ideología (ver J. B. Thompson 1984, 1990).

los Otros y Otras, se disputan y se negocian. Así, entran en juego discursos reguladores, o de control y vigilancia sobre las mujeres, y discursos emancipadores o de transformación social.

En efecto, las mujeres indígenas están logrando descentrar el debate feminista, como se puede apreciar, no sólo en los encuentros y cumbres de mujeres indígenas, sino también en espacios más amplios de mujeres, como en el multitudinario encuentro de la Asociación para los Derechos de las Mujeres en el Desarrollo (AWID por sus siglas en inglés) en Bangkok en octubre de 2005, en donde las mujeres indígenas participantes declararon:

... no podemos trabajar los cambios en la situación de desigualdad de género de nuestras comunidades si no incorporamos la visión dualista de la cosmovisión indígena, en donde el hombre y la mujer son complementarios... Como la mujer indígena es reconocida dentro de nuestra cultura como la base de preservación de nuestro patrimonio cultural y social de nuestros pueblos, es importante que nuestras reivindicaciones para la mejora de nuestra situación integren los aspectos culturales que dan sentido a nuestra identidad colectiva.

La redefinición del feminismo desde las mujeres indígenas, pretende la ruptura con el legado racista y discriminatorio del feminismo tradicional, que no toma en consideración las necesidades específicas de las mujeres indígenas (y de otros grupos étnicos tradicionalmente excluidos). El feminismo tradicional ha establecido esquemas en los que existe un sistema centro y periferia, y las mujeres indígenas, negras, pobres somos siempre las feministas de la periferia que tenemos que aceptar las ideas y conceptualización de la lucha feminista que presenta un sesgo homogenizante y discriminatorio en su análisis que establece relaciones encubiertas de poder y autoridad dentro del movimiento feminista, que dejan fuera de estos esquemas a las mujeres indígenas (Foro Internacional de Mujeres Indígenas, en el Foro de AWID, Bangkok, octubre de 2005: 4-5).

Esto no significa que las feministas de diferentes partes del mundo acepten y estén de acuerdo con las posiciones de las indígenas, pero sí significa que las mujeres indígenas gradualmente están teniendo más voz en estos movimientos globales de mujeres y están expresando sus reclamos y sus reivindicaciones específicas. Este texto sitúa el análisis de género desde la cosmovisión y la cultura indígena, y a la vez hace una crítica –sin usar expresamente el término– del colonialismo interno que ha caracterizado a los feminismos.

En este capítulo busco, primero, profundizar en cómo las mujeres mayas están entendiendo los conceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio como principios filosóficos de la cosmovisión maya, adentrándome así en la hermenéutica maya; esto nos lleva a otra forma de conceptualización, alejándonos de una comprensión occidental y 'literal'. Está claro que no todos los y las mayas entienden dichos conceptos de la misma manera, o incluso desde la misma perspectiva epistemológica. Más adelante, exploraré lo que significan dichos preceptos filosóficos para las diferentes mujeres mayas, desde sus vivencias y su cotidianidad, entendiendo estas diferencias en el sentido de *genealogías*, desarrollado por Stone (2004); así como la manera en que han sido articulados como discurso y horizonte transformadores de y para las mujeres indígenas. Al realizar las entrevistas, me llamó poderosamente la atención la manera en que las mujeres mayas entendían y asociaban los conceptos de complementariedad y de dualidad con su **vida cotidiana**. Así, daban ejemplos de sus propias vidas y experiencias, de su infancia y vida en familia; se remitían a sus abuelos y sobre todo a sus abuelas⁵⁰⁵ como punto de referencia para explicar la complementariedad y la dualidad –o, en algunos casos, para lamentar su ausencia–. Esta constatación sugiere que su comprensión de la cultura abarca tanto los planos filosófico y normativo, como el terreno de la 'experiencia vivida' (Williams en Bhavnani et al 2003).

También analizaré la manera en que la dualidad y la complementariedad han sido entendidas por las otras, sobre todo por las feministas ladinas, mestizas y extranjeras. La exploración de los significados de los conceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio para las mujeres mayas entrevistadas, con sus semejanzas e inflexiones diversas, abre un abanico de reflexiones, en donde surgen reivindicaciones y puntos medulares del debate, no sólo en cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres mayas, y a los debates en el interior del movimiento, sino también en referencia a las relaciones interétnicas de la sociedad guatemalteca y, sobre todo, entre las mujeres. Retomar preceptos de la cosmovisión para promover la equidad de género es una estrategia que se fundamenta en un proceso de **valoración**; analizaré brevemente este enfoque en relación con la introducción más común del análisis de los **derechos** frente a la subordinación y a las relaciones asimétricas de poder, del enfoque de género y del análisis feminista.

En estas reflexiones, hay una tensión, un "estira y afloja" constante entre los principios y la práctica o cotidianidad, entre los preceptos filosóficos y las relaciones asimétricas de poder. Si bien algunos estudios académicos buscan entrarle a la hermenéutica maya, al situarse en el plano filosófico no abordan las vivencias prácticas, fruto de las relaciones de poder (documentos del movimiento

⁵⁰⁵ "Mi bisabuela significa toda esa fortaleza de ser mujer, desde su identidad, y de ese conocimiento, de su sencillez para lograr cosas" (entrevista Medarda Castro, julio de 2003).

maya, Lenkersdorf 1999, Paoli 2003, Pu 2007). Incluso, hay académicos –indígenas y no indígenas– que refuerzan los esencialismos, excluyendo así a la *agencia social* de las mujeres indígenas.⁵⁰⁶ En cambio, muchos estudios contemporáneos, al basarse en el constructivismo histórico, es decir, en una perspectiva histórica, estructural y del poder, tienden a no hacer uso del método hermenéutico, corriendo el riesgo de quedarse en un marco o visión occidental. El reto, a mi entender, consiste en conjugar ambas perspectivas, dándole cabida a la hermenéutica maya – sin caer en la ‘idealización’ de la cosmovisión–, y a la vez haciendo un recuento del devenir histórico y de las múltiples relaciones de poder en las que las personas, las comunidades y los movimientos están inmersos. Considero que mujeres mayas como las aquí representadas hacen un aporte muy especial en este sentido, por ser críticas, reflexivas y creativas en su cometido de recrear y conceptualizar el sentido de la cosmovisión en su vida cotidiana personal y colectiva, constituyéndose así en verdaderas intelectuales orgánicas –aunque aún no hayan sido debidamente reconocidas– en la lucha político-cultural del movimiento maya. Para lograr captar ese aporte especial, sigo una ruta metodológica que consiste, en primer lugar, en poner en diálogo sus reflexiones para ejemplificar la diversidad interna existente y enriquecer el debate; y, a continuación, en incorporar algunas reflexiones de los Otros, para finalmente reflexionar acerca de los diferentes caminos para lograr relaciones equitativas de género, desde la cosmovisión maya y desde una perspectiva de los derechos. Este abordaje permite resaltar la *agencia social* de las mujeres mayas, aún reconociendo sus múltiples opresiones.

Los Principios Cosmogónicos de la Dualidad, la Complementariedad y el Equilibrio

En un borrador sobre las ‘lecciones aprendidas’ de la cooperación internacional, al referirse al tema de género y la cosmovisión, la autora (extranjera) trata de “resumir” los significados de los preceptos cosmogónicos: *“Estos conceptos de forma un poco simplista pueden ser definidos como: la complementariedad, significa que todo, incluyendo hombres y mujeres, constituyen partes importantes del cosmos; la dualidad, implica que todo en el cosmos tiene dos lados o presenta energías positivas o negativas; el equilibrio, se refiere a la armonía entre todos los elementos y su energía”*⁵⁰⁷. Considero que estos esfuerzos de ‘síntesis’ ‘un poco simplistas’ no ayudan mucho a entender los preceptos filosóficos de la cosmovisión maya por ser demasiado reduccionistas. Al ‘traducir’ o ‘sintetizar’ la hermenéutica maya, mecánica o ‘literalmente’, al pensamiento occidental,

⁵⁰⁶ Por ejemplo, en el Cuarto Congreso de Pluralismo Jurídico realizado en Ecuador en 2004, la mesa de las mujeres indígenas provocó reacciones esencialistas en muchos de los académicos, que cuestionaban la ‘autenticidad’ de las indígenas que denunciaban el machismo. Incluso señalaron que la única ponente ‘auténtica’ era la indígena boliviana vestida con el traje que hablaba el español con acento indígena y errores gramaticales.

⁵⁰⁷ Por tratarse de un documento no publicado, omito la mención de su fuente.

se corre el riesgo de perder ciertos matices o de simplificar en extremo los conceptos; resulta más provechoso el esfuerzo de entenderlos desde su propia lógica. Otra iniciativa, un tanto sorprendente, es la que llevan a cabo un grupo de antropólogos europeos que intentan “*definir, y tal vez resolver, algunos de los problemas que surgen del uso de la noción de la complementariedad*” (Perrin y Perruchon 1997: 7). Basándose en lo que se ha escrito en antropología social acerca del tema, ni siquiera preguntan a los intelectuales indígenas cómo perciben y entienden el concepto⁵⁰⁸.

Pero, por otra parte, las explicaciones de las personas mayas compenetradas con la cosmovisión y la espiritualidad mayas –sobre todo las y los guías espirituales– también resultan difícil de entender y de aprehender, por la falta de referentes análogos en el pensamiento occidental. Más que buscar conceptos semejantes y palabras equivalentes, es preciso transitar por procesos de apertura a la diferencia, de aprehensión, e incluso de intuición⁵⁰⁹. La siguiente aproximación de Doña Virginia Ajxup⁵¹⁰, es un esfuerzo por adentrarse en las profundidades de la hermenéutica maya, traducir estos conceptos al español y comunicarlos:

Todos los seres o fenómenos de la naturaleza interactúan y se organizan dualística y complementariamente. La dualidad es la unión de dos caracteres distintos en un ser o manifestación natural. Dualidad es la integración de dos elementos para la conservación y continuación de la vida, que puede comprenderse como lo que completa y armoniza al ser, no es contrapuesta, sino es el otro yo. Ese yo totalmente diferente, correspondiente, imprescindible, completo. Este principio de entendimiento es lo que hace plena a la persona. No son contraposiciones o excluyentes, sino necesarios, se manifiestan a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida natural y social. La Complementariedad es el proceso y

⁵⁰⁸ El título del libro *Complementariedad entre hombre y mujer: relaciones de género desde la perspectiva amerindia* publicado por la conocida editorial Abya-Yala, daba la impresión de que se trataba de las percepciones de los y las indígenas ‘amerindias’, sin embargo no hay ninguna referencia en el texto a sus opiniones. Esto trae a colación el tema de la representación y de quién decide lo que constituye ‘una perspectiva amerindia’. Con ello no pretendo decir que la gente no indígena no debería escribir sobre temas indígenas, pero sí que la consulta a los actores sociales indígenas, acerca de su propia interpretación, no es sólo deseable, sino necesaria.

⁵⁰⁹ En las numerosas ceremonias mayas a las que he asistido en Guatemala, he optado por no colocarme en el rol de observadora participante, de antropóloga, ni por tratar de analizar intelectualmente lo que allí pasa, pues entiendo que no son las herramientas idóneas para su comprensión; más bien las ceremonias invitan a abrirse a sentir y a percibir la experiencia del fuego, a compartir con las y los guías espirituales y personas allí presentes; no puedo suponer ni imaginar las maneras en que los hombres y las mujeres mayas viven su espiritualidad; esto obviamente dificulta el análisis académico en este terreno.

⁵¹⁰ Doña Virginia, es guía espiritual de Momostenango, cuenta con estudios superiores y radica en la Capital. Al igual que otros guías espirituales con características semejantes, Doña Virginia busca la manera de ‘traducir’ y hacer entendibles las prácticas cosmogónicas de las comunidades.

comprensión de integración para llegar a la totalidad o plenitud. Ningún “ente” y ninguna acción existe “monádicamente” [en sentido de ‘uno solo’], sino siempre en coexistencia con su complemento específico, que hace completo el elemento correspondiente. La complementariedad es la experiencia parcial de la realidad. Lo ideal no es el extremo de uno de los opuestos sino la integración armónica de los dos, una unidad, como unión dinámica y recíproca. K’ulaj Tz’aqat es el principio de vida, de organización. Dos energías tan diferentes en su esencia, naturaleza. Pero son necesarios para la vida y existencia (correspondencia electrónica, 6 de julio de 2007).

Esta explicación nos permite entender que dichos conceptos mayas se asemejan al concepto chino de *ying-yang*. Dado que este último –irónicamente– es mucho más familiar para los lectores latinoamericanos, lo retomo para visualizar la idea de la unidad como conformada por dos (opuestos), en donde no existe lo único (lo ‘mono’) a solas. Esta idea se aplica a la persona misma, la cual está integrada por energías positivas y negativas, por energías femeninas y masculinas. No se puede entender lo uno sin referencia a lo otro; se comprende más bien, a partir de su relación con su opuesto (lo que Juana Batzibal señala más abajo como ‘mi otro yo’). Se trata de una forma dialógica de percibir y entender. Por otra parte, la unidad entre los opuestos da lugar a la relación y no a la ruptura, en el sentido de un terreno o campo que contiene las diferencias, y no como opuestos antagónicos⁵¹¹. Relacionado con esto está la cuestión de la **integralidad** del cosmos, concepto fundamental en la epistemología maya, que reúne las diferentes partes en un todo (el principio de unidad en la diversidad) y en donde cada parte –seres humanos, elementos de la naturaleza– no sólo tiene su razón de ser, sino que está íntimamente vinculada con las demás partes y existe **en relación con ellas**. En otras palabras, cada ente afecta y es afectado por los demás: es, o existe, en la medida en que se constituye a través de la relación con los Otros. Así, se puede entender la idea de que si se daña a la madre naturaleza, se afecta a los seres humanos⁵¹². El concepto de la complementariedad se refiere justamente a esta **interconexión**⁵¹³ entre todos los elementos del universo, remitiéndose así –aunque no solamente– a la relación entre los hombres y

⁵¹¹ Es importante tener en cuenta esto para más adelante, al analizar las aproximaciones a la equidad de género desde la **valoración** (cosmovisión) y desde una perspectiva de los derechos y la crítica del poder, que es un enfoque más **confrontativo**, o desde la contradicción.

⁵¹² O como lo capta el poeta k’iche’ Humberto Ak’abal: **Lloro de Estrellas**. Camino// con el desvelo de los ríos// para llorar con las estrellas// la soledad que deja// la muerte de los árboles (en Raqonchi’aj/ Grito 2004).

⁵¹³ La arriba mencionada integrante de la cooperación señala, en su informe, que la gente maya que entrevistó no tiene claridad acerca de los conceptos (es decir, no es capaz de distinguir claramente entre dualidad, complementariedad y equilibrio). Esta afirmación deja entrever que cada concepto debería de tener un significado discreto y separado. En cambio, cuando se parte de la idea de la ‘integralidad del cosmos’ y de la interconexión, los conceptos no pueden desvincularse nitidamente entre sí, ni diferenciarse como conceptos discretos; se trata más bien de sentidos concatenados.

las mujeres: *“La complementariedad se refiere a la interrelación entre el entorno y el ser (físico, cosmogónico y espiritual); mujeres y hombres; no se reduce al aspecto de complemento sexual sino es un nivel más amplio de intercambio e interrelación, animales, seres humanos, cosmos, naturaleza, energía”* (Jocón 2005: 36). Por otra parte, el **equilibrio** *“implica la igualdad, la equidad y la armonía en torno a un bienestar común en el cosmos”* (ibíd.: 37).

La interconexión entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos se manifiesta en la forma asociativa de nombrar propia de los idiomas mayas. El siguiente ejemplo que da el lingüista don Juan Zapil, de la forma de nombrar en el idioma K'iche', ilustra claramente las interconexiones entre los humanos y la naturaleza:

La filosofía es vida, pensamiento e interpretación que se expresa en el idioma. Los idiomas mayas se prestan a comunicar todos los matices del pensamiento. Ejm. Kotz'i'j. Los idiomas son preferencialmente cósmicos y simbólicos en donde se asumen contenidos complejos, densos y dinámicos.

- **Kotz'i'j** = flor
- **Kotz'i'jaal**, = naturaleza de florecer.
- **Kotz'i'jab'al** = lugar de ceremonia maya.
- **Kotz'i'janeem o Kotz'i'janik** = florecer de las plantas paso previo a su reproducción. Acto sexual humano.
- **Kotz'ijab'all q'ij** = día de filosofar.
- **Kotz'i'jal rijj, Kotz'i'jal uwach** = se les dice así a las madres y padres de familia quienes viven en la misma casa con sus hijos casados.
- **Kotz'i'jam raqan uq'ab'** = se les dicen así a las personas que han sido escogidas para un cargo importante en la comunidad.
- **Kotz'i'janinaq upam ub'e upam ujook** = se dice a las personas que lograron la plenitud de vida y armonía en la familia, en la sociedad, comunidad.
- **Kotz'i'jaxik** = Es la acción de adornar un lugar para una actividad especial.
-

Fuente: Zapil Xivir, Juan. 2006. *Cosmovisión Maya*, presentaciones en Powerpoint; Ciclo de conferencias impartidas en la Universidad de la Ciudad de México, julio de 2006.

Esta idea de la interconexión –o de la intersubjetividad como la llama Lenkersdorf (1999)–, se expresa en los principios de 'kulaj' y 'tzaqat' descritos por Juana Batzibal: *“Yo soy tú, tú eres yo, que equivale a decir Yo soy tu espejo y tú eres mi espejo. Principio fundamental para mantener el respeto a nuestras identidades personales, con miras en la identidad colectiva. En la medida que yo respete la identidad de mi hermano, así él debe respetar mi identidad; por otro lado, el ejercicio de mi libertad está igualmente condicionado a la libertad del otro”* (Batzibal en Macleod y Cabrera eds. 2000: 35). Doña Virginia Ajxup señala que en la cosmovisión maya, la interconexión, significa la dualidad: *“Las dos energías, femenina y masculina, son necesarias para vivir, para generar vida, es el k'ulaj y el tz'aqat en K'iche'. Esas dos energías son necesarias, es el 'otro yo', que estaba*

buscando una a la otra. Cuando se dice 'kulaj' es cuando dices: ¿ya encontró el otro rostro de la energía?, que es necesario para desarrollar la personalidad. La energía masculina o la energía femenina que tiene la naturaleza y la persona" (entrevista, julio de 2003).

Por otra parte, no se puede hablar de la dualidad sin tomar en cuenta la complementariedad, que siempre está presente en la lucha por el equilibrio. Como señala Carmen Álvarez:

Para la cosmovisión maya no hay femenino sin masculino, no hay día sin noche, no hay unidad sin colectividad, no hay madre tierra sin padre sol, de tal manera que hombres y mujeres fueron creados para complementarse o ser interdependientes y no para oprimirse unos a otros, por eso las actitudes y prácticas de supremacía y superioridad sobre otras y otros nos dañan a nosotros y a nosotras mismas, porque en la visión maya hombres y mujeres guardan su integridad y su propia especificidad y como seres humanos guardan su relación con la naturaleza, con los otros seres que la habitan y con el cosmos, de allí que el bienestar de cualquier ser viviente, es indispensable para el equilibrio universal (Álvarez en Cumes y Monzón eds. 2006: 22).

Por su parte, la dualidad no sólo se da con relación a los Otros, sino también dentro de cada persona; aunque, a grandes rasgos, cada hombre tiene su lado femenino y cada mujer su lado masculino, la dualidad se complejiza dependiendo del carácter de las energías femeninas o masculinas de los diferentes nawales⁵¹⁴, señalados según el día de nacimiento en el *cholq'ij* o calendario sagrado maya (cuenta corta de 260 días). Estela Jocón describe la dualidad como:

⁵¹⁴ Según nos explica Doña Virginia Ajxup: *Nuestro cuerpo está dividido en un lado masculino y el otro lado femenino, pero no podemos decir si es la izquierda o si es la derecha, porque cada uno tiene que estudiar su energía corporal. Esa energía corporal nos va diciendo también si es positivo o si es negativo. Por ejemplo, si mi lado derecho es hombre, entonces me avisa de que el que llega, de que el que está sufriendo, de que el que tiene un problema es hombre, entonces yo sé y digo 'es un hombre'. Pero cuando veo, es una mujer la que llega. Entonces uno dice 'hmmm, entonces su nawal es masculino'. Porque no toda la naturaleza es masculina ni toda es femenina. O por ejemplo, a veces una es 100% femenina, que quiere decir que eres mujer y toda tu energía es de mujer: tu nawal es femenino, y todo es naturaleza femenina, o a veces es 100% masculino; por ejemplo, un hombre es Kej, es 100% masculina su energía. Si un hombre nace en kawoq desarrolla mucho la energía de mujer. En el calendario, el Imox, el k'ame, el Ajmaq, el B'atz son 100% femenino y el Kawoq es femenino por naturaleza. Los que tienen lo masculino son el Kej, E, Noj, Iq' son totalmente masculinos. La filosofía K'iche' y el calendario son complejos, pero son muy bellos, profundos, goza una encontrando su lógica y pensamiento, cuando se comprende la dimensión de la vida que mantiene un fin de valores. Cuando se llega a conocer el nawal de la persona, por ejemplo: es mujer, pero es Kej su nawal, 'ah', se comprende cómo es su comportamiento, es mujer pero su temperamento y carácter energético es de hombre. Esa comprensión de energía es la interrelación necesaria para la vida, psicológicamente y pedagógicamente se aprende a tratar, a vivir con la colectividad, se aprecian las fortalezas y se cuestionan las debilidades y límites. Por eso, dentro de la filosofía maya, esa relación de energía es importante; no puede haber vida sin que existan las dos energías (entrevista, julio de 2003).*

...aceptación, valorización, paciencia, respeto mutuo. Por su parte la complementariedad se refiere a la interrelación entre el entorno y el ser (físico, cosmogónico y espiritual); mujeres y hombres, no se reduce al aspecto de complemento sexual, sino a un nivel más amplio de intercambio e interrelación; animales, seres humanos, cosmos, naturaleza, energía. De tal forma cada elemento tiene su espacio, su forma y su misión en la dinámica de la vida y de la existencia. Concluyendo, el equilibrio implica la igualdad, la equidad y la armonía en torno a un bienestar común en el cosmos. La vivencia del equilibrio permite tener las mismas oportunidades de vivir, amar, sentir, crear, debatir, aportar, trabajar (Jocón, 2005: 36-37).

Así, el movimiento maya habla de la 'recuperación' de la cosmovisión maya. Mientras las guías espirituales, las y los académicos y las activistas mayas llevan a cabo una búsqueda de significados a través de los referentes más cercanos a las prácticas espirituales –es decir, usualmente, con las y los ancianos en las comunidades que siguen practicando la espiritualidad maya, los códigos y los glifos, como textos gráficos y escritos–, otras mujeres retoman estas 'enseñanzas' y las tejen en sus propios horizontes de transformación social y de liberación. Por otra parte, el equilibrio en la hermenéutica maya implica 'trabajar para el bien', no se trata solamente de reconocer que haya un lado claro y un lado oscuro, que cada quien tenga su lado positivo y su lado negativo, sus fuerzas y debilidades y la capacidad de hacer el bien y el mal, sino que se valora el trabajo, la perseverancia y la potencialidad de perfeccionarse⁵¹⁵. En la siguiente reflexión, Doña Virginia Ajxup entiende la complementariedad como la búsqueda de la vida y de la unión de energías:

*Filosóficamente podríamos decir que si nuestros abuelos hicieron el estudio profundo de sus energías, es porque se explicaron que esa energía es la que permite la vida: la **búsqueda de la verdad en la relación** y en la construcción de la dinámica personal y colectiva. La cultura maya se constituye y plantea su pensamiento cuando hablamos de los colores rojo y negro; el rojo representa el amanecer, la vida, el bienestar y la sabiduría, y el color negro representa los altibajos; la vida es un rehacer cotidiano, la vida es una lucha continua, ¡qué bueno se viviera sólo dentro de la sabiduría! Hay tantas cosas que van a afligir, a entristecer. Sin embargo, hay que buscar la vida siempre, y la vida está relacionada a cohesionar energías diferentes. Por eso el hombre y la mujer no pueden vivir destruyéndose, son energías, pensamientos y acciones, ambos son necesarios para toda la humanidad.*

⁵¹⁵ Estudiosos del Popol Wuj señalan que esto se ilustra a través de los diferentes intentos para crear al ser humano, pues primero se falla al crear a los seres humanos de barro, después también al hacerlo de madera y finalmente se obtienen buenos resultados con el maíz: a través del ensayo y error se va perfeccionando.

En toda esta filosofía de comprender el ideal de vida, actualmente está muy influenciada por la religión, la ideologización que da el ejército. La cosmovisión está trastocada, se vive en varios aspectos el sincretismo. Hay un valor en la cosmovisión que es la reciprocidad. Este valor es el que hace presente el código de energías entre las personas. Las energías siempre están cruzando en la dinámica cotidiana. Si lo vemos desde esa forma, es porque se está velando por la armonía y el equilibrio. Saber dar y saber recibir es una práctica que está cuestionando la energía dual. No podría asegurar si las familias mayas están vigilantes de ese equilibrio, tal vez se quedó solamente con los guías espirituales, porque el guía espiritual no podría solucionar muchas situaciones, no contribuiría en mucho. Él o ella lograron sostener el ejercicio y la educación de la permanente observación y comunicación entre los diferentes elementos cósmicos. Cuando se celebran las ceremonias, se acuerdan que en ayuda mutua deben observar la situación, 'si recibes un aviso, por favor comunícate'; aquí el rol de ambos es necesario e indispensable. También puede ser la mujer que va a la ceremonia y encarga a su esposo para que pueda recibir una señal. Entonces es donde uno descubre que sí la cosmovisión vio esa necesidad de la relación de esas dos energías, pero las familias lo han ido perdiendo, no puedo decir que eso se mantiene ahora. La relación de energía constituye vida, constituye conocimiento, pues no sólo tu energía es importante ahorita, sino ese encuentro de energía, ese cruce de energías es lo que permite la vida a otra nueva etapa, a una nueva comunidad, es siempre necesario (entrevista, julio de 2003).

Los integrantes del movimiento maya buscan profundizar los significados de los conceptos; los caminos seguidos varían. La lingüista Ixtz'ulu' Elsa Son estudia la historia y el lenguaje para proveer pistas para la equidad de género (cómo era y cómo podría volver a ser). De nuevo, se trata de una estrategia de "conocer nuestro pasado para construir nuestro futuro":

Ahora, ¿cómo hacer para cambiar? sólo remitiéndonos a las fuentes del pasado donde podemos demostrar que sí hubo una participación y muy activa de las mujeres, y podemos encontrar las evidencias en el lenguaje actual, aparte de lo del pasado. Por ejemplo yo digo en Kaqchikel: 'qatit-qama', mi abuela-mi abuelo, 'nute'-nutata', mi madre-mi padre, no digo hermanos en general, digo mis hermanas y mis hermanos. En el vocabulario, siempre la mujer antecede al varón, incluso en los idiomas mayas actuales, se dice 'buenas noches señoras, señores' –aunque ya no se traduce así al castellano–. Ahí se pierde dentro de una palabra lo que se encuentra dentro del idioma maya. Dentro de los discursos que se realizan

*en las ocasiones especiales, aparece la mujer todavía jugando un papel importante –estamos hablando únicamente del idioma–, entonces, en el idioma **actual** se encuentra, pero que no se cumple es cierto...*

Pero también en algunos aspectos sí hay complementariedad. Creo que lo encontraríamos mucho más en la espiritualidad, es donde más se guarda... En la espiritualidad, la mujer puede participar, puede ser guía... y hay parejas donde los dos son guías, eso es muy interesante y común: se pueden encontrar muchos casos. En las parejas que conozco [de guías espirituales] sí hay equidad, hay una equidad y un respeto en cuanto a las decisiones de ambos; a veces incluso llegan a haber diferencias o hay opiniones divergentes, pero se respetan esas opiniones divergentes. Y ahí es donde se puede ver esa equidad, pues sí [sólo] hay una equidad aparente o un respeto aparente, no podría haber ideas divergentes en esa pareja; pero yo sí las he encontrado y, a pesar de eso, hay una buena relación. La diferencia o divergencia no quiere decir que no sean complementarios, realmente eso es la complementariedad (entrevista, julio de 2003).

Ixtz'ulu', entre otras mujeres como Saq Chumil Blanca Estela Alvarado y María Luisa Curruchich, ponen de relieve la forma en que la traducción al castellano va invisibilizando –primero discursivamente y, después, también con la práctica– espacios de *agencia social* que tienen las mujeres mayas. Varias mujeres entrevistadas señalan (con nombres y apellidos) a parejas de guías espirituales con relaciones más equitativas de género, que constituyen ejemplos en, y para, el movimiento maya. El análisis realizado por las mujeres pasa a ser una estrategia de transformación, al reflexionar, resemantizar y dotar de sentidos su historia y memoria colectiva; estos significados circulan entre las mujeres y son negociados frente a otros discursos.

Durante las entrevistas que realicé me descubrí varias veces haciendo preguntas de carácter teórico acerca de la cosmovisión, y las mujeres mayas me respondían con ejemplos muy concretos extraídos de la vida cotidiana. Como señala Marta Juana López: *“La espiritualidad es vivencia, es práctica, es humana, son valores, es más acción, ‘más verbo y no sustantivo’. Es vivir la congruencia entre el discurso o la práctica”* (entrevista, diciembre de 2004). Esta insistencia en la práctica –y en la coherencia entre teoría y práctica– es algo que se escucha una y otra vez entre la gente maya. Asociado a la congruencia, está el principio o el valor del respeto a la palabra: *“Namimaj tzij’, significa respetar la palabra, la que viene de la madre y del padre, de la abuela y del abuelo. Se valora el respeto a la palabra dada, la palabra empeñada”* (Salazar y Telón 1998: 46).

Esto hace que las brechas entre 'discurso' y 'práctica', criticadas por muchas de las entrevistadas, sean particularmente graves en la cultura maya. Pero antes de entrar en este debate, es preciso acercarnos a las diferentes maneras en que las mujeres mayas entrevistadas se han apropiado y comprendido la complementariedad, la dualidad y el equilibrio en sus propias vidas.

Complementariedad, Dualidad y Equilibrio en la Vida Cotidiana

Un ejemplo de asociación entre los preceptos filosóficos y la práctica se ilustra en la siguiente reflexión de Estela Jocón, en la que me explica la importancia de la idea de **relación** en la dualidad y en la complementariedad. Le planteé la crítica que había escuchado de parte de algunas feministas: que la dualidad era excluyente, al dar por hecho que la sociedad está compuesta por parejas heterosexuales, desconociendo la existencia de madres y padres solteros, mujeres u hombres solteros y parejas lesbianas y gays.

Cuando le hablaba de la dualidad es entre esos elementos que de alguna forma se interrelacionan y que no pueden estar uno sin el otro y si hablamos de la naturaleza, decimos estos elementos, el sol y la luna, el cielo y la tierra, el agua y el fuego, verdad, todo, en términos de dos, el hombre y la mujer. Pero yo no puedo decir que con madres solteras no hay dualidad... Sí están incompletas porque al final nadie está completo, eso sería como decir todos somos perfectos, y no lo somos. Porque si usted fuera completa no necesitaría esta entrevista, ni las entrevistas de las demás. ¿Por qué? porque si yo soy autosuficiente, puedo hacer este documento y ya, pero necesito un elemento y una ayuda, esa es la complementariedad, es la relación. Pero es una relación de doble vía porque usted me está aportando con sus preguntas y yo le estoy aportando con mis respuestas. Esa es la complementariedad, y como yo les decía a las compañeras, miren la complementariedad: no es lo físico, no es una relación sexual, entonces, cuando usted me ponía el ejemplo de la madre soltera, definitivamente no hay complementariedad con el masculino, pero sí hay complementariedad con la naturaleza, con la comunidad. Yo lo veo con mi hermana, los niños no tienen la imagen del papá ahí porque mi hermana es madre soltera, pero está mi hermano y está mi papá y entonces esa figura complementa de alguna forma la ausencia de ese ser masculino. Igual cuando hablamos de nosotros como seres humanos, el oxígeno está complementando mi existencia, ¿por qué?, porque me da la vida... me está complementando en mi existencia. Esa es la complementariedad, es una relación que puede ser directa o puede ser indirecta, pero me ayuda a construir... entonces ahí se va viendo cómo se van conjugando esos elementos (entrevista, julio de 2003).

Es en la idea de la relación, no sólo entre los seres humanos, sino también entre los seres humanos y los demás elementos de la naturaleza, y en la noción de interdependencia entre todo, que podemos entender de una manera más cercana el concepto de complementariedad en el pensamiento maya. Reducirlo exclusivamente a las relaciones entre mujeres y hombres⁵¹⁶ es retomar sólo un aspecto de ese todo; aunque este aspecto específico haya sido enfatizado en la lucha por relaciones equitativas entre los hombres y las mujeres.

Varias de las mujeres entrevistadas relataron experiencias de su infancia y de su vida familiar para dar cuenta del principio de complementariedad. Ellas visualizan la complementariedad de diferentes maneras: dos de las mujeres abajo citadas mencionan la división del trabajo entre las mujeres y los hombres, otra habla de la interculturalidad, y otra más, de la forma de contraer matrimonio. Bajo la aclaración de que no están generalizando ni hablando por Todas las Familias Mayas, señalan haber encontrado relaciones más equitativas en su familia que en las instituciones de su posterior proceso de socialización fuera de la casa, sobre todo en la escuela y en la iglesia. En contraposición con esto –pero que constituye la realidad de muchas mujeres– partimos con una reflexión en torno a las relaciones asimétricas de poder y a la división de trabajo desigual perjudican a las mujeres en muchos hogares. Lucía Willis Paau escribe:

Desde adolescente me enseñaron mi papel como mujer, tener las responsabilidades de la casa y del cuidado de los animales, los cultivos, recoger leña, acarrear agua, hacer tortillas, lavar, cocinar y además tener una mística para hacerlo, tener un lenguaje propio de trato y sabiduría para hacer bien las cosas ya que de lo contrario se da mala imagen como mujer. Lo que yo admiraba es que a mi hermano le daban libertad de salir a la calle, a trabajar, a jugar y lo que menos hacía eran los oficios propios de la familia: en algunas ocasiones salíamos juntos a vender cultivos que se cosechaban en nuestro terreno.

En relación a la educación formal mi madre no tenía una visión amplia, me decía que sólo iría a la escuela para aprender mi firma, aprender a leer y escribir para que no me engañaran como sucede con las personas analfabetas, pero ella pensaba que el estudio no me sería útil,

⁵¹⁶ Mi primera tendencia fue enfocar la discusión de la complementariedad, la dualidad y el equilibrio solamente en torno a las relaciones entre hombres y mujeres; sin embargo, realizando el esfuerzo de ‘teorizar sobre la práctica’, me di cuenta de que las mujeres que entrevisté tienen una concepción más amplia de dichos conceptos. Insistir en mi focalización sería imponer mi lógica y mis términos en vez de entrar en un proceso dialógico con las mujeres indígenas. En ese sentido, varias organizaciones mayas critican lo que consideran una ‘instrumentalización’ de la cosmovisión por parte de los Otros (entre ellos, agencias de cooperación), al verla sólo como un medio o un recurso que se puede utilizar para trabajar la equidad de género en los pueblos indígenas.

que sólo sería útil a mi hermano porque él es hombre y saldría a trabajar fuera de la casa. Sin embargo, a las mujeres se nos prepara mejor ya que aprendemos a hacer los trabajos no sólo de la mujer sino también del varón. Desde aquel entonces yo observaba que se manifestaba una división en la educación y en las oportunidades hacia el hombre y la mujer (Willis en Macleod y Cabrera eds. 2000: 76).

La experiencia de Lucía Willis refleja la realidad de muchas mujeres indígenas. En cambio, María Luisa Curruchich –otra mujer que ha trabajado por muchos años con mujeres mayas– señala que en su entorno familiar, no hubo este tipo de subordinación por ser mujer:

En mi caso, en mi familia, yo no me siento discriminada por nadie. No me siento discriminada porque se me dio la oportunidad de ir a la escuela, no sé con qué sacrificios, pero se hizo, tuve el acceso. Luego que empecé a trabajar, también trabajé donde trabajan los hombres y tuve oportunidad de decidir, de discutir, y cuando me casé, igual. Entonces me pregunto, ¿qué pasa? ¿Pasará así con todas las mujeres?... una mujer que viene de su casa muy oprimida, ese patrón siempre lo va a reproducir en cualquier espacio en que esté, se va a sentir menos. Por eso digo que es muy relativo. En mi caso fue especial porque nosotros fuimos huérfanos de papá desde pequeños. Entonces mi mamá hizo los dos papeles. Y yo tuve que ayudar, pero también mis hermanos, trabajamos igual, eso sí, con la división de roles, yo ayudando a mi mamá, pero ellos también haciendo lo que tenían que hacer en el campo y éramos pequeños todos. Entonces no hubo privilegio ni para ellos ni para mí (entrevista, agosto de 2003).

Saq Chumil Blanca Estela Alvarado considera que las relaciones asimétricas entre los hombres y las mujeres mayas son un hecho relativamente reciente; se acuerda de la autonomía y de la independencia de su abuela, que le sirve como ejemplo:

Generalmente han sido aplicados estos principios para otras cosas, para propuestas políticas, para demandas, pero a lo interno y en las relaciones sociales yo creo que también deben aplicarse. Y yo creo que han sido aplicadas ancestralmente, y que es una generación muy joven –es atrevido lo que voy a decir– pero es una generación, de los cincuentas o de los cuarentas para acá, los que han sido muy injustos con las mujeres. Porque yo recuerdo generaciones anteriores que fueron más equitativos, más respetuosos. Yo vi tratarse a mis abuelas con mucha dignidad. Por eso pienso que es muy importante tener clara la historia generacional, porque mi abuela era una mujer muy autónoma, tenía su terreno. En la casa había dos trojas porque mi familia materna es considerada una familia con buena posición

económica. Entonces tenía tierra la abuela, tenía tierra el abuelo. Tenía su troja donde se guardaba el maíz de la abuela, y otra donde guardaba el maíz el abuelo, cada quien disponía de su cosecha como quisiera, tenían autonomía. Y eso a mí me ha servido tanto, yo no soy mujer dependiente ni me gustaría (entrevista, octubre de 2005).

Marta Juana López explica la importancia de la vida familiar en la construcción del Ser Mujer y del Ser Hombre en las comunidades mayas, con una clara diferenciación de roles entre ambos. Sin embargo, considera que en su familia había una complementariedad y una equidad en esta división, muy diferente a los procesos de socialización que tienen lugar fuera del hogar, sobre todo a través de la escuela y de la iglesia, las cuales están saturadas de inequidades étnicas y de género:

Cuando analizo mi vivencia de infancia, nuestros padres siempre nos decían: 'bueno, la niña tiene que tener este rol, pero el varón también', en oficios domésticos y en roles sociales. Entonces la niña tenía que ser más recatada, más cuidadosa, pero el niño tenía que respetar más a la niña. Nosotros teníamos tareas muy específicas, pero también teníamos tareas comunes. Mi tarea era lavar trastos, pero mi hermano, su tarea era barrer el patio. La tarea de mi hermano era darles alimento a los caballos y mi tarea era darle alimento a los puercos, a las gallinas. No requería mucho peligro darle comida a las gallinas o a los puercos, en cambio con los caballos me podrían dar una patada, pero los varones estaban más formados para eso, tenían más chispa de correr. Muchas veces cuando mi hermano terminaba, me ayudaba, era una negociación. Yo no me sentía incómoda, eran tareas domésticas y quizás eran tareas que requerían más tiempo, pero en todo caso, nos ayudábamos mutuamente. Y... nos trataron de igual en lo que era educación, salud, era un trato igual. En las otras familias que conocíamos, era así también. Como que las familias estaban más preocupadas en construir la identidad del Ser Mujer y del Ser Hombre, pero en la actualidad no creo que esté pasando, entonces esa sí es una preocupación. Esto era el contexto familiar: la construcción del Ser Mujer o del Ser Hombre; tiene un rol muy importante la familia. Pero también juega un papel muy importante el contexto social; y en el contexto social, todo es desfavorable. Juega un papel muy, pero muy importante para los que tuvimos la escuela, pues la escuela es patriarcal y muy discriminadora. Luego, juega un papel muy importante la iglesia; escuela-iglesia es un segundo espacio de relación social, y son fuertes, sobre todo la iglesia, iglesia católica o iglesia protestante, son muy determinantes (entrevista, diciembre de 2004).

Marta Juana demuestra que hay una clara división del trabajo y que toda la familia trabaja, aunque las mujeres trabajan jornadas más largas. Es interesante que, a ella, siendo de las pocas mujeres mayas que se autodenomina feminista, no le molesta la afirmación de que las niñas debieran ser más 'recatadas' y más 'cuidadosas' que los niños; esto no constituya una muestra de 'falsa conciencia', sino de otros parámetros y códigos de comportamiento. En cambio, para mujeres como Lucía Willis y Adela Delgado, sí se trata de una imposición regulatoria, y no por ello 'dejan de ser indígenas'. En otro orden, la siguiente reflexión de Marta Juana nos ayuda para entender la manera en que la conversión de su madre al protestantismo –un factor claro de cambio– no significa la supresión, sino la readecuación de las prácticas mayas en su hogar y su 'permanencia', con todo y cambios.

Cuando fui adolescente, mi padre ya no vivía, él murió en el terremoto [de 1976], mi hermano mayor estaba muy preocupado –yo tenía trece años–, él mismo después decía 'me preocupé tanto, porque ¿cómo voy a orientar a esta niña? Si mi padre estuviera, él tomaría este rol'. Porque es una cosa muy preciosa; yo tenía trece años y en la cultura maya, a la edad de los trece años se hace todo un proceso ritual, para que tú adoptes tu otra pata de vida. Pero claro, mi mamá se había hecho evangélica. Mi papá respetó [su decisión], ambos fueron siempre muy respetuosos y muy conservadores de la cultura maya; quizás no había esa ritual como suelen ser algunas familias que a los trece años suelen hacer una gran ceremonia, prácticamente es una ritual para que el joven o la jovencita pase a otra etapa. Eso en mi familia ya no se hacía con ceremonias, pero sí se hacía de manera oral (ibíd.).

Ixtz'ulu' Elsa Son, por su parte, sitúa la complementariedad en la formación bicultural que recibió en el seno de su familia. Esta reflexión –enmarcada en la complementariedad– arroja mucha luz sobre las diferencias y las incomprensiones en los códigos culturales; ser 'bicultural' significa saber manejarse en ambas culturas:

No sé si sirva mi experiencia vivida. Mi padre fue un año a la escuela primaria nada más, aprendió apenas a leer y a escribir algunas palabras. No tengo idea si mi abuelo fue a la escuela, pero sí sabía escribir y hablaba castellano; mi bisabuelo fue secretario en la municipalidad. Entonces fueron dos o tres generaciones en donde los abuelos hablaban castellano y sabían escribir... Mi madre era analfabeta monolingüe. No sé si algún día se pusieron de acuerdo, nunca he tenido la curiosidad de preguntar, [pero] mi papá se preocupó por nosotros en la parte de la lectura, la parte intelectual, nos ayudó en esa parte; mi madre inconscientemente o conscientemente, no lo sé... –podríamos hablar que ella fue la guardiana de la

cultura dentro de mi familia-; lo cual no quiere decir que todas las familias hayan sido así, hablo de mi familia. El idioma, la parte de la espiritualidad y algo más material como el tejido, la explicación del diseño de los tejidos, el cuidado de la cultura maya nos la dio mi mamá. Mi papá nos ayudó a enfrentarnos a un mundo que no era como el maya, ese era su énfasis. Él nos envió a la escuela, somos cinco hermanos, un varón y cuatro mujeres, pero a todos desde que éramos pequeños él nos dijo que íbamos a estudiar todos sin diferencias entre varones y mujeres, y decía: 'ustedes tienen que comportarse de esta manera en la escuela porque es algo diferente'.

Por ejemplo a mis abuelos les besábamos la mano, a un ladino nunca lo vamos a besar la mano. Es el respeto [en la cultura maya]; él nos mostraba la parte que no era igual; no era no respetarlos, pero la forma de expresarlo era diferente, el 'buenos días' era diferente... Creo que de alguna manera mi papá se encargó de la parte llamada intercultural ahora, de la educación intercultural, y mi madre, a reforzar la parte de la cultura maya, no sé si fue consciente o inconsciente o acordada, pero así fue. Ese complemento en nuestro caso como familia nos ha ayudado a salir adelante desde pequeños, porque desde que yo recuerdo empecé a ir a la escuela y la forma de tratar a los maestros nunca fue como a los abuelos... la forma de comportamiento es diferente, el inclinarse, porque teníamos que hacerlo, era la manera de mostrarles respeto a los abuelos, nunca hacíamos eso con los maestros, y más porque mi padre decía que inclinarse ante los ladinos era dejarse que hagan con uno lo que quieran... Decía que generalmente a los abuelos no se les ve a la cara porque se inclina la cabeza, pero a los ladinos hay que verlos siempre de frente, nunca agachar la cabeza, ya que cuando uno no ve a los ladinos de frente es como que no está uno seguro de uno mismo, ese es el concepto que ellos tienen y mi papá nos lo transmitió... Entonces, [se busca] que no sea chocante esto o aquello, ni para ellos, ni para ustedes: tal actitud, tal manera de comportarse o de comportamiento, como que él nos preparó para estar entre dos mundos prácticamente (entrevista, julio 2003).

Al preguntarle sobre la complementariedad en términos de quehaceres y la evidente sobrecarga de trabajo de mujeres, Ixtz'ulu' contesta:

Creo que son diferentes responsabilidades -no sé si se podría hablar de complementariedad- el papel asumido por la mujer de alguna manera es el de quedarse en

la casa y el varón de proveer todo o de hacer el trabajo como mucho más pesado. O podríamos regresar a lo que decíamos al principio que no es que exista esa complementariedad en estos momentos. O no es en todos los casos, sí hay esa complementariedad en varias parejas, pero no es general, podemos encontrar casos en que no se da y hay una carga en la mujer mucho mayor cuando se queda en la casa, o aún ahora que trabaja fuera y, a pesar de eso, tiene que regresar al hogar, y que el trabajo de la casa no se comparte y que debería ser el trabajo extra que deberían realizar ambos (ibíd.).

En los pueblos indígenas existe una división del trabajo muy marcada: la diferenciación en las tareas y en los espacios ocupados por mujeres y por hombres no necesariamente era un indicador de inequidad cuando la vida se circunscribía a las comunidades y antes de la entrada del dinero (habría que investigar si el hombre siempre ha sido concebido como el ‘proveedor’ o si esto aumenta con la *monetarización* de la economía local). Pero, lo cierto es que hoy en día, con la creciente presencia del Estado y la modernización, las mujeres indígenas se encuentran en situaciones de gran desventaja (por el elevado porcentaje de monolingüismo, el menor acceso a la educación, las mayores cargas de trabajo y el poco acceso a los espacios públicos), estableciendo fracturas con la idea de complementariedad y equilibrio.

La siguiente explicación de Amalia Velásquez de su noviazgo y matrimonio con Máximo Ba, nos permite un entendimiento más amplio de la complementariedad e ilustra la forma en que muchas y muchos profesionales e intelectuales del movimiento maya –que viven en centros urbanos– retoman y ponen en práctica, no sólo las ‘tradiciones’, sino también la espiritualidad maya:

Para nosotros la complementariedad significa, bueno, yo te voy a hablar desde mi experiencia, porque así lo entiendo. Cuando empezamos una relación con el Max, primero consultamos si realmente éramos compatibles o no (por el nawal). Si aquel hombre me va a poder entender a mí con mis debilidades y mis defectos y mis virtudes, y si yo lo voy a entender a él, así como él es, con sus cosas negativas pero también con sus valores. Eso se consulta con ancianos, con tíos grandes, con abuelos... Yo fui a la casa de Max, y me enteré de muchas cosas, lo que es él, lo que hizo, lo que no hizo, y sus papás me hablaron muy claro: ‘te vas a ir con mi hijo, mi hijo tiene estos defectos, pero tiene estas virtudes’. Entonces ya comienza uno a decir, ‘bueno, ¿encajamos en esto o no encajamos? Luego el otro es ver el tipo de nawal que tenemos, si este encaja o no encaja, y si no encaja, hay forma de solucionarlo con ceremonias, con ofrendar a los cerros que tienen que ver mucho con la

solución a este conflicto, no vas a ir a cualquier lado, porque hay lados que son utilizados de otra forma y tienen otro espíritu. Entonces a raíz de esto, empezamos a caminar los dos. Incluso consultamos con mis padres que estaban muertos, tuvimos que acudir a ellos con nueve ceremonias; a la cuarta ceremonia mis padres responden. Todo esto es complementariedad. Entonces para mí la complementariedad no sólo quiere decir que el hombre lleve dinero a la casa, sino que podemos [estar] los dos en la casa, pero que estemos satisfechos de ejercer un trabajo profesional, un servicio a la comunidad, como también atender a nuestra familia. Porque yo no concibo a la complementariedad de la mujer que sólo está en la oficina y descuida a la parte que son sus hijos, su hogar, su familia. Tampoco un hombre que pasa todo el tiempo en la calle, en la oficina... Entonces hay una responsabilidad tanto del hombre como de la mujer de poder mantener este equilibrio, para mí, eso es el equilibrio (entrevista, agosto de 2003).

La reflexión de Amalia es muy sugerente; ilustra que las madres y los padres (vivos y difuntos) de los novios son consultados y, en este caso, la manera en que los padres ofrecen opiniones realistas, señalando las fortalezas y debilidades de su hijo; esto es combinado con el trabajo que realizan los guías espirituales para armonizar los *nawales* de la pareja a través de ceremonias. Luego, Amalia reflexiona sobre la complementariedad en la vida cotidiana como profesionales, como madre y padre, y como pareja: ni el hombre, ni la mujer, deberían pasar demasiado tiempo fuera del hogar, sino combinar sus actividades laborales y domésticas.

María Luisa Curruchich matiza la reflexión acerca de los principios de la cosmovisión como parte de valores universales como la solidaridad. Encuentra su especificidad en el sentir colectivo de los pueblos indígenas:

Yo diría que más que de la espiritualidad maya, la equidad, la complementariedad y la dualidad son principios universales, pero que en la cultura maya toman especial relevancia en la construcción del pensamiento y de la práctica, se vive de una manera muy especial, sobre todo la relación con el entorno. Pero reconozco que, como principio, tiende a cambiar y tiende a adoptar otras formas. Por ejemplo, estoy pensando que no podemos hablar de dualidad, complementariedad y equidad solamente para nosotros y que nació con la cultura maya, no es cierto, porque es demostrable que no es así. Pero sí, lo que podemos decir es cómo se da la dualidad entre nosotros, los mayas, entre hombres y mujeres, es que somos como más solidarios entre nosotros y no solamente entre parejas sino que entre personas de un mismo pueblo. Por ejemplo, estamos hablando de la solidaridad que es un principio

universal, pero el otro día hacía una analogía entre lo que pasa con la gente ladina y lo que pasa con nosotros en un duelo por pérdida de un familiar, por ejemplo. Hay un difunto, y yo he visto que las señoras ladinas se visten de negro y van como por regla o por una norma a dar [el pésame]. Van a decir que lo sienten mucho, se sienten un rato. Acompañan a la familia al entierro, van al cementerio general y entonces cada quien va a su casa. Con nosotros no. Regresamos a la casa del difunto, y algunos quedan ayudando, a recoger, a arreglar la casa. El siguiente día uno que otro vecino llega a dejar atol, a dejar una comida, al otro día igual. Eso no lo hace la otra gente, y entonces eso es lo que lo hace diferente a las culturas (entrevista, agosto de 2003).

Aquí, María Luisa añade al concepto de la complementariedad una dimensión colectiva, de convivencia y atención a nivel comunitario, y contrasta estas prácticas con las costumbres de la gente ladina. Además de mirar hacia atrás y hacia el presente, el lente de la complementariedad también se usa para visualizar un futuro mejor. Manuela Alvarado, una de las primeras mujeres maya y activista social, en llegar al Congreso de la República, comparte las dificultades de compatibilizar su labor como diputada con su quehacer como madre; para ella, complementariedad significa compartir el cuidado de las y los hijos:

Yo pienso que la complementariedad se da cuando dos energías, dos vidas o dos esfuerzos se apoyan mutuamente para que se siguen existiendo pero se fortalezcan, o se amplíen más, o se dinamicen más. Entonces un reto sería para el pueblo maya, para los pueblos indígenas: qué lindo sería que los hombres en algún momento cuidaran más a la familia... porque eso va a permitir que la mujer trascienda a lo social y lo político sin afectar la familia, porque ha sido uno de nuestros riesgos ahora. Entonces nos vamos, y los niños se quedan con otra persona ajena. Esta persona ajena no puede satisfacer las necesidades afectivas y espirituales, tal vez las físicas sí, pero tal vez es más profundo. Allí tienen que ser los papás, y si no los papás, un familiar muy cercano, de mucha confianza. Es que los hijos son, entre los proyectos que tenemos, son los primeros. Entonces ¿cómo hacer? Pero es bien difícil (entrevista, julio 2003).

Manuela anhela que los hombres asuman la responsabilidad compartida del cuidado de los hijos, para que las mujeres puedan desarrollarse profesional o políticamente fuera de la casa, sin perjudicar el bienestar y desarrollo de los hijos. Estas reflexiones expresadas por las mujeres entrevistadas a raíz de mi pregunta acerca de cómo entienden el concepto de la complementariedad, tienen en común que todas ellas parten de su propia experiencia personal y

de su cotidianidad; es decir, no empiezan dando una respuesta teórica, sino que tratan de relacionarla con sus propias vivencias y de entenderla como 'experiencia vivida' (o como experiencia deseada). Por otra parte, varias entrevistadas enfatizan que no están hablando en nombre de 'todas las mujeres mayas', sino desde su propia experiencia; al hacer esto, hablan con autoridad y legitimidad. Así, no están buscando afirmar 'verdades absolutas y generalizadas', sino demostrando que, para ellas, la complementariedad como principio tiene validez y sentido. Por otra parte, la contraposición de este campo simbólico propio –en donde muchas mujeres mayas están construyendo significados y sentido de pertinencia–, contrasta con sus procesos de socialización y de interacción en otros espacios de relaciones de poder asimétricas, que experimentan de manera hostil, y en donde se encuentran en clara desventaja. A través de estos lugares 'seguros' y lugares 'hostiles' se puede entender la construcción social de la etnicidad como frontera entre el 'nosotras' y las y los 'otros'. Ixtz'ulu' tuvo un proceso de formación y de acompañamiento para transitar más fluidamente entre los 'dos mundos', pero esto no quita que el terreno del 'otro' sea un campo desnivelado por las relaciones asimétricas de poder que lo constituyen.

Complementariedad, Dualidad y Equilibrio y el Movimiento Maya

Hasta ahora, las reflexiones de las mujeres mayas entrevistadas se han remitido en mayor medida a estos preceptos de la cultura como 'experiencia vivida' a nivel personal; en este apartado abrimos el debate en el nivel colectivo y como discurso disputado y desafiado (*contested*) dentro del movimiento maya. En primer lugar, tenemos la opinión de una mujer maya que manifiesta gran reserva en cuanto al uso que se le ha dado a los principios de complementariedad y de dualidad, aunque no descarta la posibilidad de que puedan adquirir un sentido emancipador. Luego, cito extensamente a varias mujeres mayas para mostrar la manera en que retoman y entienden los conceptos de dualidad, complementariedad y equilibrio dentro de un horizonte de transformación para promover no sólo relaciones equitativas entre hombres y mujeres, sino como señala Emma Chirix, un 'proyecto de vida' como pueblo maya y a nivel personal. Con diferentes matices e intensidades, todas reconocen –y desaprueban– la existencia del machismo, y ofrecen distintas rutas o estrategias para revalorar a las mujeres así como para promover relaciones equitativas.

Irmalicia Velásquez fue la mujer maya entrevistada que se manifestó más escéptica, al plantear agudamente la manera en que los conceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio habían sido apropiados y controlados por los hombres mayas en un discurso que naturaliza e invisibiliza las relaciones asimétricas de poder:

Desde mi perspectiva esto es un concepto discursivo, simplemente queda en el discurso, en la práctica no funciona así. Los hombres mayas en sus conferencias, no tanto ahora como años atrás, lo utilizaban como una de sus banderas políticas. Hablaban de que las relaciones entre los hombres y las mujeres en las comunidades mayas son de complementariedad, son de noche-día y te ponían una serie de ejemplos; pero en el fondo no era nada así, en el fondo esa complementariedad significaba opresión, implicaba que sólo el hombre podía salir, participar políticamente, hablar públicamente, en otras palabras ocupar los espacios públicos, mientras las mujeres se quedaban en los espacios privados y también en algunos espacios económicos, pero fuera de eso no. Te voy a poner un caso concreto como ejemplo. Veamos el caso de Quetzaltenango, son pocas las mujeres K'iche's que tienen una presencia a nivel nacional, la mayoría son hombres. Uno se preguntaría por qué, cuando hay aquí tantas mujeres indígenas educadas. Pero encontramos aquí que a determinada edad viene un control por el casamiento, viene un control por el esposo, por los suegros, de parte de la misma comunidad que no ve con buenos ojos que una mujer casada esté saliendo, esté viajando, esté hablando públicamente, que esté ocupando espacios políticos. O sea hay muchas restricciones; he escuchado de mujeres K'iche's que han estado en la comunal altense [se refiere a la corporación municipal de Quetzaltenango] como concejales y cuentan casos que son ejemplos dramáticos de represión, de no tomar en cuenta sus ideas, de ver con desprecio sus propuestas, simplemente de ignorarlas, de hacer chistes, de reírse de lo que están planteando. Yo diría que es una cuestión bastante compleja, fuerte; desde fuera pareciera como que esa complementariedad existe, y como discurso suena bien, pero internamente no es así.

*Para mí el concepto de complementariedad en Guatemala ha sido utilizado sólo para mantener la opresión de 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 yo muy difícilmente escucho a los hombres hablar de complementariedad públicamente; es más, lo hacen más mesuradamente y por el contrario he escuchado a más mujeres defender el concepto de complementariedad, que 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, lo vería como algo negativo, pero si es un proyecto en construcción lo aceptaría; pero el problema es que los hombres lo asumen como algo dado y eso no es cierto. Si lo vemos como una*

construcción que se va a ir dando, está bien, construyámoslo, y que las mujeres vengan y digan cómo quieren esa complementariedad y que los hombres también lo hagan. Pero si se va a hablar de esto por parte de los hombres cuando las mujeres, cuando sus compañeras, sus hijas, sus familiares viven situaciones de opresión severas, así no. O por ejemplo, cuando el hombre como líder puede tener seis mujeres, si eso es complementariedad, yo no lo acepto, lo pondría en tela de juicio (entrevista, julio de 2003).

Apelar discursivamente a la complementariedad para encubrir injusticias provoca indignación⁵¹⁷ en muchas mujeres. Disciernen, por lo tanto, entre los preceptos filosóficos de la cosmovisión y su puesta –o no– en práctica. La tendencia a solapar con el plano filosófico realidades duras que distan mucho de esa pretendida armonía y equilibrio, o de ‘tapar las injusticias’ es altamente criticada, como lo expresa el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla en dos diferentes momentos de su vida colectiva: “... 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). Mientras la crítica se mantiene vigente, cuatro años más tarde, las mujeres de Kaqla reconocen que ‘son temas que apenas comenzamos a profundizar’:

La identidad y la cosmovisión son temas vitales para las mujeres mayas de Kaqla... se vislumbran diversas posturas, opiniones y sentires. No obstante, unas y otras hemos ido cambiando o matizando nuestras respectivas posturas a partir de tomar en cuenta nuestras vivencias cotidianas, en lugar de nuestros discursos... Para la mayoría de nosotras lo que se dice de la cosmovisión es tan utópico, que no la podemos usar para vivir mejor, para relacionarnos, para organizarnos. Por eso es que en muchas organizaciones indígenas sigue habiendo inequidad entre hombres y mujeres, porque se dice que se tienen los mismos derechos pero, ante la pregunta clave de quién maneja el dinero y decide cómo y en qué se gasta, responden que son los hombres (Kaqla 2004: 35 y 37).

⁵¹⁷ A nivel ilustrativo refiero lo siguiente: en una organización maya, trascendió que más de un dirigente había embarazado a alguna compañera de la organización; estas fueron enviadas de vuelta a sus casas, ni siquiera se le dio pago de maternidad. Cuando sacamos el tema, un dirigente dijo, con mucho enojo, que la organización rechazaba el feminismo occidental y estaba con la cosmovisión maya. Muchas mujeres, y también hombres mayas, lamentan la manera en que algunos apelan a la cosmovisión para ‘tapar’ el machismo y los claros abusos de poder como en este caso, y consideran que estas actitudes desacreditan la cosmovisión ante los ojos de los otros.

Esta reflexión es importante, pues si la cultura como 'experiencia vivida' dista demasiado de los preceptos cosmogónicos, los hace poco susceptibles de ser empleados como estrategias para promover la equidad de género. Por otra parte, en el caso de aquellas entrevistadas que reconocen elementos de dichos preceptos en la forma de actuar, por ejemplo, de sus abuelas y abuelos, hay una resonancia de la cosmovisión y se potencia su recuperación. Pero la reflexión también invita a confrontar el discurso con la realidad vivida por cada mujer. Emma Chirix cuestiona el hecho de que el concepto de dualidad a menudo se invoca en términos abstractos y etéreos, pero ¿qué significa esto en términos prácticos para la vida cotidiana? También, y de acuerdo con el ya discutido concepto de 'genealogías' que ofrece Stone (2004 ver capítulo sobre Cultura, Identidades y Poder), Emma pone de manifiesto las posibilidades de resemantizar los conceptos para adaptarlos a su experiencia de vida:

Para mí la palabra dualidad es como una cuestión de dos, como 'yo contigo y tú conmigo'... siempre estoy tratando de alegar la cuestión de las tareas domésticas, por qué en las tareas domésticas no se habla de la dualidad, porque las tareas domésticas si pesan sobre la mujer, hay muchas tareas que no dejan a las mujeres salir. Entonces si hablamos de la dualidad dentro de las relaciones genéricas, yo apoyo la dualidad en las tareas domésticas donde, tanto al hombre como a la mujer, nos toca ver nuestra responsabilidad. Digo yo: dualidad en las tareas domésticas y en la crianza de los hijos y las hijas. ¿Por qué ahí no se habla de dualidad? Se habla de la dualidad en el otro y muy mítico, muy místico. La cosmovisión maya tiene filosofía, yo estoy de acuerdo con esa filosofía, pero ya en la hora de la práctica ahí es donde digo que no se vale [la brecha]. Creo que también habría que revisar la filosofía, por ejemplo, etimológicamente ¿qué vamos a poder decir de la dualidad? Nosotros nos podemos encargar de decir qué va a significar para nosotras en este momento el concepto de dualidad, para nosotras ¿qué va a significar el concepto de complementariedad?, porque digo yo, no es posible que alguien te diga bueno es que la cultura tiene que existir y lo dicen generalmente los hombres y lo dicen generalmente los líderes, entonces a uno le llega este 'tiene que ser', 'así se debe de ser', entonces yo digo que eso no lo construye la cultura, además es una imposición, son relaciones de poder. Entonces, reflexionemos, ponemos en la mesa un punto de debate, si queremos construir una cultura más democrática, que platiquemos... pero no sobre la base de la imposición y sobre las relaciones de dominio, eso no me parece (entrevista, julio de 2003).

Emma ilustra el proceso por el cual los conceptos de complementariedad y de dualidad son resignificados y la manera en que estos sentidos entran en disputa y negociación con otros

sentidos otorgados a dichos valores. Su perspectiva enfatiza la relación equitativa entre las mujeres y los hombres, en todos los ámbitos de la vida, incluyendo elementos prácticos de la vida cotidiana.

Criticar el machismo sin descalificar la cosmovisión

Ixtz'ulu' Elsa Son comparte la crítica de Emma Chirix y de otras mujeres en cuanto a la brecha entre discurso y prácticas concretas de machismo. Sin embargo, al igual que a Marta Juana López, les molesta que los Otros descalifiquen la cultura y cosmovisión mayas por la existencia de machismo. No se trata de una situación de lealtades encontradas, sino de oponerse a que Otros y Otras confundan y combinen (*confíate*) actitudes machistas con la 'cultura'; y consideran que se trata de una trampa en la que se puede caer. En ese sentido, se entiende la afirmación de Marta Juana, cuando dice: *“Los mayas son machistas por ser hombres, no por ser mayas. Tienen ese contexto social muy patriarcal, eso los dan poder y ellos se acomodan ahí. [Entiendo que] no puede haber separación entre lo social y lo cultural, pero [hay] que reconocer los contextos históricos. Es muy profundo (ibíd.).* Ixtz'ulu' Elsa Son profundiza en esta cuestión, negando que haya que rechazar a la cultura maya porque haya hombres machistas:

*Entonces, hay una gran diferencia al hablar de la cosmovisión, y otra cosa es la **práctica** de esa cosmovisión; y el escudarse y decir que dentro de la cosmovisión maya existe la dualidad, la complementariedad, para decir que no existe el machismo, eso no debe ser así y es algo que realmente no comparto... ¿Cómo puede haber complementariedad si hay machismo? Pero entonces allí surge el ataque, 'que la cultura maya no sirve porque la actitud de los hombres, de los varones mayas en este momento, es machista, entonces la cultura maya no sirve'... No comparto esa idea, aunque sí hay actitudes y hay posiciones machistas de los varones y es cierto, no podemos negarlo (entrevista, julio de 2003).*

Más bien, gran parte de las mujeres del movimiento maya tiende a cerrar filas con los hombres ante las frecuentes muestras de escepticismo de otras personas (sobre todo, aunque no solamente, ladinas) que señalan que el movimiento 'idealiza' la cosmovisión maya, y que esta idealización contrasta con las manifestaciones cotidianas de relaciones asimétricas de poder entre los hombres y las mujeres mayas. Es decir, las mujeres mayas, como Marta Juana e Ixtz'ulu', hacen una separación analítica entre la cultura y el machismo de los hombres: mientras que se puede criticar a estos últimos por esa actitud, la cosmovisión es un terreno en donde los Otros no se pueden meter. Esto se debe a que las críticas de 'idealización', en el contexto de una sociedad tan racializada como la guatemalteca, son percibidas como muestra de racismo; existen pocos

espacios y condiciones para debates serenos, ambas partes –mayas y ladinos– tienden a reaccionar de manera defensiva, y las mujeres mayas –aunque estén consientes y sean críticas del machismo– tienden a aliarse con los hombres mayas. Por otra parte, sienten que se trata de un ejemplo de doble moral, pues las personas que cuestionan la ‘idealización’ de la cosmovisión maya, no hacen la misma crítica al discurso de los derechos humanos, aunque diariamente se están violando los derechos humanos (Estela Jocón, correspondencia electrónica, 16 julio 2007). Claro está, la tendencia por parte de algunos –y no sólo de hombres mayas– de solapar la práctica con el discurso los hace vulnerables ante sus críticos⁵¹⁸.

La crítica de la brecha existente entre el discurso y la realidad es compartida por muchas otras mujeres mayas; Marta Juana dirige su crítica específicamente a los hombres mayas ‘de cara pública’, figuras públicas, del movimiento maya:

Hablo de los hombres mayas que han tenido una participación pública en el movimiento maya. Porque hay hombres mayas, por ejemplo los ancianos, hay muchos hombres mayas que no tienen ninguna voz fuera [de la comunidad] que no son así. Entonces hablo de esos hombres que han tenido un espacio público, hay excepciones, pero la mayoría es así. Los hombres han sido más vulnerables a la asimilación por parte de la cultura dominante. No sólo por el traje, sino por la mentalidad, pues también hay mujeres mayas que usan traje y tienen una actitud y una mentalidad machista. Eso hay que reconocer, igual hay mujeres mestizas con un discurso feminista pero sus actitudes son autoritarias y machistas, su discurso es feminista, pero no lo son. [Muchos de estos hombres] han adoptado muchas actitudes del sistema, de ese sistema ideológico ladino. Entonces, eso es lo que les hace luchar por el poder y no valorar –aunque sí tienen un discurso de valores mayas, de la cosmovisión maya– pero eso sólo es de la boca para afuera, pero no es práctica. Hombres

⁵¹⁸ En una sesión muy dura de nuestro seminario de Género y Etnicidad, al analizar el libro *‘Identidad: Rostros sin Máscara (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)*, iniciativa que había impulsado en mi calidad de representante de una agencia de cooperación en Guatemala, Aída Hernández y otras criticaron que algunos de los artículos escritos por mujeres mayas eran esencialistas e idealizados. Ante mi protesta de que las mujeres mayas estaban hablando a nivel filosófico y no se referían a prácticas concretas, mis compañeras del seminario me refutaron, citando varias frases que sonaban claramente a afirmaciones de que efectivamente ‘así está en la realidad’. Ante estas ‘pruebas’ no tuve más remedio que callarme. Sin embargo, pensándolo en retrospectiva, creo que la pregunta más de fondo es ¿por qué y para qué los hombres y las mujeres mayas hacen este tipo de representaciones? Llama la atención que en las entrevistas que realicé, las mujeres ni generalizaban, ni idealizaban; esto me hace pensar que se trata de un tipo de discurso público de índole político-cultural, una forma de esencialismo estratégico en un ambiente que perciben –muchas veces con razón– como hostil. La idealización también es una forma de contrarrestar la desvaloración histórica, reflejando las brechas (*cleavages*) de una sociedad tan polarizada como la guatemalteca.

mayas [del movimiento] que realmente son congruentes con lo que discursan, sobran los dedos de la mano... (Entrevista Marta Juana López, diciembre de 2004).

Entre las mujeres entrevistadas, a pesar de las incongruencias entre el discurso y la práctica, la cosmovisión sigue siendo una fuente de inspiración y resonancia. El Grupo de Mujeres Kaqla, por su parte, considera que: “... para la mayoría de nosotras lo que se dice de la cosmovisión es tan utópico, que no la podemos usar para vivir mejor, para relacionarnos, para organizarnos” (Kaqla 2004: 37). En cambio, Marta Juana López advierte que hay que cuidar las maneras en que las críticas son formuladas, pues pueden ser retomadas y utilizadas para descalificar la cosmovisión maya:

Es muy bueno lo que están haciendo las mujeres de Kaqla, retomando y trabajando esa conflictividad [se refiere a las relaciones asimétricas de poder y a la interiorización de la opresión]. Y tienen un método para encontrarse consigo mismas. Pero también es bueno escarbar las cosas buenas y las cosas malas para tener esa complementariedad, pues cuando sólo trabajas una parte, sólo encuentras eso. La experiencia de ellas nos da los elementos como [según los cuales] deben trabajar las organizaciones... Las mujeres de Kaqla' tienen razón al decir que los hombres mayas que tienen cara pública, [la apelación a la cosmovisión] es más discurso, con eso estoy totalmente de acuerdo con ellas.

Pero es como decirles: 'por favor hermanos ya no usen el discurso, porque sólo están dando elementos para la cultura dominante', cuando en realidad la cultura y la cosmovisión son principios. Quizás la posición de Kaqla es más comprensible para las ladinas porque ellas quieren escuchar que la cultura no tiene ningún valor, y eso es para mí lo delicado de Kaqla', porque mi opinión es que ellas han hecho una mala lectura de lo que es la cultura... Y todo lo que hace, lo que crea y lo que recrea el mundo maya es cultura maya, pero sólo están parcializando y no están visualizando lo que es la profundidad de la cultura... El pueblo maya tiene más de cinco mil años de existencia, no se generó apenas. Pero si ahora, con todo este proceso histórico se han generado otras lógicas, otros valores, que no son lo maya, entonces sentémonos a discutir sobre eso. Los principios de la cosmovisión maya son filosóficos, allí están, los tomas o los dejas, es tu responsabilidad: lo quieres como discurso, lo quieres como práctica. Pero eso no quiere decir que por los que sólo lo toman como discurso ya no sirve o que es pura lata. Hay un principio de la cosmovisión maya que dice que nada es absolutamente positivo y nada es absolutamente negativo, somos una sociedad humana, nadie es perfecto. Las cosas buenas fortalezcámonas, las cosas malas pues detengámonos,

¿cómo las vamos a mejorar? Es una decisión de los seres humanos (Marta Juana López, entrevista, diciembre de 2004).

De hecho, fundadoras de Kaqla como Emma Chirix y Carmen Álvarez han transitado de posiciones más críticas y distantes de la cosmovisión maya hacia perspectivas mucho más cercanas, aunque siempre manteniendo el filo de su análisis de género y la crítica a la falta de coherencia entre el discurso y la práctica: *“yo creo que la cosmovisión maya tiene filosofía, yo estoy de acuerdo con esa filosofía, pero ya en la hora de la práctica ahí es donde digo que no se vale”* (Emma Chirix, entrevista, julio de 2003). Tres años más tarde, también señala: *“Lo que pasa es que hay una cosmovisión que de alguna manera se observa en nuestras prácticas sociales, pero a veces no estamos como muy conscientes de eso porque siempre lo hacemos, es parte de nuestra cotidianidad”* (Emma Chirix entrevista, agosto 2006). Este punto es de suma importancia, pues en las comunidades siguen existiendo –en unas con mayor intensidad que en otras⁵¹⁹– un conjunto de prácticas sociales que tienen que ver con la manera de relacionarse en la comunidad, con la forma de tomar decisiones, de dar consejos y de resolver conflictos. Se viven, no se intelectualizan, por eso Emma señala que *‘no estamos como muy conscientes de eso’*. Esto no niega que, a la vez, haya diferentes formas de opresión –y la interiorización de las mismas en las comunidades–, pero pone de manifiesto que la cosmovisión puede ser fuente de inspiración de vida, aunque el reto sea cómo ponerla en práctica: *“En la cosmovisión, hay muchos elementos que nos ayudan a vivir o a tener proyectos de vida, está allí metida, pero todavía nos cuesta marcar los pasos... [y ser] más coherente en lo que hago y lo que digo”*(*ibíd.*).

El Problema de la ‘Autenticidad’

Lo delicado para mujeres mayas como Marta Juana López e I’xtz’ulu’ Elsa Son, es que las críticas vertidas por las mujeres de Kaqla, entre otras, corren el riesgo de ser utilizadas por las Otras y los Otros como ‘munición’ para descalificar a la **cultura y cosmovisión** mayas –más que para reprobar actitudes machistas–; por otra parte, Alma López señala que, a raíz de sus críticas referidas a la falta de congruencia entre el discurso y la práctica, muchos se desquitan, cuestionando su ‘autenticidad’ como indígena:

En la práctica, [la cosmovisión] no está siendo una realidad. Es auténtico, es genuino, es legitimado, es verdad porque tiene una historia, porque viene de un espíritu fuerte, es decir, está ahí. El problema es cuando aterriza a la realidad, es una contradicción total, ahí es

⁵¹⁹ Además, en las comunidades coexisten las prácticas “mayas” o de la cultura maya con las prácticas de otras entidades –Estado, iglesias, ONGs– que también ejercen influencia en las formas de actuar.

cuando yo lo cuestiono. Creo que muchas mujeres no se atreven a hacer eso, estoy segura que no, porque también serían cuestionadas por los hombres y por otras mujeres y porque es el cuidado, es el celo de tus principios y valores como identidad étnica más que como cultura en su totalidad, como identidad. Sí implica trastocar tu propia identidad al decir 'yo no estoy de acuerdo', pero es la necesidad de cuestionarlo, yo sí lo cuestiono y yo sí lo digo. Sí [recibo muchas críticas], muchas: uno, es porque soy feminista y dos, que si soy feminista, soy feminista de occidente y he sido influenciada por muchas de sus ideas y estoy más 'ladinizada'. Entonces [concluyen] que no tengo realmente un origen maya; eso pasa, eso lo dicen sobre todo los hombres (Alma López, entrevista, agosto de 2003).

La deslegitimación como respuesta a las críticas es una estrategia del poder: al desacreditar a la persona que se atreve a cuestionar, se busca desviar la crítica; el intento de desviar la crítica pone en evidencia una falta de transparencia, como si las personas y las prácticas cuestionadas estuvieran por encima del escrutinio ético. La forma de descalificar a Alma es cuestionar su 'autenticidad' como mujer indígena: es feminista y, por lo tanto, no puede ser indígena; está 'ladinizada' y, por lo tanto, no cabe en el 'nosotros' como mayas. La forma de deslegitimar a las mujeres mayas que critican los comportamientos y las actitudes de los hombres mayas varía; cuando una guía espiritual reprocha las actitudes machistas de los hombres del movimiento, no pueden descalificarla como 'no maya'; en estos casos, más bien la marginalizan de los espacios compartidos o no la vuelven a invitar a su organización. Otras mujeres mayas son descalificadas por 'agresivas', por querer 'darle vuelta a la tortilla' o por tener ansias de poder.

El cuestionamiento de la 'autenticidad' no sólo es aplicado para descalificar a mujeres cuestionadoras, sino que se convierte en un terreno altamente disputado para el movimiento maya. Por un lado, muchos hombres y mujeres mayas recurren a la noción de autenticidad para expresar su diferencia ante las consignas homogeneizantes como 'todos somos guatemaltecos', y frente al cuestionamiento, sobre todo a los mayas urbanos, de que 'no se parecen a los indígenas de las comunidades'. Se trata de un discurso para posicionarse como pueblos originarios y para defender su derecho de autodenominarse como mayas ante las constantes descalificaciones de la sociedad⁵²⁰. Linda Tuhiwai Smith afirma que ante la representación que hacen los Otros del indígena como

⁵²⁰ Al leer un documento que me dio un colega maya, le señalé que habría que tener cuidado con términos como 'pureza' y 'auténtico', en el caso de este último por constituir un terreno altamente disputado y por abrir mucho espacio para los estereotipos; y, en el caso de la pureza o sangre pura, porque nos remite a las atrocidades del genocidio y de la limpieza étnica. Me señaló que estos eran argumentos o referencias que no había tomado en cuenta –pues el sentido que quería otorgar a los conceptos mencionados en el documento tenía que ver con el legítimo derecho de autodenominarse como mayas–. Señalar estos otros sentidos le ayudaba a prevenir y a entender las reacciones que los términos pueden causar.

‘Auténtico, Esencialista y Profundamente Espiritual’, la reacción indígena es reivindicar la ‘autenticidad’ a través de un proceso de descolonización y de autovaloración:

El término ‘auténtico’... fue un término de oposición usado en por lo menos dos maneras diferentes. Primero, se le usó como una forma de expresar lo que significa ser deshumanizado por la colonización; y segundo, para reorganizar la ‘conciencia nacional’ en las luchas de descolonización. La creencia en un ‘yo’ auténtico está enmarcada en el humanismo pero ha sido politizado por el mundo colonizado en maneras que invocan significados simultáneos: sí se refiere a un pasado idealizado cuando no estaba el colonizador, a nuestras fortalezas en haber sobrevivido hasta ahora, a nuestro idioma como vínculo sin ruptura con nuestras historias, a poseer nuestras tierras, a nuestras habilidades para crear y controlar nuestras propias vidas y muertes, a un sentir de equilibrio entre nosotros y el medioambiente, a nuestro ser auténtico como un pueblo. Aunque esto podría parecer demasiado idealizado, estas apelaciones simbólicas siguen siendo estratégicamente importantes en las luchas políticas (Tuhiwai Smith 1999: 73).

Así, Tuhiwai Smith hace una defensa del esencialismo estratégico como una forma de resistencia, de reclamo y de autovaloración; dichas formas se desarrollan en el marco de la lucha por la descolonización. El problema más bien se da en el interior de los pueblos y de los movimientos indígenas. Aura Cumes (2007) advierte acerca de los peligros de este camino:

Desde el mayanismo, se puede valorar a los indígenas que no comparten ideas mayanistas como ‘alienados’ o ‘enajenados’. Podría también juzgarse como ‘correcto’ o ‘incorrecto’ el camino que muchos han tomado, pero esa posición solamente lleva a negar la difícil historia pasada y a olvidar que los múltiples caminos tomados tienen que ver, principalmente con la necesidad de sobrevivir, de superar y de progresar como lo haría cualquier ser humano. Todo esto responde a procesos históricos complejos. [...] En los últimos veinte años, líderes e intelectuales mayas han ‘denunciado’ que el ‘pueblo maya’ tal y como le han denominado desde una posición política reivindicativa ha sufrido un proceso de ‘aniquilación cultural’, de ‘alienación’, producto de un sistema de dominación. De esta manera, buscan ‘limpiar la cultura’ de las marcas de la dominación y superar la identidad negativa e interiorizada con que el sistema hegemónico ha construido a los pueblos indígenas (Cumes 2007: 26).

El problema, a mi juicio, no es que los mayanistas quieran ‘descolonizarse’ y que eso signifique para muchos ‘limpiar la cultura’, sino que esto se convierte en un **mandato** y en un parámetro para

presionar y medir a otros indígenas. Si un guía espiritual quiere eliminar de sus ceremonias toda mención de lo cristiano y quiere depurar el uso de productos como la Coca Cola, me parece que está en su derecho; pero no debe juzgar a los guías espirituales que hablan de Tiox y de la Virgen María, o a los que combinan su espiritualidad con el hecho de ser católicos o evangélicos. Así, la ‘autenticidad’ puede convertirse en un peligroso terreno regulatorio, en donde muchas personas son excluidas del ‘nosotros’ como grupo. La ‘autenticidad’ de las mujeres y los hombres mayas ha sido cuestionada por otros mayas por diversas razones: por no hablar un idioma maya, por no usar el traje, cuando el padre o la madre no es indígena, por casarse con una persona no indígena, por tener ideas y posiciones ‘occidentales’ (o clasistas o feministas), por tratar de ‘hacerse pasar’ por ladino y asimilarse; incluso por profesar la religión católica o por ser evangélico. A esto se refiere Hernández cuando habla de ‘esencialismo cultural’ (2003).

Ahora bien, varios autores señalan a los intelectuales mayas como los responsables de promover el ‘esencialismo cultural’, como una forma de ejercer y mantener el poder, como ya cité, a través de los procesos de ‘etiquetación selectiva’: *“mediante los cuales aquellos que tienen poder, de manera conveniente para ellos designan ciertos cambios en valores y prácticas como en consonancia con la preservación cultural, mientras que designan otras transformaciones como ‘pérdida cultural’ e inclusive como ‘tradicón cultural’”* (Narayan en Hernández 2003: 19). Pienso que esta observación es cierta en parte, pero que se trata de un fenómeno más complejo: primero, porque el ejercicio del poder es más capilar, no se trata sólo⁵²¹ de un núcleo –sobre todo de hombres– ‘arriba’, con poder, que decide quién ‘entra’ y quién ‘no entra’ al grupo o al ‘Nosotros’, sino que esta práctica está mucho más esparcida por todo el grupo. En ese sentido, Cumes acertadamente no limita su observación a las cúpulas de poder, sino que la hace extensible incluso a los y las mayanistas en general. Y segundo, porque este relato, o forma de dar cuenta de la realidad, no considera que también los mismos generadores de los discursos mayanistas sean cuestionados en términos de ‘autenticidad’, no sólo por sus detractores, sino también por los miembros de los mismos movimientos indígenas, como señalo más adelante en relación a la Tercera Cumbre de Pueblos Indígenas. Así, los profesionales mayas han sido criticados porque usan corbata y traje occidental, o porque no practican la espiritualidad maya, o porque son urbanos y no tienen contacto con los ‘auténticos mayas’ en las comunidades, o porque hablan inglés o francés pero no hablan un idioma maya, etcétera.

⁵²¹ Digo ‘sólo’, porque entiendo que los intelectuales orgánicos tienen un rol en esta estrategia discursiva, estudiada por Esquit (2004, 2005); mi punto es que el fenómeno no se agota en este proceso de producción discursiva, ni en las personas que lo impulsan.

Considero que el 'patrullaje de fronteras' y la práctica común de descalificación no obedecen sólo a un posicionamiento como movimiento político-cultural (y al ejercicio del poder en el interior del mismo), sino que también tienen que ver con la **interiorización de la opresión** y con las inseguridades de aquellos que han vivido procesos más fuertes de asimilación. La intolerancia a la diversidad existente en el interior del pueblo maya –o a los impactos del colonialismo interno–, así como la presión ejercida por conformarse a ciertos cánones, también se encuentra entre los aborígenes australianos (Oxenham et al 1999), entre los nativos americanos (Alexie 2003) y/o en cualquier pueblo que haya sido colonizado. Esta tendencia tiene más que ver con la intención de 'bajarle' a los que han sobresalido de alguna manera⁵²², como se puede constatar cuando una persona maya es cuestionada y criticada por otros mayas, a causa de sus logros. Sintetizando, pienso que el movimiento maya tiene el derecho a autonombrarse y de promover procesos de descolonización personales y colectivos, pero debe ser cuidadoso de no juzgar o excluir a aquellos indígenas que han sufrido de forma desmedida los impactos del colonialismo interno o que han optado por caminos diferentes. Una práctica de inclusión de la diversidad interna sólo puede fortalecer, y hacer más representativo, el movimiento. Por otra parte, la descalificación como práctica recurrente en Guatemala –tanto en los mayas como en los ladinos– puede ser un resabio del colonialismo y del colonialismo interno, que no ayuda a construir relaciones de confianza, ni a crear lazos de solidaridad, ni a fortalecer el tejido social.

Las feministas mestizas ante la cosmovisión y la cultura mayas

Muy pocas feministas mestizas guatemaltecas han abordado el tema de la cosmovisión maya; las que lo han hecho son pioneras en el movimiento de mujeres, al reconocer, nombrar y valorar diferencias entre las mujeres mayas y las mujeres ladinas, en vez de homogeneizarlas a todas como 'guatemaltecas'. Entre los documentos más sobresalientes de esta vertiente se encuentra *Género y Cosmovisión Maya* de Tania Palencia⁵²³, publicado por PRODESSA en el año 1999; y más recientemente, el artículo de Diana García (2006): "Sujetadas por la historia: breve aproximación a las dinámicas de interpretación feminista y construcción de significados desde la mayanidad". En el caso de Ana Silvia Monzón, si bien ha escrito extensivamente sobre la interculturalidad y las diferencias y tensiones entre las mujeres ladinas y mayas (2004a, 2004b, Cumes y Monzón eds.

⁵²² Esto se puede constatar en el famoso chiste sobre los cangrejos: dicen que en Guatemala no se necesita tapar la olla al cocer los cangrejos, porque solitos se encargan de 'bajarles' a los que suben. Descubrí que este chiste también circula y provoca resonancia en otros países y continentes. Al parecer, la tendencia de 'bajarle al otro' es muy común en lugares que han sufrido el colonialismo– agradezco a Mariana Mora por este apunte.

⁵²³ Hermelinda Magzul, mujer kaqchikel en ese tiempo integrante de Kaqla, fue investigadora auxiliar del estudio.

2006), cuestiones discutidas en otro capítulo, no ha abordado específicamente el tema de la cosmovisión⁵²⁴.

Palencia hace una indagación histórica de la concepción de la cosmovisión maya en el uno de los capítulos de su obra, titulado 'Acercamiento a la cosmovisión maya' retomando las contribuciones de algunos estudiosos del tema, tanto mayas como extranjeros (Rupflin Alvarado 1997 y Mucía Batz 1996, entre otros), traducciones del *Popol Wuj* o *Popol Vuh* y del *Chilam Balam*; también reflexiona sobre los calendarios mayas. En el capítulo referido, habla del carácter bisexuado del *Ajaw* –o creador y formador–, “*un ser de energía cósmica representado en Ruk’ux Kaj (Tepew, masculino) y Ruk’ux Ulew⁵²⁵ (Q’ukumatz, femenino), quien representaba el punto original, la unidad de la diversidad de fuerzas cósmicas*” (1999: 44); también habla del ‘*tzaqat*’ o de la dualidad (*ibíd.*: 50), de la interconexión entre la naturaleza, los seres humanos, los animales y el cosmos (*ibíd.*: 44) y de muchos otros elementos de la cosmovisión maya, evidenciando un acercamiento intelectual y vivencial a la cosmovisión maya. La autora critica la forma en que varios de los textos que ayudan a conocer las concepciones de los mayas prehispánicos “*no tienden a estudiar el modo en que aquellos pensamientos han evolucionado, cambiado o han sido reinterpretados entre los mayas contemporáneos. Esta limitación metodológica da cabida a muchas interpretaciones personales, a una confusión entre el ser y el deber ser o motiva la mera ideologización del término cosmovisión*” (*ibíd.*: 42). En este sentido, Palencia reprueba el hecho de que se confunda (*conflata*) el pasado con la actualidad, o el deslizamiento entre lo real y lo ideal (Collins [1999] 2003: 130).

En el último capítulo de la obra, ‘Las relaciones entre hombres y mujeres mayas’, Palencia explicita: “*En este ensayo entenderemos por complementariedad las relaciones de interdependencia entre hombres y mujeres mayas, especialmente en dos espacios amplios de relaciones entre ambos: sus roles domésticos y sus valoraciones mutuas...* (Palencia *op.cit.*: 93). La autora señala cuatro ámbitos en los que las mujeres mayas sufren desigualdad: a) en lo cultural “*donde se reproducen valores que conceden al hombre mayor supremacía en la toma de decisiones*” (*ibíd.*: 104); b) en el

⁵²⁴ Su breve mención de la complementariedad se entiende más bien en términos de ideología y ‘falsa conciencia’, al señalar que es necesaria la revisión de la cultura. Cita a Toledo quien indica que muchas mujeres mayas “*hablan de complementariedad y cosmogonía, señalaban generalidades e idealizaciones de la relación de la mujer y hombre, y centraban en la discriminación cultural y económica las dificultades de su vida cotidiana y situación de desventaja social.*” (Toledo en Monzón 2004: 107). Sin embargo, algunas mujeres mayas me manifestaron su molestia con Ana Silvia, en los encuentros de diálogo entre mujeres ladinas y mayas organizados por CEDPA, porque Ana Silvia les había dicho que la complementariedad era una teoría proveniente de los Estados Unidos; seguramente ella estaba refiriéndose a otra teoría de la complementariedad, pero el ejemplo sirve para poner sobre la mesa la fuerte carga emocional y la dificultad de los intentos de diálogo intercultural.

⁵²⁵ ‘*Ruk’ux kaj, ruk’ux ulew*’ en kaqchikel significa “corazón del cielo, corazón de la tierra”.

medio político, económico y social guatemalteco; c) en el mercado de trabajo; y d) en las relaciones desiguales o de discriminación étnica (*ibíd.*: 104). Así, en este capítulo, Palencia hace un análisis de las diferentes relaciones asimétricas de poder en las cuales las mujeres están inmersas, poniendo especial énfasis en las relaciones inequitativas entre los hombres y las mujeres mayas. Y ubica las diferentes asimetrías –y sus manifestaciones concretas, como la violencia intrafamiliar, la toma de decisiones inequitativo y los maltratos– a partir de encuestas y entrevistas con mujeres y hombres mayas; también analiza la división sexual de trabajo.

Luego de su exploración más amplia del concepto de complementariedad en el capítulo ya mencionado, no queda claro por qué opta, en este capítulo, por reducir la complementariedad simplemente “a las relaciones de interdependencia entre hombres y mujeres mayas” y con la mirada puesta exclusivamente en “sus roles domésticos y sus valoraciones mutuas”, pues como estrategia analítica pareciera ser una traducción literal y mecánica de la hermenéutica maya en términos del análisis occidental de género. Llega a la conclusión de que “Las relaciones de complementariedad en el grupo entrevistado son relaciones desiguales y esta ausencia de equidad no está desvinculada de su experiencia cultural, sino es expresión de la cultura” (*ibíd.*: 94, énfasis mío). Aquí, el análisis de Palencia entra en contradicción con las reflexiones ya citadas de Marta Juana López y Ixtz’ulu’ Elsa Son que verían esta conclusión como otro ejemplo de la creencia de ‘que la cultura maya no sirve por la actitud de los hombres’.

Por otra parte, la lectura de esos dos capítulos produce la impresión de que la autora considera que los y las mayas prehispánicos tenían una cultura maravillosa, pero que hoy en día sólo existen relaciones asimétricas de poder. Palencia se resiste –y con justa razón– a idealizar la situación de las mujeres mayas de hoy en día; sin embargo, al concentrarse sólo en un tipo de análisis del poder, y al reducir la cultura y la complementariedad a las relaciones de género, homogeneiza la situación de las mujeres mayas (al no dar cuenta de la diversidad de experiencias posibles y de mujeres mayas existentes) y la reduce a sólo cuatro escenarios de opresión. También cancela la posibilidad de convertir el concepto de complementariedad en un horizonte emancipador para las mujeres mayas. Dada la temprana fecha en que el libro fue escrito (publicado en 1999), es probable que aún no se vislumbrara claramente la manera en que un número creciente de mujeres mayas iba a retomar estos conceptos, justamente para luchar por la equidad entre los hombres y las mujeres; pues el análisis de Palencia sólo se refiere a la complementariedad como capacidad discursiva para naturalizar las relaciones asimétricas de poder entre hombres y mujeres (Thompson 1990). Esta obra, además, pone en evidencia las dificultades de lograr un equilibrio en el enfoque, pues mientras que en un capítulo la autora busca adentrarse en la hermenéutica maya, en el

último capítulo, al enfocarse exclusivamente en un solo tipo de análisis de las asimetrías de poder, no establece ningún punto de contacto con el capítulo anterior; esto lleva a Palencia a concluir sin más que ya no se practican los principios cosmogónicos en las parejas y las familias mayas.

Más de un lustro después del libro de Tania Palencia, en su artículo: *'Sujetadas por la historia: breve aproximación a las dinámicas de interpretación feminista y construcción de significados desde la mayanidad'* (en Cumes y Monzón 2006), Diana García reconoce la complementariedad como *"oportunidad histórica que desde la cultura Maya las mujeres tienen para avanzar en sus procesos de emancipación"* (2006: 31) y señala las maneras en que la complementariedad y la dualidad han sido retomadas *"para expresar las relaciones socioculturales de género desde el pueblo maya"* (ibíd.). García señala que hay tres posicionamientos por parte de las mujeres mayas ante el discurso cosmogónico: a) las que niegan su validez ante su idealización; b) las que buscan su resignificación; y c) las que *"plantean el valor estratégico del discurso de la complementariedad y la dualidad. Demandan su coherencia y valoran su contribución en la redefinición concreta de las relaciones de poder entre los géneros al interior del pueblo maya"* (ibíd.: 42)⁵²⁶.

García hace una valiente crítica de las relaciones interétnicas, al señalar que *"es necesario partir de reconocer el profundo nivel de desconocimiento que prevalece entre las distintas expresiones étnicas y culturales presentes en el país"* (ibíd.: 43). Hace un interesante aporte, al documentar las reacciones de las mujeres mestizas o ladinas ante los conceptos de dualidad y complementariedad. Así, destaca las diferentes reacciones a dichos conceptos por parte del movimiento de mujeres; estas son:

- ... la deslegitimación de los conceptos basándose en simplificaciones y estereotipos, así como en una lectura victimizada o interiorizada de las otras;
- ... optar acomodarse a su idealización, dejando de cuestionar un conjunto de desigualdades existentes; o
- ... la indiferencia y la invisibilización de las nociones que desde las distintas culturas pueden ser recuperadas para resignificar las relaciones de género, cuando se propone la adscripción neutral y universal de las categorías de género o equidad, y se minimiza la

⁵²⁶ Más que como tres posiciones, entendería estas tres actitudes como dimensiones analíticas, pues en las entrevistas que realicé con mujeres mayas, varias manifestaron rechazo a la idealización de la cosmogonía, todas están inmersas en procesos de resignificación (al retomar y apropiarse de los conceptos como valores sentidos, como luces orientadoras), y todas exigen congruencia entre 'teoría y práctica'.

importancia que la opresión étnica tiene en la compleja construcción identitaria de las mujeres. El ‘a pesar de todas nuestras diferencias nos entendemos entre nosotras’; y

- *... la falta de interrogaciones respecto a la medida en que las propias relaciones socioculturales de género que se establecen puedan estar desarrollándose de manera cotidiana a partir de la noción implícita de la complementariedad... (ibíd.: 44).*

La primera tendencia pone en evidencia el racismo naturalizado y no reconocido de las que sostienen estas actitudes (no sólo por los estereotipos, sino también por las dinámicas de victimización⁵²⁷), mientras que la segunda –al tratar de romper tajantemente con la primera– tiende a caer en una especie de paternalismo (o puede evidenciar una actitud de culpabilidad, pero al final reduce a los y las mayas a ‘grupos vulnerables’ que no resisten la crítica), haciendo ‘caso omiso’ de las desigualdades manifiestas, o encubriéndolas discursivamente. La tercera reacción revela una clara tendencia, en el movimiento feminista en Guatemala, a asumir como única la visión hegemónica –construida por las mujeres ladinas y acorde con las posiciones de las feministas urbanas, de clase media, que han hegemonizado el movimiento feminista internacional–, en la que no se reconocen las diferencias entre mujeres, y en la que subyace la idea de que “todas somos iguales”. Finalmente, la cuarta tendencia es a la ‘no-aprehensión’ de las diferencias epistemológicas que puede haber entre las visiones y experiencias de las mujeres mayas y de las ladinas, y que invitan a otras miradas y estrategias para promover la equidad entre los hombres y las mujeres.

El hecho de que no haya más feministas mestizas o ladinas que se hayan adentrado en esta problemática y escrito acerca de los conceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio –sobre todo en un contexto en el que un creciente número de mujeres mayas está retomando dichos conceptos para enfocar su lucha por la equidad de género– es indicativo de las tensiones interétnicas que están a flor de piel en Guatemala –producto de una sociedad altamente racializada – y pone en evidencia la dificultad de abrirse al reconocimiento y a la valoración de las diferencias entre las mujeres. Quizás esto se está haciendo de una forma más callada entre algunas mujeres, como se puede apreciar en la interesante composición del equipo (reconocidas mujeres mayas y feministas mestizas) para la elaboración del primer informe de la Defensoría de la Mujer Indígena (2003), y también en los espacios de discusión e interlocución –no exentos de

⁵²⁷ Por una parte, muchas mujeres ladinas se quejan de que las mujeres mayas se conciben como víctimas; sin embargo, al escuchar una queja de racismo, es frecuente que estas mismas mujeres reaccionen defensivamente, diciendo que no tienen la culpa y que los y las ladinas se han convertido en ‘los malos de la película’, representándose a sí mismas como víctimas.

conflicto- creados, en su tiempo, por instancias de la cooperación internacional, como Oxfam Australia (2000-2001) y CEDPA (2003-2004).

Equilibrio: Complementariedad con Equidad

Una de las síntesis más logradas de conjunción entre la valoración de la cosmovisión y la crítica a las asimetrías del poder la realiza Ana María Rodríguez, al hablar desde su propia experiencia y vivencias, y siendo muy precisa, sin caer en generalizaciones ni descalificaciones al hacer sus críticas de las actitudes machistas, y siempre con una actitud de respeto hacia la cultura y los principios mayas; afirmando, al mismo tiempo, que ha 'perdido mucho'. Cito esta reflexión in extenso por su riqueza y agudeza, para luego analizar algunos de los aspectos más en detalle.

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. Mucho se perdió de esos valores, tanto en hombres como en mujeres. Su relación es una relación de poder y por lo tanto para cambiar esa situación hay que afectar ese orden para poder lograr ese 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. A veces no se acepta y cuando no están claros los compañeros, no van a acceder, ¿por qué tienen [las mujeres] que pedir permiso a los compañeros para asistir a una reunión, cuando los compañeros no piden permiso? Entonces, allí es donde se empieza a contradecir: es que 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 complementarias: el hombre hace esto y la mujer también hace el hogar, pero subordinada, no hay equilibrio, eso se ha roto, ese orden que va de acuerdo con nuestros valores y principios.

.... Creo que también los hombres mayas tienen nuestros valores y nuestras costumbres, pero que también están influenciados por esa cultura machista de toda la sociedad y que hay en todos lados. Una vez un dirigente maya nos cuestionó y nos dijo 'ten cuidado porque lo que están haciendo es agarrar los valores occidentales y los están metiendo en la cultura maya, y cuidado que esto nos venga a dividir, y lo que ha hecho esto es destruir a las familias'. Esto es

lo que nos dijo un dirigente maya cuando nosotras estábamos hablando de género justamente; fue un dirigente de una de las tantas expresiones del movimiento maya, no todos piensan así. 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. Por eso hay muchos divorcios, por eso hay muchas parejas separadas, que por eso estábamos atentando contra la armonía y la unidad familiar; esa es la mentalidad que muchos plantean. También se me hace que muchos compañeros mayas no se han dado el tiempo para analizar el enfoque de género, aquí está el punto principal para mí, porque ellos trabajan sólo el enfoque de equidad étnica, sólo hasta ahí, se quedan sólo en la lucha étnica y lo cultural, hasta ahí se han quedado los compañeros. Por lo tanto, a los compañeros les falta abrirse para analizar y profundizar en lo que significa la equidad de género para nosotras las mujeres. No podemos construir un proyecto maya si no tomamos en cuenta la desigualdad de género que hay en nuestro pueblo...

Para mí el enfoque que tenemos que buscar es que no haya discriminación hacia la mujer, ni hacia el hombre, sino que seamos iguales, y que, como se dice en la cosmovisión, busquemos el equilibrio. Nosotras buscamos el equilibrio, eso es lo que queremos. El enfoque de género plantea un equilibrio... 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. Para mí ese equilibrio de género, de respeto, de igualdad, de equidad, es lo que necesitamos equilibrar. Como decíamos, en nuestra cosmovisión el equilibrio cultural es rico, lo hemos perdido mucho –pero anda por allá, ahí está y es una propuesta– entonces, ¿cómo lo logramos? (entrevista, julio de 2003).

Ana María toca varios puntos clave en esta reflexión: las asimetrías de poder, la confrontación que implica cuestionar el poder, aunque se haga de forma respetuosa y medida, y la tendencia a culpar a las mujeres por las rupturas familiares, en vez de nombrar y sancionar el maltrato hacia las mujeres. Ilustra la disputa que se da entre las concepciones reguladoras y las emancipadoras de la cosmovisión. Habla de las diferencias entre las mujeres, al señalar que las reivindicaciones específicas (o “lo que se necesita equilibrar”) varían entre las diferentes mujeres, al mismo tiempo que mantiene una visión de ‘nosotras’ como mujeres; es decir, visualiza una alianza entre las mujeres, basada en el respeto a las diferencias. Hace una crítica del movimiento maya por centrarse solamente en la discriminación étnica, señalando que un proyecto de transformación

social (o de descolonización) del pueblo maya, que se base en la recuperación de la cultura, tendría que incorporar la equidad de género. Es interesante advertir que Tania Palencia y Ana María Rodríguez hacen algunas de las mismas críticas en cuanto a la falta de equidad en la complementariedad, y a las relaciones asimétricas de poder entre las mujeres y los hombres mayas; sin embargo, la diferencia radica en que Ana María va más allá al señalar la necesidad de recuperar los valores y los principios mayas, no sólo en la vida personal, sino en el proyecto político del movimiento maya.

Equidad de Género desde la Diferencia

Guardando las distancias, hay interesantes paralelos entre el planteamiento de equidad de género desde la cosmovisión y la corriente de 'womanism' (literalmente 'mujerismo') entre las mujeres afro-descendientes en los Estados Unidos. La académica feminista afro-americana Patricia Hill Collins ([1999] 2003) hace un sugerente análisis comparativo entre el 'Womanism' y el 'Feminismo Negro' que ofrece muchas pistas para el debate en Guatemala. Es importante notar que, hasta el momento, no ha calado la corriente que se autodenomina 'feminismo indígena' en Guatemala; aunque a finales de los noventa parecía que el Grupo de Mujeres Kaq'la podría convertirse en tal, no lo ha hecho por diferentes razones⁵²⁸. Hay contadas mujeres mayas que, con valentía⁵²⁹, se autodenominan 'feministas', algunas de ellas, además, son muy conocedoras de la cosmovisión y están muy comprometidas con ella; y seguramente hay indígenas en el movimiento de las mujeres que se autodenominan feministas⁵³⁰, pero no 'feministas indígenas', lo cual implica una serie de especificidades, como lo veremos a continuación.

⁵²⁸ A mi entender, la decisión de la organización Kaq'la de no autodenominarse 'feminista' tenía que ver, inicialmente, con las críticas y las presiones por parte del movimiento maya, sobre todo de los intelectuales orgánicos hombres, algunos de los cuales llegaron incluso a tildar a las mujeres de Kaq'la de 'etnocidas'. Pero también eran importantes las tensiones con las feministas ladinas, y la hegemonía de sus ideas, agendas y actividades en el movimiento de mujeres. Quizás el punto fundamental para las mujeres mayas con conciencia y reivindicaciones de género –no sólo para las de Kaq'la– era querer poner distancia con los planteamientos y los posicionamientos **en contra** de los hombres (estereotipo que conlleva el feminismo, no sólo en Guatemala).

⁵²⁹ Digo 'con valentía', pues predomina la errónea percepción en Guatemala de que el 'feminismo' se reduce a una posición radical y occidental de las mujeres que odian a los hombres, buscan 'dar vuelta a la tortilla' y promueven el libertinaje. En cambio, las pocas mujeres mayas que yo he conocido que 'se atreven' a llamarse feministas tienen posiciones más cercanas a los feminismos poscoloniales y de la diversidad que integran un análisis del racismo, del colonialismo, de la distribución inequitativa de los ingresos, aparte del de la subordinación de género.

⁵³⁰ Dado que interés se centra en el movimiento maya y no en el movimiento de las mujeres en Guatemala, no realicé entrevistas con mujeres mayas en organizaciones mixtas de mujeres ladinas e indígenas, y por lo tanto, sus voces están ausentes en mi tesis. En realidad, en mi contacto con estas organizaciones de mujeres, no sobresalían las mujeres indígenas en los puestos de liderazgo (pues estos eran ocupados por mujeres ladinas) aunque organizaciones como la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC) promueven un análisis de la triple opresión de las mujeres indígenas. Donde sí ha habido una mayor presencia de las mujeres mayas líderes fue en el Foro Nacional de la Mujer, que se creó a raíz de los Acuerdos de Paz.

Alice Walker, novelista y activista afro-descendiente, acuñó la expresión de 'womanism':

El uso de Walker del término 'womanism' ofrece una reconciliación parcial de dos filosofías, aparentemente incompatibles para las mujeres negras que operan dentro de los supuestos negros nacionalistas y que, a la vez, necesitan abordar temas 'feministas' en las comunidades afro-americanas. 'Womanism' ofrece una distancia del 'enemigo', en este caso, los blancos en general y las mujeres blancas en particular, aunque a la vez resalta el tema de género... El uso de 'womanism' esquivo un tema central para muchas feministas blancas, a saber, la búsqueda de formas de promover la cooperación y la solidaridad internacional entre las mujeres. Las mujeres afro-americanas que abrazan filosofías negras nacionalistas típicamente muestran poco interés en trabajar con las mujeres blancas –en realidad, las mujeres blancas son definidas como parte del problema–. Más aún, 'womanism' pareciera proveer un camino para fomentar lazos más fuertes entre las mujeres negras y los hombres negros, otro tema muy importante para las mujeres afro-americanas, independientemente de su posición política (Collins 2003: 128 traducción mía).

'Womanism', evidentemente, no engloba las dimensiones de la espiritualidad y de los valores culturales mayas, como lo hace la aproximación, analizada en este capítulo, de la complementariedad, la dualidad y el equilibrio; no obstante, encuentro varias similitudes entre ambos enfoques. Las mujeres mayas han encontrado una manera de proponer el tema de la inequidad de género en un marco interpretativo de corte nacionalista, de la cultura, la identidad y la etnicidad. Por otra parte, estas mujeres mayas tampoco han dado mucha prioridad al establecimiento de lazos con las mujeres ladinas feministas; es más, las tensiones entre ambas son patentes, no sólo por los roces interétnicos analizados en otro capítulo, sino precisamente porque para muchas feministas ladinas, la cultura es la fuente de la opresión de género (Monzón conversación, Quinto Congreso Maya, julio de 2003) y tienden a reducir la cultura a las relaciones de género. Por último, las mujeres mayas hacen gran énfasis en la conveniencia de fomentar lazos estrechos con los hombres mayas, sobre todo ante el racismo y la desvaloración de su cultura por parte del Estado y de la sociedad guatemalteca, y quizás, también, por los mismos principios de la dualidad y de la complementariedad. Por otra parte, 'womanism', utilizando una metáfora señalada por Walker del 'jardín de flores en que el color de cada flor es representada', ofrece una visión "en que las mujeres y los hombres de diferentes colores coexisten como las flores en un jardín, cada una manteniendo su especificidad y su integralidad cultural" (ibíd.: 129). Esta descripción se

asemeja a la visión pluricultural de la sociedad guatemalteca, compuesta por cuatro pueblos, como ha sido plasmada en el Acuerdo de Identidad y Derechos Indígenas (1994).

Collins observa críticamente que un riesgo que entraña el concepto de ‘*womanism*’ es el potencial para deslizarse entre lo real y lo ideal. Establece una distinción entre la experiencia concreta de la opresión racial y de género de las mujeres negras –así como de sus respuestas históricas a las mismas–, y el **potencial emancipatorio** de la propuesta de ‘*womanism*’ de cara al futuro. Al no diferenciar claramente estos dos sentidos, “*se colapsa la realidad histórica con el ideal futuro*” (*ibíd.*:130), creando una visión romántica que dista mucho de la realidad. Aquí encontramos claros paralelos con la tendencia a confundir los preceptos filosóficos de la cosmovisión con las prácticas contrarias, encubriendo discursivamente el maltrato y la opresión de las mujeres mayas, y la falta de equidad entre hombres y mujeres.

El ‘*womanism*’ consiste en una propuesta de lucha por la equidad de género según las vertientes nacionalistas, mientras que el *feminismo negro* está más arraigado en una visión socialista feminista⁵³¹, e integra una propuesta antirracista. El *feminismo negro* tiene reivindicaciones compartidas y vínculos con el movimiento de mujeres a nivel internacional:

Al usar el término ‘feminismo negro’, se desbarata el racismo inherente en la presentación del feminismo como una ideología y un movimiento político sólo-para-blancas. La inserción del adjetivo ‘negro’ desafía la blancura asumida por el feminismo y descentra el falso sentido universalista de este término, tanto para las mujeres blancas como para las negras. Dado que muchas mujeres blancas consideran que las mujeres negras carecen de conciencia feminista, el término ‘feminista negra’ enfatiza las contradicciones que subyacen en la blancura asumida por el feminismo y, a la vez, recuerda a las mujeres blancas que ni son las únicas feministas ni las únicas normativas. El término ‘feminismo negro’ también incomoda a muchas mujeres afro-americanas, dado que desafía a las mujeres negras a confrontar sus propias opiniones sobre el sexismo y la opresión de las mujeres (ibíd.: 132).

⁵³¹ Collins no dice esto directamente, es mi interpretación, al leer la enumeración detallada que hace de las reivindicaciones del *feminismo negro*, que abarca desde la situación económica, social y política de las mujeres hasta temas relacionados con el matrimonio y la familia, con los derechos y con la salud reproductiva. Las feministas negras constituyen, a mi entender, una versión negra del feminismo socialista. Entre las mujeres afro-americanas que encabezan el *feminismo negro* destaca Angela Davis, famosa activista social que fue encarcelada por sus actividades con los Panteras Negras a comienzos de los setentas, y que militó por muchos años en el Partido Comunista en Estado Unidos.

Aunque no haya una corriente análoga del ‘feminismo indígena’ en Guatemala, hay varias convergencias y semejanzas; por ejemplo, hay un paralelo entre la hegemonía o ‘blancura asumida’ por el feminismo norteamericano y la hegemonía ladina del feminismo guatemalteco, lo cual pone sobre la mesa las diferencias –y asimetrías de poder– entre las mujeres norteamericanas y las guatemaltecas, respectivamente. También es cierto que el sólo hecho de mencionar el tema de género ‘incomoda’ a muchas mujeres mayas, al desafiarlas “*a confrontar sus propias opiniones sobre el sexismo y la opresión de [las] mujeres*”. De hecho, el tema de género ha provocado muchas reacciones negativas entre las mujeres y los hombres mayas⁵³², como se ilustra en esta observación: “*No estamos contra los hombres. El tema de género ha creado problemas, hubiera sido mejor no haberlo conocido, pues viene a dividirnos. Son las estrategias que ha usado el poder para dividirnos, por lo tanto no vivimos en armonía con la familia*” (Mujer Tz’utujil, taller, octubre 2005). Es posible que las relaciones asimétricas de poder entre mujeres y hombres estén tan legitimadas en el ‘sentido común’ de la vida cotidiana, y el maltrato hacia las mujeres tan naturalizado (‘así es’), que cueste, como señala Manuela Alvarado en otro capítulo, darse cuenta de la situación de opresión; criticar el machismo no significa que una mujer esté en contra de los hombres, sino en contra del maltrato. Por otra parte, la advertencia contra el divisionismo, recuerda a la realizada por la izquierda revolucionaria, advirtiendo contra los reclamos de racismo por parte de los indianistas durante el período del conflicto armado interno.

Collins critica la forma en que las ‘feministas negras’ muchas veces tienen que postergar sus reivindicaciones específicas (como mujeres **negras**), al no encontrar eco ni solidaridad en el movimiento más amplio de mujeres; también critica el hecho de que tienen que dedicar mucho tiempo y esfuerzo para apoyar a las mujeres blancas a superar su racismo interiorizado, descuidando así, sus propias prioridades y los temas sociales de sus propias comunidades afro-americanas. Pero su preocupación más grande tiene que ver con el **separatismo**: la tendencia no sólo de verse como una cultura negra femenina distinta, sino incluso de tener más en común con la experiencia femenina que con la vida afro-americana (*ibíd.*: 134). La autora señala: “*En efecto, el feminismo negro tiene que lidiar con una agenda feminista blanca, incapaz de ver su propio racismo, y con una agenda negra nacionalista que se resiste a confrontar su propio sexismo*” (*ibíd.*: 134). Esto nos remite al artículo pionero de Aída Hernández sobre este tema en México: “Entre el

⁵³² Por ejemplo, en una participación que tuve en un diplomado sobre gestión política maya, las y los participantes demostraban mucho interés en la parte sobre las epistemologías indígenas. Sin embargo, al hablar de equidad de género, hubo varias reacciones negativas; una mujer maya señaló que las ancianas ixiles se quejaban de que los talleres de género traían un conflicto que antes no había. Una cosa es si la metodología de dichos talleres fue la más apropiada, pero otra cosa muy diferente es el hecho de considerar que ‘todo está bien’ porque las asimetrías de poder son naturalizadas.

Etnocentrismo Feminista y el Esencialismo Étnico, las Mujeres Indígenas y sus Demandas de Género” (Hernández Castillo, 2001), que justamente analiza estos retos y dificultades.

Retos de Trabajar la Equidad de Género desde la Cosmovisión Maya

En contraste con el enunciado más bien discursivo del movimiento maya en torno a la complementariedad, la dualidad y el equilibrio, en la última década han empezado a surgir algunas experiencias pioneras en Guatemala para reflexionar y promover la equidad de género desde la cosmovisión maya. Estos esfuerzos surgen en un contexto de crecientes requisitos y exigencias por parte de la cooperación internacional a sus contrapartes para que incorporen una perspectiva de género (tanto de análisis como de promoción) en su trabajo y en sus programas. Surge como alternativa, ante ciertas críticas a la manera en que las agencias trabajaban e incluso imponían el tema de género –desde ‘auditorias’ de género hasta el sistema de ‘semáforos’⁵³³, pasando por su tratamiento homogeneizado de la realidad de las mujeres–, y por la convicción de que la imposición promovía discursos ‘políticamente correctos’ en cuanto a género (como estrategia para no perder su financiamiento), pero no necesariamente promovía conciencia y convicción de género⁵³⁴. Se buscaba otras, y más idóneas, aproximaciones –incluso desde la cooperación, como en el caso de Oxfam Australia– para promover la equidad entre mujeres y hombres desde una perspectiva culturalmente apropiada.

Sin embargo, la propuesta de trabajar la equidad de género desde la cosmovisión maya no resultaba tan simple, tratándose de dos diferentes ‘marcos teóricos’ –o de lo que Patricia Hill Collins llama ‘filosofías’– que son difíciles de compatibilizar; o, como señala Emma Chirix: “A veces *hay un discurso feminista o de género que no toma en cuenta nuestra cosmovisión. Hay cierta ruptura entre lógicas*” (entrevista, agosto de 2006). El problema de la articulación de la cosmovisión maya con la equidad de género caracterizó la primera etapa de los talleres de Oxfam Australia sobre ‘Género y Cosmovisión’ (1999-2000). Por un lado, se hablaba de la cosmovisión y, por otro, una mujer maya daba una introducción al análisis de género, pues en ese momento, no era fácil encontrar a facilitadoras que manejaran ambos temas y que pudieran hacer las conexiones entre ambas filosofías. Los temas de la cosmovisión atraían mucho el interés entre los y las participantes mayas, mientras que el tema de género tendía a provocar reservas y hasta

⁵³³ El sistema de ‘semáforos’ impulsado por ciertas agencias, sobre todo holandesas, calificaba a las organizaciones contrapartes de la siguiente manera: las que sí tenían perspectiva de género, las que eran ‘ciegas’ en términos de género (*gender blind*) y las que fomentaban prácticas en detrimento de las mujeres. Las contrapartes tenían un tiempo para mejorar sus prácticas, si no lo habían hecho al final del período estipulado, dejaban de ser contrapartes y de recibir fondos de la agencia.

⁵³⁴ Aún así, es importante reconocer el impacto real que las agencias tuvieron en ‘abrir’ el tema de género y su apoyo a las mujeres indígenas tanto en las organizaciones mixtas como en las exclusivamente de mujeres.

rechazo. Posteriormente, después de la creación de Pop No'j⁵³⁵, uno de los facilitadores mayas, a la vez miembro de su Consejo Consultivo planteó el debate: *“Cuando se habla del tema de Género y Cosmovisión... ¿por qué primero aceptamos lo que viene como una orientación que puede ser positiva? y ¿por qué no remitirnos a lo que aquí sobrevive o también vive?... habría que invertir los conceptos: en lugar de decir género y cosmovisión hablar de Cosmovisión y Género, ¿por qué?, porque si entramos a trabajar los temas que se aportan pues nos condicionan, en cambio si logramos levantar los temas que están aquí bajo perfil, nos ayudan a pensar que sí tenemos cierta propuesta. Posiblemente haya varias organizaciones que tienen como una apertura para poder entender estos temas que han estado allí como escondidos y que, a la vez, estos temas podríamos decir [tienen] como una base muy importante para los principios... como valores, en fin que dan lineamiento para nuevos programas”* (Memoria de reunión del Consejo Consultivo de Pop No'j del 3/9/2004). La crítica pasa por el rechazo al tutelaje y plantea la búsqueda de soluciones propias, para una mayor apropiación, y como proceso de descolonización con su propia perspectiva de género.

El problema que surgió posteriormente, fue que las agencias que financiaban las actividades opinaron que la parte de los talleres sobre cosmovisión estaba ‘muy bonita’, pero que nunca se abordó el tema de género. Esto fue altamente disputado por los y las facilitadoras mayas, quienes consideraban que primero había que trabajar el fortalecimiento de la autoestima de la persona (desde su *nawal*) y que la cooperación sólo quería instrumentalizar la cosmovisión como vehículo para asegurar su agenda de género. Aunque evidentemente había problemas de comunicación y de relaciones asimétricas de poder (al poner el financiamiento, unos; y necesitar los recursos, los otros), también había preocupaciones legítimas de ambos lados: las agencias creían que no había un compromiso real con la equidad de género (y que podía tratarse, otra vez, de un discurso cosmogónico que ocultaba las opresiones y el maltrato a las mujeres mayas), mientras que las y los facilitadores e integrantes de Pop No'j (mayas y ladinos), cerraron filas en torno al rechazo de las actitudes, a su parecer colonialistas y en otros casos etnocentristas, de algunas personas de la cooperación, y sobre todo a la imposición de la agenda. Es decir, el real compromiso de la mayoría, sino de todos, los miembros de Pop No'j en cuanto al establecimiento de relaciones simétricas entre mujeres y hombres ocupó un segundo lugar ante algo que en ese momento parecía una imposición desde afuera.

⁵³⁵ Pop No'j surgió como el programa educativo de Oxfam Australia, y siguió como programa independiente luego de la retirada de la agencia de la región mesoamericana.

El ejemplo anterior es ilustrativo de algunas de las dificultades que surgen en contextos interculturales caracterizados por relaciones asimétricas de poder. A veces, son diferentes posiciones, entendimientos y prioridades, a veces hay casos claros de racismo y de desvaloración cultural⁵³⁶. Sin embargo, también pone en evidencia, la tendencia a posicionarse de distinta forma según los diferentes interlocutores, el hecho de que las posiciones están marcadas por los contextos específicos; también hay cambios en las trayectorias de vida individual y colectiva de las personas: la equidad de género puede no haber sido una prioridad en una etapa y convertirse en la principal preocupación en otra.

La siguiente reflexión es interesante, ya que se trata de una mujer k'iche' (integrante de Kaqla') que trabaja en la cooperación internacional, que tiene una mirada múltiple –como funcionaria de una agencia, como mujer y como maya– en torno al género y a la cosmovisión:

El feminismo ha aportado a la cooperación, pero no ha sido entendido en su justa medida. Porque el feminismo es más allá que el enfoque de género, es más allá que las mujeres nos empoderemos, sino que es un cambio profundo, que implica años y años... Algunas cooperaciones van por ese enfoque feminista, que es cada vez menos, más estamos quedando con el enfoque de género. Pero si se cierra su enfoque, si sólo se queda en el enfoque feminista radical, creo que allí diferimos, porque las organizaciones indígenas en Guatemala estamos recuperando la cosmovisión. Estamos recuperando los discursos desde los pueblos indígenas, estamos intentando no desvincularnos de la comunidad. Estamos intentando entender qué significa esto del racismo grotesco, del racismo sutil. Entonces por aquí nos estamos siguiendo pero ¿en qué momento nos vamos a encontrar?, ¿en qué momento la cooperación va a entender realmente con responsabilidad el tema de la cultura maya indígena? Una compañera de trabajo (extranjera) dijo: 'dicen que van a trabajar desde el enfoque de la cosmovisión, pero eso no va a favor de las mujeres'... Yo le decía '¿por qué no mejor les preguntemos?', pero no preguntarles si lo van a hacer con el enfoque de la complementariedad, sino ¿cuál es su trabajo con mujeres? porque es una organización mixta, ¿cómo lo piensan hacer con las mujeres? No hablar de género ni de cosmovisión, directamente la pregunta. Porque siento que a veces nos perdemos que si la cosmovisión, que si la interculturalidad, que si la multiculturalidad, de tantos términos, de tanta maraña, yo voy mejor a lo directo. Y a las organizaciones mestizas les pregunto: ¿cuál es su metodología

⁵³⁶ Por ejemplo, cuando en un encuentro, también organizado por Oxfam Australia de mujeres mayas y mestizas de Guatemala y de Chiapas (2000), una mujer ladina de Quetzaltenango aseveró que la cosmovisión maya eran 'babosadas', ofendiendo profundamente a las mujeres mayas allí presentes.

de trabajo con los pueblos indígenas? Yo no les pregunto ¿ustedes utilizan la multiculturalidad? (Flori Yax, entrevista, agosto de 2006).

Flori afirma –al igual que Manuela Alvarado– que el concepto de género resulta muy inasible en las comunidades (en cambio los temas de violencia y derechos son más inmediatos), sugiriendo la necesidad de buscar formas apropiadas de abordaje. También señala atinadamente que los intereses y las preocupaciones que tienen las mujeres indígenas no quedan sólo en temas de género, y pone de manifiesto los prejuicios de Otras (en este caso una colega extranjera) en relación a la cosmovisión. Llega a la sana y atinada conclusión de que es preferible ‘ir al grano’ con preguntas directas para no perderse en largas y complicadas discusiones teóricas.

Reflexiones Finales

En Guatemala como en otros países, la gente no indígena ha tendido a entender la complementariedad en un sentido literal y occidental: “*que hombres y mujeres tienen roles complementarios y diferentes y que de hecho es esta complementariedad que dota a la sociedad de equilibrio y armonía*”⁵³⁷. Expresado de esta manera, el concepto se entiende más en un sentido regulador, al reforzar los roles tradicionales y la división sexual del trabajo y **encapsular** –en vez de reconocer y cuestionar– la inequidad entre hombres y mujeres. Por esta razón, la complementariedad y la dualidad han sido conceptos disputados y refutados no sólo por las feministas (Palencia 1999, Meentzen 2000), sino también, entre otros, por académicos, columnistas de la prensa, gente de izquierda y miembros de la cooperación internacional, en parte porque suelen entenderse como principios reguladores, en parte por un etnocentrismo ‘universalista’. De esta manera, ignoran o cancelan el sentir transformador de que han sido dotados por un creciente número de mujeres mayas.

En este capítulo, he buscado explorar el terreno epistemológico de los conceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio, como parte de la ‘hermenéutica maya’. También he tratado de visualizar la manera en que las mujeres mayas están retomando estos principios –con más o menos conocimiento de la ‘hermenéutica maya’– para reflexionar sobre su vida individual y colectiva, y para elaborar estrategias y discursos que promuevan las relaciones equitativas entre mujeres y hombres. Retomar y promover los principios de la cosmovisión –en un proceso de resemantización y de refundación ética– y también es una de las formas de reparar las experiencias desgarradoras del conflicto armado, del racismo y la discriminación, así como de

⁵³⁷ Documento borrador no publicado de una agencia de cooperación.

afirmar o recuperar la herencia cultural-identitaria y de construir esta como horizonte de transformación. Escuchar los relatos de las mujeres no sólo es una forma de compartir sus subjetividades y pensamiento propio, sino que ayuda a replantear las visiones de equidad de género desde una perspectiva que invita a un diálogo intercultural. Estas mujeres mayas, y otras, han estado entre las pioneras en impulsar esta vertiente en Guatemala, la cual está tomando fuerza en diferentes países de la región latinoamericana, como pudimos constatar en la arriba señalada declaración del FIMI en el encuentro de AWID en Bangkok. Plantear la complementariedad, la dualidad y el equilibrio es una forma de fomentar las relaciones equitativas entre hombres y mujeres, facilita el espacio para criticar el machismo sin dividir a las mujeres y a los hombres y, a la vez, permite fortalecer la cultura sobre bases emancipatorias.

Es necesario deslindar este enfoque, basado en los preceptos de la cosmovisión, en donde sí se reconoce la existencia del machismo y se busca promover cambios positivos y transformaciones en las vidas de mujeres –y de los hombres– indígenas, de los discursos cosmogónicos que encubren o desconocen las situaciones de opresión y de maltrato de mujeres en la actualidad. Irmalicia Velásquez Nimatuj –entre otras– sostiene que hay mujeres que defienden la visión regulatoria de la cosmovisión, en donde las relaciones asimétricas de poder entre mujeres y hombres permanecen intacta e invisibilizadas, esto:

Para mi muestra que es una sociedad estructurada por hombres, como de falsa conciencia. Por una parte muestra cómo las mujeres... reproducen esquemas, cómo las mujeres mayas niegan que exista opresión por parte de los mismos hombres mayas. Realmente lo que están demostrando es que al ser un sistema creado por hombres, ellas simplemente están reproduciendo este sistema indirectamente y como no es necesario que esté el hombre maya para reproducir ese sistema, porque al ser creado por ellos, las cosas no van a cambiar. Las mujeres han sido cooptadas de tal forma que lo siguen reproduciendo sin necesidad de que ellos estén, la situación se vuelve más compleja de lo que a simple vista se puede ver (entrevista, agosto de 2003).

En cambio, Juana Batzibal reclama: “Nos echan pestes por eso, que somos románticas –no me acuerdo la expresión que usan las feministas–, que tratamos de acotar la realidad de las mujeres a partir de la cosmovisión. Y eso no es así, pues. Nosotros lo que hacemos es, [buscar] cómo recuperar la cosmovisión para hacer cambios en las relaciones” (entrevista, agosto de 2003). Aquí podemos constatar que hay diferentes opiniones y visiones no sólo entre las mujeres mayas y las ladinas, sino entre las mismas mujeres mayas, y efectivamente hay mujeres que reproducen la

dominación masculina a través del discurso cosmogónico, mientras que otras promueven la transformación y las relaciones equitativas. En este capítulo, hemos escuchado las voces de las mujeres en cuanto a esta última opción. Ahora bien, las mujeres mayas también nos obligan a cuestionar los supuestos y los parámetros mismos de lo que constituye lo 'regulatorio' y lo 'emancipatorio'. En el capítulo sobre el traje, la musulmana Saba Mahmood señalaba que *modestia y religiosidad femenina* eran valores especialmente apreciados por las mujeres egipcias de la mezquita donde realizó su investigación. Entre las mujeres mayas, puede haber valores apreciados que simplemente no coinciden con las nociones de libertad o de transformación social ensalzadas por las feministas; sobre todo –a diferencia de estas últimas– la mirada de las mujeres mayas tiende a mirar atrás –es decir, a recuperar– para proyectarse hacia el futuro, mientras que las visiones occidentales tienden a mirar siempre linealmente hacia delante.

Por otra parte, no toda regulación necesariamente es reaccionaria. La regulación también puede implicar el rechazo de los anti-valores. Retomando el Popol Wuj, las 'siete vergüenzas' (*wuqub' k'ixb'al*) o anti-valores se refieren al **orgullo** (*nimal*), al **robo** (*elaq'*), a la **envidia** (*kaqa'renik, Ti'tem, K'ixk'utem*), al **crimen** (*kamisanik*), al **egoísmo** (*Xuyal*), a la **mentira** (*ub'anik tzij, unukik tzij*) y a la **pereza** (*saq'oril*)⁵³⁸. Es interesante que usualmente, en vez de referirse a los anti-valores, se presenten los valores mayas en su sentido positivo: el respeto a la palabra, la solidaridad, la reciprocidad, el valor del trabajo, etc. (véase Salazar y Telón 1998). Pero la defensa abierta contra los anti-valores mencionados (y otros, como la doble moral, la violencia y la dominación), favorecería a las mujeres. En ese sentido, más que con la regulación y con la emancipación en sí mismas, el tema tiene que ver con el tipo de **imaginarios sociales**, en cuanto al rol y a la ubicación social de las mujeres, con sus espacios de *agencia social* y de toma de decisiones, así como con quién decide sobre todo ello.

Dado que no se trata sólo de enunciaciones de tipo discursivo, es preciso reflexionar brevemente sobre los diferentes enfoques disponibles para las mujeres indígenas en su lucha por una vida digna, libre de violencia, en igualdad de condiciones y de oportunidades. La aproximación a través de la complementariedad, la dualidad y el equilibrio es fundamentalmente una estrategia de **descolonización** –con semejanzas al 'womanism' afro-americano– que busca construir una vía desde el pensamiento propio, que se fundamenta en la valoración, la educación, el deber-ser, la no-confrontación y la apelación a los principios valorados por las mujeres y los hombres del movimiento maya. En cambio, el abordaje desde los **derechos** tiende a enfocarse en la situación de

⁵³⁸ Ver *Qab'antajik, Educación Maya*, del Consejo Maya Jun Ajpu Ixb'alamke, 1998, Ciudad de Guatemala.

opresión y maltrato de las mujeres: la pone sobre la mesa, la denuncia (mas no la crea, es importante hacer esta distinción, aunque al destapar temas de poder asimétrico y de maltrato evidentemente conlleva una carga conflictiva). El enfoque de los derechos también busca un mundo sin maltrato, basado en la dignidad y el respeto entre los seres humanos, aunque la ruta para llegar a ese mundo sea diferente a la de otros planteamientos. El riesgo del primer enfoque, al basarse sólo en la valoración, consiste en si realmente pueden abordarse y superarse las asimetrías del poder, si realmente pueden lograrse cambios en las prácticas sin que haya confrontación ni oposición por parte de quienes pierden privilegios y poder. Por otra parte, el riesgo de un enfoque de los derechos, al situar la opresión de género en la **cultura** –en vez de en la dimensión ideológica presente en todas las esferas (económica, política, social y cultural)– es **confundir o traslapar** (*confíate*) el machismo con la cultura, desechando la segunda; esta vía, incluso puede llevar a procesos de asimilación. Sin embargo, hoy en día en Guatemala, en la práctica, hay abordajes que retoman aspectos de ambos (unos, con más énfasis en la valoración; otros, más orientados hacia los derechos). En ese sentido, el enfoque planteado en este capítulo por varias de las mujeres mayas entrevistadas, compagina elementos de género y de los derechos con un discurso –o marco filosófico– de la cosmovisión maya. Por otra parte, en su apropiación de los discursos globales de los derechos y de género, las mujeres mayas hacen sus propias resemantizaciones e interpretaciones (Hernández, Millán, Blackwell en Speed, Hernández y Stephen 2007), para acoplarlas a sus necesidades, intereses, marcos y luchas. No es un proceso unilateral, sino un proceso activo de ‘tomar de la modernidad’, lo que le sirve a las mujeres, en sus propios términos y desde sus enfoques.

Capítulo Doce:

GÉNERO, MUJERES DIVERSAS Y ALIANZAS

*Éramos impopulares entre nuestros hermanos... por introducir la causa de las mujeres en la lucha por los derechos de nuestro pueblo. Éramos impopulares entre nuestras hermanas del resto de la comunidad por introducir nuestra identidad étnica y cultural como mujeres*⁵³⁹.

*He escuchado burlas detrás de mí o comentarios y actitudes (generalmente sutiles) que dejan entrever discriminación y exclusión en un intento por despojarme de mi capacidad intelectual, física, emocional y creativa... Ahora que estoy sentada dispuesta a hablar de ellos, siento un inevitable malestar al respecto, aunque sé que es necesario nombrar en voz alta los mecanismos que son elaborados y reproducidos para perpetuar la dominación de grupos humanos sobre otros, tal es el caso del racismo hacia las mujeres indígenas.*⁵⁴⁰

En este capítulo, reflexiono sobre las maneras en que las mujeres mayas han retomado los conceptos de género y del feminismo, apropiándose de lo que les sirve y dejando de lado lo que no; exploro los potenciales y las ventajas de un análisis interseccional (Crenshaw 1994) del poder y las opresiones, en vez del concepto de la triple opresión. Recojo de las mujeres el énfasis que ponen sobre el racismo y la desvaloración cultural. Vuelvo a las dificultades para lograr un balance adecuado entre la *agencia social* y el análisis de la discriminación, así como a las lealtades encontradas que a menudo enfrentan las mujeres indígenas. Paso, luego, a las relaciones interétnicas entre las mujeres mayas y las ladinas, y a los espacios de coordinación, explorando varias tensiones y reclamos que surgen entre las mujeres, para más adelante señalar algunos de los retos que es necesario enfrentar y las dificultades que se requiere superar para crear las condiciones necesarias para la formación de alianzas entre las mujeres. Regreso a un tema planteado en la introducción de la tesis, sobre las dificultades de reconocer, asumir y valorar las diferencias, en este caso, entre las mujeres.

Relevancia del Análisis de Género para las Mujeres Mayas Entrevistadas

Para la mayoría de las mujeres entrevistadas, el contacto con el análisis de género ha sido útil y positivo como instrumento conceptual metodológico para desnaturalizar y deconstruir las relaciones inequitativas entre mujeres y hombres y para nombrar la opresión y el maltrato. Por su parte, los discursos globales de los derechos⁵⁴¹ –como seres humanos, como mujeres y como

⁵³⁹ Jorunn Eikjok, mujer sami de Noruega, “Mujeres Indígenas en el norte: la lucha por los derechos y el feminismo”, en *Asuntos Indígenas*, ‘Mujeres Indígenas’, no. 3, julio-agosto 2000, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA, Copenhague.

⁵⁴⁰ Judith Bautista, Zapoteca de Oaxaca, México, “Consecuencias del racismo. La experiencia de la mujer indígena en su desarrollo profesional y académico”, Ponencia para el 1er. Encuentro de ex becarios del IFP-México.

⁵⁴¹ Me resultó interesante advertir, sin embargo, en mi contacto con ex mozos colonos Q’eqchi’s de Alta Verapaz, que la Constitución de la República y la comprensión de que ‘uno es ciudadano con derechos’, les

pueblos indígenas- tienen resonancia, pues reconocerse como mujer sujeto de derechos, en un contexto y con una larga historia de múltiples opresiones y de negación de la dignidad, es un vehículo poderoso de empoderamiento. Sin embargo, no se trata de apropiaciones mecánicas ni incondicionales de dichos discursos y conceptos; por una parte, las mujeres se apropian de forma selectiva de los aspectos de los discursos que les son relevantes y útiles (Hernández 2003, Sieder 2006 Blackwell 2007), descartando los elementos que no les parecen tal cosa; por otra, resemantizan los conceptos⁵⁴², otorgándoles sentidos que pueden ser diferentes a aquéllos que tienen para las mujeres ladinas. La riqueza del debate radica justamente en entender este proceso selectivo de apropiación y de resemantización de los conceptos y de los discursos, entendiendo que esto se da en un terreno disputado y negociado entre las y los diferentes actores sociales (Hernández 2003).

A Ana María Rodríguez no le genera conflicto las críticas vertidas sobre las mujeres indígenas que retoman el análisis de género, tampoco considera que se convierta en menos 'indígena' por hacerlo, pues asume de la propuesta conceptual-metodológico lo que le resulta útil; la adapta y entiende que tiene diversos significados y utilidades para las diferentes mujeres:

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 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 esa es la riqueza que hay en el mundo, sabemos que en el mundo hay seres humanos, seres vivientes y sí nos podemos importar unos a otros 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, yo sí soy de esa idea. La palabra género a mí no me hace ruido, al final de cuentas estamos españolizados en el idioma, yo agarro esa palabra y está bien. No lo vamos a copiar porque las copias nunca sirven, como otros sí lo copian y no les funciona, entonces no vamos a calcar eso sino que es un enfoque que nos va a ser útil, recreándolo y tratando de entender lo que nos quieren decir esas ideas, entonces podremos ver cómo podemos utilizarlas para nosotras... Hay que ir construyendo desde

resultó mucho más inmediata, poderosa y relevante que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, quizás por lo abstracta y poco tangible que resultaba esta última.

⁵⁴² Martínez señala: "...no se trata de un proceso transparente de adquirir conciencia política, sino más bien de un esfuerzo matizado y complejo que retoma ideas 'modernas' y les da formas nuevas, a veces yuxtaponiéndolas con percepciones anti-coloniales y antimodernas" (Martínez 2005: 117, traducción mía).

nuestros valores y si queremos hacer un cambio lo tenemos que empezar a vivir desde nosotros... 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. Y dejar que otras compañeras ladinas o mestizas lo van a visionar de acuerdo a su sentir y su vivir (entrevista, julio de 2003).

Flori Yax también encuentra útil el concepto de género, aunque rechaza cualquier intencionalidad que pudiera haber en dicho concepto de poner a las mujeres en contra de los hombres. Señala lo complejo que es para los pueblos indígenas entender el concepto de género porque no tiene una equivalencia en el pensamiento de la gente (se refiere, pienso, a la idea de género como construcción social a diferencia de la idea más asible de sexo como categoría clasificatoria). Por otra parte, señala las deficiencias que a menudo hay en las capacitaciones de género:

El género es una categoría de análisis, que se puede utilizar muy bien, incluso es un aporte de la cultura occidental a los pueblos indígenas. Pero si lo haces en contraposición –que hombres y mujeres no podemos estar en un espacio–, creo que no es muy bueno, porque rompe una lógica que a mucha gente le cuesta entender en el caso de los pueblos indígenas. Yo creo que nosotros como pueblos indígenas, nos cuesta mucho entender lo de la perspectiva de género, primero porque no es parte de nuestra cultura, segundo, porque lo hemos aprendido muy mal, tercero porque ha habido esfuerzos tan aislados de la cooperación y de las organizaciones (entrevista, agosto de 2006).

Estela Jocón, por su parte, reconoce lo útil que le ha resultado conocer el enfoque del análisis de género y saberse sujeto de derechos; pero también expresa que algo le hacía falta, hasta darse cuenta de que siente una conexión más profunda con los valores cosmogónicos mayas:

[Aprendí de género] en FLACSO primero, en ese diplomado de liderazgo sociopolítico; creo que fue el segundo o tercer grupo después de Kaqla y entonces ahí nos presentaron toda la teoría de género, de feminismo, de derechos de las mujeres, la visualización política de la situación nuestra. Al final dije, de verás, sí, nosotras tenemos derechos... Empecé a cuestionar varias cosas y... empecé a tomar actitudes que no eran las mías, que no eran lo correcto... Cuando empecé a escuchar muchas cosas de género –definitivamente mi experiencia en Estados Unidos me hizo ser mucho más independiente, mucho más crítica y mucho más abierta para muchas cosas–... dije, bueno, mucho de eso es cierto, el feminismo y toda la cosa. Pero me sentía vacía, no era lo mío, no era lo que yo quería, no me

encontraba, esa es la palabra, no me encontraba. Pero cuando empecé a relacionarme con los valores culturales, con lo que realmente los abuelos y las abuelas nos han enseñado, me sentí parte de algo, de tener esa pertenencia cultural. [...] Hay un libro muy bueno de don Manuel Salazar sobre valores culturales que me hizo entender que esto yo lo viví de algún modo, esto de alguna forma lo hemos vivido en la casa, pero no sabía que vivíamos en esos valores (entrevista, julio 2003).

Esta reflexión sobre su proceso identitario es sugerente, pues ilustra cómo el tema de género y de los derechos de las mujeres es importante pero insuficiente para Estela; el vacío que siente no sólo se debe a que algo le hacía falta –que después descubre en torno a los valores culturales o a su ‘raíz’, como señala Ana María Rodríguez⁵⁴³– sino que pasa por la necesidad de traducir los planteamientos de género a un enfoque culturalmente apropiado. De hecho, Estela Jocón ha sido de las primeras y más sugerentes intelectuales orgánicas de la resemantización de los conceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio con perspectiva de género, como se puede apreciar en sus aportaciones a los documentos de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas (Oaxaca, México, a fines de 2002) y posteriormente, en su libro *Fortalecimiento de la Participación Política de las Mujeres Mayas* (2005), editado por la organización maya Uk’u’x B’e en Chimaltenango. El hecho de que una organización maya mixta (de hombres y de mujeres) haya publicado este estudio resulta sumamente interesante, pues sugiere una apertura hacia –y una promoción de– las mujeres mayas, cuando se hace desde una perspectiva propia⁵⁴⁴. El libro contiene representaciones de mujeres que figuran en el *Popol Wuj*: Ixmukane, Ixchel e Ixkik, enfatizando su *agencia social* y sus aportes para las futuras generaciones de mujeres mayas. Así, escuchamos a Ixkik, madre de los gemelos Jun Ajpu e Ixbalamke:

Soy Ixquic, por medio de mi experiencia de vida, quiero darles a conocer una serie de características que pueden ayudarles a ustedes nuestras hijas, hijos, nietas y nietos a construir y reconstruir nuestra historia como mujeres mayas... tomé la decisión de buscar dar respuesta a mis inquietudes y dudas. Desde el inicio rompí los paradigmas de hacer siempre lo que los demás digan, para ello reflexioné y me cuestioné sobre las consecuencias que traería mi actitud, las cuales podrían tener un desenlace transformador, sin embargo seguí

⁵⁴³ Ana María me comentó lo mismo acerca de su experiencia en Chiapas como refugiada. Recibieron capacitación de CIAM y ACNUR sobre género, pero sólo a su vuelta a Guatemala, con los talleres de Kaji’ E de Oxfam Australia y con el diplomado en Gerencia Política Maya de Saqb’e, sintió que volvió a retomar contacto con su ‘raíz’.

⁵⁴⁴ Según varias fuentes, la presentación del libro fue emotiva y significativa pues, en vez de figuras públicas para comentar el libro, mujeres indígenas de diversas comunidades y de diversas edades dieron su testimonio, lográndose, así, el objetivo del libro de ser de, y para, las mujeres mayas.

adelante... Logré entender que mi compromiso no era solamente con la vida que ha iniciado en mi ser, sino con toda una nueva generación (Jocón 2005: 38-39).

La representación que hace Estela de Ixkik es la de una mujer transgresora que “rompe paradigmas”, tiene momentos de reflexión y de cuestionamiento; es luchadora social y participa en el espacio público y, a la vez, es madre; además, aporta al bienestar y a la alimentación familiar a través de la creación del maíz o *ixim*. Al hablar en voz de Ixkik, Estela está dando un ejemplo del pasado para el presente y está animando a las mujeres mayas de hoy a participar de forma no subordinada. Entre las primeras intelectuales orgánicas de género desde una perspectiva de la cosmovisión maya se encuentra Saq Chumil Blanca Estela Alvarado, una de las pioneras del movimiento maya que resurge con más fuerza desde mediados de los ochenta:

En el caso mío, por lo que opté fue por investigar. Por investigar si el machismo es una característica nata de la cultura, si en la cosmovisión maya el machismo era parte de lo que teníamos como ideal y afortunadamente me encontré que eso no es así. Entonces nuestro enfoque, para la lucha interna con relación al género es un poco diferente tal vez al de otras mujeres del mundo. No me refiero a que sea totalmente diferente, pero por lo menos tenemos los principios de la cosmovisión a favor, tenemos la historia y los contenidos del Popol Wuj donde nos posicionamos como mujeres, no en una posición de enfrentar tal cosa, sino en una posición reconocida y con un espacio claro de dignidad que la historia reciente nos ha negado.

Por allí es donde pensé que mi aporte iba a ser importante, y hasta la fecha, ese material que tengo es inédito, pero lo he dado a conocer mucho. El hecho de que no lo haya editado no significa que no se conozca; he trabajado con muchas mujeres a nivel nacional, se ha ido enriqueciendo a través de darlo a conocer, y creo que es uno de los documentos que debería estar como parte de lo que pensamos acerca de la problemática y de cómo ir resolviendo los problemas desde nuestra propia cosmovisión (entrevista, octubre de 2005).

Como hemos visto en otras páginas, Saq Chumil critica fuertemente el machismo de los hombres en el movimiento maya, que muestran, sobre todo, cuando sienten afectados y cuestionados sus intereses y espacios de poder. También vemos que en su experiencia de vida, tiene referentes cercanos de equidad de género: su abuela con su troja y decidiendo sobre sus propios recursos. Su exploración del *Popol Wuj* para encontrar los elementos de equidad entre los hombres y las mujeres recuerda el proceso de Fatima Mernissi (1991) que explora el Koran, y encuentra que

Mohamed no impuso el uso del velo a las mujeres; o el caso de las mujeres cristianas que encuentran en el Viejo Testamento el mito de la creación de Lilith, como mujer fuerte y creadora, que es posteriormente reemplazada en la historia por Eva, creada de una costilla de Adán. Son acercamientos diferentes al enfoque de género, pero no por eso menos válidos⁵⁴⁵. Es más, al comparar las historias mayas acerca del origen que cuentan las primeras abuelas y abuelos, y de la complementariedad y la dualidad, con las cristianas –en donde Eva es representada no sólo como creada de la costilla de Adán, sino también como mujer mala y pecadora⁵⁴⁶– las primeras son, sin duda, más favorables para las mujeres.

La siguiente extensa reflexión de Juana Catinac, primera Defensora de la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI), es bastante representativa de la manera en que muchas mujeres mayas están percibiendo los temas de género y la realidad de las mujeres (aunque no necesariamente están viviendo su realidad de esta manera), como visión propia y distinta a la de las mujeres ladinas. Esta visión concibe la opresión de mujeres como un producto de la conquista, la cual se agudiza con el conflicto armado interno:

Hay un interés común, un objetivo común entre mujeres, tenemos alcanzado algún grado de conciencia en cuanto a la necesidad de promoción de la mujer. Es que todas las mujeres somos discriminadas en distintos grados. Pero hay concepciones muy diferenciadas, por ejemplo, hay movimiento de mujeres ladinas cuya lucha es contra los hombres... Pero en mi caso, como mujer, estoy viendo que hay mujeres indígenas que van cambiando su propia visión, su propia cosmovisión. Nosotras como mujeres indígenas tenemos el principio de complementariedad y dualidad. A pesar de que tenían algunos problemas, mi abuela y mi abuelo, había siempre alguna decisión conjunta, también había problemas entre mi mamá y mi papá, pero siempre había algunas decisiones en conjunto; mi papá no hubiera logrado algún nivel económico si mi mamá no hubiera podido apoyar. Hay ese reconocimiento de lucha. También [en] mi matrimonio, a pesar de sus propios altibajos, hay armonía en cuanto a

⁵⁴⁵ No sólo son algunas feministas occidentales las que descalifican estas posiciones y formulaciones alternativas; me acuerdo de una mujer maya en un taller de mujeres, en Ecuador, que simplemente negó que las mujeres ‘mayanistas’ como Saq Chumil pudieran tener convicciones y preocupaciones reales por las relaciones equitativas entre hombres y mujeres, poniendo de manifiesto una actitud autoritaria como poseedora de La Verdad, y poco respetuosa de la diversidad.

⁵⁴⁶ “Condenadas por la Biblia a ser las portadoras del pecado original, las mujeres fueron a la vez encarnación de la tentación, símbolo de pureza y honor familiar. Jugaban un papel doble en la sociedad colonial... La virgen, o madre era la representación del honor, uno de los mayores valores de la sociedad colonial. Las hijas de Eva, según Alberto, el maestro de Santo Tomás, debían sufrir: además del embarazo y el parto, las dolencias de la tentación sexual, la corrupción en el acto sexual y el desmedido placer en la concepción” (Giraldo en Chirix 2007: 143).

las decisiones, hay equilibrio en cuanto a las decisiones. Las decisiones importantes se toman en conjunto.

Hemos crecido con ese pensamiento de complementariedad, no de dependencia, sino de complementariedad. Veo que es muy necesario el hombre, y sé que soy necesaria, sobre todo en la educación de los hijos es necesario el papel de la madre y del padre. Sí se necesita la figura del padre para que ellos se puedan desempeñar [en] sus funciones como hombres en la sociedad. En ese sentido sí hay diferencias en cuanto a la lucha para lograr las oportunidades.

Hay machismo, definitivamente hay machismo. Lo que dijimos en el primer informe... La mujer indígena es producto de valores ancestrales, pero también ha adquirido valores o anti-valores de la conquista y la colonización y del conflicto armado interno. Y una, como mujer indígena tiene que estar lidiando, ¿cómo debo ser como mujer indígena modelo con todas esas cuestiones lidiando dentro de mi misma?

El conflicto armado interno reforzó este sistema machista en donde el hombre es el más importante. Hay algunos aspectos que vamos a dar a conocer, cómo nos reforzó la conquista y cómo nos reforzó el conflicto armado interno la transformación de nuestra visión, de nuestra cosmovisión. Sí ha hecho que últimamente haya machismo entre los hombres indígenas, quizás algunos se vuelven peores que los propios ladinos porque golpean a las mujeres. En algunas comunidades he visto que [los] hombres, al lograr cierto nivel académico, logran su trabajo, pero lo único que hacen es ponerse a tomar, no todos, pero sí los hay. Y golpean a las mujeres y afectan a sus hijos (entrevista, agosto de 2003).

Aunque indudablemente hay una crítica del machismo, también hay un aspecto regulador en el posicionamiento de Juana Catinac, al criticar a aquellas mujeres indígenas que se han alejado de la visión de la complementariedad, presentándola como 'La Forma en que las Mujeres Indígenas conciben las relaciones entre hombres y mujeres'. Así, no sólo homogeneiza a las mujeres indígenas, negando su diversidad interna, sino que también reifica la cultura, en vez de entenderla como un terreno en donde sus significados son recreados, negociados y disputados. Estela, Saq Chumil y Juana ahondan en la historia (familiar y de más largo alcance) para retomar las relaciones de equidad de género. La diferencia que percibo entre sus posiciones es que Juana, en contraste con las otras dos, culpa a aquellas mujeres mayas que se apartan de la cosmovisión (como si ésta

fuera una realidad inmutable), mientras que ellas recrean la cosmovisión como un horizonte de recuperación o de transformación social (conociendo el pasado para crear el futuro).

Por otra parte, el tema acerca de si hubo equidad de género antes de la llegada de los españoles es sumamente disputado entre las mujeres (mayas, ladinas y extranjeras) e incluso entre las mismas mujeres mayas. Algunas, como Emma Chirix, Irmalicia Velásquez y Alma López concuerdan con el análisis feminista en la afirmación de que en todas las sociedades hay patriarcado (aunque éste puede variar en expresiones y características), mientras que la mayoría de los pronunciamientos de las mujeres –y de los hombres– indígenas, en las Américas, se refiere al equilibrio que había antes de la conquista/invasión, y afirma que las relaciones inequitativas entre hombres y mujeres fue otro de los males que trajeron los europeos. En cambio, Emma Chirix se basa en la palabra de las ancianas: *“Yo siempre saco la frase de las abuelas: ‘qué bueno que ustedes ahora hablan, antes nosotras no podíamos hablar’, ¿por qué?, les preguntamos a ellas: ‘mamá ¿antes la violación se daba y eso de que los hombres le pegan mucho a la mujer?’ ‘Ay Dios, eso se ha dado siempre’. Y luego las historias vivas de cómo han tratado a tu pariente, a tu mamá y entonces tú dices, no, eso no puede ser, eso no es igual para mí”* (entrevista, julio de 2003); aunque, claro está, las abuelas con las que habla Emma no son las abuelas del siglo XVI. El tema también ha sido debatido con vehemencia en nuestros seminarios de género y etnicidad. Algunas señalamos que hay que remitirnos más a la historia y a los documentos de la época (aunque estos hayan sido escritos en su vasta mayoría por hombres, con los sesgos que esto implica por su lugar de enunciación y por la tendencia a invisibilizar a las mujeres), mientras que otras son escépticas, al considerar que el patriarcado es un hecho universal, pero consideran que lo más importante, lo que tiene relevancia es la realidad de hoy en día, no del pasado. Las últimas reconocen, no obstante, que la visión de la época anterior a la colonización –aunque para ellas representa una idealización– puede servir de parámetro para la visión de futuro deseado por las mujeres indígenas.

Lo cierto –y quizás lo más importante– es que la memoria histórica y la tradición oral les sirven a muchas mujeres indígenas en sus posicionamientos y luchas. Por ejemplo, la nativa americana Maureen White-Eagle señala: *“Cuando el jefe Cherokee negoció un tratado de paz con los europeos, llegaron mujeres y hombres de su nación a la mesa de diálogo. Al ver solamente hombres del otro lado, el jefe preguntó dónde estaba la segunda mitad del pueblo blanco. No entendía cómo era posible firmar un tratado entre naciones con la ausencia de las mujeres europeas. [...] La conquista de nuestras naciones les arrebató a nuestras mujeres su lugar en la sociedad y provocó que nuestros pueblos sufrieran todo tipo de maltratos”* (White-Eagle 2007: 2).

Lo interesante de este enfoque es que enmarca la discusión acerca de la equidad de género en el contexto político más amplio y en la lucha por la descolonización.

El análisis de género ha recibido mayor acogida –a pesar de las dificultades de concebir las identidades genéricas como construcciones sociales–, mientras que el feminismo, por lo general, ha sido satanizado por el movimiento maya. En gran medida, esto se debe a la difusión generalizada de estereotipos negativos como los recopilados por Henrietta Moore; citando al presidente Samora Machel de Mozambique: *“una mujer emancipada es aquella que bebe, fuma, lleva pantalones y minifaldas, que cede a la promiscuidad sexual, que se niega a tener hijos”* (Moore 1991: 202). Moore comenta: *“La imagen ofrecida por Machel de la mujer ‘emancipada’ es sumamente descorazonadora, pero indica hasta qué punto el feminismo occidental va asociado al imperialismo y al neoinperialismo”* (ibíd.). Al feminismo también se le asocia con el odio hacia los hombres y con el deseo de las mujeres de ‘darle vuelta a la tortilla’ y dominarlos; y también despierta prejuicios homofóbicos al asociarlo con el lesbianismo. El rechazo visceral del feminismo pone en evidencia la falta de conocimiento profundo de sus teorías; además se tiende a equipararlo con una corriente específica del feminismo occidental y urbano. Se desconoce, así, la existencia de múltiples corrientes de feminismo; algunas de ellas ofrecen muchas contribuciones para –y puntos de encuentro con– la realidad, los reclamos y las luchas de los pueblos indígenas al responder a la discriminación que *‘atenta contra la dignidad’*, como atinadamente señala Manuela Alvarado más adelante.

En este contexto en donde el feminismo es a tal grado satanizado y desconocido, no resulta sorprendente que muy pocas mujeres indígenas se reconozcan como feministas, sobre todo porque esto les atraería la crítica de que están ‘ladinizadas’, ‘occidentalizadas’, y de que son hasta ‘etnocidas’⁵⁴⁷. Ana María Rodríguez, con su característico aplomo señala:

⁵⁴⁷ Emma Chirix ilustra esta reacción: *“éstas son las que ya no son’ dijo un líder K’iche’; dijo ‘yo he estado rastreando a esta mujer desde 1998... las que cambian realmente de ideas’, dice él, ‘son las que tenemos acceso a la educación, somos licenciadas o salimos fuera del país’. Entonces creo que nos vamos a encontrar siempre con hombres que de alguna manera nos van a cuestionar por diversas cosas, uno, porque estamos peleando la igualdad dentro de la cultura, lo otro es que también somos de alguna manera transgresoras sobre algunos patrones culturales que están atentando contra nuestra dignidad. Por ejemplo el hecho de que a fuerza tienes que asumir los patrones de ser mujer maya, que a mí sólo me tocó estar en la cocina, vestir el traje, tejer mi traje, cuidar algunos animalitos, ser monolingüe”* (entrevista, julio de 2003). Es preciso señalar, no obstante, que he escuchado en varias ocasiones la misma crítica de ‘ladinización’ por parte de hombres indígenas que tienen estudios universitarios y posgrados; incluso ésta fue una de las críticas que hicieron, sobre todo los indígenas bolivianos, en la Tercera Cumbre de Pueblos Indígenas en Tecpan, Guatemala en marzo de 2007. Irónicamente, este tipo de comentarios –hecho por hombres y mujeres indígenas– tiende a reforzar los estereotipos de que los indígenas tienen que ser pobres y sin acceso a la educación formal. Claro está que mientras más acceso a la modernidad haya, mayor será la posibilidad de apropiarse de sus

Una vez un compañero me pedía que le explicara el tema de la equidad de género y antes de que yo empezara me dijo 'yo quiero saber si usted es feminista o no' '¿porqué?' le digo yo, 'es que las feministas son muy radicales'; entonces, yo le dije 'depende de qué vamos a tratar, si usted me tacha de feminista o no, depende'. Le dije, 'en ciertas cosas me siento feminista porque yo no estoy de acuerdo en la forma como viven las mujeres y cómo [los hombres] tratan a las mujeres. Y si eso lo llamas feminismo, pues entonces yo estoy de acuerdo con ello. Ahora bien, sí hay feministas que piensan de otra manera, yo no comparto con eso, porque eso no va conmigo, no me queda a mí, entonces, si es así, no soy feminista. Hay ideas feministas con las que no estoy de acuerdo porque no comparto todos sus principios y ahí, pues ya no soy feminista, sólo tomo lo que me puede servir. Creo que la lucha feminista en lo general es una lucha liberadora, como que su idea central es liberarnos de la subordinación y la dominación, ahí sí estoy de acuerdo; yo no acepto ser dominada, ni [estar] sujeta bajo otros. Mis prácticas van a ser de acuerdo a lo que yo considero importante para mí y para la sociedad (entrevista, julio de 2003).

Emma Chirix señala que, a estas alturas, ha perdido el miedo a llamarse feminista, siempre y cuando se trate de un feminismo compatible con los valores mayas del equilibrio y de la complementariedad: *"Comparto muchas cosas con las feministas, y hay muchas cosas que realmente no han podido ver, como hay diferentes corrientes. Pero [las que están] viendo sobre las distintas opresiones, yo estoy con ellas, ya no me da miedo ahora y a estas alturas: soy feminista y maya, además de [abrazar] la espiritualidad. Yo creo que no se pelean, siempre y cuando estamos hablando sobre bases de equidad, de justicia, de paz, de equilibrio, de la verdadera complementariedad"* (entrevista, julio de 2003). Hoy en día se siente más cercana a los feminismos poscoloniales y, retomando a Quijano (2000) y su concepto de la colonialidad del poder y del hecho de la dominación colonial, expresa la necesidad de 'descolonizar' los conceptos como el de 'género'.

Las mujeres mayas que 'no le tienen miedo' a los feminismos, son las que conocen mejor sus postulados teóricos, sus concepciones y sus críticas a las opresiones. Sin embargo, entre las mujeres mayas entrevistadas, no hay ninguna que tome el género como opresión única o como

discursos y conceptos, pero el desenlace puede ser la capacidad bi- o intercultural, no necesariamente la asimilación.

principal ordenador de la opresión⁵⁴⁸. Volveremos sobre este punto más adelante, pues constituye una diferencia significativa a la hora de pensar las alianzas. Por otra parte, Estela Jocón expresa el rechazo que muchas mujeres indígenas sienten al ser representadas como las ‘triplemente oprimidas’: *“Si sólo me quedo [con] que así estoy mal, que estoy oprimida, que soy marginada, me quedo en el mismo discurso, e igual mi autoestima no me ayuda porque estoy volviendo a revivir esos momentos horribles. Pero, en cambio, si digo, sí estoy así, pero esto es lo que voy hacer, esta estrategia es menos confrontativa porque definitivamente eso quiero ser y eso es lo que quiero hacer, implícitamente está lo otro [el análisis de la opresión]”* (entrevista, julio de 2003). Quedarse en la opresión desmoviliza, disminuye la auto-estima y minimiza la *agencia social*. Estela opta, entonces, por una estrategia más pro-activa y menos ‘victimizante’; Emma Chirix hace algo semejante en su reflexión sobre los espacios de autoridad local ‘tradicional’ que usualmente son ocupados por hombres:

Hay muchos espacios masculinos y pareciera ser que la autoridad es masculina. Yo no estoy en contra de los ancianos que están peleando las parcialidades⁵⁴⁹ allá, al contrario, estoy diciendo que ha sido una historia de generación en generación que de alguna manera han estado apoyando la ecología o están respetando lógicas para que la naturaleza no sea destruida. Entonces yo lo veo bien... [Aunque diría] ¿En qué momento van a participar las mujeres? Me gustaría que en esos espacios masculinos, donde se ve esa autoridad masculina, ¿por qué nosotras las mujeres no nos atrevamos a participar? Y pedir cómo yo pueda participar y hacer una lucha para participar, si no, no nos van a dejar participar. Si yo reconozco que es un espacio masculino y que yo puedo apoyar y pido hacerlo... Más que quedarnos en la queja, decirnos ‘este es un espacio masculino, ¿cómo yo me preparo para entender que debo entrar a ello?’ (Entrevista, agosto de 2006).

⁵⁴⁸ Las feministas generalmente parten de la idea de que el género es el primer ordenador de las opresiones (*“las relaciones de género son el modelo primario de las relaciones sociales existentes”* (Gaviola 2001: 53), mientras que los clasistas consideran que es la estructura económica; y, por su parte, muchos integrantes de los movimientos indígenas consideran que es lo étnico o el colonialismo interno. En esta concepción, las demás opresiones se desprenden del ordenador principal. En cambio, hay una tendencia creciente (sobre todo, pero no sólo, entre las mujeres; ver por ejemplo J. B. Thompson 1990 y Cornel West 2001) a rechazar la creencia de que hay **un solo factor** que destaca siempre por encima de los demás, sino que, dependiendo de contextos y momentos específicos, puede haber predominancia de uno u otro factor, así como la articulación o interseccionalidad de varios factores; mi visión se basa en esta forma de entender las opresiones.

⁵⁴⁹ Las parcialidades son reservas ecológicas de bosques en Totonicapán, cuidadas por consejos de ancianos. Esta entrevista no se realizó en el marco de la tesis, pero la retomo aquí –con permiso de la entrevistada– porque a mi juicio refleja un cambio en la trayectoria del pensamiento de Emma, y consiste, diría, en una interesante tendencia, en el análisis de varias mujeres mayas, a rechazar quedarse en el reclamo (o en la posición de víctimas), y a hablar sólo desde la perspectiva de género. Pues, Emma valora y aprecia el quehacer y la autoridad de los ancianos, pero a la vez invita a las mujeres a ocupar los espacios que les han sido vedados. Es una estrategia basada en la no-pelea, la no-confrontación, pero no por eso pierde su perspectiva de género.

Pero es justamente la creciente ocupación de espacios por parte de las mujeres la que provoca resistencias en los hombres del movimiento maya, y es precisamente esta resistencia por parte de los hombres la que contribuye a despertar la conciencia de género en las mujeres. La participación de las mujeres es bien vista cuando se lleva a cabo en el rol de ‘acompañantes’ (Hernández y Sierra 2005) o en situaciones particulares –por ejemplo, en el caso de las mujeres indígenas oponiendo resistencia a la policía o al ejército, como en Cajolá⁵⁵⁰, en Guatemala, y en Acteal⁵⁵¹, en Chiapas– pero cuando consiste en ganar espacios de liderazgo y de toma de decisiones, aumenta el rechazo masculino. Como señala Martha Sánchez, indígena Amuzga de México: *“Muchos hombres indígenas de espacios organizativos y de comunidades aceptan la presencia de las mujeres indígenas siempre y cuando no desestabilice la voz de ellos. Cuando empezamos a poner fin a nuestro silencio no sólo frente a ellos sino con los agentes externos, es cuando algunos inician actitudes de resistencia a la aceptación de nosotras como sujetas de derecho”* (Sánchez 2005: 100). Así, justamente entre las mujeres que más se destacan dentro del movimiento maya, es en donde tiende a haber una mayor conciencia de género. No se trata de una situación burda, en la que todos los hombres mayas se oponen a los liderazgos de las mujeres, pues son claramente observables las colaboraciones con –y las manifestaciones de respeto hacia– las mujeres que son figuras públicas, por parte de varios dirigentes e intelectuales hombres; pero también se dan situaciones de ambivalencia y de sabotaje⁵⁵², y las mujeres tienen que luchar por esa voz y esos espacios, como señala Alma López: *“tuve que hacer una lucha... para... ser escuchada, tuve que gritar y para gritar tuve que llorar antes, para poder gritar... tiene que ver con los empoderamientos individuales”* (entrevista, agosto 2003).

Análisis de la Interseccionalidad

Las observaciones de Estela y de Emma son indicativas de una forma de enmarcar los temas de género diferente de una aproximación de género a secas, evidenciando que un simple enfoque de género es insuficiente y poco satisfactorio para las mujeres indígenas, y ponen de manifiesto la

⁵⁵⁰ En una lucha por tierra, mujeres y hombres mames de Cajolá, Quetzaltenango, afiliados a la CONIC ocuparon la Plaza Central en la ciudad capital por varios meses en el primer lustro de los noventa. Una fotografía famosa que ha dado vuelta al mundo capta a las mujeres en sus güipiles rojos y cortes azul marinos enfrentándose a la policía armada y con escudos antimotines.

⁵⁵¹ Otra fotografía semejante captura a mujeres tz’otziles empujando a los soldados, luego de la masacre en Acteal, Chiapas, en diciembre de 1997.

⁵⁵² Algunas analistas interpretan la tendencia, frecuente en las organizaciones populares y sociales –no sólo indígenas y no sólo en Guatemala–, al acoso sexual y a ‘conquistar’ y embarazar a las mujeres, sacándolas así de la ‘cancha’, como una estrategia intencional o inconsciente de los dirigentes varones para combatir la competencia de las mujeres con su liderazgo. Agradezco esta observación hecha por una colega de la cooperación internacional en el Perú.

necesidad de articular las opresiones –así como de complejizar los horizontes de liberación/descolonización–. En ese sentido, el análisis de la **interseccionalidad** facilita un entendimiento más comprehensivo de las diferentes lógicas de opresión y de discriminación contra las mujeres, y visibiliza la manera en que las diferentes dinámicas se entrecruzan y se convierten en lógicas **compuestas**. Por ejemplo, pone de manifiesto que factores como la pertinencia étnica, la clase socio-económica, la edad, la procedencia urbana o rural, la preferencia sexual, etc., pueden articularse con la opresión de género. Esto significa que la opresión de género tiene matices distintos para las diferentes mujeres; los contextos son distintos y, por tanto, la opresión también requiere de conceptualizaciones y de estrategias diferentes para su superación.

Una de las principales exponentes del enfoque de la interseccionalidad, la abogada afro-americana Kimberlé W. Crenshaw, en su artículo (en inglés) “*Mapeando los Márgenes: Interseccionalidad, Políticas de Identidad y Violencia contra Mujeres de Color*” (1994), presenta la interseccionalidad como una forma “de articular la interacción entre el racismo y el patriarcado... para describir la ubicación de las mujeres de color tanto dentro de sistemas traslapados de subordinación, como en los márgenes del feminismo y del anti-racismo” (Crenshaw 1994: 17 traducción mía). Advierte que, si no se entiende el impacto específico del racismo en la violencia contra las mujeres de color⁵⁵³, no se podrán encontrar estrategias propicias para su eliminación; también señala que, mientras que los movimientos anti-racistas no reconozcan la violencia intra-racial (es decir, en este caso, la violencia de los hombres negros hacia las mujeres negras), no se podrá avanzar plenamente en su lucha emancipadora. Crenshaw afirma:

Una de las consecuencias políticas más desconcertantes de la omisión en los discursos anti-racistas [por un lado] y feministas [por el otro] del de las intersecciones entre el racismo y el patriarcado es el hecho de que, en la medida en que promueven los intereses de las personas de color y de las “mujeres”, respectivamente, un análisis a menudo implícitamente niega la validez del otro. La omisión en el feminismo de la interrogación acerca de la raza significa que las estrategias de resistencia del feminismo a menudo replicarán y reforzarán la subordinación de las personas de color; y la omisión en el anti-racismo de la interrogación acerca del patriarcado, significa que el antirracismo frecuentemente reproducirá la subordinación de las mujeres. Estas elisiones mutuas presentan un dilema político particularmente difícil para las mujeres de color. Adoptar un análisis u otro constituye una

⁵⁵³ En los Estados Unidos, el término ‘mujeres de color’ ha sido acuñado por las mujeres afrodescendientes, chicanas, latinoamericanas, asiáticas y africanas como una identidad colectiva contrahegemónica de las posiciones de las dominantes feministas blancas.

negación de una dimensión fundamental de nuestra subordinación y contribuye a imposibilitar un discurso político que empodere más plenamente a las mujeres de color (ibíd.: 7).

La propuesta de analizar la triple opresión de género/clase/etnia o raza no es nueva; más bien, lo innovador del enfoque de la interseccionalidad, como señala Susan George, feminista de Malasia radicada en las Filipinas, es que: *“La interseccionalidad va más allá del solo hecho de mirar los aspectos de género en el racismo, busca ofrecer una herramienta para analizar las formas en las que género, raza, clase y todas las otras formas de identidad y de diferencia, en diferentes contextos, producen situaciones en las que las mujeres y los hombres se convierten en vulnerables al abuso y a la discriminación (George 2001: 1-2, traducción mía).* Así, por ejemplo, a través de la interseccionalidad también se pueden analizar los estereotipos sexuales y racistas acerca de los hombres negros⁵⁵⁴. Pensando en las múltiples opresiones que afectan, también, a los hombres indígenas, esta aproximación es de particular relevancia para los pueblos indígenas. Por otra parte, arroja luz sobre los diferentes matices de la discriminación de género hacia las mujeres: *“ Si bien 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 la clase, la casta, la raza, el color, la etnicidad, la religión y el 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 afectan desproporcionadamente a algunas mujeres con relación a otras” (Crenshaw, 2000: 4).*

Así, a mi juicio, el análisis de la interseccionalidad es más útil y puede resultar más sugerente para los pueblos y las mujeres indígenas que el análisis de la ‘triple opresión’, o que la manera en que frecuentemente se plantea el análisis de género. Como ya se ha señalado, centrar el análisis de género en el sexo/género, basado en la idea de las construcciones sociales, no es inmediatamente asible por su nivel de abstracción analítica; en ese sentido, esta concepción sería más un punto de llegada, que un punto de partida. En cambio, los temas más ‘prácticos’, inmediatos y fácilmente identificables, como son la violencia, los celos de los hombres, el número de horas que trabajan hombres y mujeres, y la sobrecarga de trabajo de estas últimas pueden ser una vía más accesible

⁵⁵⁴ Un ejemplo de estereotipo sexual y de racismo contra los hombres negros, señalado por Stuart Hall, fue la cobertura por parte de la prensa británica de un atleta jamaicano inglés que ganó una medalla de oro; la prensa, en vez de resaltar la victoria que el negro había logrado para Gran Bretaña, se concentró en el short de lycra del atleta, así como en el gran tamaño de su ‘lonchera’ [o partes íntimas] (Hall 1997).

para entender el análisis de género. La ventaja del análisis de la interseccionalidad es que articula las diferentes lógicas de la opresión y puede enfatizar más claramente las opresiones específicas que predominan en contextos y en situaciones determinadas; por ejemplo: el racismo puede ser el tipo de opresión que más afecta en un contexto, mientras que el machismo puede serlo en otro, y las diferencias entre lo rural y lo urbano –o entre el casco municipal y los cantones– en otro más. En ese sentido, es un tratamiento mucho más elástico que el de la ‘triple opresión. Este último también tiene la desventaja de que tiende a analizar por separado la opresión de género, de clase y étnica, en vez de analizar las maneras en que estas interactúan y se impactan entre sí.

La desventaja del análisis de la interseccionalidad radica en la dificultad de captar su complejidad, al requerir –además de un entendimiento de las diferentes lógicas y mecanismos de las diversas opresiones⁵⁵⁵– un análisis de las maneras en que estas interactúan y se impactan mutuamente. Dado que las mujeres y los hombres mayas han (aprendido) cultivado/seguido/practicado el análisis de género –en gran medida presentado por la cooperación internacional– y la tendencia a concentrarse sólo en los elementos de género, en vez de un análisis más integral de las opresiones y de las formas en que éstas interactúan, no ha sido la manera más efectiva ni pertinente, a mi manera de ver, de trabajar estos temas con los pueblos indígenas.

Relaciones Interculturales en una Sociedad Racializada

Las indígenas generalmente han sido marginadas y subrepresentadas en los espacios de las mujeres a nivel mundial, como ilustra la siguiente reflexión de Marta Juana López: *“Yo fui invitada, participé en un evento en el Uruguay, donde había unas mil quinientas mujeres; era una cumbre hemisférica de mujeres, promovida en ese momento por Hillary Clinton, cuando era la primera dama de la nación. Pero me llamó poderosamente la atención que entre mil quinientas mujeres, sólo éramos unas ocho mujeres indígenas. Entonces una reflexiona: no es sólo la discriminación de los varones, sino también de las mujeres de la otra cultura”* (entrevista, diciembre de 2004). Aquí Marta Juana está hablando más ampliamente de la cultura occidental como hegemónica, pues posiblemente también estaban subrepresentadas las mujeres afro-descendientes y las migrantes.

Más que hacer un análisis exhaustivo sobre el racismo en Guatemala, que ha sido estudiado por diferentes autores (Casás Arzú 1992, 2000, Arenas, Hale y Palma 1999, Cojtí 1999, Pop 2000, Chirix 2003, Martínez 2005, entre otros) mi intención es recoger y escuchar los ejemplos que

⁵⁵⁵ La comprensión de la explotación de clases no permite entender el racismo; y, aunque hay más semejanzas entre el sexismo y el racismo, cada uno tiene sus particularidades, y todos requieren de procesos específicos de toma de conciencia.

utilizan las mujeres mayas entrevistadas y que ilustran los diferentes tipos de discriminación y de racismo que padecen. Algunos aspectos están tan naturalizados que las y los Otros (sean mujeres u hombres, ladinos o extranjeros) no se dan cuenta de sus actitudes, ni de las reacciones que éstas despiertan⁵⁵⁶. Las comadronas de CODECOT hablan del racismo hacia las mujeres de las áreas rurales: *“Antes nos trataban de indias, máxime si veníamos de un cantón, lo que nos decía era: ‘ahí vienen las del monte’”* (entrevista, octubre de 2003); también señalan, con mucho dolor, la falta de respeto que los funcionarios de los hospitales demuestran hacia las comadronas ancianas, que merecen mucho respeto tanto por su edad como por su vocación: *“Hay comadronas que tienen 80 años o 75 años, y unas enfermeras que apenas tienen 25 o 30 años les dicen ‘mijita, venite para acá’. ¡Cómo va a faltar el respeto, podría ser su bisabuela!... Tuvimos un encuentro con el personal del hospital y con todo lo que es el área de salud y se quedó escrito de una vez que por favor se respeten a las comadronas”* (ibíd.) Más doloroso aún es que muchas de las enfermeras que discriminan son indígenas: *“con traje van al hospital, en el hospital ponen su uniforme, y ellas mismas son de las que discriminan... Somos mayas, pero ellas ya no se acuerdan. Cambiaron sus trajes, sus formas de hablar”* (ibíd.) Otra comadrona señala la actitud paternalista de apropiarse de los indígenas y tratarlos como si fueran menores de edad: ‘nuestros indígenas’, ‘nuestras comunidades’. Aunque no se dejan: cuando una de las funcionarias del hospital dijo: *“Mis comadronas, tengo tantas comadronas’*, contesta una: *“Suyos son sus zapatos’, les decía, ‘una persona no es de nadie’”* (ibíd.).

Irmalicia Velásquez señala que las mujeres indígenas –independientemente de su clase social y de su nivel educativo– son las que más sufren el racismo (la misma afirmación se encuentra en Velásquez 2003): *“Somos las mujeres mayas quienes sufren más esa discriminación racial sin importar nuestra condición de clase. El racismo en este país traspasa la condición de clase, es una de las características fundamentales que encontramos aquí. No importa qué tan lejos se llegue académicamente, no importa que tan bien estemos económicamente, es de tal magnitud ese racismo, es tan estructural, tan profundo, tan de construcción histórica, tan profundo que por eso el racismo cultural traspasa la condición de clase social”* (entrevista, agosto de 2003). Saq Chumil Blanca Estela Alvarado, que trabajó en la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo (CODISRA), ofrece ejemplos precisos de racismo en diferentes esferas del ámbito público:

⁵⁵⁶ El racismo se percibe en los actos más cotidianos y mundanos. Me acuerdo de una reunión en la cual un dirigente sindical ladino (y militante de una organización revolucionaria) sirvió café para mí y para mi colega de la cooperación internacional, y también para él; ni siquiera se le ocurrió preguntar a los dirigentes campesino-indígenas presentes en la reunión si querían tomar café. Él mismo dirigente me confesó su sorpresa cuando, al decirle ‘mijo’ a uno de los dirigentes campesino-indígenas, éste le contestó, indignado, que no era su hijo. Estos ejemplos ilustran que las actitudes racistas están tan naturalizadas y tan integradas en la cotidianidad, que ni siquiera tienen conciencia de ellas quienes las reproducen.

desde el Estado mismo, hasta el público radiofónico, pasando por una apropiación que, al final, puede llegar a ser un tipo de racismo más sutil entre los 'expertos' en pueblos indígenas. Una reacción frecuente a la 'discriminación positiva' o acción afirmativa, es considerar que se trata de 'privilegios', haciendo caso omiso de la situación (naturalizada) de privilegio permanente, sobre todo de los hombres ladinos acomodados. Cito in extenso:

...en el marco de las funciones de la Comisión estamos haciendo propuestas concretas a los tres organismos de Estado, de modo que tomen en cuenta los temas indígenas y a los indígenas mismos en sus agendas respectivas. A partir de eso está en el ambiente la crítica de que la Comisión está buscando espacios para los indígenas "sólo por ser indígenas", es más, se publicó un artículo no sé exactamente si en Prensa Libre o en Siglo XXI entre los meses de agosto y septiembre titulado ¿Magistrados por Raza? porque la Comisión respaldó las propuestas de la sociedad civil respecto a la inclusión de profesionales del derecho indígena para el nombramiento de magistraturas. De esa cuenta y por esas luchas, por primera vez en la historia llegan 4 indígenas a espacios que históricamente habían sido ocupados por ladinos. Por otra parte hemos entregado una propuesta al Ministerio Público para la creación de la Fiscalía Indígena, propuesta que no ha obtenido respuesta.

En una oportunidad yo fui invitada a hablar sobre la discriminación en la Radio Infinita, una de las radios más reaccionarias, su estudio está ubicado en la zona 15⁵⁵⁷, la audiencia por supuesto es también ultraracista. Uno de ellos me dijo que yo no era digna de estar en la radio porque mi voz no calificaba para eso; por otra parte, que no tenía autoridad para hablar sobre el tema porque seguramente había llegado al puesto únicamente por ser indígena y que le diera gracias a Dios porque al igual que Rigoberta, otros nos han hecho el favor de elevar el perfil. Agradecí la participación del señor y le dije a la audiencia que ese era el ejemplo vivo que podía dar de una actitud racista.

Dentro del tema que usted trabajará es importante reflejar el 'expertise' en pueblos indígenas, de que se jactan algunos intelectuales ladinos, presumiendo de conocer hasta los más profundos secretos de la cosmovisión o direccionando las luchas de los pueblos indígenas y abandonando la causa cuando los momentos duros de la violencia llegan tal [como] lo sucedido en el marco del conflicto armado interno en Guatemala. Esta actuación se

⁵⁵⁷ Una zona rica de la Ciudad de Guatemala.

sigue repitiendo con nuevos esquemas y nuevos escenarios pero reflejando la misma posición.

Otro ejemplo que quiero aportarle es la actitud de ladinos que ven como privilegio las pocas oportunidades de reivindicación que los pueblos indígenas han ganado con luchas históricas. Por ejemplo se critica en varios sectores por que [el por qué de] La Defensoría de la Mujer Indígena, si todas las mujeres sufren la discriminación por género. Otros se preguntan ¿por qué la Comisión contra la Discriminación contra los pueblos indígenas si los ladinos también sufren de discriminaciones? y el 18 de octubre en un taller con medios [de comunicación], una de las participantes dijo que era un acto de discriminación el hecho de que a los mayas se les haya adjudicado el canal 5 de televisión (correspondencia electrónica, Saq Chumil Blanca Estela Alvarado, 20/10/2004).

Los ejemplos que ofrece Blanca Estela revelan diferentes aspectos del racismo cotidiano: la insistencia liberal de muchos ciudadanos ladinos en que ‘todos somos guatemaltecos’ y que no debe haber privilegios, desconociendo así la estructura profundamente asimétrica de la sociedad guatemalteca que naturaliza los privilegios de algunos; la actitud de ‘auto-victimización’ – quejándose de que los ladinos son vistos como los ‘malos de la película’– como reacción a los reclamos y al acto de poner (la puesta) sobre la mesa el racismo estructural; y las formas de ‘bajarle’ a los indígenas que logran algún grado de reconocimiento nacional e internacional⁵⁵⁸ (Nelson 1999, Macleod 2004). La cita también revela el reclamo y los avances en la auto-representación maya, lo cual resulta altamente amenazante para algunos, que califican estos procesos de ‘racismo-al-revés’ (Hale 1999, 2006) o que cuestionan la ‘autenticidad’ de los mayas profesionales. Por otra parte, la crítica también se vierte sobre los ‘expertos’ en pueblos indígenas; Blanca Estela se refiere a la presunción de autoridad, por parte de algunas personas, para hablar sobre temas que, en general, no conocen a fondo, como la cosmovisión; y reclama que los ladinos ‘aliados’ abandonaron a los indígenas en los momentos más cruentos del conflicto armado.

Aunque el racismo en Guatemala es de carácter estructural, su concreción en experiencias vividas, así como la forma de manejarlo, varía de una persona a otra. Así, por ejemplo, como vimos en la segunda parte de la tesis, varias personas entrevistadas manifestaron haber sufrido un trato racista dentro de las organizaciones revolucionarias, mientras que otras no vivieron esa

⁵⁵⁸ La proliferación de chistes racistas, sexistas y clasistas a raíz del otorgamiento del premio Nobel a Rigoberta Menchú en 1992, documentado detalladamente por Nelson (1999) es un ejemplo de esta práctica de ‘bajarle’ a los indígenas.

experiencia. Veremos, más adelante, que mientras que muchas entrevistadas se quejan del racismo en el movimiento de mujeres, varias hacen importantes excepciones, y una mujer maya señala que ha tenido mejores experiencias entre las mujeres ladinas que entre las mayas. Incluso una de las entrevistadas dijo que su peor experiencia de racismo en un lugar de trabajo fue cuando laboraba en una agencia de la cooperación internacional. A veces un roce o un conflicto es percibido y experimentado como racismo por una persona maya, cuando para la otra persona, no maya, el problema tiene que ver con algo muy diferente: esto es frecuente en las sociedades altamente racializadas, en donde, además, hay diferencias en los códigos culturales.

El punto medular en estas situaciones, como señala Doña Virginia Ajxup (reunión, agosto de 2006), es que “*no hay confianza*”. Cuando hay confianza, las torpezas culturales se perdonan, se otorga el beneficio de la duda al otro, cosa que no pasa en las sociedades altamente racializadas y en donde las fracturas o brechas (*cleavages*) son muy profundas. Pero el racismo también tiene saldos e impactos diferenciados por diversas razones. Así, algunas de las mujeres mayas que entrevisté cargan con el profundo dolor y con las huellas del racismo, mientras que otras se enojan y reclaman, y otras más ya no se sienten afectadas, como señaló Ana María Rodríguez cuando la pregunté sobre el racismo: “*Estoy tratando de bajar libros de eso, porque si hay algo que te puedo decir es que le he perdido mucho la importancia a la discriminación; como que llegó un momento en mí en que la discriminación ya no me afectó, entonces ya no lo vi porque simplemente ya no la acepté*” (entrevista, junio de 2005).

Este comentario pone de manifiesto la alta autoestima de Ana María, pero no se pueden explicar las razones por las cuales el racismo afecta mucho más a unas mujeres que a otras sólo por los niveles de autoestima o incluso de resiliencia⁵⁵⁹. A nivel de hipótesis, pienso que mientras más distantes sean las visiones y demandas de las mujeres y los hombres mayas de las de los movimientos sociales y los espacios de la sociedad civil organizada (incluyendo a las y los académicos, a los analistas y columnistas de prensa, y a la cooperación internacional), en donde prevalece el pensamiento occidental, más incomprendidas y descalificadas van a ser sus ideas, resultando en una mayor desvaloración, que es sentida como racismo. Mujeres como Ana María Rodríguez –que proviene de la experiencia de clase, del refugio y del retorno, y de la lucha por la

⁵⁵⁹ Originalmente, el concepto de ‘resiliencia’ se desarrolló para entender por qué algunos judíos sobrevivientes del holocausto nazi pudieron readaptarse a la vida cotidiana, mientras que otros se mantenían traumatados. El concepto también es usado en relación a las mujeres víctimas de violación sexual, para explicar por qué algunas logran superar el hecho traumático y otras no. El término, que proviene de ‘resilience’ en inglés, está en creciente uso en organizaciones de mujeres que trabajan el tema de violencia contra mujeres.

tierra como mujeres campesinas organizadas- y las integrantes de Kaqla -que cuestionan el machismo y la idealización de la cultura- van a tener más resonancia entre el movimiento de las mujeres ladinas (y entre la cooperación internacional y los sectores de izquierda) que entre las mujeres mayas que reivindican, ante todo, la espiritualidad y la cosmovisión maya. En ese sentido, en términos caricaturescos, hay muchos tipos de ‘indios permitidos’ (Hale 2004b, 2006), no sólo aquellos señalados por Hale en el Estado, que luchan por el reconocimiento y por las reivindicaciones culturales. Así, las ‘indias permitidas’ para el movimiento de mujeres son aquellas que tienen reivindicaciones y discursos afines⁵⁶⁰; los ‘indios permitidos’ para una parte de la academia son aquellos constructivistas históricos y no los ‘esencialistas’, mientras que para otros en la academia, son justamente los ‘esencialistas’, al rechazar a los y las indígenas ‘transgresoras’. Para la cooperación internacional son aquellos y aquellas que manejan el lenguaje de la cooperación y cumplen con sus expectativas y sus agendas.

Aunque algunas de las entrevistadas tienden a quedarse en el reclamo, otras hacen reflexiones profundas acerca de qué tiene que cambiar para que las relaciones interculturales se vuelvan menos tensas, más respetuosas y armoniosas en Guatemala. Marta Juana López señala con agudeza que en la actualidad, no hay mucha voluntad de ninguna de las partes por iniciar un diálogo intercultural:

¿Qué perspectivas de un diálogo realmente intercultural habrá en Guate si cada pueblo hasta cierto punto prefiere ahondar en lo suyo y crear muros en relación al otro? Tomando como referencia lo que afirmo en mi tesis, creo que no es posible entablar un diálogo intercultural si en primera instancia cada pueblo no profundiza en su ser y reconoce los potenciales y las debilidades que tiene. El asunto se torna problema cuando sólo nos quedamos en lo nuestro y no pasamos al segundo paso (por decirlo así): conocer y reconocer los potenciales y las debilidades que poseen los otros y cómo, sobre esta base, unificar nuestros esfuerzos para la

⁵⁶⁰ Por eso resulta especialmente impactante la crítica que hace Verónica Sajbin (2007) en su artículo: “Mujeres mayas y ladinas: Algunas tensiones que identifican las mujeres mayas”. Sajbin, una mujer maya feminista, ex integrante de Kaqla, que ‘ejerce su derecho a no usar traje’, rompe con cualquier etiqueta de ‘india permitida’ al publicar su estudio sobre el racismo en el movimiento de mujeres. Esto pone en evidencia la importancia de su lugar de enunciación: si el estudio hubiera sido realizado por una ‘mayanista’, sería más fácil desacreditarlo por ‘esencialista’ o por ‘racista-al-revés’. Sajbin alude a la idea de ‘indias permitidas’ al citar a una mujer maya: “yo sí veo que mi participación en ese espacio es valorada y es tomada en cuenta y siento que es así porque voy de acuerdo a la ideología de ellas [las ladinas], porque yo no me puedo salir de eso, a la ideología que ellas piensan, como piensan ellas, propongo yo” y luego Sajbin señala: “Se trata aquí del control ejercido sobre las mujeres mayas de forma pública, por la autoridad reconocida legítimamente en estos espacios, que es la de las mujeres ladinas/mestizas, quienes regulan, sancionan, penalizan, etc. (Sajbin 2007: 134).

construcción de una sociedad más humana y solidaria (comunicación electrónica, Marta Juana López Batzín 18/8/2004).

Medarda Castro habla de las características que tendría un diálogo intercultural profundo, pero reconoce el rechazo que mucha gente maya manifiesta por el 'interculturalismo', al constatar que, hasta ahora, se ha tratado más bien de un cambio de discurso (políticamente correcto) que de cambios actitudinales y filosófico-ideológicos que motiven auto-reflexiones y la superación del racismo interiorizado:

Se puede interpretar como otra forma de evadir la crítica o la oportunidad de transformación real de la situación de discriminación, quedándose en una menos positiva o aceptable de convivencia. Sin embargo, la propuesta de interculturalidad inicia por revisar esas formas en que se relacionan, se comunican, se interpretan códigos comunes y diversos de esa sociedad. Y sólo entre nosotras somos distintas, si hablamos de mujeres mayas, necesitamos también esa forma intercultural de relacionarnos, que pasa por revisar todas esas diferencias, dudas, desconfianzas, estereotipos, pero también riquezas, muchas cosas comunes y positivas que tenemos y que tiene toda la sociedad en su conjunto. Puede ser una propuesta que invita de una manera más positiva o quizás más pacífica para abordar otros problemas estructurales. Quizás sea un puente para crear alianzas con los otros, para hablar precisamente de cosas más profundas que tendríamos la oportunidad de conversarlas más fácilmente (entrevista, agosto de 2003).

Mujeres mayas como Medarda están en ese segundo paso o etapa que señala Marta Juana, en condiciones favorables y con disponibilidad para pasar del esencialismo estratégico y del "levantamiento de fronteras" tajante a modos de convivencia que admitan la diversidad interna e invitan a la convivencia. Pero esto no es común hoy en día en Guatemala ni por parte de los indígenas, ni, como Marta Juana señala acertadamente, por parte de los ladinos. La diferencia radica en que los mayas erigen fronteras identitarias y culturales, mientras que los ladinos dan por sentado que el 'nosotros' como guatemaltecos tiene que ser en los términos de los ladinos, sin cuestionar, por lo tanto, su hegemonía.

Por su parte, Estela Jocón señala que la mera 'tolerancia' no es suficiente ni deseable: *"Porque si yo soy así, así soy y la gente de alguna forma tendrá que aceptarme. A ese proceso de aceptación de unos y otros, mucha gente le llama tolerancia. Yo no le llamo tolerancia porque tolerar es como decía alguien, 'te mastico, pero no te trago', 'te aguanto, te soporto', y yo creo que eso no es, es el*

respeto más que todo” (entrevista, julio de 2003). Apreciar y valorar las diferencias en sociedades históricamente racializadas es un reto de gran envergadura. Sin embargo, Ixtz’ulu’ Elsa Son señala, con mucho acierto, que esto pasa, primero, por conocerse, por reconocer y respetar las diferencias; yo añadiría que también pasa por el auto-reconocimiento, la aceptación y el respeto a una misma cualquiera que sean sus orígenes⁵⁶¹. “Creo que la solidaridad pasa por el respeto a las diferencias. De ahí la necesidad de conocernos, pues si no nos conocemos, cómo nos podemos respetar. Si una premisa es: yo como mujer debo decidir, también puedo decidir cómo expresarme, cómo analizo o cómo pienso de determinado tema de acuerdo a mi experiencia de mi propia cultura. Si hay valores universales, estos son los que deben guiarnos para encontrar lo que es similar y aceptar que hay diferencias” (comunicación electrónica, Ixtz’ulu’ Elsa Son 29/9/2004).

Específicamente en las relaciones entre las mujeres mayas y las ladinas, Medarda también menciona el **desconocimiento** como un problema, además de algunas posiciones radicales: *“Ese desconocimiento de quiénes somos, de no [poder] hablar en general de una identidad de las mujeres guatemaltecas, sino las mismas mujeres ladinas, las mismas mujeres indígenas necesitamos definir mejor nuestra identidad para poder socializar, discutir y compartir juntas lo que eso significa. Por el otro lado, también es tener la capacidad de poder reconocernos en esa diversidad. Por supuesto esto no es fácil, hay posiciones muy radicales, en todas las organizaciones se les hace difícil ese acercamiento o lograr una postura o una relación más influyente o más respetuosa entre esa diversidad de las mujeres” (entrevista, agosto de 2003).* Medarda, al señalar la necesidad de reconocer la diversidad entre las mismas mujeres ladinas, y entre las mismas mujeres mayas, así como la necesidad de reflexionar, primero, en el ámbito interno y luego con las otras, da pistas para la creación de bases sólidas para establecer un diálogo intercultural profundo.

A nivel local, Ana María Rodríguez señala: *“Nosotras no hemos tenido dificultades fuertes de discriminación entre las retornadas, pero sí hemos tenido dificultades con las que no fueron desarraigadas y retornadas” (entrevista, julio de 2003).* Esta observación es interesante, considerando que entre las refugiadas hay indígenas y mestizas; esto sugiere que la misma experiencia compartida del refugio –en la cual todas fueron extranjeras y desarraigadas– les otorgó una enseñanza compartida y la oportunidad de una convivencia cotidiana más cercana. Por su

⁵⁶¹ En un encuentro entre mujeres ladinas y mayas (1999), una mujer ladina que ha trabajado por muchos años con mujeres indígenas, expuso acerca del racismo; era tal su horror por el mismo y su rechazo de las actitudes racistas comunes entre las ladinas, que su intervención tenía visos de auto-flagelo. Esto tampoco es un principio sano para propiciar relaciones interculturales basadas en el respeto.

parte, Emma Chirix señala la importancia de establecer diálogos francos y de poner los temas sobre la mesa, aunque advierte que esto rompe con los códigos culturales guatemaltecos, en donde tanto los ladinos como los mayas ‘agachan la cabeza’ –como producto del profundo autoritarismo sistémico e histórico– y tienden a instalarse en la posición de víctimas. Esta capacidad de reconocerse en la otra –como parte de un proceso histórico-social– rompe ya con la tendencia señalada por Marta Juana de crear muros y quedarse en las trincheras:

Pero siento que alimentamos un poco los síndromes de la victimización que hay dentro de la cultura, hay mucho de bajar la cabeza. Veo en otras culturas en donde se levantan, toman posesión y ya te lo dicen enfrente. Pero nosotros, la cultura [maya] y la sociedad [guatemalteca] en general bajamos la cabeza y no enfrentamos aquello. No volvamos a repetirlo, sino [tenemos que] ir madurando, tratar de crecer a nivel personal y a nivel social. Yo abogo más por eso ahora y cuesta un montón, cuesta dialogar entre posiciones diferentes, hay que buscar herramientas, metodologías para ver cómo dialogar con los que no son de nuestro mismo color, no lo digo en cuestión de racismo, sino en el pensamiento. ¿Qué herramientas debemos buscar para por lo menos tener criterios claros sobre cuestiones comunes?, sobre las cuestiones que nos dan unidad, aquellas que de alguna manera van a luchar contra la injusticia, la impunidad porque yo creo que otros están afilando bien sus dientes para reconquistar el poder y nosotros o nosotras nos quedamos otra vez igual, entonces hay que aprender eso (entrevista, julio de 2003).

En sociedades altamente racializadas, polarizadas por el conflicto y fragmentadas por las grandes y diversas brechas (‘cleavages’), como la guatemalteca, hay pocas condiciones para el diálogo y para la construcción de alianzas; sin embargo, como bien dice Marta Juana, tanto el diálogo como la construcción de alianzas son fundamentales ante la real amenaza de los que “están afilando bien sus dientes para reconquistar el poder”.

Coordinación y Alianzas entre Mujeres

La coordinación entre las mujeres indígenas y ladinas está marcada por múltiples tensiones, lo cual no resulta sorprendente dada la profundidad de las múltiples fracturas o brechas existentes en Guatemala, así como por los niveles de polarización. Es importante identificar y abordar estas tensiones, como paso ineludible para su superación y para el fomento de relaciones verdaderamente interculturales basadas en condiciones de igualdad; como también es necesaria la realización de cambios estructurales de parte del Estado, y de medidas de redistribución, además del reconocimiento. Marta Juana López discierne entre el racismo estructural del Estado y

el racismo entre la población ladina: *“Ese racismo se ha mamado. Entonces hay elementos de ese racismo que sí son modificables con la educación, por ejemplo, el prejuicio. Pero hay otros elementos del racismo que sólo son modificables con cambios profundos como la estructura del Estado; el Estado es responsable porque promueve el racismo en la educación nacional, en los medios de comunicación”* (entrevista, diciembre de 2004). Marta Juana señala así que, si bien la educación (o los programas de sensibilización) puede ayudar a cambiar actitudes, prejuicios y estereotipos, tienen que haber cambios estructurales promovidos por el Estado. Estos incluirían cambios en la distribución de la riqueza y del ingreso, la promulgación de leyes anti-racistas, la promoción de políticas públicas y la sensibilización entre los medios masivos de comunicación, entre otros.

Para lograr la convivencia y el respeto a la diversidad cultural, no es cuestión, como señala bell hooks de que todo el mundo *“use la misma sonrisa de ‘que tenga un bonito día’”* (hooks, 1994) sino de un proceso mucho más doloroso y reflexivo, que ponga sobre la mesa –como dice Emma Chirix– los reclamos sentidos por todas las partes, pero que trascienda esas reivindicaciones para negociar acuerdos. Varias de las mujeres mayas entrevistadas fueron claras en sus reclamos y críticas, mientras que algunas otras fueron más evasivas, sobre todo ante la grabadora. Por ejemplo, una no se quiso comprometer, alegando que no tenía mucha experiencia al respecto –lo cual no era cierto, y quizás se coartaba justamente porque en sus quehaceres le tocaba el frustrante trabajo de coordinar iniciativas y actividades entre las mujeres mayas y ladinas–; sin embargo, en el momento en que apagué la grabadora, habló sin hesitación de las malas experiencias que había vivido. Por otra parte, existe el común supuesto de que hay una afinidad ‘natural’ entre las mujeres y que las alianzas entre mujeres son deseables y estratégicas. Sin embargo, si bien es cierto que varias de las entrevistadas comparten la idea de la importancia de establecer alianzas entre mujeres, para otras sencillamente no es una prioridad –o no lo es en el contexto y en las condiciones actuales–; es decir, no ven como ‘natural’ ni como prioritaria la alianza entre las mujeres; más bien para ellas, como señala Collins ([1999] 2003: 128), las mujeres ladinas representan parte del problema. Verónica Sajbin señala:

...las prácticas excluyentes, autoritarias y racistas de algunas mujeres ladinas/mestizas que paradójicamente están en los espacios donde reivindican derechos de las mujeres y tienen como parte de su identidad ser feministas, han hecho prácticamente imposible que exista un diálogo franco, respetuoso y tolerante entre ellas y las mujeres mayas. Estas mujeres tienen su agenda personal-colectiva como mujeres ladinas/mestizas y las mujeres mayas que sienten la necesidad de estrategias diferentes, de una fundamentación distinta, a menudo se

ven silenciadas y condenadas a la postergación. Pero también tiene que ver con que, en estas relaciones, el conflicto por el poder entra en juego, lo cual también provoca tensiones que se manifiestan a través de actitudes y prácticas autoritarias, etnocéntricas, racistas y excluyentes, que se manifiestan, por ejemplo, en la adquisición del poder para las mujeres mayas. Las organizaciones de mujeres nombran a un número reducido de mujeres mayas para puestos intermedios, pero no en cargos claves. Ésta es una estrategia que busca legitimar un sistema de representación pero no busca una distribución equitativa del poder (Sajbin 2007: 141).

El autoritarismo, por tratarse de un problema estructural que atraviesa a la sociedad guatemalteca, está presente en las organizaciones de mujeres, en las organizaciones revolucionarias, en su tiempo, en las organizaciones mayas e incluso en las organizaciones de mujeres mayas. La diferencia es que en las primeras dos organizaciones, el autoritarismo se entrelaza con el racismo naturalizado, mientras que en la segunda y en la tercera, se entrelaza con el machismo. También se entrelaza con la lógica interiorizada de víctima/victimario y con los procesos de descolonización. Sajbin también habla de una especie de reconocimiento nominal (*tokenism*), en donde las mujeres mayas son asignadas a puestos intermedios, pero no a puestos de dirección en organizaciones de mujeres; Emma Chirix extiende la misma crítica a la cooperación internacional y a otras organizaciones: *“los puestos de poder no son para mujeres indígenas, ellas no pueden llegar a ser presidentas de juntas directivas, la vocalía está para una indígena, las asesoras son mestizas, y quienes representan la base son las indígenas, del proyecto macro, a ellas les toca lo mínimo, en salarios mínimos y en atención mínima, y de esta manera se trabaja la equidad de género”* (correspondencia electrónica 14/12/2007).

Incluso las mujeres mayas que sí consideran estratégica la alianza entre las mujeres, ponen de manifiesto las dificultades que ésta acarrea. La siguiente reflexión de María Luisa Curruchich es ilustrativa, pues inicia su comentario con entusiasmo, pero éste mengua cuando piensa en algunas experiencias concretas: *“Me gusta coordinar actividades con mujeres ladinas, eso sí. En eso he tenido buenas experiencias y también experiencias si no negativas, no muy positivas, pero sí las he tenido. Porque algunas personas por ejemplo dicen ‘ustedes hablan mucho de su espiritualidad, pero qué espiritualidad, si la espiritualidad de los mayas es la que trajeron los españoles’... entonces entramos a la discusión.... Yo sí reacciono y siempre estoy diciendo que es una falta de respeto señalar sobre lo que se desconoce y la opinión o la aseveración parte de la desvaloración que enfrentamos los pueblos indígenas”* (entrevista, agosto de 2003). Como vimos en otros capítulos, la crítica de las mujeres –y de los hombres– ladinos a la espiritualidad maya es un punto

sensible para las mujeres –y para los hombres– mayas, en el que no se acepta la crítica por parte de Otros, sobre todo –como frecuentemente sucede– cuando se hace sin conocimiento de causa⁵⁶². En cambio, Marta Juana López es más categórica en su señalamiento acerca del racismo de las mujeres ladinas, aunque anota claramente que no todas las ladinas son así:

Lo que he percibido en mujeres ladinas –no en todas, porque también hay que reconocer que hay mujeres ladinas que no son así–... pero [su racismo] está a flor de piel. Por ejemplo, es muy común estar en una reunión y sacan chistes muy racistas, [o comentarios] muy peyorativos para las mujeres y hombres mayas, por ejemplo, ‘es una lamida’⁵⁶³, es muy común. Una experiencia concreta con mujeres ladinas es que no valoran lo que tú sabes, lo que tú argumentas, tu capacidad. Te toman en cuenta para una entrevista con la prensa porque haces ‘show’ con tu traje. Y eso es muy común con la mayoría de las ladinas con quienes he tenido la oportunidad de compartir algunos espacios de discusión. Es importante porque estamos en la misma condición de opresión de mujeres en tanto mujeres, pero culturalmente no es así. Esa es una de las agendas pendientes que hay que discutir (entrevista, diciembre de 2004).

Llama la atención que la crítica que hace Marta Juana –que las opiniones de las mujeres indígenas no son valoradas o tomadas en cuenta, que no se reconoce su capacidad y que su presencia es simbólica y nominal (*tokenism*)– son las mismas críticas que las mujeres mestizas hacen, de las actitudes de los hombres hacia las mujeres mestizas. Son manifestaciones de las relaciones asimétricas de poder entre hombres y mujeres y entre mujeres ladinas y mayas. Estela Jocón habla, en un sentido semejante, sobre el trato altivo (*patronising*) en que la gente ladina trata a los indígenas, como si fueran menores de edad o tontos; este constituye otro ejemplo de cómo las

⁵⁶² En el cierre de Oxfam Australia (mayo de 2005), una mujer ladina provocó mucho malestar, al decir a las y los mayas allí presentes “*cuidadito con la cosmovisión*”. Aunque ella estaba tratando de decir que el discurso ‘equitativo’ de la cosmovisión podía esconder relaciones inequitativas entre hombres y mujeres, los mayas –entre ellos mujeres con convicción y compromiso de género– se indignaron, pues percibieron la situación como el caso de una ladina que se auto-nombraba ‘autoridad’ para ‘advertir’ a los ‘pobres mayas’ (menores de edad o tontos) de que su cosmovisión (que ella no entendía) les podría hacer daño. La reacción entre los hombres y las mujeres mayas fue de cerrar filas y hacer comentarios entre ellos, pues no la confrontaron públicamente; es probable que la mujer ladina ni se diera cuenta del malestar que su comentario provocó, al no haberlo dicho con mala intención. Esta anécdota ilustra la falta de sensibilidad o de perspicacia que, a menudo, caracteriza el trato de la gente ladina hacia los indígenas; esto puede deberse a un supuesto de superioridad tan interiorizado y naturalizado que no se tiene conciencia de él, o simplemente al hecho de tratar de hablar de ‘tú a tú’, haciendo caso omiso de las relaciones de poder existentes. Y cuando los mayas reaccionan enérgicamente, mucha gente ladina tiende a concluir que son resentidos, racistas-al-revés o que están instalados en el rol de víctimas; esto se da incluso más intensamente entre las mujeres que entre los hombres.

⁵⁶³ ‘Lamida’ en Guatemala significa creída, es común escuchar a gente ladina refiriéndose a indígenas ‘lamidos e igualados’.

mujeres –y los hombres– mayas hacen una ‘lectura del poder’ en hechos cotidianos que son naturalizados y, por lo tanto pasan, desapercibidos para los Otros:

Por ejemplo, cuando alguien dice ‘no, yo no soy racista’; a mí me chocan cuando me dicen ‘yo no soy racista’, pero dicen ‘¿Entendiste lo que te dije?’ y vuelven y me lo repiten tres veces ‘mirá, tienes que hacer esto’, ‘sí entiendo, ya lo entendí’. O quienes te lo vuelven a repetir, ‘pero yo no soy racista’. Esas cosas las hacen las mujeres ladinas, no se han puesto a pensar. Estuve dirigiendo un foro de alcaldes auxiliares aquí, y así fue, salí desgastada, salí muerta afectivamente y espiritualmente... Le decían a uno... ‘No hay racismo, porque el principal objetivo es luchar contra la pobreza, pero no hay racismo. Y nosotros en Guatemala tenemos que pensar el día de hoy que no hay diferencias, y a dejar de decir que somos mayas, no, sino decir que somos guatemaltecos’. Eso es la asimilación, ahí está la integración, son relaciones de poder (entrevista, julio de 2003).

Más adelante analizaremos en mayor profundidad el miedo a la diferencia tan común en Guatemala y el intento de tapan las desigualdades con un discurso homogeneizante que consiste en decir que ‘todos somos guatemaltecos’. Aquí, quisiera destacar la observación de Estela de que ésta es una manifestación de las relaciones de poder, cuestión también señalada por Elena Chiquibal, cuando dice: *Hay relaciones de poder entre mujeres, eso es lo que hay que mejorar*” (entrevista, julio de 2003). Juana Batzibal desarrolla más la idea:

Entender que el proceso de las mujeres no indígenas es uno y es diferente a la lucha de las mujeres mayas, son dos totalmente diferentes que deben de respetarse, en algún momento se pueden apoyar, pero no imponer. Ese es el error que ha habido, porque como se cree que la cultura occidental es la mejor, entonces todo lo que sale de allá hay que imponerlo, porque eso es lo que va a dar solución a los problemas.

El análisis de género depende cómo se enfoque. Nosotras trabajamos género desde la concepción maya, que no lo aceptan las que hacen análisis de género desde la visión occidental. Allí está el punto. Aunque de hecho, dentro de la misma corriente feminista hay diferentes influencias y corrientes, porque están las radicales, están las medias-medias, son diferentes. Muy mujeres podemos ser, pero ellas son las que mandan, nosotras no. Hay una relación de poder (entrevista, julio de 2003).

Juana Batzibal tuvo sus primeros desencuentros con feministas mestizas durante su exilio en Costa Rica, donde la trataron de esencialista, de tener 'falsa conciencia' y de no entender su opresión de género. Las experiencias de sentirse atacadas y desvaloradas por parte de feministas han marcado profundamente a muchas mujeres mayas, no sólo en su rechazo al feminismo occidental, sino también en cuanto a su posicionamiento en un discurso político-cultural público, como forma de resistencia. Esto pone de manifiesto la manera en que los discursos se construyen en relación y en contraposición con otros y otras; es decir, no se puede entender el discurso 'esencialista maya' si no se entiende el contexto de desvaloración y de tutelaje en el cual se produce, y la tendencia, a veces, de idealizar como una forma de resistencia al ataque.

A veces las críticas son tan fuertes o dolorosas, que cuesta pronunciarlas: una mujer maya que pidió 'manejarlo con delicadeza'; esta mujer expresa que muchas mujeres ladinas en el fondo siguen percibiendo a las indígenas como sirvientas:

Lo otro también es que de alguna forma, hay Dios Santo, es una tradición familiar creo yo y pecho de decirlo porque no soy ladina, si lo fuera dijera que sí, entonces esto sí hay que manejarlo un poquito como con más delicadeza y es que también han sido formadas en términos de que la indígena sólo puede ser sirvienta. Entonces, continua con ese patrón y si me ven, pues igual, aunque yo sea profesional y tal, me ven como una sirvienta, aunque yo siga haciendo mi trabajo siempre me consideran que soy una sirvienta y no es que yo crea que es peyorativo el ser sirvienta, sino que creo que es importante visualizar que estamos siendo vistas así.

Mucho se ha escrito sobre los estereotipos prevalecientes en la sociedad guatemalteca que equiparan a las mujeres mayas con las sirvientas (Pop 2000, Velásquez 2002, Nelson 1999, Macleod 2004); sin embargo, lo impactante de esta reflexión es que la mujer maya entrevistada refiere la existencia de estas actitudes dentro del movimiento de mujeres. En uno de los primeros libros sobre racismo y feminismo en Estados Unidos, intitulado ingeniosamente "*Todas las Mujeres son Blancas, todos los Negros son Hombres, pero algunas somos valientes*" (1982), Pence, feminista blanca que trabaja el tema del racismo dentro del movimiento de mujeres norteamericanas, señala que "*La opresión de los hombres hacia las mujeres es en tantas formas paralela a la opresión de las mujeres blancas hacia las mujeres de color*" (Pence 1982: 46, traducción mía), y añade, que igual a los hombres, las mujeres blancas se resisten a ver esta realidad, a cuestionarse y a tratar de cambiar. Si bien es fácil hablar del racismo estructural del Estado, es más difícil dirigir la mirada hacia adentro, sobre todo cuando se siente una cierta

superioridad moral por el hecho de ser progresistas y abrazar 'causas nobles'; en sentido semejante, también a menudo los hombres y las mujeres mayas se resisten a ser auto-críticas dada la superioridad moral que sienten sobre los ladinos, por el hecho del sufrimiento indígena (Collins 2003: 128).

Ana Silvia Monzón, conocida feminista mestiza que ha trabajado ampliamente sobre el movimiento de mujeres en Guatemala ha profundizado sobre las tensiones existentes entre las mujeres ladinas/mestizas y las mayas/indígenas (2004a, 2004b, 2006). Monzón es de las (pocas) pioneras en trabajar estos temas en Guatemala, mientras que en México el zapatismo ha puesto estas cuestiones públicamente en la mesa del debate, como también lo han hecho los feminismos de la diversidad (Marcos 1999, 2005, Hernández 2001b, 2003, 2004, 2007, Millán 2006, 2007, Duarte 2006, Soriano 2004, Berrio 2006, Mejía en Hernández en prensa, entre otras) y han logrado profundos avances en esta área. Monzón señala las dificultades para establecer la coordinación y las alianzas entre las mujeres por las tensiones en las relaciones interétnicas entre mujeres: *"Pero aún con ese horizonte compartido, las relaciones políticas entre mujeres se ven afectadas en la cotidianidad por formas de pensamiento y prácticas discriminatorias, elitistas y racistas profundamente arraigadas, que combinadas con posturas victimizantes limitan la construcción de intercambios positivos. Estos pensamientos y prácticas se expresan en actitudes, gestos, desencuentros y rivalidades que, por momentos, entorpecen dinámicas políticas que, de ser asumidas con otro talante, consolidarían procesos y acortarían caminos hacia nuevas formas de convivencia intragenérica e interétnica"* (Monzón 2004b: 163). Aunque las 'posturas victimizantes' de las mujeres mayas efectivamente dificultan el diálogo, las actitudes de las mujeres mayas que 'limiten la construcción de intercambios positivos' no se reducen a la victimización. A veces las mujeres mayas reaccionan con cólera o con agresión; pero incluso intentos serenos y cordiales de expresar un reclamo pueden encontrar mucha resistencia⁵⁶⁴.

Una queja común entre las mujeres ladinas es que invitan a las mayas a sus reuniones, las mayas no asisten, y luego éstas reclaman que no se incluyó la perspectiva de las mujeres mayas en sus demandas. En cambio, las mujeres mayas se quejan de que las mujeres ladinas las invitan cuando tienen la agenda ya elaborada; lo ven como un tipo de concesión nominal ('*tokenism*') y consideran

⁵⁶⁴ En la mesa de mujeres y diversidad cultural en el Quinto Congreso de Estudios Mayas (julio 2003), una mujer ladina, que hizo una intervención sugerente sobre la diversidad cultural y el racismo, fue cuestionada de forma cordial pero firme por una mujer maya por su uso del término 'nuestros indígenas' y por su referencia a 'su empleada' doméstica indígena. La mujer ladina se sintió atacada, poniendo en evidencia lo difícil que es el tratamiento de estos temas. Quizás si la mujer maya le hubiera hecho el reclamo a solas y no en público, la ladina hubiera podido entenderlo como una crítica constructiva que le ayudaría en el camino anti-racista que había emprendido.

que para realmente trabajar juntas, habría que decidir de forma conjunta cuáles son las problemáticas prioritarias que se quieren abordar: es decir, crear conjuntamente la agenda desde el inicio. Pence apunta a lo mismo: *“Empecé a ver la manera en que las mujeres blancas hacían caso omiso de la necesidad de re-examinar los rígidos métodos tradicionales blancos de toma de decisiones, el establecimiento de prioridades y la ejecución de decisiones. Nuestra idea de la inclusión de las mujeres de color era enviarles avisos. Nunca llegamos a la mesa de discusión como iguales, las mujeres de color se unieron a nosotras desde nuestros términos”* (Pence 1982: 46). No se trata solamente de incluir un aval o una ‘perspectiva indígena’ en los temas; sentarse, como mujeres en igualdad de condiciones, a la mesa de la negociación significaría, probablemente, la inclusión de temas que no son percibidos por las mujeres ladinas o mestizas como prioritarios o incluso relevantes. A pesar de los problemas, Madga Cholotío considera que hay avances en la coordinación entre las mujeres ladinas y mayas.

No nos han tomado en cuenta... Ahora nos invitan, y hay que estar ahí, esa es la posición que tiene Rosalina [Tuyuc]. Rosalina va y está, yo siento que es como insistir, insiste, va a las reuniones de mujeres, hay una invitación, pues hay que ir para que después no digamos que no nos tomaron en cuenta o para que después no digamos que no nos gustó lo que dijeron.... Ya hay un proyecto más integrado con el tema de la mujer; he visto participación más integrada de mayas y no mayas, por ejemplo, en las actividades que se hacen del 8 de marzo, el 25 de noviembre. Antes no era así. Ya el Sector de Mujeres ha integrado mayas y no mayas, la Red de Mujeres también integra ya mayas y no mayas, entonces, creo que ahí ya hay un acercamiento. Antes eran más aislados los planteamientos profundos, ahora creo que se ha superado eso, aunque falta por superarse, sin embargo, hay avances, para mí esto es positivo (entrevista, julio de 2003).

Irmalicia Velásquez también señala que hay avances, aunque reconoce que el racismo es un gran obstáculo, así como la tendencia a homogeneizar a las mujeres, no reconociendo sus diferencias. Hace un reconocimiento de las mujeres ladinas que asumen el problema del racismo, incluso señala que son criticadas, por otras mujeres ladinas, por sus opiniones y posiciones:

No he visto nada teóricamente sobre éstas alianzas entre mujeres mayas y ladinas, no he leído nada al respecto. En mi experiencia yo diría que es algo que está emergiendo muy lentamente; hay mujeres ladinas que no quieren aceptar que existe racismo en este país y quieren homogeneizar el movimiento de mujeres, sin ladinas, sin indígenas, sin ninguna categoría racial. Eso es negativo, pero también hay un grupo de mujeres ladinas feministas

que comprenden que esta opresión racial existe; son una minoría, son las más claras, pero al mismo tiempo son a las que más se cuestionan. Dicen 'es que estas se están indigenizando, se están mayanizando', son las críticas que he escuchado. Son pocas las que están tratando de entender que no todas las mujeres cabemos en una misma categoría 'Mujer' y que ahí vamos todas en una misma olla. Mujeres como Tania Palencia, Ana Cofiño, Clara Arenas, y algunas otras que sí están conscientes de que hay opresión y de que no todas cabemos en sus categorías, que las mujeres indígenas sufren otro tipo de problemas, sufren otro tipo de opresión. Pero que también [plantan] que como mujeres mayas y ladinas compartimos opresiones generales. Diría que todavía es un proceso en formación, todavía se está creando, es incipiente (entrevista, agosto 2003).

Manuela Alvarado, por su parte, visualiza la importancia de establecer alianzas entre mujeres, como también las dificultades que hay para lograrlas –sobre todo para lograr el derecho a la diferencia entre las mujeres–; señala la necesidad de nivelar la situación de mujeres indígenas a través de acciones afirmativas.

Las mujeres indígenas entendemos más la necesidad, y a mí me encantaría tener más coordinación con las mujeres ladinas, pero siento que a las mujeres ladinas sí les cuesta todavía entender la necesidad y el derecho de las mujeres indígenas a sus propias reivindicaciones. Y también de las necesidades de acciones positivas, discriminatorias si querés, pero positivas, por la mujer indígena, para nivelar toda la desventaja que por siglos hemos tenido. Pero ahí sí lo siento [difícil]. Hay también mujeres ladinas ya muy avanzadas en ese sentido, pero no lo suficiente, pienso yo, para trabajar. En varias ocasiones yo he dicho que el movimiento de mujeres podría ser el movimiento que puede entender más, y tal vez con el tiempo, [podrá] asumir las reivindicaciones del movimiento indígena. ¿Por qué? Porque las mujeres también han sentido y han vivido lo que es el atentar contra la dignidad, que no es sólo la pobreza. Porque yo creo que el hambre todavía se puede aguantar –no es bueno tener que aguantarla– pero entre tu hambre y el ser como no vista, no tomada en cuenta, no valorada, ni siquiera valorada sino ese 'tú a tú', esa igualdad. Es como marcar la identidad humana...

Es necesario abordar los problemas, es necesario hablarlos. Porque si no, ¿cómo vamos a llevar el racismo al debate nacional si no tenemos aliados y si no tenemos un mínimo de consensos y de entendimientos? Entonces sí es necesario hablarlo, y porque es hablándolo que se van quitando los temores y se va avanzando en las alianzas (entrevista, julio de 2003).

Es sumamente sugerente la observación de Manuela de que hay –o debería haber– una afinidad natural entre el movimiento de mujeres y el movimiento maya, por el tipo de opresiones sufridas en términos de **dignidad** humana o de reconocimiento, y no sólo de pobreza o de redistribución (Fraser 1996, 2002). Aunque algunos argumentan que la dignidad y los derechos se pueden discutir una vez teniendo la panza llena, los municipios autónomos zapatistas en México dan un gran ejemplo de dignidad a pesar de la pobreza⁵⁶⁵ y, más bien, es a través de esta dignidad colectiva que están combatiendo la pobreza material.

Una de las mujeres mayas, en contraste con las demás entrevistadas, afirmó que su experiencia había sido más favorable con las mujeres ladinas que con mayas: *“Yo he tenido una experiencia todo lo contrario, he tenido un espacio más abierto con mujeres ladinas que con mujeres indígenas, porque cuando tú encuentras con mujeres mayas que se consideran muy académicas, entonces tienen miedo de que tú vas a bloquearles todo, que vas a contradecir, entonces todo el tiempo está imponiendo sus ideas ‘esto hay que hacer’, mientras que yo en el espacio de mujeres ladinas como que te dan chance de participar y de hablar”*. Esto pone en evidencia las diferencias internas y los puntos de tensión entre las mujeres indígenas. Otra mujer indígena me comentó que se sintió discriminada en una organización de mujeres mayas por no usar el traje; es posible que esto obedezca más a una presión por posicionarse políticamente con la ‘bandera político-cultural’ del traje que a otra razón, pero esto no quita que la hicieran sentirse inferior; este tipo de rigidez en el deber ser se rechaza en organizaciones como Kaqla, en donde hay más apertura a las múltiples formas de ser indígena. Otro punto de tensión son las diferencias en los niveles de escolaridad; de hecho, a veces hay roces entre las mujeres mayas profesionales y las que se han formado ‘en la lucha’. Sin embargo, esto no siempre es el caso, pues cuando pregunté sobre este tema a la comisión de la mujer de la CONIC, las mujeres se manifestaron positivamente, y una señaló: *“Yo no me siento tan pequeña, me siento igual que ellas, si ellas tienen más experiencia, yo la valorizo, porque a veces ellas lo dicen un poco mejor y yo tengo que aprender de ellas, y me pueden apoyar”* (entrevista colectiva, agosto de 2003).

Lo cierto es que la capacidad de coordinación entre las mujeres mayas se ha manifestado en extremos tanto positivos como negativos. La Primera Cumbre de Mujeres Indígenas, encabezada

⁵⁶⁵ Hago esta observación dado que ni yo ni las mujeres mayas que entrevisté –y a diferencia de los indígenas de los municipios autónomos zapatistas– vivimos en condiciones materiales de extrema pobreza; y por lo tanto, se podría alegar que es muy fácil insistir en la dignidad y en los derechos, teniendo la panza llena; mi punto es que ambas son igualmente importantes y una no tiene que ser postergada hasta cumplir con la otra.

por Rigoberta Menchú en Oaxaca a fines de 2002 puso en evidencia una extraordinaria capacidad de la amplia delegación de mayas guatemaltecas de cerrar filas entre mujeres muy diversas en torno a una propuesta consensuada, juntando a profesionales y a mujeres dirigentes de organizaciones populares, a mujeres provenientes del mayanismo y de las filas revolucionarias, a guías espirituales, a exiliadas retornadas y a funcionarias del gobierno⁵⁶⁶. Moloj –como organización que promueve la formación, participación y representación política de mujeres indígenas independientemente de su posición o afiliación política- también ha sido un ejemplo de pluralismo político aglutinando, de forma más permanente, a mujeres de muy distintas trayectorias y posicionamientos políticos. La parte negativa se manifiesta primordialmente en las crisis internas y/o fuertes peleas en varias organizaciones, con saldos de profundas heridas y con la salida de fundadoras, de la organización. Las crisis internas, rupturas y escisiones de las organizaciones no son particulares de las mujeres indígenas y se deben a muchos factores –entre ellos a la cooperación internacional y sus políticas de financiamiento, además de al momento tan difícil de posguerra–; sin embargo, estas rupturas, según varias de las mujeres entrevistadas, tienen un saldo especialmente doloroso para las mujeres mayas.

Derechos Específicos de las Mujeres Mayas

En el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, hay un apartado específico acerca de las mujeres indígenas⁵⁶⁷, en donde se reconoce su triple opresión y se compromete al Estado a crear una Defensoría de la Mujer Indígena. Ésta se estableció en 1999, como dependencia de la Comisión Presidencial para los Derechos Humanos (COPREDEH). Una iniciativa muy interesante de la DEMI fue la elaboración de los '*Derechos Específicos de las Mujeres Indígenas*'; entre su equipo figuran las hermanas (ambas con largas trayectorias y fundadoras, entre otras, de Kaqla) Carmen y Francisca Álvarez Medrando como editoras, y Ana Silvia Monzón, entre otras feministas mestizas en el grupo de apoyo. Los '*Derechos Específicos de las Mujeres*

⁵⁶⁶ Incluso este bloque granítico de mujeres mayas guatemaltecas fue motivo de crítica por mujeres de otros países, tanto por su número (no pasó desapercibido que eran compatriotas de la organizadora) como por sus decisiones en bloque.

⁵⁶⁷ **B. Derechos de la mujer indígena**

1. Se reconoce la particular vulnerabilidad e indefensión de la mujer indígena frente a la doble discriminación como mujer y como indígena, con el agravante de una situación social de particular pobreza y explotación. El Gobierno se compromete a tomar las siguientes medidas:

a) Promover una legislación que tipifique el acoso sexual como delito y considere como un agravante en la definición de la sanción de los delitos sexuales el que haya sido cometido contra una mujer indígena;
b) Crear una Defensoría de la Mujer Indígena, con su participación, que incluya servicios de asesoría jurídica y servicio social; y
c) Promover la divulgación y fiel cumplimiento de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas 31/3/1995.

Indígenas' constituyen una sugerente combinación de los enfoques de los Derechos y de la Cosmovisión, y una apropiación indígena de los discursos e instrumentos globales de los derechos:

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, etc.).*

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 a la 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, p. e. tejer, el 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, Guatemala 2003
Primer Informe: "Situaciones y Derechos de las Mujeres Indígenas en Guatemala, Nabe' Wuj Ke Ixoqib", Ciudad de Guatemala

La primera Defensora de la DEMI, Juana Catinac, reflexiona sobre este proceso de definición de los derechos específicos de las mujeres indígenas, así como acerca del proceso de consulta que se hizo después. En este último, surgen dos demandas más, de parte de las mujeres consultadas, que no habían sido contempladas originalmente: el derecho al cultivo de maíz y el derecho a tener los cementerios cerca de las comunidades. Estas dos reivindicaciones corresponden a los intereses de las mujeres indígenas de las comunidades, y son específicas para los pueblos indígenas, en el primer caso, porque el maíz es la base simbólica y de sustento de los mayas ('hombres –y mujeres– de maíz', como señala el *Popol Wuj*); y en el segundo caso, por la percepción y la creencia en la cultura maya, de que los muertos –las abuelas y los abuelos generación tras generación– están presentes, sólo pasan a otra dimensión pero están integrados en la vida actual; tenerlos cerca es más práctico y les da más vigencia. Muchas feministas seguramente argumentarían que estas dos demandas no tratan de derechos específicos de las **mujeres indígenas**, sino de los **pueblos indígenas**, pero resultaron de los intereses específicamente expresados por las mujeres indígenas rurales. Volveremos a este punto después. Juana Catinac explica el proceso de elaboración de los derechos específicos de las mujeres indígenas:

Es en este campo que había un gran vacío para mí, porque las iniciativas de conceptualizar los derechos específicos de las mujeres indígenas, el contenido era básicamente derechos universales: derecho a la salud, derecho a la educación, derecho al trabajo, pero esto no son derechos específicos de las mujeres indígenas. Entonces un espacio que nos dio para reunirnos con 13 organizaciones de mujeres indígenas fue el proyecto de UNICEF, tuvimos que trabajar sobre estos derechos específicos, porque no los había. Y se establecieron 7 derechos⁵⁶⁸; se consultaron, y algunas mujeres, algunas comunidades lingüísticas los enriquecieron, dijeron 'esto no, esto sí', y se sistematizaron esos derechos específicos y hasta ahora se está haciendo la fundamentación de estos 7 derechos específicos... Hay cuestiones realmente específicas como pueblos indígenas, como mujeres indígenas. Todavía nos falta incluir un derecho que ellas decían que era garantizar el derecho al cultivo del maíz por la globalización que hay en este momento. Algunos sectores poderosos dicen 'ya dejan de cultivar maíz, ya dejan de cultivar el frijol, porque es un atraso, y diversifican sus cultivos'. Pero decir que dejemos de cultivar el maíz eso significa muerte para los pueblos indígenas [mesoamericanos]. Algunas mujeres de algunas comunidades dijeron que tengamos los cementerios cerca de nuestras comunidades para estar cerca [de] nuestros muertos; porque

⁵⁶⁸ No queda claro la razón por la cual Juana Catinac habla de 7 derechos, pues en la lista transcrita arriba figuran 10, no 7 derechos.

sabemos muy bien que la memoria de nuestros antepasados es muy cerca de nosotros, está día y noche con nosotros, entonces es muy significativo tener un cementerio cerca. También está el derecho de escoger esposo, porque en algunas comunidades –no en todas– se le impone el esposo [a la mujer] de parte de los padres de familia, incluso hay venta de las personas. No es común, sólo en algunas comunidades, donde se vende la mujer por diez mil, por quince mil, por veinte mil, hasta por veinticinco mil quetzales. Pero en algunas es ceremonial, hay intercambio de la mujer por el dinero, por el reconocimiento de todo los gastos que han hecho los padres. En algunas comunidades no tiene un sentir comercial, en otras sí, en algunas se ha transformado la idea original (entrevista, agosto 2003).

Aunque el derecho es de ‘escoger esposo’ en todos los casos, Juana Catinac hace la distinción entre las mujeres que son ‘vendidas’ con ‘sentir comercial’ y el sentido ‘ceremonial’ que había anteriormente, y que sigue habiendo, en algunas comunidades. Sobre este punto es interesante hacer una comparación con la situación en Chiapas, en donde el tema de los matrimonios arreglados ha causado gran revuelo. No es tanto el tema en sí el que causa grandes controversias –pues todos los que forman parte del debate⁵⁶⁹ concuerdan en que las mujeres deben escoger a sus propios maridos– sino la forma de su tratamiento. Pensando en la creación de alianzas entre las mujeres mestizas e indígenas, resulta didáctico comparar dos maneras, presentadas a continuación, de abordar el tema: Magda Gómez retoma la crítica hecha por las mujeres indígenas, de una forma que es respetuosa de la cultura y de los indígenas, “*Su consigna de que la costumbre buena es la que respeta a las mujeres expresa una postura crítica frente a lo que antaño era un mecanismo de redistribución de recursos mediante las cooperaciones, regalos, trabajo para la familia de la esposa y que hoy se expresa por las mujeres como la imposición de un marido por ‘venta’*” (Gómez 1999: 6). Aquí, Gómez plantea la crítica de una forma que difícilmente podría resultar ofensiva, sobre todo porque se basa en lo que dicen las mismas mujeres indígenas. En cambio, Mercedes Oliveira y Guadalupe Cárdenas hacen una denuncia emotiva del maltrato de las mujeres indígenas por parte de los hombres indígenas:

⁵⁶⁹ Es preciso señalar que el debate se da más a nivel estatal y nacional, pues aparte de las mujeres indígenas y de las feministas mestizas, los zapatistas y otras organizaciones sociales que están en el debate, también, dos senadores federales usaron la ‘venta de mujeres indígenas’ como pretexto para ‘proteger’ a las ‘vulnerables’ mujeres indígenas de su cultura y de los hombres indígenas (y para no aprobar la ley COCOPA que retomaba los Acuerdos de San Andrés entre los zapatistas y el gobierno mexicano). Sin embargo, los hombres indígenas (padres, esposos) y aquellas mujeres indígenas (madres, suegras) que están a favor de los matrimonios arreglados no han participado en el debate, salvo en las polémicas que puedan surgir en las asambleas comunitarias sobre casos específicos a nivel local.

Las mujeres se compran, de acuerdo a las normas tradicionales, pagando un precio simbólico que desequilibra la supuesta complementariedad al interior de las parejas campesinas, dando lugar a que la violencia contra ellas se legitime socialmente y se viva como natural, como parte de la cultura. Las costumbres tradicionales obligan a las indígenas, por ser mujeres, a aceptar con paciencia y humildad la imposición de la pareja, malos tratos, violencia sexual conyugal, golpes, abusos psíquicos y físicos, mutilaciones y hasta la muerte, convirtiendo en muchos casos a la familia en centro de tensiones y de terror para mujeres y niños, como efecto del alcoholismo y la drogadicción de los hombres” (Oliveira y Cárdenas 1999: 17).

Lo problemático de este análisis no es que se denuncie el maltrato hacia las mujeres indígenas, sino que el análisis es parcial y ‘victimizante’: la ‘culpa’ la tienen los hombres y la cultura, sin analizar el complejo conjunto de factores –que también afecta a los hombres– y que incluye la explotación, el racismo, la descalificación de la cultura, la falta de acceso a los servicios del Estado, entre otros, la interiorización y la reproducción de las opresiones, etcétera. Por otra parte, se generaliza la situación, como si todas las mujeres indígenas fueran ‘compradas’ y maltratadas, y se cree que toda la cultura se reduce a estos ‘malos’ usos y costumbres. Además, crea la impresión de que las feministas mestizas son las llamadas a ‘salvar’ a las ‘pobres’ mujeres indígenas. Estas representaciones provocan fuertes reacciones, llevando incluso a la estudiante Tz’eltal, Cristina López Gómez, de la maestría en Estudios Mesoamericanos de la UNAM a hacer un trabajo universitario desmintiendo que los indígenas en Chiapas ‘vendan’ a sus mujeres (2003). En esto volvemos a encontrar la tendencia entre los indígenas a ‘cerrar filas’ como reacción ante lo que se percibe como un ataque, mientras que el tratamiento que hace Magda Gómez difícilmente produciría una reacción de este tipo. Entonces, el problema no es la crítica en sí del maltrato que sufren muchas mujeres indígenas –ni el importante trabajo que realizan las ONGs de mujeres en Chiapas con mujeres indígenas que sufren violencia–, sino la forma de tratamiento del tema. En Guatemala, quizás por haber menos organizaciones de mujeres que trabajan con mujeres violentadas –así como por las relaciones interétnicas más tensas, además de la auto-representación indígena más fuerte– no se han generado grandes debates públicos sobre estos temas, ni en estos términos.

Las Dificultades para Asumir y Acomodar la Diferencia, y las Diferencias entre las Mujeres

Un tema recurrente en las entrevistas con mujeres mayas es la insistencia de su parte en la afirmación de que no están en contra de los hombres –aunque sí en contra del machismo–, y en la ratificación de que no se trata de una división entre los hombres y las mujeres. Así se pone de

manifiesto cuando dicen: *“mi búsqueda va hacia una participación equitativa de hombres y mujeres a nivel de la comunidad y por ende a nivel del municipio y a nivel nacional”* (Isabel Cux, entrevista, agosto de 2003), o *“Para mí el enfoque que tenemos que buscar es que no haya discriminación hacia la mujer, ni hacia el hombre, sino que seamos iguales, y que, como se dice en la cosmovisión, busquemos el equilibrio”* (Ana María Rodríguez, entrevista, julio de 2003). En mi trabajo y en las lecturas que he realizado, he encontrado esta misma inquietud planteada por las mujeres indígenas en Chiapas, en Bolivia, en Ecuador, por las nativas americanas en Estados Unidos y por las mujeres aborígenes en Australia. Esta llamada de atención reiterativa se debe, a mi manera de ver, a varios factores. Por una parte, es una manifestación o declaración pública –ante los señalamientos de divisionismo– de lealtad y de unidad de grupo, como pueblos indígenas; lo cual no pasa sólo por apaciguar las preocupaciones de los varones, sino que también obedece a –y expresa– la vital importancia que tiene para las mujeres su pertenencia étnica; justamente por lo mismo, les resulta tan doloroso cuando son condenadas y mal vistas por el hecho de hacer públicas sus críticas⁵⁷⁰. Al declarar su lealtad de grupo, de no estar en contra de los hombres, sino luchando a la par con ellos, las mujeres también buscan desasociar la frecuente tendencia de los Otros y las Otras a señalar abierta, o implícitamente, que los hombres indígenas son más machistas que los hombres mestizos porque las mujeres indígenas son las más oprimidas entre todas las mujeres (Barrig 2001, Olivera 2004), echando la culpa de la situación de marginación y opresión de las mujeres indígenas a los hombres indígenas y a la cultura indígena –en vez de atribuirla a un complejo conjunto de factores (socioeconómicos y políticos) y de sectores, incluyendo precisamente esos ‘Otros’–. Por otra parte, a mi entender, esa actitud de las mujeres tiene que ver con la dualidad y la complementariedad que sigue marcando a las comunidades, a las mujeres y a hombres indígenas, aún cuando sus visiones también tengan influencias Judea-cristianas, como lo analiza Emma Chirix (2007).

La insistencia en la idea de no estar en contra de los hombres indígenas, ni en contra de la cultura, sino en contra del machismo (y de las ‘malas costumbres’) no impide, sin embargo, que las mayas formen organizaciones autónomas de mujeres, como lo hemos visto; y de hecho, en los últimos años, ha crecido la tendencia de organizarse a solas. A veces, esta provoca inseguridades en los hombres, aunque una estrategia de las mujeres es la de no vetar la presencia de los hombres en sus reuniones, con el propósito de que pierdan sus resistencias. Como recuerda Candelaria Gutiérrez que estuvo por muchos años en CDRO, el esposo de una de las participantes asistió a un taller con 150 mujeres: *“Entonces después, el hombre nunca más prohibió a su esposa a*

⁵⁷⁰ Esto mismo sucede entre otras mujeres ‘de color’ cuando se atreven a hacer críticas públicas (ver Walker 1997, Narayan 1997, entre otras).

participar, y la señora lleva a su hija, a sus nueras ahora. Pero [el señor] se dio cuenta de que lo se hacía no era algo malo, sino que era de alguna manera despertar a la mujer” (entrevista, agosto de 2003). En Tukurú, Alta Verapaz, la CONIC consideraba que era positivo que los ancianos estuvieran en las reuniones de las mujeres, pues su presencia daba un aval a las mujeres ante los demás miembros de la comunidad. A veces incluso, los hombres forman parte de una estrategia de protección de las mujeres –y no necesariamente de control– rompiendo con las percepciones comunes en las organizaciones feministas⁵⁷¹ (Millán 2002). Sin embargo, en otros casos las mujeres tienen que participar a escondidas, mentir o buscar diferentes estrategias con tal de poder participar.

No obstante, a diferencia de las mujeres ladinas que se organizan como mujeres o en torno al feminismo, en las organizaciones de mujeres mayas, el eje organizativo nunca se reduce sólo al género; sí está incluido el tema de género en su misión y en su visión⁵⁷², pero éste siempre está articulado con otros temas, como son las otras opresiones, la participación política de las mujeres indígenas (Moloj), o la salud mental (Kaqla). Esta diversidad, entonces, puede representar un punto de contraste que dificulte el diálogo con las organizaciones feministas. A pesar de que hay organizaciones de mujeres que mantienen un análisis de la triple opresión, como el Sector de Mujeres o el Foro Nacional de Mujeres, generalmente las organizaciones de mujeres tienen como ordenador **principal** de la opresión el patriarcado y las relaciones de género (Lerner [1978] 1993). Este punto es importante, pues incluso la violencia contra las mujeres indígenas –tema tan asociado con las cuestiones de género– puede ser enmarcada en otros términos, como nos lo demuestran las nativas norteamericanas que encuadran su lucha contra la violencia hacia las mujeres indígenas desde la perspectiva de la descolonización (White-Eagle 2007).

Hay diferencias entre mujeres guatemaltecas, dadas realidades distintas, en las maneras de entender sus condiciones de vida y enmarcar sus perspectivas de transformación social. Y aunque también hay diferencias entre las mujeres mayas, y entre las mujeres ladinas, generalmente, hay más elementos que unen a las mujeres mayas con las mayas, y las mujeres ladinas con las

⁵⁷¹ Mágina Millán señala que en la marcha zapatista de los 1,111 en 1997, las delegaciones de los municipios autónomos estaban compuestas en un 50% por mujeres, que siempre iban en pares con los hombres de las comunidades. Ante la crítica de que esta era una forma de control sobre las mujeres, Millán nos hace la sugerente invitación a pensar desde otra lógica y a despejarnos de nuestros etnocentrismos. Y dado el hecho real del acoso sexual, podría ser un arreglo de mucho agrado para las mujeres.

⁵⁷² El hecho de que sea una organización sólo de mujeres no significa que necesariamente tengan una perspectiva de género o de derechos de la mujer; como podría ser el caso de las cooperativas de artesanías. Aunque en algunas, además de la producción y de la comercialización, también se trabaja el tema de los derechos.

ladinas. Con esto no estoy diciendo que, por lo tanto, no existe alianza posible entre las mujeres mayas y las ladinas, sino que, para poder negociar y lograr alianzas, es necesario visibilizar y asumir las diferencias, rompiendo con cualquier pretensión de homogeneidad ('todas somos mujeres', 'todas somos guatemaltecas'). Y más importante aún, significa reconocer que hay algunas diferencias que sencillamente son inconmensurables, como pueden ser los preceptos de complementariedad, dualidad y equilibrio. Como señala Nancy Harstock:

Enfrentamos la tarea de desarrollar nuestra comprensión en cuanto a la diferencia, como parte de la tarea teórica del desarrollo de una teoría del poder de, y para, las mujeres. Los temas sobre la diferencia nos recuerdan también que muchos factores que dividen a las mujeres también unen a algunas mujeres con los hombres –factores como diferencias raciales y culturales–. Quizás las teorías del poder de, y para, las mujeres serán teorías del poder para otros grupos también. Necesitamos desarrollar nuestra comprensión de la diferencia a través de la creación de una situación en la cual podamos construir una comprensión del mundo que sea sensible a la diferencia (Harstock 1990: 158, traducción mía).

Si bien los movimientos indígenas y las feministas de color reivindican el derecho a la diferencia – en igualdad de condiciones y de oportunidades–, a menudo, la 'diferencia' desde el poder, consiste en, más bien, la construcción y la inferiorización de la 'otredad' (Mohanty 1988); es decir, lo que se percibe como diferente a un 'nosotras' o 'nosotros' hegemónico es relegado a los márgenes (Moraga y Anzaldúa 1981, Hernández 2001b, 2003, 2008a). Así, las mujeres indígenas tienden a ser construidas y representadas, desde la otredad, de tal forma que son minimizadas. Si acceden a estudios superiores, señala Georgina Méndez, indígena Chol de Chiapas: "*sus identidades son cuestionadas por salir de los esquemas en que han sido imaginadas*" (Méndez 2007: 1); si acceden a puestos públicos, como ya señaló Saq Chumil Blanca Estela Alvarado, se les acusa de estar ahí por compensación, no por capacidad⁵⁷³. La abogada kichwa del Ecuador, Mercedes Lema señala agudamente la manera en que las mujeres indígenas rurales son construidas y devaluadas desde

⁵⁷³ Medarda Castro señala que como mujer indígena, siempre tiene que destacarse más: "*A las mujeres mayas les exigen primero experiencia, demostrar de manera permanente esa capacidad de hacer bien las cosas, sin embargo no es el mismo requisito o la misma exigencia para los hombres*" (entrevista, agosto de 2003). Estela Jocón extiende la comparación hacia las mujeres ladinas: "*las mujeres ladinas tienen mucha más probabilidad de iniciar, de entrar a la escuela, de continuar sus estudios a nivel universitario. Como son ladinas tienen espacios más abiertos para trabajar, entonces, ahí vamos al espacio profesional, el ser ladina implica que es más capaz, que es alguien que puede dar mucho más que una mujer indígena, aunque no es así realmente, pero eso es lo que se usa. Entonces, las mujeres ladinas tienen mucho más campo abierto en cuestiones profesionales*" (entrevista, julio de 2003).

parámetros occidentales: *“Una sociedad mayoritaria que superpone el conocimiento científico al conocimiento ancestral, la escritura a la oralidad, la actividad intelectual al trabajo manual, lo citadino a lo rural, lo material a lo subjetivo, el inglés al Kichwa, a cualquier otro idioma local, el desempeño profesional a las labores de madre, deja a la mujer indígena con una imagen pobrísima de ella misma vista desde una óptica foránea, esto a pesar de la grave crisis de los núcleos familiares y del modelo de sociedad de los países desarrollados constituidos como modelos a seguir por los países en vías de desarrollo”* (Lema 2005: 3). Esta observación ilustra el etnocentrismo no sólo de muchas corrientes del feminismo⁵⁷⁴, sino de todo proyecto de transformación social basado, de forma no reflexiva, en los preceptos de la modernidad (Saldaña-Portillo 2003).

En el ejemplo ofrecido por Mercedes Lema, una estrategia para fortalecer la autoestima consistiría en la valoración de la cultura y de los conocimientos indígenas, del trabajo manual y de la vida rural; todos ellos son aspectos, por cierto, que unen a los hombres y las mujeres indígenas, aunque con expresiones e impactos diferenciados. Este proceso de valoración concuerda con la estrategia de Pop No’j (ver capítulo sobre Complementariedad, Dualidad y Equilibrio) que busca fortalecer la autoestima **antes** de abordar específicamente las inequidades de género. Para que la estrategia estuviera dirigida también a fomentar relaciones interculturales basadas en la igualdad, tendría que incluir la sensibilización de las mujeres y los hombres ladinos. Sin embargo, la feminista afro-americana, Audre Lorde, critica fuertemente la necesidad de ‘sensibilizar’ a los y las que oprimen, argumentando que se trata de otra herramienta más para asegurar la opresión: *“A las mujeres de hoy todavía se les exige cerrar la brecha de la ignorancia masculina, y educar a los hombres acerca de nuestra existencia y de nuestras necesidades. Esta es una herramienta antigua y primaria de todo opresor para mantener ocupados a los oprimidos con los asuntos del amo. Ahora escuchamos que es tarea de las mujeres negras y del tercer mundo educar a las mujeres blancas –ante una resistencia tremenda– sobre nuestra existencia, nuestras diferencias y nuestros roles en relación con nuestra sobrevivencia conjunta. Esto es un desvío de energías y una repetición trágica del pensamiento racista patriarcal”* (Lorde 1981: 100, traducción mía).

Lorde tiene mucha razón al cuestionar el hecho de que la ‘parte subordinada de la ecuación’ tenga que ‘enseñar’ a la parte hegemónica: dadas las relaciones asimétricas de poder existentes,

⁵⁷⁴ Len Ang señala: *“Para tomar en serio la diferencia, entonces, necesitamos enfocarnos en la manera en que la brecha entre el feminismo y las ‘otras’ mujeres es construida y reproducida, poniendo atención, en vez de voltear la vista, en aquellos momentos dolorosos en donde la comunicación pareciera inevitablemente que va a **fallar**”* (Ang 1995: 396, traducción mía).

siempre recae la tarea de presionar por cambios a los y las más afectadas. Esto explica por qué el tema de 'género' tiende a ser visto y tratado como un 'problema de mujeres', y por qué la interculturalidad es percibida como un 'problema de indígenas'. Sin embargo, el hecho de no intentar enseñar (o concientizar) y de no intentar aprender (o tomar conciencia) remite a la situación descrita por Marta Juana López *"cuando sólo nos quedamos en lo nuestro y no pasamos al segundo paso"*, resultando no sólo en la inexistencia de interculturalidad, sino también en la incapacidad de formar alianzas, que son necesarias, sin embargo, para presionar por los procesos de transformación social, tan requerida en Guatemala. Irmalicia Velásquez señala que **todo el mundo** tiene que aprender y tomar conciencia: *"Los procesos de educación y concientización tienen que continuar, y la convivencia entre mujeres mayas y mujeres ladinas, creo que son los únicos procesos que nos van a permitir reconocer las opresiones. Todas tenemos que aprender, las mujeres mayas tenemos que aprender de las opresiones que viven las mujeres ladinas pobres de Guatemala... Pienso que las mujeres mayas urbanas tenemos que aprender de las opresiones que viven las mujeres mayas rurales, que son diferentes a nuestras opresiones. En fin, todas tenemos que aprender"* (entrevista, agosto 2003).

Aída Hernández (2003) considera que la construcción de alianzas desde el reconocimiento de la diversidad entre mujeres es posible y necesario, ante los grandes problemas de exclusión y de militarización que acarrea la globalización:

Tratar de construir puentes de comunicación reconociendo nuestras diversidades y haciendo de ellas un potencial de lucha y no una limitación, es un paso fundamental para construir las redes de solidaridad que se necesitan para que nuestras luchas locales puedan impactar de manera más profunda a los poderes globales. Repensar el multiculturalismo desde una perspectiva de género implica necesariamente vincular el concepto de cultura con el concepto de poder, desde este posicionamiento las políticas del reconocimiento cultural no se contraponen a las visiones feministas, sino que localizan las estrategias de lucha en contextos particulares. Reconocer e historizar nuestras diferencias nos permitirá re-pensar nuestras estrategias globales desde una política de alianzas que recupera nuestras diversidades y enriquezca con ellas los proyectos políticos feministas (Hernández 2003: 22).

Para Hernández, la creación de alianzas entre mujeres pasa por la superación de los etnocentrismos y por la deconstrucción de La Mujer como un ser homogéneo, dando lugar a las múltiples maneras de ser mujer. También implica la superación del esencialismo cultural, al incluir una lectura del poder en el tema de la cultura, y la historización de los procesos para no caer en

generalizaciones homogeneizantes. En cambio, la feminista afro-descendiente británica Andrea Stuart reivindica la ruta señalada por Marta Juana que consiste en primero profundizar en las diferencias, para luego llegar a puntos de convergencia. Aunque se refiere al movimiento feminista en Inglaterra en los años ochenta, sus comentarios son pertinentes para la realidad guatemalteca:

Las mujeres marginadas, las de una raza, clase o generación diferente, lucharon para ver representadas sus propias prioridades en la agenda feminista, pero encontraron que gran parte del Feminismo era tan insensible a sus demandas como lo había sido anteriormente la izquierda tradicional... Curiosamente, el problema no fue que lleváramos las implicaciones de organizarnos en torno a la identidad demasiado lejos, sino que no lo hicimos lo suficiente. Si realmente hubiéramos impulsado más este debate, nos hubiéramos dado cuenta de que todas y todos somos opresores y oprimidos... En vez de apreciar lo interconectado de nuestras opresiones, vimos todos nuestros intereses como mutuamente antagónicos, en vez de forjar alianzas, estuvimos en competencia (Stuart; 1990: 34 y 39, traducción mía).

“Impulsar más el debate”, entonces, significa plantear las diferencias de forma radical, y a través del reconocimiento de las diferencias –y más importante aún, del tratamiento de la interiorización de las opresiones– llegar al entendimiento, en sentido foucaultiano, de que “*todas y todos somos opresores y oprimidos*”. El reconocimiento de las diferencias tiene implicaciones profundas. En su sugerente y penetrante artículo “*soy feminista pero...*” (1995), Ien Ang analiza la manera en que Madonna es considerada ‘una heroína protofeminista posmoderna’ (Ang 1995: 398) por sus atrevidas representaciones de la sexualidad femenina; expone cómo esta representación es problematizada por la feminista afro-descendiente bell hooks, al observar que se enmarca en una visión etnocéntrica de las mujeres blancas –que asume una falsa apelación a lo universal y que no representa las visiones o el lugar de enunciación de las mujeres negras⁵⁷⁵–. Con este ejemplo, Ang ilustra la hegemonía occidental y señala: “*El punto que quiero señalar no es que la interpretación blanca feminista esté equivocada o sea incluso racista, o que la visión de hooks represente un feminismo mejor, sino que vemos yuxtapuestos aquí dos puntos de vista, construidos por dos distintos lugares de enunciación, cada uno articulando inquietudes y preocupaciones que tienen sentido y son pertinentes dentro de su propia realidad*” (Ang 1995: 399 traducción mía). Ang

⁵⁷⁵ Las mujeres negras, estereotipadas como ‘mujeres perdidas’, de ‘sexualidad exuberante’ difícilmente pueden identificarse con representaciones –y aspiraciones– de atrevidas transgresoras sexuales, como tampoco –por diferentes razones– lo pueden hacer la mayoría de las mujeres mayas. Incluso las fotografías de mujeres semidesnudas en el libro de Kaqla (2004), atrevidas no sólo para los sectores mayas –en donde inevitablemente fueron censuradas– sino también, en el contexto conservador de la sociedad guatemalteca, remiten a una estética sensual muy diferente a la manera de ostentar la sexualidad, de Madonna.

considera que esta inconmensurabilidad estructural necesita ser abordada y asumida por las feministas, y que lejos de tratar de incluir –y de apropiarse de– las diferencias entre las mujeres, es necesario reconocer “*las limitaciones inevitables del feminismo como un proyecto político*” (ibíd.: 408), aceptando que un proyecto político conjunto como mujeres no es posible. La autora sugiere, en su lugar, una ‘*política de parcialidad*’:

Una política de parcialidad acaba con dicha ambición y acepta el principio de que el feminismo nunca jamás podrá ser un hogar político para todas las mujeres, no sólo por el hecho de que diferentes grupos de mujeres tienen intereses diferentes y a veces hasta opuestos⁵⁷⁶ (conflicting), sino, más radicalmente, por el hecho de que para muchos grupos de ‘otras’ mujeres, a veces son otros los intereses, otras las identificaciones que resultan más importantes y más políticamente urgentes que –o incluso incompatibles con– aquellas relacionadas con el hecho de ser mujeres (ibíd.: 408).

En ese sentido se puede entender el hecho de que muchas mujeres mayas anteponen sus intereses e identidad étnicos a sus intereses e identidad de género. Esto no es necesariamente indicativo de una falta de comprensión de género o de lo que algunas llaman ‘falsa conciencia’ (aunque también es cierto que la opresión de género está tan naturalizada que muchas mujeres y hombres mayas la ven como ‘normal’), más bien es ejemplo de una opción por otras prioridades. Sin embargo, si tomamos el análisis de la interseccionalidad como el más pleno para entender las diferentes y compuestas lógicas de la opresión, no podemos hacer caso omiso del tema de género. Es decir, a nivel de análisis, a mi manera de ver, la reflexión acerca de las relaciones asimétricas de poder entre mujeres y hombres, así como del maltrato hacia las mujeres, tiene que estar presente para lograr una ‘conciencia discursiva’, una visión y un análisis de conjunto. Ahora bien, ya en la práctica, las diferentes opciones y prioridades elegidas por las mujeres mayas son estrategias y acciones conscientes que obedecen a momentos determinados y a contextos

⁵⁷⁶ Por ejemplo, Aída Hernández señala que un artículo, en la poca conocida propuesta de ampliación de la ley revolucionaria de las mujeres zapatistas, provocó fuertes críticas entre las feministas urbanas mestizas por ser ‘conservador y moralista’. Sin embargo, el artículo, que reza: “*Los hombres casados y las mujeres casadas, cualquiera que haya sido la ceremonia, tienen prohibido por la Ley Revolucionaria de Mujeres, abandonar a su esposo/a sin razón ni fundamento, o unirse con otra mujer o con otro hombre cuando no ha habido ningún divorcio normal*”, fue una respuesta a una situación concreta en que los esposos de numerosas mujeres indígenas estaban teniendo relaciones sexuales con las mujeres mestizas y extranjeras ‘solidarias’ (brigadistas y miembros de la solidaridad nacional e internacional), poniendo de manifiesto, como señala Ang, la inconmensurabilidad de las perspectivas desde dos lugares de enunciación.

diferenciados⁵⁷⁷, en donde pueden, o no, estar presentes las consideraciones y demandas de género.

Una propuesta sugerente para promover la discusión y la inclusión de la diversidad en el movimiento –o en los movimientos– de las mujeres en Guatemala, así como para la creación de alianzas con otros movimientos sociales, se basa en la creación de políticas de **coalición**. Esta propuesta, formulada por Nira Yuval-Davis, se llama “Enraizamiento y Desplazamiento” (*Rooting and Shifting*) y reconoce la diversidad entre las mujeres y el hecho de que tienen agendas y prioridades diferentes:

La idea es que cada participante trae consigo el enraizamiento (“rooting”) en su propia afiliación e identidad, pero al mismo tiempo trata de trasladarse para ponerse en una situación de intercambio con otras que tienen otras afiliaciones e identidad. Lo llaman ‘transversalismo’ –para diferenciarse de ‘universalismo’ ya que este último, por tomar como dado un único punto de partida, termina siendo exclusivo en vez de inclusivo.

Hay dos cosas que son vitales en el desarrollo de una perspectiva transversal. En primer lugar, el “trasladarse” no debe implicar un auto descentrarse, esto es, el perder sus propias raíces (rooting) y conjunto de valores... En segundo lugar, y que sigue del primer punto, el proceso de “trasladarse” no debe homogeneizar a la ‘Otra’. Dado que hay diferentes posiciones y puntos de vista entre personas que tienen “raíces” semejantes, también los hay entre miembros de otros grupos (Yuval-Davis 1998: 184-185).

La propuesta parte del reconocimiento y de la dignidad de las mujeres **desde su diferencia**, para poder establecer los puntos de coincidencia entre sus diversas agendas. Estas rutas metodológicas para entrar a dialogar, de forma intercultural, en igualdad de condiciones entre las mujeres mayas y las ladinas, para lograr entendimientos y alianzas entre las mujeres organizadas, necesita acompañarse, como señala Emma Chirix, con una voluntad política para entablar el diálogo, así como con un diálogo franco –rompiendo con las ‘costumbres’ de ‘no decir las cosas’ no sólo entre los mayas y los ladinos, sino como sociedad guatemalteca en su conjunto– para poder avanzar en los entendimientos y puntos de convergencia:

⁵⁷⁷ En una plática con Juana Batzibal y Medarda Castro en Australia, el dirigente aborigen Michael Dodson manifestó que los aborígenes tratan de discutir sus diferencias internamente, pero cuando van a cabildear en Naciones Unidas, necesitan cerrar filas, no sólo entre ellos mismos, sino con las demás delegaciones indígenas (reunión de Michael Dodson con Oxfam Australia, julio 2000).

Tengo ya la necesidad de entablar dialogo, reflexión y debate con mujeres ladinas, por eso es que últimamente estoy asistiendo a una instancia en donde digo, 'sí es tiempo ya de que platiquemos, de que saquemos temas para debatir, temas comunes, pero también aquellos temas que de alguna manera nos separan'. Algunas siguen con relaciones feudales en donde una es la señora, la doña, mientras la otra es la sierva, únicamente para la servidumbre. Entonces yo creo que esas relaciones que han existido aquí no nos ayudan a erradicar el racismo. Necesitamos tomar esfuerzos para hacer otros frentes y sumarnos a otras para lograr alianzas. El problema que ha habido es la desconfianza, la falta de lealtad, los tropezones que nos damos entre nosotras las mujeres. Eso es parte del proceso, pero tenemos que ir madurando. Para mí ha llegado el momento de enfrentar y ¿por qué no? de confrontar, 'a mí me parece esto', 'a mí no me gusta' y 'pues sí, francamente no me gusta tal cosa' entre mayas, entre la sociedad en general, entre el movimiento de mujeres, lo que está pasando ahorita a nivel gobierno, lo que estamos viendo ahorita.... A veces tocamos los problemas aparentes, pero ¿por qué no miramos los problemas profundos? ¿A quiénes les estamos haciendo el juego? Entonces yo digo que ya es tiempo de ser más francas en decir cuál es el problema. Puede ser una envidia, pero ¿detrás de esto qué hay? Son relaciones de poder; ¿por qué no nos sentamos a debatir esas relaciones de poder? Lo digo a todo nivel ahora: entre mujeres, entre los otros, entre la sociedad en general. Porque yo siento que hay una cultura en donde achacamos, pero no debatimos profundamente, no nos sentamos a debatir, a decirle enfrente, mirá, a mí no me parece, ¿a dónde vamos? Lo puedo ver a nivel nacional y lo puedo ver en las relaciones entre mujeres. ¿Por qué? porque también eso es parte de la cultura: el silencio y la hipocresía norman, no se vale pelar los dientes. Yo digo, puedo pelar los dientes, pero francamente, honestamente y mirá, resolvamos tal asunto (entrevista, julio de 2003).

Profundizar en, y fortalecer, lo propio, como nos sugiere Marta Juana López; impulsar procesos de auto-reflexividad, de análisis y de superación de los prejuicios, además del reconocimiento de la diversidad interna entre las mujeres mayas y entre las ladinas –como nos señala Medarda Castro– son pasos previos y necesarios para lograr un diálogo intercultural de mujeres en igualdad de condiciones. La creación de confianza –superando desconfianzas históricas forjadas a lo largo de siglos– así como el diálogo franco y solidario entre las mujeres mayas y las ladinas, potenciaría la posibilidad de cambiar el hito de la discusión, logrando centrarse más, como señala metafóricamente la académica Mónica Cejas, en el 'color de la ideología' (entendido como visión de transformación social) y no en el 'color de la piel'. Forjar confianza –basada en el respeto y en la

valoración de las diferencias– permitiría visualizar y concentrarse más en los puntos en común, así como en la creación de visiones compartidas de transformación social y de las luchas emancipatorias entre las mujeres mayas y las mujeres mestizas antirracistas, entre las mujeres y los hombres mayas, entre los mayas y los ladinos/mestizos. En ese sentido, las luchas anti-racistas y anti-sexistas, las luchas por la redistribución, y los aportes de las culturas y las epistemologías indígenas –en este caso mayas– tienen su lugar en la refundación ética de la sociedad, en la elaboración de nuevos paradigmas, y en la creación de justicia social y de democracia pluricultural en Guatemala.

Reflexiones Finales

En estos capítulos he explorado la manera en que las mujeres mayas están contribuyendo a ensanchar los términos del debate acerca de la justicia social, dentro del movimiento maya, y más ampliamente en las relaciones interétnicas e interculturales de la sociedad guatemalteca. Las mujeres mayas ofrecen una contribución especial, al descentrar los parámetros mismos de lo que constituye 'lo político': extendiéndolo a la vida cotidiana, a la relación entre hombres y mujeres, a la concordancia entre el espacio privado y el espacio público, y a la valoración de las subjetividades como parte de la lucha por la transformación social. Así, las mujeres mayas están resignificando la cultura y la política para definir sus propios caminos y horizontes de 'buena vida', que incluye su empoderamiento, su plena participación, su ocupación de espacios de poder y sus procesos de toma de decisiones. Este proceso no es fácil, pues las múltiples opresiones y resistencias de las mujeres mayas implican diferentes luchas y lealtades encontradas. Así, muchas veces, las mujeres cierran filas con los hombres, ante situaciones en las que perciben la opresión, la descalificación y/o la subestimación de los Otros.

La cultura maya es vitalmente importante para todas las mujeres entrevistadas, recobra un sentido fundamental en sus vidas. A la vez es cierto que viven y resignifican la cultura de diferentes maneras, y unas le otorgan mayor importancia a la cosmovisión que otras. Así, en el cambiar-permaneciendo, aunque unas ponen mayor énfasis en la transformación social como proceso de cambio, y otras están más preocupadas por la recuperación de la cultura y de la cosmovisión; todas están *“Construyendo un futuro para nuestro pasado”*. Las mujeres que entrevisté se visten con el traje por un sentido identitario y con una intención político-cultural (una de las entrevistadas también usa ropa occidental) y varias de ellas han retomado el uso del traje después de largos periodos de no usarlo, sobre todo a raíz del conflicto armado. Así, el tema del traje en Guatemala se da en un contexto distinto al de, por ejemplo, México o Colombia, y adquiere connotaciones específicas. Por otra parte, el haber realizado esta tesis desde México marca a la misma: el debate

en Guatemala está más centrado en la recuperación y el reconocimiento de la cultura, mientras que en México, frente a los procesos de integración, de migración y de 'desterritorialización', los debates han girado más en torno a las múltiples maneras de ser indígena en tiempos de la globalización. El énfasis que he dado a las 'múltiples maneras de ser indígena' es un reflejo de lo mismo.

Las entrevistas dejan entrever la diversidad de experiencias vividas por las mujeres; esto nos advierte acerca de los riesgos de homogeneizar la situación de las mujeres indígenas en nuestros análisis. En algunos casos, las mujeres entrevistadas tienen conciencia de género desde muy temprano, por la misma experiencia que han vivido desde pequeñas; otras señalan que en el hogar, si bien vivieron una división de labores con mayor carga para las mujeres, tuvieron las mismas oportunidades, sobre todo en términos de educación, y sienten no haber sido discriminadas por ser niñas. En muchos casos, la toma de conciencia de las inequidades de género tiene lugar con posterioridad a su toma de conciencia como maya, y responde en gran medida a las actitudes que enfrentan, cuando los hombres del movimiento les 'tapan el camino', las 'bajan' por rivalidad y por defender sus espacios de poder. Es interesante señalar que las mujeres entrevistadas hablaron poco sobre los esposos que obstaculizaban su participación en los espacios públicos: esto se debe, pienso, a que varias de ellas han optado por no casarse, o por casarse tardíamente, otras han logrado relaciones bastante equitativas con sus parejas, y otras más, se han divorciado. En cambio, muchas entrevistadas se refirieron a la sobrecarga de trabajo y a la falta de dualidad y complementariedad en el cuidado de los hijos y en el quehacer de la casa. Si bien la situación de las mujeres entrevistadas puede ser ilustrativa de la, relativamente reciente y creciente, realidad de mujeres mayas urbanas que han logrado mayor acceso a la educación y/o a la participación en espacios públicos, este estudio no busca generalizar ni hacerse extensivo a la realidad de las mujeres en las comunidades, lo cual sería tema de otra investigación.

Varias de las mujeres insisten en la importancia de articular todas las opresiones y las resistencias de las mujeres y que no se debe aislar ni priorizar la discriminación de género por encima de otras opresiones, como son el racismo, la pobreza material y la discriminación cultural. En general, las mujeres entrevistadas fueron claras en su rechazo de cualquier posición que colocara a las mujeres en contra de los hombres: la crítica a las asimetrías de poder entre los hombres y las mujeres no significa el rechazo hacia los primeros, ni ninguna ansia de 'darle vuelta a la tortilla'. Al contrario, las mujeres entrevistadas convergen, desde su diversidad y visiones distintas, en su lucha por crear un mundo más humano, basado en valores como el respeto, la dignidad, la paridad y la equidad. Uno de los hallazgos más sugerentes para mí en este largo proceso de investigación, ha sido

haberme dado cuenta de la importancia de lo **situacional** y de lo **posicional** en los debates y en las luchas. Muchas veces, las posiciones de las mujeres mayas varían, pues dependen en gran medida de quiénes sean los interlocutores y que actitudes manifiesten estos. Esto no significa que las mujeres vacilen o que no tengan claros su análisis, sino justamente responde al hecho de que las múltiples opresiones implican diferentes lealtades, y la lealtad más importante en un momento determinado depende del contexto y de la naturaleza del debate⁵⁷⁸. Así, por ejemplo, a primera vista el tema en debate aparentemente trata de género, pero las mujeres pueden estar reaccionando a otros trasfondos y a otras 'lecturas del poder': es decir, a actitudes de subestimación, de tutelaje, o de desvaloración por parte de sus interlocutores. Esto las puede llevar a la toma de posiciones que priorizan la defensa de la cultura o el repudio del racismo, por encima de la defensa de género.

Finalmente, las entrevistas arrojan diferentes concepciones de la 'buena vida' entre las mismas mujeres mayas. Desde una óptica occidental, algunas de las visiones que hemos visto a lo largo de estas páginas serán consideradas 'conservadoras' o 'regulatorias'; sin embargo, al abrirse a otras formas de aprehender al mundo, términos como 'progresista' y 'conservador' se descentran. Las mujeres mayas entrevistadas nos invitan a repensar nuestros supuestos y nuestros acostumbrados horizontes emancipatorios erigidos sobre bases homogéneas. Y las mismas mujeres mayas seguirán discutiendo y negociando sus significados emancipatorios: algunas al poner mayor inflexión en la permanencia y otras en el cambio. Esta invitación a asumir y a valorar la diversidad – tanto en el interior del pueblo, en el movimiento y entre las mujeres mayas, como en relación con la sociedad guatemalteca– nos lleva a otros imaginarios y a otras maneras de construcción de alianzas y de convivencia social.

⁵⁷⁸ Esto le pasa a todo el mundo, pero considero que les pasa más a las mujeres indígenas por los múltiples espacios de sus opresiones y de sus resistencias.

CONCLUSIONES

Esta tesis es un esfuerzo de 'teorizar sobre la práctica' para reflexionar académica y políticamente sobre el movimiento maya desde sus inicios en el período (pre)revolucionario hasta la compleja diversidad interna que lo caracteriza en el nuevo milenio, en un contexto marcado por el fracaso de la lucha armada interna, por la brutal represión etnocida y genocida, por la consolidación del modelo neoliberal de la globalización, y por la profundización de la pobreza y de las brechas en la distribución de riqueza. Basándome fundamentalmente en los textos y voces de hombres y mujeres mayas, he intentado reconstruir esta historia desde la perspectiva de la producción de su pensamiento propio desde sus intelectuales, centrándome en dos períodos para captar sus análisis, sus percepciones, las maneras en que 'leen el poder', interpretan la realidad, critican las relaciones sociales en Guatemala y formulan sus horizontes de emancipación, descolonización y 'buena vida' (Esteva 2001). A lo largo de la tesis he desarrollado tres temas principales: a) los encuentros y los desencuentros de los hombres y mujeres mayas con los movimientos de transformación social de la época, en particular, con la izquierda revolucionaria y el movimiento de mujeres; b) las formas de auto-representación maya prestando especial atención a su diversidad, su producción discursiva y de pensamiento propio, y las luchas político-culturales que libran en aras de la justicia social; y c) los retos y las tensiones creativas entre academia y movimiento, teoría y práctica, que implica el estudio de los movimientos indígenas desde la producción de conocimiento de las y los actores sociales mayas.

Considero que el haber centrado mi atención en dos momentos de rica e innovadora producción de pensamiento propio y de auto-representación –el período del conflicto armado interno y los aportes actuales al debate de las mujeres mayas- consiste en un camino inusual pero que contribuye a dar una nueva mirada en tres sentidos distintos. Primero, para el movimiento maya pues volver a la historia reciente puede contribuir a fortalecer su memoria histórica la cual –conjuntamente con las maneras en que mujeres mayas están entendiendo la integralidad de las opresiones y las dimensiones del 'doble colonialismo interno' (aunque ésta no es la manera en que ellas nombran su realidad)- da muchas pistas y aportes para su orientación de cara al futuro. Segundo, para los movimientos de transformación social al poner sobre la mesa del debate la urgente necesidad de abordar en profundidad el tema del racismo, las relaciones interculturales y los problemas de privilegio y poder, para crear condiciones que faciliten la construcción de alianzas, y para la creación de una justicia social pluricultural 'desde abajo'. Y, finalmente, en el marco de las 'tensiones inherentes' (Hale 2004c) entre la academia y las luchas y movimientos indígenas, el desafío para la academia de abrirse a las 'ecologías de saberes' (de Sousa Santos 2003) para

acomodar las epistemologías indígenas sin perder de vista que el análisis del poder enriquecerá nuestros análisis y contribuirá a la valoración de diferentes tipos de conocimiento, descentrando los parámetros científico-rationales de los cánones de la academia. Ojalá que los estudios de los 'kaxlanes' (gente no indígena) desde la academia puedan también servir como aportes para la reflexividad y el fortalecimiento de los movimientos indígenas.

Los períodos de posguerra, tras el fracaso de los proyectos de transformación social, cruenta represión y restitución de la dominación o la hegemonía sistémica, siempre son traumáticos en términos sociales: sólo habría que pensar en los efectos a largo plazo de la Guerra Civil y la posterior dictadura en España, o del derrocamiento del gobierno de la Unidad Popular y la dictadura pinochetista en Chile. En Guatemala, el trauma de la posguerra, con un nominal cumplimiento de los Acuerdos de Paz, coincide, además, con una violencia desenfadada y con un ambiente global hostil, haciendo que las alternativas y estrategias de transformación social profunda sean poco claras y asibles. Una tarea importante en los tiempos de confusión, fragmentación y desesperanza es estudiar y aprender de la historia –lo que se ha escrito y lo que falta por escribir- pues la memoria histórica y el análisis de los aciertos y de los errores ayudan a vislumbrar los nuevos caminos.

Mientras que mi estudio de la historia reciente viene a descentrar las 'historias oficiales' de la izquierda e, incluso, del mismo movimiento maya, convirtiéndose seguramente en un campo contencioso y de debate; la recopilación y puesta en diálogo de diferentes voces de mujeres mayas en la actualidad también descentra, o da nuevas perspectivas, no sólo a las voces autorizadas del movimiento maya, y a las voces hegemónicas de las experiencias constitutivas de 'ser mujer', sino también al mismo terreno de lo que constituye 'lo político'. Las mujeres mayas, al vincular y contrastar la experiencia cotidiana con los 'grandes discursos' de transformación social, al aterrizar los preceptos filosóficos de la cosmovisión en prácticas cotidianas, y al cuestionar las brechas entre discurso y práctica, contribuyen a recrear la cultura como un horizonte de futuro y de descolonización y transformación. Desde experiencias y ejemplos muy inmediatos, las mujeres mayas ponen de manifiesto tanto sus propias subjetividades como la manera en que viven y resisten las múltiples discriminaciones, con especial peso en el racismo y la discriminación cultural.

Así, las mujeres mayas, sin ser divisionistas, sin ceder en sus lealtades con los hombres mayas, amplían los horizontes emancipatorios del movimiento, al incluir el análisis de las asimetrías en las relaciones entre hombres y mujeres, al combinar los preceptos filosóficos de la cosmovisión con los derechos específicos de las mujeres indígenas y los derechos colectivos. Ofrecen ricos aportes para

‘repensar lo político’, al usar su traje o ‘segunda piel’ como ‘bandera de lucha’ y símbolo político-cultural de resistencia, al unir lo personal con lo político y al pensar más integralmente los procesos de transformación social. Las mujeres mayas entrevistadas, con diferentes énfasis y de distintas maneras, valoran altamente la cultura maya –no así aquellas costumbres que perjudican a las mujeres-. Mientras que algunas ponen más énfasis en “agarrar [del análisis de género, o de los derechos humanos] y de ahí recrear y construir una idea nuestra que se adapte a nuestras características” (Ana María Rodríguez), otras buscan, desde la propia cosmovisión, los valores que promueven la equidad en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres; la mayoría retoman ambos caminos, con ricas y novedosas aportaciones. Generalmente, las mujeres mayas quieren ser transmisoras, portadoras o ‘dadoras’ de la cultura maya, pero quieren compartir esta responsabilidad con los hombres en igualdad de condiciones, y no quieren que esto sea una imposición: quieren ejercer su derecho a decidir sobre sus propias vidas y sus propias maneras de vivir y resignificar la cultura. La mayoría de las mujeres mayas entrevistadas retoman la cultura y cosmovisión maya como un horizonte de emancipación o un ‘sitio de resistencia’ (Martínez 2004), la maneras en que las mujeres dan sentido a estos horizontes varían, dependiendo de sus propias experiencias vividas. En lo que constituye las visiones de emancipación u horizonte de futuro, sí hay diferencias significativas –entre las mismas mujeres mayas- y entre el movimiento maya y otros movimientos de transformación social. Reconocer estas diferencias no como ‘retrógradas’ –pues eso vuelve a colocar a la modernidad y lo occidental como lo universal- sino como las inconmensurabilidades en visiones de cambio en sociedades pluriculturales. Esto no quita, por supuesto, que pueda haber visiones regulatorias en la cultura y en el movimiento maya que perjudiquen a las mujeres mayas, pero son ellas las llamadas a definir cuáles son.

Una característica de gran parte del movimiento maya hoy en día es su distancia de la izquierda, como también lo es la distancia de las mujeres mayas de las organizaciones de mujeres donde predominan las ladinas. Incluso una parte de las expresiones del movimiento que combinan las reivindicaciones de reconocimiento y redistribución, ve a la izquierda con recelo (y viceversa), mientras que las mujeres mayas que trabajan la equidad de género ven a las feministas con desconfianza (y viceversa). A lo largo de la tesis argumento que esto no se trata de un tipo de ‘racismo-al-revés’ (Hale 2006), ni de una ‘mistificación etnicista’, sino que es el resultado de las relaciones asimétricas de poder que también existen entre la izquierda, entre mujeres o entre organizaciones que luchan por la transformación social. Resaltar esta problemática no significa quitar el dedo del renglón o minimizar la importancia de las contradicciones centrales del Estado y el modelo neoliberal, pero su tratamiento es crucial para el futuro de las luchas contestatarias. Una de mis conclusiones centrales –o hipótesis finales- en este trabajo de investigación es que si los

sectores progresistas ladinos, mestizos y mayas no asumen y trabajan los temas del racismo, del etnocentrismo y la interculturalidad⁵⁷⁹ -no como discurso políticamente correcto sino abordándolo en profundidad y como práctica cotidiana; no como un ‘problema indígena’, sino como un tema vital que atañe a toda la sociedad guatemalteca- es muy difícil pensar en proyectos conjuntos de transformación social, ni tampoco en la creación de alianzas y en luchas masivas y efectivas contra el actual modelo neoliberal excluyente.

Por otra parte, el desencanto con la izquierda, no sólo de miles de indígenas que depositaron su confianza en ella en algún momento durante el conflicto armado interno -aunque hay que reconocer que muchos no se desencantaron- sino también de muchos ladinos y mestizos, es una consecuencia lógica ante el fracaso de la lucha revolucionarias y la actitud de las organizaciones político-militares al respecto. Éstas transitaron de ser la expresión de la lucha por un mundo mejor de miles de, sobre todo, jóvenes con grandes ilusiones e ideales, a constituir organizaciones de sobrevivientes –algunas más que otras mantuvieron sus principios intactos- en donde se concentró y enquistó el poder, dando lugar a diferentes tipos de abuso. A ello hay que añadir la caída de los paradigmas a nivel internacional. Pero la lucha por la transformación social no puede quedarse atada a la experiencia específica de un proceso truncado ni a una experiencia negativa; tampoco las visiones y las metodologías del feminismo se limitan a sus vertientes liberales y socialistas: los feminismos postcoloniales y de la diversidad pueden despertar resonancia en las mujeres –y hombres- mayas; como también los preparativos para el nuevo B’aqtun⁵⁸⁰ pueden despertar resonancia en los hombres y mujeres mestizas. Esto pone en la mesa de debate la búsqueda de nuevos arreglos, de alternativas creativas y la elaboración de nuevos paradigmas.

También requiere de nuevas formas de crear alianzas, no monolíticas, no homogeneizantes, sino sobre las bases de la igualdad en la diferencia. Boaventura de Sousa Santos sienta las bases para esta nueva forma de articular lo particular con lo universal, la diferencia con la igualdad, al afirmar: *“las personas y los grupos sociales tienen el derecho de ser iguales cuando la diferencia los inferioriza y el derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza”* (de Sousa Santos

⁵⁷⁹ Al igual que el tema de género, que es visto como un ‘problema de mujeres’ y no como un problema que atañe a toda la sociedad, estas opresiones afectan a todo el mundo, aunque de forma diferenciada. Por lo tanto, su solución tampoco atañe sólo a los hombres o sólo a los ladinos; todo el mundo tiene que cuestionar sus supuestos, estereotipos negativos y cambiar actitudes al abrirse a la diversidad y la valoración de la diferencia. La diferencia radica en que la interiorización de la opresión se vive de distinta manera dependiendo de su ubicación en las relaciones de poder, y la creación de relaciones equitativas pasa por la renuncia a los privilegios en unos casos, y a la adquisición de poder en otros.

⁵⁸⁰ De acuerdo al conteo de tiempo de los calendarios mayas, en 2012 termina un ciclo de larga duración e inicia uno nuevo que será mucho más favorable, en este caso, para el pueblo maya.

1998). Esta forma de visualización supera el universalismo que ha homogeneizado las reivindicaciones y los sujetos sociales de cambio. Llevando este principio a la cuestión de alianzas, esta forma de articulación y autonomía –o de unidad en la diversidad- puede ser la base para la creación de políticas de **coalición**, o de “Enraizamiento y Desplazamiento” (*Rooting and Shifting*) (Yuval-Davis 1998), en donde se respete la especificidad y autonomía de cada quien y se busquen los puntos de convergencia. O para aquellos que consideran que las diferencias entre mujeres, entre mayas y ladinos, entre movimientos mayas y de izquierda, son más grandes que las comunales que los unen, una ‘*política de parcialidad*’, propuesta por Ang (1995), garantiza la unidad en puntos mínimos de acuerdo, reconociendo la inconmensurabilidad en otras áreas.

Luego de estas reflexiones más generales de cara al futuro, conviene hacer unas conclusiones o reflexiones finales sobre algunos aspectos específicos de la investigación abordada en esta tesis.

a) Los Encuentros y Desencuentros entre los Movimientos de Transformación Social

En esta sección, retomo el debate étnico-nacional desde el ángulo del colonialismo interno, para sintetizar los principales argumentos y conclusiones de los encuentros y desencuentros entre indianistas y revolucionarios de los años setenta, comienzos de los ochenta. El estudio de los textos históricos de las organizaciones revolucionarias y de los indianistas en Guatemala ayuda a descentrar los mitos que se han construido sobre los mismos. Mientras que el PGT y las FAR efectivamente sólo tenían planteamientos de clase, desde diferentes enfoques y ángulos, los planteamientos de ORPA sobre el racismo y del EGP sobre la ‘cuestión étnico-nacional’ no se reducían a la contradicción de clase. Por eso ganaron el reconocimiento por parte de diferentes expresiones de las izquierdas latinoamericanas al haber sido los primeros (antes que los zapatistas) en colocar el tema étnico en sus análisis y propuestas de transformación social. Otra cosa, como explico después, es qué pasó con esos planteamientos iniciales.

Por otra parte, también es un mito –con consecuencias lamentables- el que los indianistas⁵⁸¹ guatemaltecos fueran ‘etnicistas’, ‘etnopopulistas’, ‘culturalistas’ o contrarrevolucionarios alineados con el imperialismo. Esta visión hegemónica de la izquierda ha hecho un profundo daño, que todavía afecta la posibilidad de creación de alianzas entre el tronco indianista del movimiento maya y un reagrupamiento de la izquierda guatemalteca. La expresión más consolidada del indianismo fue Tojil, mimetizado muchas veces bajo otros nombres e incluso dentro de las

⁵⁸¹ Aunque el término ‘indianista’ también lleva una carga negativa en países como México, en Guatemala casi no se usaba; en cambio, sí se usaba el término ‘indigenista’ con el mismo sentido de etnopopulista y etnicista.

mismas organizaciones revolucionarias. Tojil mismo hacía la crítica tildando de ‘etnicistas’ a las organizaciones indígenas que sólo se quedaban en lo étnico, y sostenía que la revolución tenía que encauzar la lucha de clases y la lucha contra la opresión nacional (o el colonialismo interno) como dos contradicciones principales en igualdad de condiciones (es decir, no una subsumida a la otra, como fue el caso del planteamiento del EGP). Los intelectuales orgánicos de Tojil estaban versados en el marxismo, como señala un comentarista al primer borrador de mi tesis: *“La negación o maltrato de los marxistas ladinos al tema indígena (negarla o postergarla) obligó a los indianistas a estudiar a los clásicos y maestros del marxismo (Lenin, Rosa Luxemburgo, Marx, etc.), y a ampliarse a otros marxistas menos ortodoxos como Otto Bauer, etc. (y lo que decían otros marxistas no tan eurocentristas y no tan ladinos, tales como los africanos, y el austro marxismo). Así descubrieron que la interpretación que dichos ladinos hacían de la cuestión nacional, no era necesariamente correcta o la única correcta”* (correspondencia electrónica, abril de 2006).

Mi descubrimiento del sugerente artículo sobre el Colonialismo Interno (González Casanova 2006) al terminar la tesis, me hace también pensar en que probablemente los ideólogos de Tojil se inspiraron en Lenin y no sólo en Fanon en su análisis del mismo. Mientras que González Casanova habla del colonialismo interno en el terreno económico, político social y cultural (2006: 409), Tojil señalaba: *“la colonización es el fenómeno global de la explotación y opresión económica, política, cultural y militar del pueblo indio en manos de la burguesía de la comunidad ladina”* (Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Federal 1981: 8). Tojil critica el análisis insuficientemente estructural de ORPA, señalando que el racismo es una manifestación, no una causa de fondo: *“cabe preguntarse, ¿cómo podrían resolver la cuestión de la discriminación racial sin antes resolver el colonialismo interno?”* (ibid), ilustrando que Tojil probablemente era una organización ‘más marxista’ que ORPA.

González Casanova señala que el ‘colonialismo interno’ ha sido una categoría ‘tabú’ que ha incomodado a la izquierda, situación analizada en la segunda parte de la tesis. Explica las razones para su rechazo, pero también las consecuencias que esto trae:

Para los ideólogos que luchan con los movimientos de liberación nacional o por el socialismo... advierten con razón cómo el imperialismo o la burguesía aprovechan las contradicciones entre el gobierno nacional y las nacionalidades neocolonizadas para debilitar y desestabilizar cada vez que pueden a los estados surgidos de la revolución o las luchas de liberación, y esos argumentos, que son válidos, les sirven también como pretexto para oponerse a la lucha de las ‘minorías nacionales’, ‘las nacionalidades’ o ‘los pueblos

originales', sin que la correlación de fuerzas subsistente sea alterada y sin que les permita a estos últimos modificarla en un sentido liberador que incluya la desaparición de las relaciones coloniales en el interior del Estado-nación (ibid:409-410).

Es decir, ante el posible aprovechamiento del imperialismo o de las fuerzas dominantes de las contradicciones internas, las izquierdas tienden a subsumir esta contradicción y, por lo tanto, a reproducir las opresiones, situación que también pasa con las mujeres y la opresión de género.

El autor también advierte que el colonialismo interno da lugar a cinco grandes mistificaciones: cuando está desligado de las clases sociales o de las relaciones de explotación; cuando no está ligado a una alternativa socialista; *“en sus versiones más conservadoras se lo conduce al etnicismo y a la lucha de etnias, al batustanismo y otras formas de balcanización y tribalización”* (ibid: 416); *“cuando se rechaza la existencia del colonialismo interno en nombre de la lucha de clases”* invocando una ortodoxia marxista (ibid: 417); y, finalmente, cuando es tratado como un problema eminentemente cultural de la ‘sociedad tradicional’ que desaparecerá mediante el ‘progreso’, el ‘desarrollo’, la modernidad’ (ibid), es decir, a través de la asimilación de los pueblos indígenas. Vemos que ninguna de estas mistificaciones responde a la realidad de Tojil, aunque la cuarta sí corresponde a la izquierda ortodoxa guatemalteca, y en cierta medida la quinta podría ser un implícito o una consecuencia de la manera en que estaban construidas las visiones revolucionarias de transformación social.

El análisis desarrollado por González Casanova nos da pistas para entender lo que sucedió en Guatemala. Aparte de la izquierda ortodoxa, la izquierda no ortodoxa también rechaza la tesis del colonialismo interno (en el caso de ORPA, se desvincula de él, pues la sostenía en sus inicios). ¿Cómo justifican este distanciamiento? Justamente, al señalar que los indianistas eran etnicistas, culturalistas, indigenistas o etnopopulistas, en otras palabras, que sostenían una versión mistificada y conservadora del colonialismo interno y que, como tal, eran ‘carnada’ –o incluso parte de una estrategia- del imperialismo norteamericano. Por eso su categórica intolerancia, ilustrado en el ‘Juicio Inquisitorio’ (ver capítulo sobre organizaciones indianistas) que hicieron miembros de la URNG a los indianistas sobre el documento *Guatemala: de la República Burguesa Centralista a la República Federal*. Esta ‘creación del enemigo’ también explica la razón de mi desconcierto cuando revisé los apuntes de Mario Payeras (sin duda el ideólogo más lúcido de la izquierda guatemalteca en términos de los pueblos indígenas) y no podía entender por qué eran ‘aceptables’ los planteamientos indianistas de los indígenas cercanos a las organizaciones revolucionarias, mientras que en Tojil casi los mismos planteamientos eran considerados ‘altamente peligrosos y

eticistas'. Pero el análisis de Tojil no desvinculaba la lucha de clases de la opresión nacional (y por lo tanto, no se trataba de una 'mistificación' en los parámetros señalados por González Casanova). Al contrario, Tojil luchaba por la revolución socialista y anti-colonial, buscó su incorporación a la URNG, sólo que *"Los indianistas no aceptaron que lo indígena fuera considerado como una contradicción secundaria: 1) para garantizarse en el futuro que lo indígena no quedara haciendo cola, como sucedió con el tema de la mujer⁵⁸² en la China comunista, 2) y para garantizarse que también desapareciera el colonialismo interno y su consecuente racismo, en caso de triunfo de la revolución"* (comentario a mi borrador de tesis de un ex miembro de Tojil, correspondencia electrónica, abril de 2006).

Si vinculamos esto con los imaginarios colectivos guatemaltecos de revancha de los 'indios que bajan de la montaña' analizados en la tesis, y, con mayor profundidad, en el libro 'Más que un indio' (Hale 2006) y la reacción de la gente ladina (independientemente de su posición ideológica) ante los mayas como 'racistas-al-revés', **queda claro que el propio racismo y miedo a la diferencia en la izquierda guatemalteca les hizo construir un imaginario en el que los indianistas aparecían como enemigos:** *"Yo creo que ellos tuvieron tanto miedo de la seriedad en que nosotros habíamos tomado esas chispas que ellos nos dieron"* (indianista revolucionaria). Es decir, no sólo era un problema de hegemonía y de control⁵⁸³ por parte de la izquierda guatemalteca, sino de miedo a posiciones que consideraban podrían desatar un conflicto étnico y secesión.

El mismo comentarista indianista señala el triste desenlace de esta situación: *"El rechazo indianista a URNG y a la lucha de clases no fue tanto como negación de las necesidades y realidades económicas y sociales de los indígenas. Fue rechazo al enfoque economicista de los dirigentes ladinos, y su efecto, cual fue la negación o la minusvaloración de la contradicción étnica. Al final, los indianistas terminaron reproduciendo la negación que los clasistas hacían del tema indígena. Si me niegas, yo también te niego"* (ibid). Éstas son los entretelones que explican la

⁵⁸² Es una lástima que Tojil no haya incorporado la equidad entre mujeres y hombres a su plataforma a pesar de haber leído y aprendido de la situación de exclusión de las mujeres en la Revolución China.

⁵⁸³ También temían perder a sus propios cuadros: *"Muchos altos dirigentes indígenas de la guerrilla, estaban de acuerdo con los planteamientos indianistas, solamente que no lo expresaron y no lo defendieron como debieron hacerlo. Para mí, ellos se condujeron así, para sobrevivir en la organización y en sus puestos ya ganados, y para no ser tan frontales en sus diferencias con los jefes ladinos. Así, algunos borradores de documentos de TOJIL fueron conocidos por ellos, y aportaron en su elaboración. El tráfico de documentos y de textos, siempre operó entre indígenas incorporados y no incorporados"* (correspondencia electrónica op.cit.). Esta es la visión de un indianista, aunque según otras entrevistas que sostuve, también había un rechazo por parte de militantes indígenas de las organizaciones revolucionarias, las dos apreciaciones son ciertas pero parciales.

posición de rechazo de muchos indígenas del movimiento maya hacia la izquierda⁵⁸⁴ hoy en día, muchos de los cuales habían pasado por las filas de las organizaciones revolucionarias. La ironía es que autores como González Casanova y otros señalan a la guerrilla guatemalteca como la pionera de las izquierdas latinoamericanas en la lucha contra el capitalismo y contra el colonialismo interno. Pero quien realmente unió estas dos contradicciones en igualdad de condiciones fue Tojil, organización que, justamente por su análisis del colonialismo interno, fue tildada de etnicista y tratada como parte de las fuerzas contrarrevolucionarias impulsadas por el imperialismo.

El miedo a los conflictos étnicos es fundamental y vuelve a repetirse con las mujeres mayas en la tercera parte de la tesis. ¿Cuándo la lucha por la descolonización y por la auto-representación maya es 'legítima' y cuándo es etnicismo que puede empujar al país a un conflicto étnico? ¿Y quién lo decide? Este aspecto me parece que constituye el meollo del debate pendiente junto a la creación de relaciones simétricas interculturales en Guatemala. Las voces de las mujeres y hombres mayas a lo largo de esta tesis, aunque a veces expresen cólera y resentimiento, no parecen estar instigando a una guerra étnica, sino reclamando el fin del tutelaje, tan naturalizado que quizás su reclamo resulta desconcertante. Hay un riesgo de otra 'profecía autocumplida', (recordándonos de la actitud intolerante de la izquierda empujó al indianismo a su alejamiento de la misma); aquí podrá haber otra 'profecía autocumplida' en relación con los fundamentalismos. Vale recordar lo que Maalouf señala del Islam: *"Pero sólo quiero repetir aquí, una y otra vez, que el radicalismo religioso no fue la opción elegida de manera espontánea y natural, inmediata, por los árabes o los musulmanes.// Antes de que se sintieran tentados por esa vía, fue necesario que todas las demás se cerraran. Y que esa vía, la de la nostalgia retrógrada, correspondiera paradójicamente al espíritu de la época"* (Maalouf 2001: 92) Así, el hegemonismo de lo occidental como universal, o de la no incorporación de las diferencias en igualdad de condiciones en una sociedad pluricultural puede propiciar los mismos conflictos étnicos que se dicen querer evitar.

b) Luchas Político-Culturales y Auto-Representación Maya

En esta sección, en vez de repetir las múltiples maneras en que el movimiento y las mujeres mayas libran sus luchas político-culturales y expresan su riqueza y diversidad a través de sus diferentes formas de auto-representación, quisiera detenerme en dos aspectos que marcan las formas de auto-representación maya: a) la importancia de lo posicional y lo situacional en la auto-representación; y b) la idea de diferentes tipos de 'indios permitidos' y la lucha contra el tutelaje.

⁵⁸⁴ También es cierto que la misma izquierda se ha fragmentado durante y después del conflicto armado interno; los esfuerzos para su recomposición pasan por una profunda reflexión, los hechos analizados en esta tesis deben formar parte de este proceso de análisis.

La importancia de lo posicional y lo situacional en la auto-representación

Una de mis hipótesis iniciales era que las mujeres mayas “*tienden a anteponer su identidad étnico-cultural ante sus demandas de género, a menudo cerrando filas con los hombres, sin por eso dejar de criticar su machismo*”. Por un lado, el trabajo de tesis confirma que las mujeres mayas tienden a cerrar filas con los hombres mayas, priorizando las alianzas entre mayas sin renunciar a sus críticas internas en torno a la falta de paridad entre mujeres y hombres, la resistencia de estos últimos de renunciar a sus privilegios o, a veces, al abuso de poder y las expectativas regulatorias que constriñen los movimientos y opciones de mujeres. Pero el largo proceso de elaboración de la tesis me ha llevado a complejizar la observación de simplemente ‘anteponer el racismo al género’, para incorporar un análisis más profundo de la posicionalidad. Como observa Hall (1999: 402), los posicionamientos y los términos de la discusión dependen de los interlocutores- con quién se está debatiendo y en qué condiciones-. He observado a la misma mujer maya llorar ante la falta de equidad en la supuesta complementariedad de las mama tallhas y mallkus en Bolivia o despotricar contra la cooperación internacional por su imposición del tema de género, diciendo que es mejor trabajar sólo ‘desde la cosmovisión’. La misma mujer me regañó -con toda razón- cuando hablé del desempoderamiento de las mujeres indígenas analfabetas y monolingües por contribuir discursivamente a su victimización; pero ha sido alejada de su trabajo como asesora o guía de una organización maya, por sus fuertes críticas a los casos de maltrato hacia las mujeres. Una comprensión más profunda no puede quedarse en el nivel de las apariencias o de los significados literales sino que tiene que entenderse más desde los contextos específicos. Entender el campo de las representaciones como un terreno inestable, movedizo (*shifting*) de negociaciones, de lucha simbólica y posicionamiento -dependiendo de quiénes son los interlocutores- nos ayuda a comprender por qué las mismas mujeres -u hombres- mayas asumen diferentes actitudes y posiciones en diferentes contextos.

Un hallazgo de la tesis, entonces, es entender la importancia de lo situacional y posicional para entender las reacciones de los hombres y mujeres mayas, en donde entran en juego un conjunto de opresiones y lealtades, marcados por contextos políticos y sociales específicos. Esto es especialmente importante en el estudio de los diferentes movimientos indígenas de América Latina, y explica las razones por las que marcan sus motivaciones y opciones. Esto me quedó muy claro luego de escribir el capítulo sobre el traje al comprobar cómo las mujeres mayas entrevistadas defienden su ‘segunda piel’ (aunque también defienden el derecho de cada mujer a decidir o no usar traje), y más tarde, al comentar una sugerente ponencia de Georgina Méndez, mujer Chol de Chiapas, del que se destaca la validez de su argumento de su derecho a no ser

obligada a usar traje para ser considerada indígena (Méndez 2007); es decir, 'el traje no hace a la indígena' aunque para muchas se trate de su 'segunda piel'. Captar los contextos y los debates es parte de nuestro reto como investigadores. En ese sentido, en vez de desacreditar al movimiento maya etiquetándolo como 'pan-mayanista' o 'esencialista', es mucho más provechoso entender las opciones que toman los hombres y mujeres mayas en relación a determinados contextos. Vinculado a lo anterior se encuentra 'la piedra que aprieta más' y las razones por las cuales algunas opresiones impactan más a unas mujeres que a otras: las mujeres que transgreden las normas seguramente van a dar mayor prioridad a la equidad de género que las mujeres más tradicionales; los hombres y especialmente las mujeres en áreas urbanas van a sufrir mayor racismo que en las aldeas; unas personas son más sensibles, otras tienen mayor resistencia ante las críticas; unas opresiones pueden 'apretar más' en un momento de la vida que en otro, o en un contexto y no en otro; algunos mayas de comunidades lingüísticas más pequeñas se quejan por la hegemonía en el movimiento maya de los kaqchikeles y los k'iche's, pero cierran filas cuando perciben un ataque al movimiento, etcétera.

Los 'indios permitidos' y la lucha contra el tutelaje

Retomando al 'indio permitido' (Hale 2004b) como frase concentradora de sentido, he argumentado en este y otros trabajos (2005a, 2006) que hay muchos tipos de 'indios e indias permitidas' en los diferentes espacios: no sólo en las políticas del neoliberalismo multicultural del Estado, sino en la academia, en la cooperación internacional, en la izquierda o en el movimiento de mujeres, entre otros. Curiosamente, esta aseveración resultó ofensiva para algunas personas en México, mientras que las mujeres mayas a quienes consulté con angustia (pues no era mi intención ser ofensiva), estaban de acuerdo con mi observación. La reacción diferenciada obedece a los diferentes contextos y espacios de enunciación: para los y las mayas, se trata de una manera de nombrar el tutelaje. Esto me hizo reflexionar más sobre la tendencia que existe entre los que no somos mayas, muchas veces de forma muy sutil o respondiendo a supuestos tan naturalizados que no los podemos percibir, de ejercer un tipo de tutelaje, inmediatamente 'leído' por los hombres y mujeres mayas. Se detecta en la izquierda, en las columnas de comentaristas ladinos en los periódicos, entre funcionarios del Estado y en la cooperación internacional, en la academia: Voces Autorizadas y Expertas que advierten sobre los comportamientos de los 'hermanitos menores': su racismo-al-revés, su idealización de la cosmovisión (por eso comentarios como "cuidadito con la cosmovisión" causa tanto escozor entre los hombres y mujeres mayas), su primordialismo o su fundamentalismo. No es que las y los mayas estén por encima del escrutinio ético, o que el tema racial no sea motivo de preocupación en Guatemala, o que los demás no tengamos el derecho a opinar y a analizar; lo que estoy señalando, más bien, es el contexto de poder y los lugares de

enunciación desde los que se hacen estas críticas. El 'indio permitido' como frase concentradora de sentido pone de manifiesto las diferentes voces indígenas que son bienvistas en distintos espacios. En sus comentarios a mi tesis, en cuanto al tema de las 'indias permitidas', Emma Chirix fue vehemente al afirmar: "*¿queremos ser las ovejitas, o queremos ser leonas? Dejemos de ser serviles, yo no quiero hermanas mayores, ni patronas, me molestan esas actitudes*" (noviembre de 2007). Las leonas asustan o, por lo menos, desconciertan, sobre todo cuando interrumpen los arreglos cómodos de ovejas y pastores.

Esta capacidad de reclamo (*talking back*) caracteriza especialmente a los hombres y mujeres mayas profesionales que viven en los centros urbanos y que han sido blanco específico del racismo o de la contestación. Muchos de sus reclamos y maneras de auto-representarse no reflejan o no representan necesariamente a los y las indígenas en las comunidades, como concluye recientemente el mega proyecto de Mayanización (2007), pero no por eso dejan de constituir desafiantes y necesarias auto-representaciones sociales en la lucha por la descolonización y la emancipación con justicia social.

c) Constructivismo, Esencialismo y Hermenéutica Maya

Uno de los choques más fuertes para mí, en mi tránsito entre el activismo social como acompañante -desde la cooperación internacional- del movimiento maya en Guatemala y mi entrada al mundo académico en México, fue el cuestionamiento desde éste del esencialismo de los movimientos indígenas. Mi desconcierto era grande cuando escuchaba referencias al movimiento maya guatemalteco como los '*pan-mayanistas a ultranza*' o como esencialistas y primordialistas. Mi reacción inicial fue de indignación: ¿con qué derecho o con qué autoridad moral pueden miembros de la academia descalificar y decirle a los movimientos indígenas que su manera de analizar y auto-representarse está equivocada? Con el tiempo pude entender que la crítica al esencialismo obedecía a distintos factores. En varios casos, tenía que ver con la forma discursiva de homogeneizar al grupo (al movimiento, al pueblo maya), dejando fuera muchas voces y experiencias de vida y de opresiones distintas a las de racismo y etnocentrismo; también apuntaba a aquellas actitudes regulatorias hacia las mujeres, a actitudes sectarias presentes en parte del movimiento maya hacia los indígenas católicos y evangélicos, o hacia aquellos y, sobre todo, aquellas que se atrevían a expresar críticas sobre el movimiento o al machismo de algunos de sus integrantes, o el ver de menos a aquellas personas mayas que no hablan un idioma maya, a las mujeres que no usan traje, o que no practican la espiritualidad maya, etc.

El aborígen australiano Kim Collard reflexiona sobre la necesidad de guardar cautela ante tales tipos de actitudes o exclusiones: *“El impacto de la colonización ha variado de región a región y de comunidad a comunidad, y esto ha contribuido a las diferentes experiencias de la gente involucrada. Habrá aquellos que experimentaron los traumas completos de ser expulsados⁵⁸⁵ de su hogar, adoptados, ganando la ciudadanía, negados su identidad de Aborígenes. Debemos ser cautelosos al escribir sobre estos temas para no juzgar a estas personas, pues al hacerlo podríamos repetir la historia de marginar a nuestro propio pueblo, al hacer generalizaciones tajantes”* (Collard 1999:155 traducción mía). Como señala Collard, el problema tiene que ver con el colonialismo y el colonialismo interno, no con la gente que ha sufrido más su impacto; juzgarla por no mantener mayores marcadores de identidad y cultura aborígen es ‘castigarla’ doblemente. Pero hay quienes van más allá en su crítica al esencialismo y al escabroso tema de la ‘autenticidad’, al cuestionar –con justa razón– las presiones regulatorias para conformar a ciertos tipos de comportamientos, a determinadas formas de ser ‘mayas’.

Sobre todo en la era actual de globalización, migración y urbanización, los parámetros de lo que constituye ‘ser indígena’ se han ampliado enormemente. Lejos estamos de los tiempos de lo que Wolf llamaba las ‘comunidades cerradas corporativas’; y los anteriormente estables marcadores de identidad como la relación con la madre tierra, la lengua y la vestimenta han dejado de ser indicadores absolutos. Es tiempo de dejar atrás los estereotipos de los indígenas como campesinos pobres, y los comentarios de alguna gente ladina de que los y las intelectuales y profesionales mayas “no parecen ser indígenas”. Justamente una de las características de gran parte del movimiento maya que me parece más sugerente es que desde una posición de alta valoración y transmisión de su cultura, de reproducción y recreación constante de su identidad étnica, seleccionan lo que les sirve de la modernidad, desde la computadora y la plaga de teléfonos celulares, hasta la apropiación y resemantización de los derechos específicos o ‘agarrar’ y acomodar el análisis de género o la categoría del colonialismo interno. Es importante hacer la crítica del esencialismo, cuando este apunte a las múltiples exclusiones, vengan de donde vengan.

Pero pienso que es necesario analizar más finamente lo que se ha denominado ‘esencialismo’ y ‘primordialismo’, pues al tratarse de términos polisémicos y polivalentes, son usados a veces de forma indiscriminada y tajante, lo que hace perder el hilo de una crítica constructiva. De especial

⁵⁸⁵ Kollard se refiere aquí a la ‘generación robada’, es decir, a la política del Estado australiano, sobre todo a mediados del siglo veinte, de sacar a niñas y niños aborígenes de su hogar, ponerlos en internados y orfanatos para su adopción por familias blancas, como estrategia de blanqueamiento y asimilación forzada. Esta política causó estragos en los pueblos originarios australianos, causando trauma y problemas identitarios en aquellos que habían sido asimilados a la fuerza.

importancia es discernir entre las exclusiones en las maneras en que los miembros del movimiento maya se auto-representan y luchan por sus derechos, y la tendencia a señalar como ‘esencialismo’ las maneras de nombrar y expresar las epistemologías indígenas. En ese sentido, el constructivismo histórico, que finalmente se inscribe en las corrientes de pensamiento occidental, corre el riesgo de contribuir a “*la producción activa de lo no existente*” (de Sousa Santos 2003: 11-12) al no captar la ‘*ecología de saberes*’ presente en las epistemologías indígenas (ver Macleod 2006). Siguiendo esta lógica, he tratado de no calificar como ‘esencialista’ la manera en que muchos hombres y mujeres mayas entienden la interconexión entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos y el hecho de que cada persona y cada elemento tenga su esencia, su *nawal*, o energía, entendiendo que se trata de otra forma de comprender y nombrar el mundo.

También es preciso deslindar entre la ‘*ecología de saberes*’ y ciertos (malos) usos que algunos mayas han hecho de la cosmovisión maya. El ejemplo de la reacción “*nosotros rechazamos al feminismo occidental, estamos con la cosmovisión maya*” para tapar los abusos contra mujeres no responde a la ‘*ecología de saberes*’, sino que constituye una manipulación que no contribuye a los procesos de transformación social ni a la refundación ética. A la vez es necesario discernir entre el esfuerzo por nombrar las epistemologías indígenas, por ejemplo, cuando Rosa Pu señala “*la relación de continuidad existente entre cada individuo y sus ancestros*” (2007: 29) o el sentido de *tz’aqat* como complemento e interrelación, de la manera en que la misma autora descalifica a Emma Chirix como “*socióloga feminista maya que pretende ver a la generalidad de su sociedad desde su ombligo*” (ibid: 65). Curiosamente Pu comete aquí el propio error que ella misma critica: descalificar al otro en base a su propia experiencia o visión.

Por otra parte, es necesario distinguir entre el esencialismo a secas y el recurso político del esencialismo estratégico. Retomando los ejemplos de páginas anteriores, hay una clara diferencia entre la afirmación: “*vos con lo de tu acoso sexual, eso en nuestra cultura no existe*” (citada en Monzón 2004: 153), y la manera en que Cojtí generaliza para hacer un reclamo político. Mientras que en la primera, la afirmación no sólo idealiza y reifica a la cultura maya, también implícitamente excluye o descalifica a la mujer indígena que lucha contra la violencia hacia mujeres. En cambio, Cojtí recurre al esencialismo estratégico con una intencionalidad política para hacer una crítica y visibilizar los supuestos, prejuicios y subestimación hacia los mayas en la sociedad guatemalteca. Pero entiendo también, que el recurso del esencialismo estratégico encuentra sus límites, sobre todo cuando el mismo homogeneiza y niega la experiencia y las voces de otros.

En síntesis, es preciso desarrollar un análisis fino de los diferentes usos y conceptos que contienen las categorías de esencialismo y primordialismo. En el mejor de los casos, se trata de cuestionamientos o críticas constructivas que aportan al estudio y al accionar mismo de los movimientos sociales en general y de los movimientos indígenas en particular, advirtiendo sobre los peligros a que pueda conducir cierta forma de análisis. En el peor de los casos, puede convertirse en una representación que dice más sobre el etnocentrismo del autor que sobre su sujeto de estudio. La forma dicotómica de separar las vertientes 'esencialistas' y el constructivismo histórico no termina de acomodarse o reflejar la realidad más compleja del movimiento maya. Para ilustrar esto, retomo dos comentarios realizados por lectores mayas a borradores de capítulos de mi tesis: la misma 'socióloga feminista maya' hace la siguiente crítica constructiva a mi capítulo sobre complementariedad, dualidad y equilibrio: *"me parece que el tema de la complementariedad no debe quedarse en la relación dual, no sólo abarca tú y yo, son los yoes, los tues, nosotras, nosotros, ellas y ellos, la cosmovisión, la madre naturaleza. La política es más inclusiva porque invita a otras culturas siempre y cuando no atente contra la dignidad de las personas y de la naturaleza"* (Emma Chirix, correspondencia 14/12/2007). En cambio, el 'esencialista' Demetrio Cojtí no sólo recalca la 'unidad en la diversidad' del movimiento maya, sino que protesta el sentido estrecho que otorgo al término de indianismo: *"Es cierto lo que usted dice. No por ser indígena se es necesariamente indianista. También se puede ser marxista (caso de Pablo Ceto) o neoliberal (caso de Estuardo Zapeta). Pero son de un tipo de marxismo o neoliberalismo no tan ortodoxo, o no tan indiferente al tema indígena"* (Correspondencia febrero de 2006). Aquí Cojtí reconoce las diferentes opciones ideológicas de dos figuras públicas mayas, y a la vez incluye esta diversidad en su concepto de movimiento maya. Mi punto es que los movimientos indígenas -y el análisis y posicionamientos de sus integrantes- son mucho más complejos que las representaciones a menudo hechas sobre ellos en los estudios académicos. Para lograr estudios más profundos, es necesario no sólo analizar los discursos públicos, sino contextualizarlos en tanto sus momentos históricos y en relación a sus interlocutores o con quienes debaten. Es necesario discernir entre los discursos públicos y los análisis más matizados que se hacen en privado. Como en todo movimiento social, es preciso entender y analizar las trayectorias de sus integrantes, los diferentes momentos y etapas que atraviesan: de radicalidad y reclamo, de reflexividad, de negociación; en ese sentido, el esquema desarrollado por Raxche' Demetrio Rodríguez *¿Estoy preparado para la Interculturalidad?* (ver Anexo) es un sugerente y útil esfuerzo para trazar estas diferentes etapas, y constituye un importante aporte al debate sobre las relaciones interétnicas y la lucha por una interculturalidad en igualdad de condiciones. También es importante reconocer las diferentes experiencias de vida de los hombres y de las mujeres mayas, y las maneras en que enfatizan más

los elementos de transformación y/o de recuperación cultural en sus procesos individuales y colectivos de 'cambiar permaneciendo'.

Finalmente, los retos para la construcción de una sociedad plural pasan no solamente por la aceptación, la inclusión y la valoración de la diversidad cultural, sino también por la aceptación de la diferencia y la diversidad en el interior de los movimientos y de los pueblos. Por lo tanto, los proyectos y procesos de transformación y justicia social no pueden ser uniformes y monolíticos, sino multifacéticos, plurales, con puntos de convergencia e inconmensurabilidades entre e intra movimientos. Esto requiere de nuevas formas no sólo de concebir la construcción de autonomías y alianzas, sino incluso de percibir la realidad.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Abric, Jean-Claude.** 1994, 2ème édition 1997. *Pratiques sociale e représentaciones*, sous la direction de J-C Abric, PUF, Paris
- Adams, Richard y Santiago Bastos.** 2003. *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Antigua Guatemala: Colección ¿Por qué estamos como estamos? Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA)
- Adams, Richard.** 1970. *Crucifixión by Power*. University of Texas Press, Austin
- Ajxup Pellicó, Virginia.** 2000. "Género y etnicidad, cosmovisión y mujer" en: *Identidad: rostros sin máscara (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Macleod y Cabrera Pérez-Armiñan (Compiladoras), Oxfam Australia, Ciudad de Guatemala
- Ak'abal, Humberto.** 2004. *Raqonchi'aj: Grito*. Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Alexander, M. Jacqui and Chandra Talpade Mohanty,** "Introduction: Genealogies, Legacies, Movements." *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Eds. M. Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty. New York: Routledge, 1997: xiii-xlii
- Alexie, Sherman.** 2003. *Ten Little Indians*. Grove Press, New York
- Althusser, Louis,** 1984. "Ideology and Ideological State Apparatuses (notes towards an investigation)", en "*Essays on Ideology*", Verso, London
- Alvarado, Saq Ch'umil Blanca Estela.** 2004. *Uk'u'x eta'manik: Fundamentos de la Educación Maya*. Saq No'j, UNESCO-PRONEM, Ciudad de Guatemala
- Álvarez Medrano, Carmen.** 2001. *Identidad desde la perspectiva de autores indígenas, Informe Final, período: 1969-1992*. Documento del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA)
- Álvarez Medrano, Carmen.** 2006a. "Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen? En *la encrucijada de las Identidades: Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Cumes, Aura Estela y Ana Silvia Monzón (compiladoras). 2006. Intervida World Alliance (INWA), Ciudad de Guatemala
- Álvarez Medrano, Carmen.** 2006b. "Construyendo equidad y justicia en el marco de la institucionalidad indígena", ponencia *Quinto Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU)*, Oaxtepec, Morelos (octubre de 2006)
- Álvarez, Francisca,** 1986. Ponencia para el Segundo Curso Interdisciplinario en Derechos Humanos, Academia Mexicana de Derechos Humanos, México D.F.
- Alvarez, Sonia E, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar** (editors), 1998. *Culture of Politics, Politics of Cultures, re-visioning Latin American social movements*. Westview Press, USA
- Alvarez, Sonia E, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar** (editores). 2001. *Política cultural y cultura política, una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. ICANH Pensamiento Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A., Bogotá
- Anderson, Benedict.** 1985. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Anderson, Benedict.** 1997. "The nation and the origins of national consciousness". In Montserrat Guibernau and John Rex, editors. *The Ethnicity Reader, nationalism, multiculturalism and migration*, Polity Press, Cambridge
- Andolina, Robert James.** 1999. *Colonial Legacies and Plurinational Imaginaries: Indigenous Movement Politics in Ecuador and Bolivia*, PhD Thesis, University of Minnesota, USA
- Ang, Ien.** 1995. "I'm a Feminist But... 'Other' Women and Postnational Feminism", in *Transitions: New Australian Feminisms*, Barbara Caine and Rosemary Pringle, St. Leonards: Allen & Unwin, Melbourne
- Anónimo,** 1981. Réquiem por los homenajes a la raza maya, en: *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México D.F.

- Anónimo.** 1986. *Algunos elementos de aproximación a la situación de la población india guatemalteca*, copia mecanografiada
- Anzaldúa, Gloria and Cherie Moraga.** 1983. *This Bridge called my Back: Writings of radical women of color*. Kitchen Table, Women of Color Press, New York
- Appadurai, Arjun.** 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis
- Arenas Bianchi, Clara, Charles R Hale y Gustavo Palma Murga (editores).** 1999. *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales de Guatemala AVANCSO, Ciudad de Guatemala
- Arias, Arturo,** 1985. "El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983", en *Movimientos populares en Centroamérica*, Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coordinadores), Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), FLACSO, UNU e IISUNAM, San José de Costa Rica
- Arias, Arturo.** Circa 1999 *¿Postcolonialidad ladina, subalternidad maya? La difícil adecuación de corrientes teórico-metodológicas a espacios simbólicos étnicos*. En Página Web: www.cholonautas.edu.pe
- Arriola, Aura Marina.** 2004. "Las organizaciones indias guatemaltecas", Revista Araucaria no.9, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades. www.us.es/araucaria/nro8/monogr8_2.htm.
- Ba Tiul, Máximo Abraham,** 2003. *Re Jin Aj Kajkoj- Soy de Kajkoj, Construcción de identidades políticas: el pueblo Poqomchi de San Cristóbal Verapaz*, Tesis de Licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia, área de Antropología, Ciudad de Guatemala
- Ba Tiul, Kajkoj Máximo.** 2004a. *De la autonomía al multiculturalismo: Guatemala hacia un baqtun descolonizado*, ponencia para el Congreso de Pluralismo Jurídico (RELAJU), Quito
- Ba Tiul, Kajkoj Máximo.** 2004b. *Movimiento indígena y Estado: participación indígena en el Estado multicultural de Guatemala*, ponencia, inédito.
- Ba Tiul, Kajkoj, Máximo.** 2007. "Movimiento Winaq, la controversia: ni a la izquierda ni a la derecha", en *Izquierdas y construcción de orden democrático en Guatemala*, seminario organizado por FLACSO Guatemala y la Fundación Ebert, Ciudad de Guatemala, <http://www.albedrio.org/htm/documentos/winaqMaxBaTiul.pdf>
- Barker, Chris.** [2000] 2004. *Cultural Studies: Theory and Practice*. Sage Publications, London
- Barrig, Maruja.** 2001. *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*, CLACSO-ASDI, Buenos Aires (y: <http://www.clacso/español/htm/libros/barrig/barrig/html>)
- Barrios, Carlos.** 2004. *Ch'umilal Wuj, el Libro del Destino*. Editorial Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Barry, Tom.** 1992. *Inside Guatemala: the essential guide to its politics, economy, society, and environment*. The Inter-Hemispheric Education Resource Center, Albuquerque, New Mexico
- Barth, Fredrik.** [1970] 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus.** 1995. *Abriendo caminos. Las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de derechos indígenas*. FLACSO, Ciudad de Guatemala
- Bastos, Santiago y Manuela Camus.** 1996. *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)*, (3era Edición), FLACSO, Ciudad de Guatemala
- Bastos, Santiago y Manuela Camus,** 2003. *Entre el mescal y el cielo, desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, FLACSO y Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Bastos, Santiago.** 2007. "Construcción de la identidad maya como un proceso político" en *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Bastos, Santiago y Aura Cumes (coordinadores) Volumen 1: Introducción y análisis general. FLACSO, CIRMA, Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Bastos, Santiago y Aura Cumes.** 2007. *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Volumen 1: Introducción y análisis general. FLACSO, CIRMA, Cholsamaj, Ciudad de Guatemala

- Batzibal, Juana.** 2000. "Mujer maya, rectora de nuestra cultura" en: *Identidad: rostros sin máscara (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Macleod y Cabrera Pérez-Armiñan (Compiladoras), Oxfam Australia, Ciudad de Guatemala
- Bauman, Zigmunt.** 1996. "From pilgrim to tourist – or a short history of identity". In: S. Hall et al., eds., *Questions of Cultural Identity*. Sage Publications, London
- Beauvoir, Simone de.** [1949] 1975. *The Second Sex*, Penguin Books, Middlesex
- Beck, Ulrich,** 1998. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Editorial Paidós, Barcelona
- Bengoa, José.** 2000. *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Santiago
- Benhabib, Seyla.** 2002. *The Claims of Culture, Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, Princeton and Oxford
- Berrió, Lina Rosa.** 2006. *Liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México. Una mirada a sus procesos*. Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Beverley, John .** 1999. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Duke University Press, Durham and London
- Bhavnani, Kum-Kum, John Foran and Priya Kurian.** 2003. *Feminist Futures: Re-imagining Women, Culture and Development*. Zed Books, London, New York
- Blackwell, Maylei.** 2007. "Weaving in the Spaces: Indigenous Women's Organizations and the Politics of Scale in Mexico", en *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Speed, Hernández Stephen (eds.), University of Texas Press, Austin
- Boege, Eckart y Gilberto López y Rivas.** 1985. "Los miskitos y la cuestión nacional en Nicaragua", en *Movimientos populares en Centroamérica*, Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coordinadores), Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), FLACSO, UNU e IISUNAM, San José de Costa Rica
- Bonfil Batalla, Guillermo** ([1980], vigésima edición 2004. "Historias que no son todavía historia" en *Historia ¿Para qué?* editorial Siglo XXI, México D.F.
- Bonfil Batalla, Guillermo** (Compilador), 1981. *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México D.F.
- Bordo, Susan.** 1990. "Feminism, Postmodernism and Gender-Scepticism" en *Feminism/Postmodernism*, editado por Nicholson, Linda J, Routledge Press, USA
- Brah, Avtar.** 1996. *Cartographies of Diaspora, contesting identities*. Routledge, London
- Cabarrús Pellicer S.J., Carlos Rafael.** 1998. *Lo maya ¿Una identidad con futuro?*, CEDIM, FAFO, Ciudad de Guatemala
- Cajas, Ricardo.** 2000. *Historia del comité cívico Xel-jú*. Tesis de maestría en Gerencia para el Desarrollo Sostenible, Universidad Autónoma de Madrid (e Instituto Chi Pixab'), Quetzaltenango
- Calderón, Fernando, Alejandro Piscitelli, José Luis Reyna** "Social Movements: Actors, Theories, Expectations".1992. En:*The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Escobar, Arturo and Sonia Álvarez (Eds). Westview Press, USA
- Canadian Council for International Co-operation (CCIC), MATCH International Centre.** 1991. *Two Halves Make a Whole, Balancing Gender Relations in Development*, Ottawa
- Carlsen, Robert S.** 1997. *The War for the Heart and Soul of a Highland Maya Town*. University of Texas Press, Austin
- Carmack, Robert M (Editor).** 1988. *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*. University of Oklahoma Press: Norman and London, Oklahoma
- Casaús Arzú, Marta Elena.** 1992. *Racismo y linaje en Guatemala*. FLACSO-Costa Rica, San José
- Casaús Arzú, Marta Elena.** 2000. *La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala*, en Nueva Antropología, **Racismo y Pueblos Indígenas en América Latina**, Vol. XVII, núm. 58, CONACULTA/INAH, México D.F.

- Casaús, Marta E., Juan Carlos Gimeno (editores).** 2000. *Rujotayixik K'iy B'anob'al. Desarrollo y diversidad cultural en Guatemala*, Universidad Autónoma de Madrid, AECl, Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Castellanos Guerrero, Alicia.** 2000. "Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina", *Nueva Antropología, Racismo y pueblos indígenas en América Latina*, Revista de las Ciencias Sociales, Vol. XVII #58, CONACULTA/INAH, México D.F.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (Coordinadores).** 1998. "Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate", en *Teorías sin Disciplina*. Editorial Miguel Ángel Porrúa, México D.F.
- Castro-Gómez, Santiago.** Sin fecha. *Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología* Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, de la Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá. www.campus-oei.org/salactsi/castro3.htm
- Cayzac, Hugo.** 2001. *Guatemala, proyecto inconcluso, la multiculturalidad, un paso hacia la democracia*. Guatemala, FLACSO
- CEH,** 1999. *Guatemala memoria del silencio Tz'inil na'tab'al; Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*, Ciudad de Guatemala
- CEIDEC (Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal).** 1990. *Guatemala: Seminario sobre la Realidad Étnica*, Volúmenes I y II, editorial Praxis, México D.F.
- CEIDEC (Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal).** 1992. *Guatemala: seminario estado, clases sociales y cuestión étnico-nacional*, editorial Praxis, México D.F.
- Chamix, Pedro,** 1982. "La importancia revolucionaria de conocer a los movimientos indígenas", en *Revista Polémica #3*, San José de Costa Rica
- Charles, Nickie and Helen Hintjens,** 1998. *Gender, Ethnicity and Political Ideologies*. Routledge Press, England
- Chaveztafur, Jorge ,** 2003. Informe sobre Cooperación a Pueblos Indígenas, en *Pueblos Indígenas de América Latina: Retos para el nuevo milenio*, presentación en multimedia, Ford Foundation y Oxfam America, Lima
- Chirix García, Emma Delfina.** 1997. *Identidad masculina entre Kaqchikeles*, Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Ciencia Política, tesis de licenciatura, Ciudad de Guatemala
- Chirix García, Emma Delfina.** 2000. "Vivencias y sentimientos de la masculinidad entre kaqchikeles", en: *Identidad: rostros sin máscara (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Macleod y Cabrera Pérez-Armiñan (Compiladoras), Oxfam Australia, Ciudad de Guatemala
- Chirix García, Emma Delfina.** 2003. *Alas y Raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al*. Ciudad de Guatemala: Grupo de Mujeres Kaqla, Nawal Wuj, Ciudad de Guatemala
- Chirix García, Emma Delfina.** 2004. "Subjetividad y racismo: la mirada de los otros y sus efectos", en *Los Desafíos de la Diversidad. Relaciones Interétnicas: Identidad, Género y Justicia*, Revista Estudios Interétnicos, IDEI, USAC, Ciudad de Guatemala
- Chirix García, Emma Delfina.** 2007. *Una aproximación a la sexualidad kaqchikel de hoy*. Tesis de maestría, en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, Guatemala
- Choque, Roberto.** 2001. "Los Partidos Kataristas e Indianistas". En: *Los Aymaras: Búsqueda de la tamaña del ayllu andino*, Pacha no.6, Ediciones Qamañpacha de CADA, La Paz
- Cojtí Cuxil, Demetrio (Waqi' Q'anil),** 1989. "Problemas de 'la identidad nacional' guatemalteca", en *Cultura Maya y políticas de desarrollo*, Departamento de Investigaciones Culturales, COCAD, B'okob', Guatemala
- Cojtí Cuxil, Demetrio, (Waqi' Q'anil).** 1994. *Políticas para la reivindicación de los Mayas de hoy (Fundamento de los derechos específicos del Pueblo Maya)*, editorial Cholsamaj, Ciudad de Guatemala

- Cojtí Cuxil, Demetrio (Waqi' Q'anil)** 1995. *Ub'aniik Ri Una'ooj Uchomab'aal Ri Maya' Tinamit. Configuración del pensamiento político del Pueblo Maya, 2da. Parte*. Seminario Permanente de Estudios Mayas (SPEM) y Editorial Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Cojtí Cuxil, Demetrio (Waqi' Q'anil)**, 1997. *Ri Maya' Moloj pa Iximulew, El Movimiento Maya (en Guatemala)*. IWGIA-Dinamarca, editorial Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Cojtí Cuxil, Demetrio (Waqi' Q'anil)**. 1999. "Heterofobia y racismo guatemalteco, perfil y estado actual", en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga, Editores, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales de Guatemala (AVANCSO), Ciudad de Guatemala
- Cojtí Cuxil, Demetrio (Waqi' Q'anil)**, 2002. Presentación al libro de Guzman Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social*, editorial Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Cojtí Cuxil, Demetrio (Waqi' Q'anil)**. 2005a. *Ri K'ak'a' Saqamaq' pa Iximulew: La Difícil transición al Estado multinacional. El caso del Estado monoétnico de Guatemala: 2004*. Editorial Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Cojtí Cuxil, Demetrio**. 2005b. "Organizaciones indígenas pro reivindicaciones étnico culturales" para la sección Guatemala: Diversidad Étnico-Cultural y Ciudadanía del Informe de Desarrollo Humano 2005 (Guatemala), informe de consultoría
- Cojtí Cuxil, Demetrio (Waqi' Q'anil)**. 2005c. *El racismo contra los pueblos indígenas de Guatemala*, Consejo Nacional de Educación Maya (CNEM), Ciudad de Guatemala
- Cojtí Cuxil, Waqi' Q'anil Demetrio, Ixtz'ulu' Elsa Son Chonay, Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján**. 2007. *Ri K'ak'a' Runuk'ik Ri Saqamaq'. nuevas perspectivas para la construcción del Estado multinacional: Propuestas para superar el incumplimiento del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*. Convergencia Maya Waqib' Kej y Fundación Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Colectivo Chileno de Trabajo Psicosocial**. 1983. *Lecturas de psicología y política*, Santiago de Chile
- Collins, Patricia Hill**. 1998. *Fighting Words: Black women and the search for justice*. University of Minnesota Press, Minnesota
- Collins, Patricia Hill**. [1999] 2003. "What's in a Name? Womanism, Black Feminism, and Beyond" in *Race, Identity and Citizenship: A Reader*, edited by Torres, Rodolfo D., Louis F. Mirón and Jonathan Xavier Inda, Blackwell Publishing Ltd, Oxford
- Colom, Yolanda**. 1998. *Mujeres en la Alborada, guerrilla y participación femenina en Guatemala 1973-1978, Testimonio*, Editorial Artemio & Edinter, Ciudad de Guatemala
- Colop, Moisés**. circa 1980. *El Racismo y Marginalidad en América Latina* en Revista Pastoralia Año 7, número 14
- Comandante Ester**. 2001. "Mensaje central del EZLN ante el Congreso de la Unión" 28/3/2001, en Debate Feminista, Año 12, Vol. 24. México D.F.
- Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH)**. 2000. "Guatemala Memoria del Silencio Tz'inil Na'Tab'al", Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Ciudad de Guatemala
- Consejo de Organizaciones Maya (COMG)**. 1995. *Construyendo un futuro para nuestro pasado: Derechos del Pueblo Maya y el proceso de paz*, editorial Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Consejo Maya Jun Ajpu Ixb'alamke**. 1998. *Qab'antajik, Educación Maya*, folleto, Ciudad de Guatemala
- Consejo Regional de Pueblos Indígenas de Centro América (CORPI)**. 1981. Congreso y Manifiesto, en: *Utopía y Revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México D.F.
- Consortio de Actoras Sociales** 2007. *Rompiendo el silencio, mujeres víctimas de violencia sexual*, F&G Editores, Ciudad de Guatemala
- Coordinadora de la Mujer**, s.f. *Otro modo de ser y de hacer, sistematización conceptual y metodológica de formación en género y desarrollo*. Bolivia

- Corona Godínez, Mónica Patricia**, 1991. *La guerrilla y la integración indígena a la revolución guatemalteca: un análisis histórico*, Tesis de Licenciatura, Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.
- Cowan, Jane K, Marie-Benedicte Dembour, and Richard A. Wilson** (eds.). 2001. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge University Press.
- Crenshaw, Kimberle**. 1994. " Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color ". In Albertson Fineman, Martha and Rixanne Mykitiuk, Eds. *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge
- Crenshaw, Kimberlé**. 2000. *Gender and Racial Discrimination, Report of the Expert Group Meeting*. United Nations Division for the Advancement of Women (DAWN), Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR), United Nations Development Fund for Women (UNIFEM), www.ohchr.org
- Cumes, Aura Estela y Ana Silvia Monzón (compiladoras)**. 2006. *la encrucijada de las identidades: mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Entrevista World Alliance (INWA), Ciudad de Guatemala
- Cumes, Aura Estela**. 2007. "Multiculturalismo y 'unidad nacional' en Guatemala: Dinámicas de mayanización en un contexto turbulento e ideologizado", Coloquio Internacional: Ciudades Multiculturales en America. Migraciones, relaciones interétnicas y etnicidad, 29-31 octubre 2007, Monterrey
- Dary, Claudia**. 1994. "Ladino: Apuntes para la historia de un término", en Boletín Ethnos No.2, abril/mayo 1994, Instituto de Estudios Interétnicos (IDEI), Universidad de San Carlos, Ciudad de Guatemala
- Davis, Angela Y**. 1983. "Women, Race and Class", First Vintage Books Editions, USA
- De Paz, Marco Antonio**. 1993. *Maya' Amaaq' xuq Junamilaal*. Pueblo Maya y Democracia, Roox T'job 'al Wuuj, Iximulew, Cuaderno 3, SPEM, Ciudad de Guatemala
- Defensoría de la Mujer Indígena**. 2003. Primer Informe: "Situaciones y derechos de las mujeres indígenas en Guatemala, Nabe' wuj ke ixoqib", Ciudad de Guatemala
- Delgado, Adela**. 2000. "La mujer que camina... ¿Qué es ser indígena a las puertas del nuevo milenio?" en: *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)*, Macleod y Cabrera Pérez-Armiñan (Compiladoras), Oxfam Australia, Ciudad de Guatemala
- Díaz Polanco, Héctor**, 1987. *Etnia, nación y política*, Colección Principios, Juan Pablos Editor, México D.F., (incluye Anexo: Entrevista al comandante Nicolás Sis, La cuestión étnico-nacional y la revolución guatemalteca)
- Díaz Polanco. Héctor**. 1995. "Autonomía, territorialidad y comunidad", en *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, en González Casanova, Pablo y Marcos Roitman Rosenmann (Coordinadores), La Jornada Ediciones, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/UNAM, México D.F.
- Duarte, Ángela Ixkic**. 2003. Proyecto de tesis: "Género, etnia y poder: Prácticas políticas de las mujeres nahuas en Veracruz", CIESAS, doctorado en Antropología Social, México D.F.
- Duarte Bastián, Ángela Ixkic**. 2006. *Desde el Sur organizado. Mujeres nahuas de Veracruz construyendo política*. Tesis de Doctorado en antropología, CIESAS, México D.F.
- During, Simon (editor)**. [1993] Second Edition 2000. *The Cultural Studies Reader*. Routledge, London and New York.
- Eikjok, Jorunn**. 2000. "Mujeres indígenas en el norte, la lucha por los derechos y el feminismo", Revista *Asuntos Indígenas*, tema: 'Mujeres Indígenas', Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) No.3, julio-agosto de 2000
- Ertürk, Yakin**. 2007. "Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences. Intersections between culture and violence against women", United Nations Human Rights Council A/HRC/4/34, 17 January 2007

- Escobar, Arturo y Sonia E. Álvarez.** 1992. *The Making of Social Movements in Latin America: Identity Strategy and Democracy*. Westview Press, Oxford
- Espinoza Villatoro, Erik.** 1999. *Rejqalem ri Wa'ix, Dimensión cero: filosofía Maya, etnomedicina y física moderna*. Editorial Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Esquit, Edgar,** 2003. *Relaciones entre Estado y pueblos indígenas, "los mayas de Guatemala en la lucha por sus derechos específicos"*, en *Pueblos Indígenas de América Latina: Retos para el nuevo milenio*. Oxfam America y Fundación Ford, Lima, Perú
- Esquit, Edgar.** 2004. "Las Rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y pueblo maya", en *Memorias del mestizaje, cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Euraque, Darío A., Jeffrey L.Gould y Charles Hale, editores. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Antigua Guatemala
- Esquit, Edgar.** 2005. "Contradicciones nacionalistas: panmayanismo, representación del pasado y reproducción de la desigualdad en Guatemala", Ensayo preparado para la conferencia: *Narrando Historias Indígenas en las Américas*, 7 al 10 de abril 2005 Institute for Research in the Humanities. Universidad de Wisconsin
- Esteva, Gustavo.** 2001. "Desarrollo indígena y globalización", Ponencia presentada en el Foro *Disminución de la Pobreza*, 5/3/2001, Oaxaca, México
- Ewen, Alexander.** 1994. *La voz de los pueblos indígenas, los indígenas toman la palabra en las Naciones Unidas*. PLENUM, Madre Tierra, Barcelona
- Falla, Ricardo.** 1978, *El movimiento indígena*, en *Revista de Estudios Centroamericanos (ECA)*, número especial: *Guatemala: Drama y Conflicto Social*, 356/357, junio-julio 1978, año XXXIII, San Salvador
- Falla, Ricardo.** 1992. *Masacres de la selva, Ixcán, Guatemala (1975-1982)* Colección 500 Años, Vol.1. Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos, Guatemala
- Fals Borda, Orlando.** circa 1986. *El nuevo despertar de los movimientos sociales*, Centro El Canelo de Nos, serie Documentos de Estudio, Santiago de Chile
- Fanon, Franz:** 1952. *Black Skin, White Masks*, Pluto Press, London
- Fanon, Franz:** 1963. *The Wretched of the Earth*, Random House, New York
- Fanon, Franz:** 1965. *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular no.47, México D.F.
- Fernández, Ana María.** 1993. *La mujer de la ilusión*, Editorial Paidós, Barcelona
- Figueroa, Carlos.**1991. *El recurso del miedo: Ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala*. Programa Centroamericano de Investigaciones, Secretaria General del CSUCA, Editorial Universitaria Centroamericana, San José de Costa Rica
- Firestone, Shulamith.** [1972] 1973. *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, Paladin, St. Albans
- Fischer, Edward F. & R. McKenna Brown.** 1996. *Maya Cultural Activism in Guatemala*, University of Texas Press, Austin
- Fischer, Edward F.** s.f. "Strategic Identities and Subversive Narratives: on being Maya in a Globalized World", www.sitemason.vanderbilt.edu/files/b/bqyeqw/Fischer.PDF
- Flores, Carlos Y.** 2000. "Indigenous Video, Development and Shared Anthropology: a collaborative experience with Maya Q'eqchi' filmmakers in postwar Guatemala. In *Visual Anthropology Review*, Volume 20, Issue 1 (31-44), University of California Press, Berkeley
- Flores, Carlos Y.** 2001. *Bajo la cruz, memoria y dimensión sobrenatural del gran sufrimiento de los q'eqchi' de Alta Verapaz*, Textos Ak' Kutan, Cobán, Guatemala
- Florescano, Enrique.** [1980] vigésima edición 2004. "La Memoria del Poder a la Historia como Explicación", en: *Historia ¿Para qué?* editorial Siglo XXI, México D.F.
- Florescano, Enrique.** 1999. *Memoria indígena*, editorial Taurus, México D.F.
- Foucault, Michel.** 1992. *Microfísica del poder*. Las Ediciones de La Piqueta, Madrid
- Fox, Richard G. and Orin Starn.** 1997. *Between Resistance and Revolution: Cultural Politics and Social Protest*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey and London

- Frankenberg, Ruth and Lata Mani.** 1996. "Crosscurrents, Crosstalk: Race, 'Post-coloniality' and the Politics of Location" en Padmini Mongia (ed) *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Arnold, London
- Fraser, Nancy.**1996. *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*, Tanner Lectures, April 30-May 2 1996, University of Stanford, California
- Fraser, Nancy.** 2002. "Redistribución, reconocimiento y participación: hacía un concepto integrado de la justicia" en el *Informe Mundial de la Cultura 2002*. UNESCO. www.crim.unam.mx/cultura/informe
- Freidel, David, Linda Schele, Joy Parker,** 1993. *Maya Cosmos, three thousand yeas on the shaman´s path*. Quill William Morrow, New York
- Freire, Paulo.** [1969] 1973 octava edición. *Pedagogía del oprimido*. Siglo Veintiuno Editores, México D.F.
- Fried, Jonathan L, Marvin E. Gettleman, Deborah T. Levenson, and Nancy Peckenhams** (editors). 1983. *Guatemala in Rebellion, Unfinished History*. Grove Press Inc., New York
- Fundación CEDIM** (editor) 1999. *Valores de la cultura Maya, desarrollo con identidad*. Guatemala, Iximulew
- Galeano, Eduardo.** 2002. "Los Nadies: El libro de los Abrazos", Siglo XXI, Madrid
- Gálvez Borrell, Víctor, Claudia Dary Fuentes, Edgar Esquit Choy, Isabel Rodas.** 1997. *¿Qué sociedad queremos? Una mirada desde el movimiento y las organizaciones mayas*. FLACSO, Ciudad de Guatemala
- García Canclini, Néstor.** 1989. *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo, México D.F.
- García, Diana.** 2006. "Sujetadas por la historia: breve aproximación a las dinámicas de interpretación feminista y la construcción de significados desde la mayanidad", en *La encrucijada de las identidades: Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Cumes, Aura Estela y Ana Silvia Monzón (compiladoras), Intervida World Alliance (INWA), Ciudad de Guatemala
- Garretón, Manuel Antonio.** 2001. *Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina*. Serie Políticas Sociales, CEPAL, División de Desarrollo Social, Santiago
- Gaviola Artigas Edda.** 2001. "Participación, derechos y conflictos: una mirada a la vida cotidiana de las mujeres mayas", en *Mujeres Mayas y cambio social*, Barrios-Kléé, Walda y Edda Gaviola Artigas, colección de estudios de género 1, FLACSO, Ciudad de Guatemala
- Geertz, Clifford.** 1973. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York
- Gellner, E.** 1983. *Nations and Nationalisms*. Basil Blackwell, Oxford
- George, Susan.** 2001. "Why Intersectionality Works", ISIS Manila, Filipinas, No.2, 2001, pp.1-2, <http://www.isiswomen.org/Index.php?option=com>
- Giddens, Anthony.** 1984. *The Constitution of Society, Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Oxford. (1991 traducción al español)
- Giménez, Gilberto,** 1988. "El Debate Interminable en torno a la Ideología", en *La teoría y el análisis de las ideologías*, Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales, SEP, Universidad de Guadalajara y COMESCO, Guadalajara
- Giménez, Gilberto.** 1994. "Comunidades primordiales y modernización en México", en *Modernización e identidades sociales*, Giménez, Gilberto y Ricardo Pozas H. (editores), Instituto Francés de América Latina, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.
- Giménez, Gilberto.** 1999. "Materiales para una teoría de las identidades sociales" en *Decadencia y auge de las identidades, cultura nacional, identidad cultural y modernización*, José Manuel Velásquez Arce (Coordinador), Plaza y Valdez Editores, México D.F.
- Giménez, Gilberto.** 2000. "Identidades étnicas, estado de la cuestión", en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Leticia Reina (coordinadora). Ciesas / INI / Miguel Ángel Porrúa, México D.F.

- Gímenez Montiel, Gilberto.** 2005. *Teoría y análisis de la cultura* (Tomos I y II). CONACULTA, Coahuila, México
- Gíménez, Gilberto.** 2008. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. ITESO, CONACULTA, Guadalajara
- Gleljeses, Piero.** 1983. "La Política del Presidente Reagan en Centroamérica", en *Centroamérica más allá de la crisis*, Donald Castillo Rivas (compilador), Ediciones SIAP, México D.F.
- Gómez López, Cristina.** 2003. Trabajo final del Seminario de Tradición Oral en Mesoamérica, (Dr José Alejos García) maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México D.F. julio de 2003
- Gómez, Magda.** 2000. "Presentación" de *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas*, Memorias de un encuentro por la justicia (25 y 26 de noviembre de 1999), San Cristóbal de las Casas
- González Casanova, Pablo y Marcos Roitman Rosenmann** (Coordinadores). 1995. *Autonomía, territorialidad y comunidad*. Héctor Díaz Polanco, en *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, Pablo La Jornada Ediciones, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/UNAM, México D.F.
- González Casanova, Pablo.** 2006. "Colonialismo interno (una redefinición)" en: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Parte Cuatro: *Democratización e imperialismo en tiempos de globalización*, Borón, Atilio A., Amadeo, Javier, González Sabrina, González Casanova, Pablo (editores), CLACSO, Biblioteca Virtual <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/campus/marxis/P4C2casanova.PDF>
- González, Matilde.** 2002. *Se cambió el tiempo: Conflicto y poder en territorio K'iche' (1880-1996)*, Cuadernos de Investigación No.17, AVANCSO, Ciudad de Guatemala
- Gramsci, Antonio,** 1981, 2ª. Edición. *Introducción a la filosofía de la praxis*, escrito dos. La Red de Jonas, Premia Editora, México D.F.
- Green, Linda.** 1999. *Fear as a Way of Life, Mayan Widows in Rural Guatemala*. Columbia University Press, New York
- Greer, Germaine.** 1971. *The Female Eunuch*, Paladin, London
- Griswold, Wendy.** 1994. *Cultures and Societies in a Changing World*, Pine Ford Press, California
- Grünberg, Georg** (coordinador), 1995. *Articulación de la diversidad: pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Tercera Reunión de Barbados* Biblioteca Abya-Yala, Quito
- Grünberg, Georg.** 1981. *Las nacionalidades de la Costa Atlántica de Nicaragua en la Revolución Sandinista* (en la Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales #103:33:55, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla' y Fundación para la Democracia 'Manuel Colom Argueta'.** 2000. "Algunos colores del arco iris, realidad de las mujeres mayas", documento de debate, Ciudad de Guatemala
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla.** 2004. "La Palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla", Ciudad de Guatemala
- Gruppi, Luciano.** 1978. *El Concepto de Hegemonía en Gramsci*, Ediciones de Cultura Popular, México D.F.
- Gúemes, Lina Odena.** 1991. "Identidad, derechos humanos y cultura de los indígenas ante los 500 años", en *Seminario Internacional de Pueblos Indios, El V Centenario del Descubrimiento de América ¿Conquista, Invasión o Encuentro de Dos Mundos? Las Perspectivas de democracia, Desarrollo y Paz*. Centro de Estudios de la Cultura Maya (CECMA), Ciudad de Guatemala
- Guha, Ranajit.** 1999. 'La Prosa de la Contrainsurgencia' en *Pasados poscoloniales, colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, compilados y editados por Saurabh Dube, Centro de Estudios de Asia y África, Colegio de México, México D.F.
- Guibernau, Montserrat and John Rex.** 1997. *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Polity Press, Cambridge

- Gutiérrez Chong, Natividad** (Coordinadora). 2004. *Mujeres y nacionalismos en América Latina: De la independencia a la nación del nuevo milenio*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F..
- Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert**, [1970] 2002. *Guatemala: una interpretación histórico-social*, editorial Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Guzmán Böckler, Carlos**. 1986. *Donde enmudecen las conciencias: crepúsculo y aurora en Guatemala*, SEP, Editorial La Frontera, México D.F.
- Halbwachs, Maurice**. [1950] 1980. *The Collective Memory*. Harper & Row, New York
- Hale, Charles R**. 1999. "El Discurso Ladino del Racismo al Revés en Guatemala", en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (editores), Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales de Guatemala AVANCSO, Ciudad de Guatemala
- Hale, Charles R**. 2001. Final report for the project "Indigenous and Black Organizations of Central America: Struggles for Recognition and Resources." Ford Foundation, México D.F.
- Hale, Charles R**. 2002. "Does Multiculturalism Menace ? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies*, August 2002 v34 i3 p485(40), Cambridge University Press, Cambridge
- Hale, Charles R**. 2004a. "Cultural Politics of Identity in Latin America", *Annual Review of Anthropology*: 1997; 26, Academia Research Library, Palo Alto, California
- Hale, Charles R**. 2004b. "El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'". Ponencia para la conferencia, "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado," 27-29 de octubre, 2004, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), Antigua Guatemala
- Hale, Charles R**. 2004c. *Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada*, documento borrador para discusión, inédito
- Hale, Charles R**. 2006. *Más que un Indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, School of American Research Resident Scholar Research Press, Santa Fe, New Mexico
- Hall, Stuart**, 1980. *Cultural Studies: two paradigms*, en *Media, Culture and Society*, 2, London. Traducido al español por Mirko Lauer, publicado en la Revista *Causas y azares* N° 1, 1994, www.catedras.fsoc.uba.ar
- Hall, Stuart**. 1989. 'New Ethnicities' in *The Postcolonial Reader*, Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (Editors): (reprinted 1995, 1997). Routledge, London. Taken from 'New Ethnicities' in *Black Film, British Cinema*, ICA Documents 7, 1989. Institute of Contemporary Arts, London
- Hall, Stuart** ([1990] 1998. 'Cultural Identity and Diaspora' en *Identity, community, culture, identity*. edited by Jonathan Rutherford, Lawrence & Wishart, London
- Hall, Stuart**: 1993. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", en *The Cultural Studies Reader*, edited by Simon During, Routledge, London
- Hall, Stuart**. 1997. *Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage Publications and the Open University, London
- Hall, Stuart**: 1996. "Ethnicity, Identity and Difference", in *Becoming National, A Reader*, eds Geoff Eley & Ronald Grigor Suny, Oxford University Press, Oxford
- Hall, Stuart and Paul du Gay (eds.)** 1996. *Questions of Cultural Identity*. Sage Publications, London
- Harbury, Jennifer**. 1994. *Bridge of Courage, life stories of the Guatemalan Compañeros and Compañeras*. AK Press, Edinburgh
- Harbury, Jennifer**. 1997. *Searching for Everardo, a story or love, war and the CIA in Guatemala*, Warner Books, New York
- Harding, Sandra**. 1990. "Feminism, Science, and the anti-Enlightenment Critiques" en *Feminism/ Postmodernism*, edited by Linda J. Nicholson, Routledge. New York & London
- Harding, Sandra**. 2004. "Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate", in *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Sandra Harding, ed., Routledge, New York & London

- Harnecker, Marta**, 1983. *Pueblos en Armas*, Serie Luchas Populares Latinoamericanas, Universidad Autónoma de Guerrero, UAG/3. Guerrero, México
- Harnecker, Marta**, 1985. edición revisada. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Editorial Siglo XXI, México D.F.
- Hartsock, Nancy**, 1990. *Foucault on Power*, en *Feminism/Postmodernism*, edited and Introduction by Linda J. Nicholson, Routledge, New York
- Hendrickson, Carol**, 1995. *Weaving Identities, construction of dress and self in a highland Guatemalan town*, University of Texas Press, Austin
- Hendrickson, Carol**, 1996. "Women, Weaving and Education in Maya Revitalization" en *Maya Cultural Activism in Guatemala*; editors: Edward F. Fischer & R. McKenna Brown; University of Texas Press, Austin
- Hernández Castillo, Rosalva Aída**. 2001a. *La Otra Frontera, identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS y Ed. Porrúa, México D.F.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída**. 2001b. "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico, las mujeres indígenas y sus demandas de género", en *Racismo y Mestizaje*, Debate Feminista, año 12, Vol.24, octubre de 2001, México D.F.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída**. 2003. "Re-pensar el multiculturalismo desde el género, las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad" en *Revista Feminista La Ventana*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (7-39)
- Hernández Castillo, R. Aída**. 2004. "Posmodernismos y feminismos: Diálogos, coincidencias y resistencias", *Revista Desacatos*, CIESAS, México D.F.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída**. 2006. "¿Conocimiento para qué? Antropología socialmente comprometida: entre las resistencias locales y los poderes globales", versión en español de la ponencia presentada en la reunión anual de la American Anthropological Association (AAA) en 2006
- Hernández Castillo, Rosalva Aída**. 2007. "La construcción de lo indígena como campo de poder: posibilidades y limitaciones de las identidades indígenas en las luchas emancipatorias" (Versión ampliada en español del texto "Indigeneity as a Field of Power: Possibilities and Limits of Indigenous Identities in Political Struggles" a publicarse en *Handbook of Identities* editado por Chandra Mohanty, Sage Press
- Hernández Castillo, R. Aída**. 2008a. "De feminismos y poscolonialismos: reflexiones desde el sur del Río Bravo"; en *Descolonizar el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* Lilliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras), Editorial Cátedra, Valencia
- Hernández Castillo, R. Aída**, (Coordinadora). 2008b. *Historias a dos voces: Testimonios de luchas y resistencias de mujeres indígenas*, Instituto Michoacano de la Mujer, Morelia
- Hernández Castillo, Rosalva Aída** (editora). 2008c. *Etnografías e historias de resistencia, mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, en prensa, CIESAS, México D.F.
- Hernández, Rosalva Aída y María Teresa Sierra**. 2005. "Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía", en *La doble mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Martha Sánchez Néstor (ed.), Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir con fondos de UNIFEM, México D.F.
- Hernández Ixcoy, Domingo**, 1989. "Historia, organización, corrientes y lucha del movimiento campesino (1954-1980), en *Guatemala, Seminario Estado, Clases Sociales y Cuestión Étnico-Nacional*, Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal (CEIDEC)
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger** (editors). 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge
- Hobsbawm, Eric**. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge University Press, Cambridge

- 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*, Fall/Winter Volume 22, Numbers 3 & 4.
- hooks, bell.** 1989. *Talking Back, Thinking Feminist, Thinking Black*, South End Press, Boston
- hooks, bell.** 1990. *Yearning, race, gender, and cultural politics*, South End Press, Boston
<http://www.ces.fe.pt/bss/papers.htm>
- hooks, bell.** [1991] 2001. "A Revolution of Values: the Promise of Multicultural Change", in: *The Cultural Studies Reader*, During, Simon (editor), Routledge, London and New York
- Ixmata, Gabriel.** 1983. "Con Nuestra Propia Voz", en *Revista Polémica* números 10-11, San José de Costa Rica
- Jackson, Jean E. and Kay B. Warren.** 2005. "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2005. Annual Review of Anthropology: Vol.34, Edited by Durham, Comaroff and Hill, Academia Research Library, Palo Alto, California
- Jaidopulu Vriej, María.** 2000. "Las mujeres indígenas como sujetos políticos" en *Revista Chiapas* No.9, México D.F.
- Jara, Oscar.** 1987. *Programa coordinado de educación popular*, Red de Alforja, San José de Costa Rica
- Jara H., Oscar.** 1994a. "Educación popular y movimientos sociales: una reflexión desde la Centroamérica de los noventa", presentación en IV Seminario Internacional *Universidad y Educación Popular*, julio de 1994, Joao Pessoa, Paraíba, Brasil
- Jara H., Oscar.** 1994b. "Incidir en la historia desde la práctica latinoamericana de educación popular" Extracto del discurso inaugural del IV Seminario Internacional *Universidad y Educación Popular*, Joao Pessoa, Paraíba, Julio 1994
- Jelin, Elizabeth & Eric Hershberg.** s.f. *Convergence and Diversity: Reflections on Human Rights*, fotocopia
- Jelin, Elizabeth,** 1998. "Toward a Culture of Participation and Citizenship: Challenges for a More Equitable World" en *Culture of Politics, Politics of Cultures, re-visioning Latin American social movements*. Westview Press, USA
- Jocón González, María Estela,** 2005. *Fortalecimiento de la participación política de las mujeres mayas*, Serie Oxlajuj Baqtun, Maya Uk'u'x B'e, Chimaltenango
- Jung, Courtney.** 2000. *Then I was Black: South African Political Identities in Transition*. Yale University Press, New Haven
- Kaji´ E.** 2001. *Los hijos de la tierra hablan. Política, poder local y pueblos indígenas*. Ciudad de Guatemala
- Kalny, Eva.** 2003. *La ley que llevamos en el corazón, una aproximación antropológica a los derechos humanos y normas familiares en dos comunidades mayas (Sacapulas, Quiché)*. Colección Autores Invitados. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala AVANCSO, Ciudad de Guatemala
- Kandermans, Bert, Suzanne Staggenborg and Sidney Tarrow.** 2000 "Conclusion: Blending Methods and Building Theories in Social Movement Research", *Methods of Social Movement Research*, University of Minnesota Press, USA
- Kapur, Ratna.** 2002. "The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the 'Native' Subject in International/Post-Colonial Feminist Legal Politics", *Harvard Human Rights Journal*, Volume 15, Spring 2002, ISSN 1057-5057
- Kolontay, Alejandra.** 1978. *La mujer nueva y la moral sexual*, Juan Pablos Editor, México D.F.
- Le Bot, Yvon.** 1995. *La guerra en tierras mayas: Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Lema O., Ma. Mercedes.** 2005. "Los derechos de la mujer y los pueblos Indígenas", documento inédito, Quito
- Lenkersdorf, Carlos,** 1999. *Cosmovisión maya*. Editorial Ce-Acatl, México D.F.
- Lenkersdorf, Carlos.** 2000. *Filosofar en clave Tojolabal*, Filosofía de nuestra América, Editorial Miguel Ángel Porrúa, México D.F.

- Lerner, Gerda.** [1978] 1993. "Reconceptualizing Differences among Women", in *Feminist Frameworks, alternative theoretical accounts of the relations between women and men*, 1978, 1993 3ed Edition, Jaggar, Alison M., Paula S. Rothenberg, editors, McGraw Hill, USA
- Leyva, Xochitl.** 1998. "The New Zapatista Movement: Political levels, Actors and Political Discourse in Contemporary Mexico", in *Power, Identity and Mobility in Mexican Society*, by Valentina Napolitano and Xochitl Leyva, University of London, Institute of Latin American Studies, London
- López Álvarez, Sonia Evarista.** 2007. "Organizaciones de mujeres mayas y su discurso reivindicativo en un contexto culturalmente diverso", en *Reflexionando y actuando: mujeres mayas y participación política*, Chirix (coordinadora), Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala, Ciudad de Guatemala
- López Batzin, Marta Juana.** 2003. "La mujer maya: sujeto social, el caso de las mujeres Kaqchikeles del Municipio de Patzún Chimaltenango en el período de 1990-1999". Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia, área de Antropología, Ciudad de Guatemala
- López Mejía, Alma.** 2005. "Aciertos y desaciertos de la participación política de las mujeres maya K'iche's: un reto histórico de nosotras", en *La doble mirada, voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, UNIFEM e Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México D.F.
- López Mejía, Lorena.** 2000. *Participación de la mujer en el movimiento revolucionario guatemalteco y su reinserción social en el contexto actual del país*, tesis de maestría, Maestría en Gerencia de Desarrollo Sostenible, Instituto Chi Pixab', Universidad Autónoma de Madrid, Quetzaltenango
- Lorde, Audre.** 1981. 'The Masters' Tools Hill Never Dismantle the Masters' House' in *This Bridge called my Back*, editors Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua. Persaphone Press, Massachusetts
- Luna, Leonel,** 1982. *El racismo y la revolución guatemalteca*, en Revista Polémica #3, San José de Costa Rica
- Maalouf, Amin.** [1999] 2001. *Identidades Asesinas*. Alianza Editorial, Madrid
- Macleod, Morna,** 1987. "La mujer en la defensa de los derechos humanos en América Latina", Ponencia para un Foro organizado por CRESFED, Port au Prince
- Macleod, Morna,** 1988. *Un Estudio Comparativo de la Represión en Chile y Guatemala*, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.
- Macleod, Morna,** 1997a. "El movimiento maya y los derechos indígenas", informe de consultoría para Oxfam Community Abroad (Australia), impreso, Ciudad de Guatemala
- Macleod, Morna.** 1997b. *Poder Local: reflexiones sobre Guatemala*. Oxfam UK&Ireland, Magna Terra Editores, Ciudad de Guatemala
- Macleod, Morna.** 2002. "L@s divers@s y desobedientes otr@s. Los encuentros y desencuentros del feminismo y los movimientos indígenas en la lucha por sus derechos y reconocimiento", en *Revista Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, Año IX, Núm.12, julio-diciembre 2002, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.
- Macleod, Morna.** 2003. "Género y diversidad cultural, algunos conceptos y pistas metodológicas" Ponencia en: *Seminario Género y Diversidad: 5-8 de noviembre de 2003*, organizado por HIVOS y NOVIB, Quito
- Macleod, Morna.** 2004a. "Espiritualidad, movilización política y reparación social: recursos del movimiento maya en Guatemala". Ponencia presentada en el *X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad*. Pluralismo religioso y transformaciones sociales, 5 al 9 de julio de 2004. San Cristóbal de las Casas, Chiapas
- Macleod, Morna.** 2004b. "El traje como texto y la disputa por los signos", en *los desafíos de la diversidad. Relaciones interétnicas: identidad, género y justicia*, Revista Estudios Interétnicos, IDEI, USAC, Ciudad de Guatemala

- Macleod, Morna.** 2005a. *Historia y representaciones: Encuentros, desencuentros y debates entre el movimiento maya y los múltiples Otros*. Ponencia presentada en el Sexto Congreso de Estudios Mayas, Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala, 3-5 de agosto de 2005
- Macleod, Morna.** 2005b. "De brechas a puentes: las reivindicaciones de identidad y cultura en el movimiento maya de Guatemala", en *Dialogando alteridades: Identidades y poder en Guatemala*, José Alejos García (editor), Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Macleod, Morna.** 2006a. "Historia y representaciones: Encuentros, desencuentros y debates entre el movimiento maya y los múltiples Otros" en *Identidades étnicas: Espacio de interacción y confrontación*, Revista Estudios Interétnicos, No.20, año 14, octubre de 2006, Ciudad de Guatemala.
- Macleod, Morna.** 2006b. "Historia, memoria y representaciones: encuentros, desencuentros y debates entre los intelectuales mayas y los múltiples Otros", Monografía no. 27: www.globalcult.org.ve/monografias.htm
- Macleod, Morna.** 2007. "Género, cosmovisión y movimiento maya en Guatemala: Deshilando los debates", en *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Robinson Studebaker, Scott, Héctor Tejera Gaona, Laura Valladares de la Cruz (Coordinadores), Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y Porrúa, México D.F.
- Macleod, Morna.** 2008. "Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples: Las luchas de mujeres mayas en Guatemala", en: *Etnografías e historias de resistencia, mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Hernández Castillo, Rosalva Aída (editora), en prensa, CIESAS, México D.F.
- Macleod, Morna y María Luisa Cabrera Pérez-Armiñan (Compiladoras).** 2000. *Identidad: Rostros sin máscara (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Oxfam Australia, Ciudad de Guatemala
- Macleod, Morna y Ana María Rodríguez.** 2008. "Un canto por la justicia, un canto por la vida digna", historia de vida de Ana María Rodríguez en: *Historias a dos voces: Testimonios de luchas y resistencias de mujeres indígenas*, Hernández Castillo, R. Aída, (Coordinadora), Instituto Michoacano de la Mujer, Morelia
- Mahmood, Saba.** 2001. "Teoría feminista, encarnación y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto" en *Cultural Anthropology* #16, Vol.2, Massachussets y Oxford
- Máiz, Ramón.** 2005. "El indigenismo político en América Latina", en: http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/3/REPNE_123_139.pdf
- Mani, Lata.** 1987. "Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India", en *Cultural Critique*. Fall 1987 (University of Minneapolis)
- Marcos, Sylvia.** 1999. "Twenty five Years of Mexican Feminisms" en *Women´s Studies International Forum* Vol.22, No.4 Pp 431-433.
- Marcos, Sylvia.** 2005. "The Borders Within", in *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*, Waller, Marguerite and Sylvia Marcos, editors, Palgrave Press, New York
- Martin Sánchez, Marie-Odile.** S.f. *Concept de Representation Sociale*. En Soin, Étude et Recherche en Psychologie (SERPSY), www.serpsy.org/nouveautes/nouveau.html
- Martínez Peláez, Severo.** 1982a. *La patria del criollo, ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Universidad Nacional Autónoma de Puebla, Puebla
- Martínez Peláez, Severo,** 1982b. *Los pueblos indígenas y el proceso revolucionario*, en Revista Polémica #3, San José de Costa Rica
- Martínez Peláez, Severo.** 1983. *Motines de indios*. Universidad Autónoma de Puebla, Puebla
- Martínez, Eglá Judith.** 2004. "The Maya Cosmovision as a Site of Resistance", trabajo inédito
- Martínez, Eglá Judith.** 2005. *The Everyday Praxis of Guatemalan Maya Women: Confronting Marginalization, Racism and Contested Citizenship*, Tesis de Doctorado, York University, Toronto, Ontario
- Marx, Carlos y Federico Engels.** 1973. *Correspondencia*. Editorial Cartago, Buenos Aires.

- Mato, Daniel.** 2001a. "Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de 'cultura y desarrollo'", en Daniel Mato (coord.): *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* www.globalcult.org.ve
- Mato, Daniel.** 2001b. "Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización". En Mato (comp) *Estudios latinoamericanos sobre globalización, cultural y transformaciones sociales*: 127-160. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires
- Mato, Daniel.** 2005. *Diversidad de contextos, de prácticas intelectuales y de saberes: Reflexiones conceptuales y sobre la (modesta) experiencia intercultural de nuestro Programa en la Universidad Central de Venezuela*, ponencia presentada en el Simposio No.48 "De la diversidad a la complejidad: Hacia una epistemología plural desde lo local", Primer Congreso Latinoamericano de Antropología, 11-15 de julio de 2005, Rosario
- McClintock, Anne.** 1996. "No longer in a Future Heaven: Nationalism, Gender and Race" en *Becoming National, A Reader*, eds Geoff Eley & Ronald Grigor Suny, Oxford University Press, Oxford
- Meentzen, Angela.** 2000. *Estrategias de desarrollo culturalmente adecuados para mujeres indígenas*. Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario, Washington
- Mejía, Susana.** 2008. "Los derechos de las mujeres Nahuas de Cuetzalan. La construcción de un feminismo indígena, desde la necesidad", en *Etnografías e historias de resistencia, mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Hernández Castillo, Rosalva Aída (editora), CIESAS, México D.F.
- Melucci, Alberto,** 1996a. "The Process of Collective Identity", en *Social Movements and Culture*, Hank Johnston and Bert Klandermans, editors, Social Movements, Protest and Contention, Volume 4, University of Minnesota Press, Minneapolis
- Melucci, Alberto.** 1996b. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*; Cambridge University Press.
- Melucci, Alberto.** 1999. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, Colegio de México, México D.F.
- Memmi, Albert.** [1966] 1971. *Retrato del colonizado*, EDICUSA, Madrid
- Memoria de un encuentro por la justicia.** 1999. *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas*, San Cristóbal de las Casas.
- Méndez Torres, Georgina.** 2007. "Mujeres indígenas profesionales: imaginarios sociales e identidades de género", Coloquio con ex becarios indígenas, CIESAS, noviembre 2007, México D.F.
- Méndez, Leopoldo.** 2000. "Mecanismos culturales en torno a culpa/ perdón/ reconciliación", en *Reconciliación y Cultura*, Textos Ak' kutan, Cobán, Alta Verapaz
- Mernissi, Fatima.** 1991. "The Veil and the Male Elite, a Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam", Addison Wesley Publishing Company, USA
- Merry, Sally Ingle.** 2006. "Derechos humanos, género y nuevos movimientos sociales: Debates contemporáneos en antropología jurídica". Ponencia magistral, Quinto Congreso de Pluralismo Jurídico, octubre de 2006, Oaxtepec, Morelos
- Mignolo, Walter.** 1996. *Local histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton University Press, Princeton
- Millán Moncayo, Mágina.** 2002. Avance de tesis de doctorado en Antropología Social: "NeoZapatismo: Imaginarios, políticas de enunciación y espacios de representación de mujeres indígenas en una comunidad Tojol'abal", Universidad Autónoma Nacional de México
- Millán Moncayo, Margarita (Mágina).** 2006. *Neozapatismo: Espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad Tojolabal*, Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad Nacional Autónoma de México

- Millán Moncayo, Márgara.** 2007. "Indigenous Women and Zapatismo: New Horizons of Visibility", en *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas Press, Austin
- Mohanty, Chandra, Anne Russo and Lourdes Torres** (eds). 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington
- Mohanty, Chandra.** 2003. "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles", en *Revista Signs: Journal of Women in Culture and Society*, volume 28 (499–535) y "'Bajo los ojos de occidente' Revisitado: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas", en *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Suárez Navaz, Liliana y Aída Hernández (editoras), Colección Feminismos Ediciones Cátedra Universidad de Valencia, Valencia
- Mohanty, Chandra.**[1988] 2008. "Under Western Eyes; Feminist Academia and Western Discourse", en *Feminist Review*, no.30 (fall 1988), y a publicarse en español ("Bajo los ojos de occidente, academia feminista y discurso colonial" *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras) Colección Feminismos Ediciones Cátedra Universidad de Valencia, Valencia
- Molaj** Asociación Política de Mujeres Mayas Molaj Kinojib'al Mayib' Ixoqib'. 2003. "Pensamiento político de las mujeres mayas y ladinas en la construcción de un buen gobierno en Guatemala", Ciudad de Guatemala
- Molaj** Asociación Política de Mujeres Mayas Molaj Kinojib'al Mayib' Ixoqib', 2004. *Agenda política de las mujeres Mayas*. Ciudad de Guatemala.
- Mondragón, Rafael,** 1983. *De indios y cristianos en Guatemala*, Claves Latinoamericanas, editorial COPEC/CECOPE, México D.F.
- Montejo, Paulino.** 1991. *Las ideologías indigenistas*. Serie Debates, ALAI, Servicio Mensual de Información y Documentación, No.5, marzo 1991, Quito
- Montejo, Victor.** 2005. *Maya Intellectual Renaissance: Identity, Representation and Leadership*, University of Texas Press, Austin
- Monzón, Ana Silvia.** 2004 a. "Desmarcando Identidades. Tensiones en el movimiento de mujeres en Guatemala", en *Los Desafíos de la Diversidad. Relaciones Interétnicos: Identidad, Género y Justicia*, Revista Estudios Interétnicos, IDEI, USAC, Ciudad de Guatemala
- Monzón, Ana Silvia.** 2004b. *Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000*, Tesis de Maestría, en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Guatemala, Ciudad de Guatemala
- Monzón, Ana Silvia.** 2006. "Entre mujeres: la etnicidad factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala? En Cumes, Aura Estela y Ana Silvia Monzón (compiladoras), *La encrucijada de las identidades, mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, Intervida World Alliance (INWA), Ciudad de Guatemala
- Moore, Henrietta.** 1991 3 edición. *Antropología y feminismo*, Ediciones Cátedra, S.A, Madrid
- Mora, Mariana.** 2007. "La producción de conocimientos en el terreno de la autonomía: La investigación como tema de debate político", LASA, XXVII International Congress, del 6 al 8 de septiembre de 2007. Montreal (Canadá)
- Moraga, Cherrie and Gloria Anzaldua** (eds). 1981. *This Bridge called my Back*, Persaphone Press, Massachusetts
- Morales, Mario Roberto.** 1998a. *La articulación de las diferencias o el síndrome de maximon (los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala)* FLACSO, Ciudad de Guatemala
- Morales, Mario Roberto.** 1998b. *Los que fueron por la libre (historia personal de la lucha armada y la guerra popular)*, Editorial Praxis, México D.F.
- Morales, Mario Roberto.** 2003. "Sobre la ley del silencio y la censura académica, Prólogo a la segunda edición de La articulación de las diferencias o el síndrome de maximon". En *Cultura: La Insignia*, www.lainsignia.org/2003/enero/cul_032.htm
- Muca Batz, José** (LEM). 1996. *Nik: Filosofía de los números Mayas, el resurgir de la cultura maya*. CEDIM/Saqb'e. Patzún, Chimaltenango

- Mucía Batz, José (LEM).** 1997. *Jun Raqän: La cosmovisión y los números Mayas*. Editorial Saqb'e. Patzún, Chimaltenango
- Mucía Batz, José (LEM).** 1998. *Ajil: Matemática vigesimal Maya*. Editorial Saqb'e. Patzún, Chimaltenango
- Narayan, Uma.** 1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. Routledge, New York and London
- Nash, June** (editor). 2005. *Social Movements, an anthropological reader*, Blackwell Publishing, UK
- Navarro M., Otto.** "Documentación de casos de violencia sexual ocurridos en contextos de conflicto armado interno" en *Justicia y reparación para mujeres víctimas de violencia sexual en contextos de conflicto armado interno*, Seminario Internacional (Lima, Perú 2007), Consejería en Proyectos (e Inter Pares de Canadá) http://www.pcslatin.org/public/justicia_reparacion.pdf
- Nederveen Pieterse, Jan.** 2001. "Emancipation and Regulation: Twin Pillars of Modernity?" en *European Journal of Social Theory* 4(3): 281-290, Sage Publications, London, CA and New Delhi
- Nederveen Pieterse, Jan.** 2003. "Empowerment: Snakes and Ladders", en *Feminist Futures: Re-imagining Women, Culture and Development*, Bhavnani, Kum-Kum, John Foran and Priya Kurian. Zed Books, London
- Nelson, Diane M.** 1999. *A Finger in the Wound, Body Politics in Quincentennial Guatemala*, University of California Press, California
- Netherlands Humanist Committee on Human Rights and Vrouwenberaad Ontwikkelingssamenwerking.** 1995. "Gender, Conflict and Development, an exploration", ponencia presentada en el Foro de ONGs en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, en Beijing
- Nicholson, Linda J.** 1990. *Feminism/Postmodernism*, Routledge Press, USA
- Núñez, H., Carlos.** 1985. *Educación para transformar, transformar para educar, una perspectiva dialéctica y liberadora de educación y comunicación popular*, Instituto Mexicano de Desarrollo Comunitario (IMDEC), Guadalajara
- Okin, Susan Moller.** 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press, Princeton
- Olivera, Mercedes y Guadalupe Cárdenas.** 2000. "Violencia contra las mujeres en Chiapas", en *Reclamo de las mujeres ante la violencia y la impunidad en Chiapas*, Memorias de un encuentro por la justicia (25 y 26 de noviembre de 1999), San Cristóbal de las Casas
- Olivera, Mercedes.** 2000. "Identidades indígenas y género", Cuadernos de Trabajo, Proyecto de Investigación CONACYT-UNACH, *Construcción y cambio de las identidades étnicas y genéricas de las indígenas de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas
- Olivera, Mercedes.** 2004. "Sobre las profundidades del mandar obedeciendo" en *Tierra, Género y Poder en Chiapas*, Maya Lorena Pérez Ruiz (Coordinadora), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F.
- Ortner, Sherry.** 1974. 'Is Female to Male as Nature is to Culture?' en *Woman, Culture and Society*, Michelle Zimbalist Rosaldo and Luise Lamphere (eds.), Stanford University Press, California
- Osbourne, Peter and Lynne Segal.** [1999] 2003. "Interview with Stuart Hall: Culture and Power" in *Race, Identity and Citizenship: A Reader*, edited by Torres, Rodolfo D., Louis F. Mirón and Jonathan Xavier Inda, Blackwell Publishing Ltd, Oxford
- Otzoy, Irma.** 1996. "Maya Clothing and Identity", en *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Fischer, Edward F. & R. McKenna Brown. University of Texas Press, Austin
- Oxenham, Darlene, Jo Cameron, Kim Collard, Pat Dudgeon, Darren Garvey, Marion Kickett, Tracey Kickett, Jeannie Roberts & Jules Whiteway.** 1999. *A Dialogue on Indigenous Identity: Warts 'n' All*. Gunada Press, Perth
- Padilla, Guillermo.** 2006. "De la Resistencia Local al Discurso Global. Comentarios en torno a la multiculturalidad y el neoliberalismo". Ponencia para el Congreso de Pluralismo Jurídico, Oaxtepec, México.
- Palencia, Tania** (y Hermelinda Magzul, asistente de investigación). 1999. *Género y cosmovisión maya*, PRODESSA, Editorial Saqil Tzij, Ciudad de Guatemala

- Palma Murga, Gustavo.** 1993. "Identidad nacional e historia en Guatemala" en *Revista del Instituto de Estudios Interétnicos, Año 1, no.1, noviembre de 1993* (Universidad de San Carlos, Ciudad de Guatemala)
- Palma Murga, Gustavo.** 2000. "El período Colonial en Guatemala", en *Desarrollo y diversidad cultural en Guatemala*, Casaús, Marta E., Juan Carlos Gimeno (editores) Universidad Autónoma de Madrid, AEI, Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Paoli, Antonio.** 2003. *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, Comité de Derechos Humanos Fray Pedro de la Nada A.C. en colaboración con Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Casa Abierta al Tiempo, México D.F.
- Parekh, Bhikhu.** 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Palgrave
- Paul, Lois.** 1974. "The Mastery of Work and the Mystery of Sex in a Guatemalan Village", in *Women, Culture and Society*, Rosaldo, Michelle Zimbalist and Louise Lamphere eds., Stanford University Press, Stanford
- Payeras, Mario.** [1981], 1984. *Los días de la selva*, editorial Nuestro Tiempo, México D.F.
- Payeras, Marío.** 1987. *El trueno en la ciudad: Episodios de la lucha armada urbana de 1981 en Guatemala*. Juan Pablos Editor S.A., México D.F.
- Payeras, Mario,** 1997. *Los Pueblos Indígenas y la revolución guatemalteca, ensayos étnicos 1982-1992*, Editorial Luna y Sol, Editores Magna Terra, Ciudad de Guatemala
- Pearce, Jenny.** 1981. *Under the Eagle: U.S. Intervention in Central America and the Caribbean*. Latin American Bureau, London
- Pearce, Jenny.** 2007. "Del Empoderamiento a la transformación del poder: ¿Puede un análisis de poder mejorar la política de desarrollo, la práctica y el impacto?" Foro FRIDE <http://www.fride.org/file/viewLinkfile.aspx?Field=1438>
- Pereyra, Carlos.** ([1980] vigésima edición 2004. "Historia, ¿Para qué? en: *Historia ¿Para qué?* Editorial Siglo XXI, México D.F.
- Peterson Royce, Anya.** 1982. *Ethnic Identity, strategies of diversity*. Indiana University Press, Bloomington
- Plant, Roger.** 1978. *Guatemala: Unnatural Disaster*. Latin America Bureau, London
- Pop Bol, Amanda.** 2000. "Racismo y Machismo: deshilando la opresión", en: *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Macleod, y Cabrera Pérez-Armiñan (Compiladoras), Oxfam Australia, Ciudad de Guatemala
- Pop Caal, Antonio,** 1981. "Réplica del Indio a una Disertación Ladina", en: *Utopía y Revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México D.F.
- Pop No'j.** 2006. *¿Existe Movimiento Maya? Memoria de los conversatorios*, Programa Educativo Pop No'j, Moloj, Moriah Fund, Oxfam Internacional, PCS, Maya Na'oj, Ciudad de Guatemala
- Portantiero, Juan Carlos.** 1981, Folios Ediciones, México DF
- Portelli, Hugues,** [1973], 9ª. Edición 1982. *Gramsci y el bloque histórico*. Siglo Veintiuno Editores, México D.F.
- Prechtel, Martin.** 1998. *Secrets of the Talking Jaguar, a Mayan shaman's journey to the heart of the indigenous soul*. Jeremy P. Tarcher. Putnam, New York
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América Latina.** 2002. *Memoria de la Cumbre*. www.mujeresindigenas.net
- Pu Tzunix, Rosa.** 2007. *Representaciones sociales mayas y teoría feminista, crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas*. Iximulew, Colección Kiq'ab', Ciudad de Guatemala
- Q'uj' Kumatz, Mesa Nacional Maya de Guatemala (MENMAGUA),** 1999. *Plan nacional de desarrollo del Pueblo Maya de Guatemala*, Ciudad de Guatemala
- Quemé Chay, Rigoberto.** 1997. Ponencia en el Segundo Congreso Maya, Universidad Rafael Landívar, 8/8/1997, Ciudad de Guatemala

- Quemé Chay, Rigoberto.** 2004a. "Importancia social y política del evento de reina indígena: *Umila Tinimit Re Shelajuj Noj*", trabajo inédito
- Quemé Chay, Rigoberto.** 2004b. "El Pueblo Maya K'iche' y la práctica política", trabajo inédito
- Quijano, Aníbal.** 1993. "La Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Lander, Edgardo (comp.)
- Ranger, Terence.** 1993. "The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa", en Terence Ranger & Olufemi Vaughan (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*. St. Antony/Macmillan Series, Oxford
- Rayas, Lucía.** 2005. "Voces encontradas: cuerpo femenino y revolución", artículo de próxima aparición en los volúmenes del 52 Congreso Internacional de Americanistas
- Rehm, Lukas.** 2007. "El silencio del indio es lo que duele...". El temprano movimiento maya en Guatemala, 1976-1985", artículo inédito, Ciudad de Guatemala
- Rex, John.** 1997. "The concept of the multicultural society", en *The Ethnicity Reader, Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Guiberneau, Montserrat and John Rex (editors), Polity Press, Cambridge
- Reynaga, Ramiro.** 1981. "Ideología y raza en América Latina" en *Utopía y Revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Bonfil Batalla, Guillermo (compilador) Editorial Nueva Imagen, México D.F.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (comp.)** 1998. *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de subalternidad*. Historias-Sephis-Aurwiyri, La Paz
- Rodas Núñez, Isabel.** 2006. "Identidades y la construcción de la categoría oficial 'ladino' en Guatemala", Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity, CRISE Working Paper No.29, University of Oxford, Oxford <http://www.crise.ox.ac.uk>
- Rodríguez Guaján, Demetrio (Raxche')**, 1989. *Cultura Maya y políticas de desarrollo*, Departamento de Investigaciones Culturales, COCAD, B'okob', Guatemala
- Rodríguez Guaján, Raxche' Demetrio,** 2005. "Por qué no Avanza la Educación Bilingüe, Otras Razones", ponencia para el Seminario Taller *Tendencias y perspectivas de la Educación Bilingüe Intercultural en Guatemala*, septiembre de 2005, Antigua Guatemala
- Roquel, Héctor,** 1985. *Síntesis histórica del movimiento indígena*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala
- Rovira, Guiomar.** 1997. *Mujeres de maíz*, Ediciones Era, México D.F.
- Rupflin Alvarado, Walburga.** [1995] 1999 (tercera edición). *El Tzolk'in... es más que un calendario*. Fundación CEDIM, Ciudad de Guatemala
- Rutherford, Jonathan (Editor).** [1990] 1998. *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London
- Said, Edward.** [1978] 1994. *Orientalism*, Vintage Books Edition, USA
- Sajbin Velásquez, María Verónica.** 2007. "Mujeres mayas y ladinas: Algunas tensiones que identifican las mujeres mayas", en *Reflexionando y actuando: mujeres mayas y participación política*, Chirix (coordinadora), Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala, Ciudad de Guatemala
- Salazar Tetzagüic, Manuela y Vicenta Telón Sajcabún.** 1998. *Ruk'ux Maya Na'oj: Valores de la Filosofía Maya*; serie: Saq No'j, PROMEM Ministerio de Educación, UNESCO, Ciudad de Guatemala
- Saldaña-Portillo, María Josefina.** 2003. *The Revolutionary Imagination in the Americas and the Age of Development*, Duke University Press, USA
- Sam Colop, Luis Enrique.** 1996. "The Discourse of Concealment and 1992" " en *Maya Cultural Activism in Guatemala*; editors: Edward F. Fischer & R. McKenna Brown; University of Texas Press, Austin
- Sam Colop, Luis Enrique.** 1999. *Popol Wuj — Versión poética K'iche'* (en K'iche') PEMBI/GTZ/Cholsamaj, Ciudad de Guatemala

- Sánchez Néstor, Martha (ed.).** 2005. *“La doble mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas”*, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir con fondos de UNIFEM, México D.F.
- Santos, Boaventura de Sousa.** 1998a. *Por una concepción multicultural de los Derechos Humanos*. México D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Humanas (CICH), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.
- Santos, Boaventura de Sousa.** 1998b. “Nuestra América: Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”. Disponible en:
- Santos, Boaventura de Sousa.** 2001. “Can Law be Emancipatory”. Disponible en: www.geocities.com/relaju/souzasantos
- Santos, Boaventura de Sousa.** 2003. “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, publicado em Boaventura de Sousa Santos (Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente: “Um discurso sobre as ciências” revisitado*. Porto: Afrontamento. Disponible en: <http://www.ces.fe.pt/bss/papers.htm>
- Santos, Boaventura de Sousa.** 2005a. “El Foro Social Mundial y el auto-aprendizaje: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales”, en *Educación Superior*, Año 4, núms. 23-24, noviembre 2004- febrero 2005: 1-6. (Boletín del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Humanas (CICH), Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.
- Santos, Boaventura de Sousa.** 2005b. *La universidad en el Siglo XXI, para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. México D.F.: Colección Educación Superior, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Humanas (CICH), Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.
- Santos, Boaventura de Sousa.** 2005c. “Beyond Neoliberal Governance: the World Social Forum as subaltern cosmopolitan politics and legality”, *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmpolitan Legality*, Cambridge University Press, Cambridge
- Santos, Boaventura de Sousa.** 2005d. *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Universidad Nacional de Colombia e Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, Bogotá
- Santos, Boaventura de Sousa and Rodríguez-Garavito, César.** 2005e. *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmpolitan Legality*, Cambridge University Press, Cambridge
- Schele, Linda and Nikolai Grube.** 1996. “The Workshop for Maya on Hieroglyphic Writing”, in *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Edward F. Fischer and R. McKenna Brown (editors); University of Texas Press, Austin
- Scott, James.** 1985. *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven
- Scott, James.** 1990. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. Yale University Press, New Haven
- Selbin, Eric.** 1998. “Social Justice in Latin America: Dilemmas of Democracy and Revolution” ponencia presentada en el congreso de LASA de 1998
- Seminario Permanente de Estudios Mayas (SPEM)** 1992. *Foro del Pueblo Maya y los candidatos a la presidencia de Guatemala*, CEDIM, Ciudad de Guatemala
- Shiva, Vanda,** [1988] 1995. *Staying Alive, women, ecology and development in India*. Kali for Women. India
- Sieder, Rachel.** 2002. *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Palgrave, Cambridge.
- Sieder, Rachel.** 2006. “El derecho indígena y la globalización legal en la posguerra guatemalteca” en *Alteridades* 2006 16 (31) págs.23-37
- Skocpol, Theodora.** 1984 [1979] *Status and Social Revolutions: a Comparative Análisis of France, Russia, and China*, Cambridge University Press, New York
- Slater, David,** 1997. *Exploring Other Zones of the Postmodern: problems of ethnocentrism and difference across the North-South divide*”. UNAM CIIH, México.

- Smith, Anthony.** 1986. *The Ethnic Origin of Nations*. Basil Blackwell, Oxford
- Smith, Carol** (editor). 1990. *Guatemalan Indians and the State*, University of Texas Press, Austin
- Smith, Dan.** 1996. "The Problem of Essentialism", a working paper prepared for the United Nations Expert Group Meeting on Political Decision- Making and Conflict Resolution: *The Impact of Gender Difference*, 7-11 October 1996. (EGM/PDCR/1996/WP.2), Beijing
- Smith, Linda Tuhiwai.** 1999. *Decolonizing Methodologies, research and indigenous peoples*. Zed Press, London
- Smith, Linda Tuhiwai.** 2006. "The Native and the Neoliberal Down Under: Neoliberalism and 'endangered authenticities', in *Indigenous Experience Today*, Marisol de la Cadena and Orin Starn (editors) Wenner-Gren International Symposium Series, Berg, Oxford, New York
- Solares, Jorge** (editor). 1993. *Estado y nación, las demandas de los grupos étnicos en Guatemala*. FLACSO, Ciudad de Guatemala
- Solórzano Foppa, Marlo.** 1982, *El nacionalismo indígena: una ideología burguesa*, en *Revista Polémica* #3, San José de Costa Rica.
- Soriano, Silvia.** 2004. *Mujeres y Guerra en Guatemala y Chiapas*. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- Speed, Shannon, R. Aída Hernández Castillo & Lynn M. Stephen** (eds). 2007. *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas Press, Austin
- Speed, Shannon.** 2008. "Forged in Dialogue: Toward a critically-Engaged Activist Research", in *Engaging Contradictions: Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship*, Charles R. Hale (editor), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London
- Sпивак, Gayatri Chakravorty.** 1988. "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Cultura*, Nelson, Cary and Lawrence Grossberg (editors), University of Illinois Press, Urbana, USA
- Stavenhagen, Rodolfo.** 1990. *The Ethnic Question*, United Nations University Press, Tokio
- Stavenhagen, Rodolfo.** 2000. *Conflictos étnicos y Estado nacional*, Siglo Veintiuno editores, México D.F.
- Stephen, Lynn.** 2002. *¡Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles
- Stephen, Lynn.** 2005. "Women's Weaving Cooperatives in Oaxaca: an Indigenous Response to Neoliberalism", *Critique of Anthropology* 25, Sage Publications
- Stephen, Lynn.** 2007. "Indigenous Women's Activism in Oaxaca and Chiapas" en *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Speed, Hernández & Stephen (eds.) University of Texas Press, Austin
- Stoll, David.** 1988. "Evangelicals, Guerrillas, and the Army: The Ixil Triangle Under Ríos Montt" en *The Harvest of Violence: The Mayan Indians and the Guatemalan Crisis*, Carmack, Robert M. (editor), University of Oklahoma Press, Norman and London
- Stoll, David.** 1993. *Between Two armies in the Ixil Towns of Guatemala*. Columbia University Press, New York
- Stoll, David.** 2002. *Rigoberta Menchú y la historia de todos los guatemaltecos pobres*. <http://www.nodulo.org/bib/stoll/rmg.htm>
- Stoltz Chinchilla, Norma,** 1998. *Nuestras utopías, mujeres guatemaltecas del siglo xx*, Agrupación de Mujeres Tierra Viva, Magna Terra Editores, Guatemala
- Stone, Alison.** 2004. "Essentialism and Anti Essentialism in Feminist Philosophy", *Journal of Moral Philosophy*, Vol.1, No.2, 135-153, Sage Publications, California
- Streeter, Stephen M.** 2000. "David Stoll, History, and the Guatemalan Civil War", ponencia presentada en Latin American Studies Association –LASA–, March 16-18 2000, Miami
- Stuart, Andrea,** 1990. "Feminism: Dead or Alive", en *Identity (Community, Culture, Difference)* edited by Jonathan Rutherford, Lawrence & Wishart, London
- Suárez Navaz, Lilliana y Aída Hernández** (editoras). 2008. *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Colección Feminismos Ediciones Cátedra Universidad de Valencia, Valencia

- Suazo, Salvador.** 1997. *Los deportados de San Vicente*. Editorial Guaymuras, Tegucigalpa
- Sucuquí Mejía, Isabel.** 2004. *El exilio nos marcó, pero nuestra vida floreció. Espiritualidad maya: destrucción y construcción de nuestras raíces. Refugiados guatemaltecos diseminados en México*. Tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F.
- Swidler, Ann.** 1986. "Culture in Action: Symbols and Strategies." *American Sociological Review* Vol. 51, No. 2, April 1986
- Taller Ja C'amabal'b** (Casa de la Unidad del Pueblo). 1986. Ponencia ante el Simposio Internacional 'Estado, Autonomía y Derechos Indígenas' Managua
- Taller Ja C'amabal'l'b** (Casa de la Unidad del Pueblo). 1987. Ponencia ante el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, México D.F.
- Taracena, Arturo.** 2000. "Guatemala y sus retos desde la óptica de un historiador político", en *Desarrollo y diversidad cultural en Guatemala*, Casaús, Marta E., Juan Carlos Gimeno (editores) Universidad Autónoma de Madrid, AECl, Cholsamaj, Ciudad de Guatemala
- Taracena, Arturo.** 2002. *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala*, Volumen I, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Antigua Guatemala
- Taracena, Arturo.** 2004. *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala*, Volumen II, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Antigua Guatemala
- Tarrow, Sidney.** 1998. *Power in Movement*, Cambridge University Press, Cambridge
- Tedlock, Barbara.** 1982. *Time and the Highland Maya*. University of New Mexico Press, Albuquerque
- Tedlock, Dennis.** 1985. Preface to *Popol Wuj: The Definitive Edition Of The Mayan Book Of The Dawn Of Life And The Glories Of Gods and Kings*, Touchstone Books 1996. Disponible en Internet <http://zuppa.co.uk./religion/>
- Tedlock, Dennis and Bruce Mannheim** (eds). 1995. *The Dialogic Emergence of Culture*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago
- Thompson, J.B.**, 1984. *Studies in the Theory of Ideology*, Polity Press, Cambridge
- Thompson, J.B.** 1990. *Ideology and Modern Culture*, Polity Press, Cambridge
- Thompson, J.B.** [1993] 2002. *Ideología y cultura moderna, teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, traducido por Gilda Fantinati Caviedes Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F.
- Thompson, J.B.** 1996. "Tradition and Self in a Mediated World", en *Detraditionalization, Critical Reflections on Authority and Identity*, Heelas, Paul, Scott Lash and Paul Morris (Eds) Blackwell Publishers, Oxford
- Tischler Visquera, Sergio.** 2005. *Memoria, tiempo y sujeto*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (BUAP) y F&G Editores, Ciudad de Guatemala
- Toj Zacarías, María del Rosario.** 2007. "Mujeres mayas en organizaciones populares: Encuentros y desencuentros con el movimiento revolucionario", en *Reflexionando y actuando: mujeres mayas y participación política*, Chirix (coordinadora), Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala, Ciudad de Guatemala
- Toledo Tello, Sonia y Garza Calgaris, Ana María.** 2007. "Gender and Stereotypes in the Social Movements of Chiapas" en *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Speed, Hernández & Stephen (eds), University of Texas Press, Austin
- Torres, Rodolfo D., Louis F. Mirón and Jonathan Xavier Inda** (editors), [1999] 2003. *Race, Identity and Citizenship: A Reader*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford
- Touraine, Alain.** 1997 *¿Podremos vivir juntos?*, CFE, Barcelona
- Townsend, J., E. Zapata, J. Rowlands, P. Alberti, M. Mercado.** 1999. *Women and Power: Fighting Patriarchies and Poverty*. Zed Books Ltd., London
- Tripp, Allí Mari.** 2008. "La política de los derechos de las mujeres y la diversidad cultural en Uganda", en *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* Liliana Suárez Navay y Aída Hernández (editoras), Editorial Cátedra, Valencia

- Tyndale, Wendy** (editor). 2006. *Visions of Development, Faith-based Initiatives*, Ashgate, Aldershot, Hampshire
- Tzujnel, Tob´nel, K´asajnel Defensoría Maya**. 1999. *Ri Qetamb´Al Che Ri Suk´b´anik, Experiencias de aplicación y administración de justicia indígena*. Creative Associates Internacional (CAII de Guatemala), Proyecto Incidencia, Ciudad de Guatemala
- Tzujnel, Tob´nel, K´asajnel Defensoría Maya**. 1999. *Suk´b´anik, Administración de justicia maya, experiencias de la Defensoría Maya*. Creative Associates Internacional (CAII de Guatemala), Proyecto Incidencia, Ciudad de Guatemala
- Varios**.1999. *Valores de la cultura maya, desarrollo con identidad*. Fundación CEDIM, Iximulew, Ciudad de Guatemala
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia**. 2002. "Indumentaria maya y racismo en la Guatemala contemporánea", copia impresa
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia**. 2003. *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*. Ciudad de Guatemala: editado por AVANCSO, SERJUS, CEDPA, HIVOS, Ciudad Guatemala
- Vilas, Carlos**. 1995. "Actores, sujetos, movimientos: ¿Dónde quedaron las clases?" en *Revista Mexicana de Sociología* no.28, mayo-agosto de 1995, México D.F.
- Villoro, Luis**. 1999. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Biblioteca Iberoamericano de Ensayo, Piados, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México D.F.
- Volpp, Leti**. 2000. "Blaming Culture for Bad Behavior", *Yale Journal of Law and the Humanities*, Vol.12:89, New Haven
- Walker, Alice**. 1997. *Anything we love can be saved, A Writer's Activism*, Random House, New York
- Waller, Marguerite and Sylvia Marcos**. 2005. *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*. Palgrave, Cambridge
- Walsh, Catherine**. 2002. "(De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador", en Fuller, Norma. *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima
- Warren, Kay B**. 1996. "Reading History as Resistance: Maya Public Intellectuals in Guatemala" en *Maya Cultural Activism in Guatemala*; editors: Edward F. Fischer & R. McKenna Brown; University of Texas Press, Austin
- Warren, Kay B**. 1998a. *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton University Press, New Jersey
- Warren, Kay B**. 1998b. "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala", en *Cultures of Politics, Politics of Cultures, re-visioning Latin American Social Movements*, editors: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, and Arturo Escobar, Westview Press, USA
- Wasserman, Eidell B**. 1995. "Personal Reflections of an Anglo Therapist in Indian Country", en *Racism in the Lives of Women, Testimony, Theory, and Guides to Antiracist Practice*, Adleman, Jeanne and Gloria Enguíanos (editors), Harrington Park Press, New York, London
- Watanabe, John M**. 1992. *Maya Saints & Souls in a changing world*. University of Texas Press, Austin
- Werbner, Richard**. 1998. *Memory and the Postcolony, African Anthropology and the critique of power*. London: edited by Zed Press
- West, Cornel**. [1993] 2001. "The New Cultural Politics of Difference" in: *The Cultural Studies Reader*, During, Simon (editor), Routledge, London and New York
- White-Eagle, Maureen**. 2007. "Desde Estados Unidos: Las mujeres indígenas ante la violencia sexual" en *Ojarasca* 121, mayo de 2007, México D.F.
- Wievorka, Michel**. 1992. *El espacio del racismo*. Editorial Piados, Barcelona
- Williams, Raymond**. 1980. *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory*, en Mukerji, Chandra and Michael Schudson, *Rethinking Popular Culture, contemporary perspectives in cultural studies*, University of California Press, California

- Willis, Lucía.** 2000. "Reflexiones desde mi experiencia de mujer", en: *Identidad: Rostros sin máscara (reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Macleod y Cabrera Pérez-Armiñan (Compiladoras), Oxfam Australia, Ciudad de Guatemala
- Wilson, Richard.** 1994a. *Ametralladores y espíritus de la montaña*, Textos Ak' Kutan, Cobán, Alta Verapaz
- Wilson, Richard.** 1994b. *Comunidades ancladas, identidad e historia del pueblo maya Q'eqchi'*, Textos Ak' Kutan, Cobán, Alta Verapaz
- World Bank.** 2003. "Poverty in Guatemala", Report no.24221-64, Washington D.C.
www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/10.pdf
- Yampara H., Simón, Roberto Choque C., Mario Torrez E.** (editores). 2001. *Los Aymaras: Búsqueda de la tamaña del Ayllu Andino*, Ediciones Qamañpacha de CADA, La Paz
- Yuval-Davis, Nira and Anthias, Floya.** 1989. *Woman-Nation-State*, Macmillan, London
- Yuval-Davis, Nira.** 1997. *Gender & Nation*, Sage Publications, London
- Yuval-Davis, Nira,** 1998. "Beyond Differences: women, empowerment and coalition politics", en *Gender, Ethnicity and Political Ideologies*. Routledge Press, England
- Zapil Xivir, Juan.** 2006. *Cosmovisión Maya*, presentaciones en Powerpoint; para el ciclo de conferencias impartidas en la Universidad de la Ciudad de México, julio de 2006, México D.F.
- Zemelman, Hugo.** 1998. *Sujeto: existencia y potencia*. Editorial Anthropos, CRIM, UNAM, Barcelona
- Zylberberg Panebianco, Violeta.** 2004. *Género, etnicidad y resistencia, movimiento zapatista y mujeres en Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F.

DECLARACIONES POLÍTICAS, FOLLETOS Y TESTIMONIOS

- Caba, Engracia Reyna.** 2001. *Kal B'op, Relato Testimonial*. Comisión de Asuntos Políticos de la Mujer de la U.R.N.G., Talleres de Proyectos Editoriales, Ciudad de Guatemala
- CDRO, s.f.** *Uk'ux Wuj*, Asociación Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente. Totonicapán, Guatemala
- Comité Pro Justicia y Paz de Guatemala.** 1990. *Life and Values in a World of Oppression* (suplemento)
- Congreso Nacional Indígena.** 1996. *Declaración: Nunca Más un México sin nosotros*, México, 12 de octubre de 1996
- Consejo de Organizaciones Maya (COMG),** 2000. *Segundo Informe Alternativo, Vigencia del Convenio 169 de la OIT, desde la perspectiva Maya y de trabajadores guatemaltecos*. Iximulew, Ciudad de Guatemala
- Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas CLALI.** 1983. "Declaración de México (sobre la cuestión étnico-nacional en América Latina)" *Revista Polémica* 10-11, julio-octubre de 1983, San José de Costa Rica
- Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas CLALI.** 1983. "Sobre el problema misquito". *Revista Polémica* 10-11, julio-octubre de 1983, San José de Costa Rica
- Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI).** 1985. Anexo en: *La Cuestión Étnico-Nacional*, Héctor Díaz Polanco, Editorial Línea, México D.F.
- Declaración de Barbados I,** 1971. En *La situación indígena en América del Sur*, Georg Grunberg (editor) Tierra Nueva, Montevideo (Barbados I)
- Declaración de Barbados II,** 1979. En: *Indianidad y Descolonización en América Latina, documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, editorial Nueva Imagen, México
- Declaración de Barbados III.** 1995. en *Articulación de la diversidad: pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Tercera Reunión de Barbados* Grunberg, Georg (coordinador), Biblioteca Abya-Yala, Quito
- Declaración de Iximche',** 1980, en *Noticias de Guatemala*, año 2, no.36, Guatemala

- Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP).** 1983. *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca*, en Mondragón, Rafael. *De Indios y Cristianos en Guatemala*, COPEC/CECOPE, México D.F.
- Ixquic.** 1985. *Ixquic, La Mujer en Guatemala*. Folleto
- López Herrera Rubén, Francisco R. Rímola Molina.** 2005. *Desandar los caminos de la guerra – desde la perspectiva rebelde*-folleto.
- Monterroso, Diego y Federico Rivera.** 2005. *La Guerra en Guatemala, imágenes y testimonios – desde la perspectiva rebelde*- folleto.
- Movimiento Indígena Revolucionaria.** 1983. *El Movimiento Indígena Revolucionario*, copia mecanografiada
- Movimiento Indígena Tojil,** 1977. *Posturas Políticas*, documento interno, copia mecanografiada
- Movimiento Indígena Tojil,** 1981. *Guatemala: De la República Burguesa Centralista a la República Federal*, copia mecanografiada
- Movimiento Indio, Nacionalista y Revolucionario.** 1985. *Movimiento Indio, Nacionalista y Revolucionaria*, copia mecanografiada, Colección de Mario Payeras y Yolanda Colóm, donado al Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA)
- Mujeres de la URNG.** 1997. *Mujeres que al morir se multiplicaron*, (Homenaje de mujeres de la URNG a mujeres caídas durante los últimos años en Guatemala), folleto, Ciudad de Guatemala.
- Noticias de Guatemala.** 1979, Año 1, No.15, Guatemala 23/4/1979; Año 2, no.36, febrero de 1980 y Año 2, No.38, 4/3/1980.
- Octubre Revolucionaria.**1988. *Las Corrientes Político-Ideológicas dentro del Movimiento Indio Guatemalteco*, documento para la circulación interna; México D.F., donado al Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Antigua Guatemala
- Organización del Pueblo en Armas (ORPA),** enero de 1976, reimpresso mayo de 1989. *La Verdadera Magnitud del Racismo (Racismo I)*, Documento de la Organización del Pueblo en Armas
- Organización del Pueblo en Armas (ORPA),** 1978. *La Verdadera Magnitud del Racismo (Racismo II)*, Documento de la Organización del Pueblo en Armas
- Organización del Pueblo en Armas (ORPA),** 1983. *Acerca del Racismo*, en Mondragón, Rafael. *De Indios y Cristianos en Guatemala*, Claves Latinoamericanas, editorial COPEC/CECOPE, México D.F.
- Organización del Pueblo en Armas (ORPA).** 1989, *10 Años en Marcha*, folleto.
- Organización India de Autodefensa (OIDAD).** 1983. *Manifiesto Internacional no.2.*, copia mecanografiada.
- Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT).** *La Cuestión Indígena.* En Mondragón, 1983. *De Indios y Cristianos en Guatemala*, Claves Latinoamericanas, COPEC/CECOPE, México D.F.
- Revista Ixim.** Números 1, 2, 7, 8, 11, 12, 16, 24-25, Quetzaltenango
- Revista Polémica #3,** enero-febrero 1982, San José Costa Rica: artículos, MARTÍNEZ PELÁEZ, CHAMIX, LUNA, SOLÓRZANO FOPPA
- Santos, Carmelita,** 1983, Testimonio en Revista Polémica, #7-8, San José de Costa Rica
- Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemalteca.** 1988. *El Pensamiento Político de la URNG, selección de textos, febrero 1982-1988.*
- Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca.** 1988. *Línea Política de los Revolucionarios Guatemaltecos*, Editorial Nuestro Tiempo, México D.F.

ANEXOS

SIGLAS UTILIZADAS

AC	Acción Católica
ACNUR	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
AIDPI	Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas
ALMG	Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala
ANN	Alianza Nueva Nación
APM	Asamblea Permanente del Pueblo Maya
APN	Ayuda Popular Noruega
ASDI	Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional
AVANCSO	Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
CALDH	Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos
CCDA	Comité Campesino del Altiplano
CDPM	Umolj ri Ulajuj Ab' ri Maya' Amaq' Comité para el Decenio del Pueblo Maya
CDRO	Cooperación para el Desarrollo Rural de Occidente
CECMA	Centro de Estudios de la Cultura Maya
CEDIM	Centro de Investigación y Documentación Maya
CEDPA	Center for Development and Population Activities
CEH	Comisión de Esclarecimiento Histórico
CERJ	Consejo de Comunidades Étnicas Runujel Junam
CIAM	Centro de Investigación y Acción para la Mujer Latinoamericana (Chiapas)
CIA	Central Intelligence Agency
CICA	Consejo Indígena de Centro América
CIEDEG	Conferencia de Iglesia Episcopal de Guatemala
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CIRMA	Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica
CITI	Consejo Internacional de Tratados Indígenas
CMMG	Consejo de Mujeres Mayas de Guatemala
CMPI	Consejo Mundial de Pueblos Indígenas
CNEM	Consejo Nacional de Educación Maya
CNOC	Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas
CODECOT	Consejo de Comadronas Tradicionales
COKADI	Coordinadora Kaqchikel de Desarrollo Integral (anteriormente COCADI)

CODISRA	Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo
COI	Congreso de Organizaciones Indígenas de Centro América
COMG	Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala
COMUDES	Comité Municipal de Desarrollo
CONALFA	Comité Nacional de Alfabetización
CONAVIGUA	Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala
CONDEG	Consejo Nacional de Desplazados de Guatemala
CONIC	Coordinadora Nacional Indígena y Campesina
COPMAGUA	Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala
COPREDEH	Comisión Presidencial para los Derechos Humanos
CORPI	Consejo Regional de Pueblos Indígenas
CPR	Comunidades de Población en Resistencia
CPS	Consejería en Proyectos
CRN	Comité de Reconstrucción Nacional
CUC	Comité de Unidad Campesina
DEMI	Defensoría de la Mujer Indígena
DIGEBI	Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural (anteriormente PRONEBI)
DM	Defensoría Maya
EBI	Educación Bilingüe Intercultural
EP	Educación Popular
EGP	Ejército Guerrillero de los Pobres
ETE	Equipo de Trabajo Étnico
FAR	Fuerzas Armadas Rebeldes
FASGUA	Federación Autónoma Sindical de Guatemala
FIN	Frente Indígena Nacional/Frente de Integración Nacional
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FODIGUA	Fondo de Desarrollo Indígena
FRG	Frente Republicano Guatemalteco
FRMT	Fundación Rigoberta Menchú Tum
GAM	Grupo de Apoyo Mutuo
IBIS	Ibis Dinamarca, Desarrollo, Educación y Desarrollo
IDEI-USAC	Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
IMDEC	Instituto Mexicano de Desarrollo Comunitario

IUCM	Instancia de Unidad y Consenso Maya
IWGIA	Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas –siglas en inglés-
MAYAS	Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria
MENMAGUA	Mesa Nacional Maya de Guatemala
MICUDE	Ministerio de Cultura y Deportes
MINUGUA	Misión de Naciones Unidas en Guatemala
MRP-Ixim	Movimiento Revolucionario Popular- Ixim
OCAA	Oxfam Australia
OEA	Organización de Estados Americanos
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OKMA	Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz'iib'
ONG	Organización No Gubernamental
ONU	Organización de las Naciones Unidas
ORPA	Organización del Pueblo en Armas
PAC	Patrulla de Autodefensa Civil
PDH	Procuraduría de Derechos Humanos
PGT	Partido Guatemalteco del Trabajo
PLFM	Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín
PNR	Programa Nacional de Resarcimiento
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PPP	Plan Puebla Panamá
PRODESSA	Proyecto de Desarrollo Santiago
PTI	Pastoral de la Tierra Interdiocesana
REMHI	Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica
SEPAZ	Secretaría de la Paz
SEPREM	Secretaría Presidencial de la Mujer
UAMX	Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (México DF)
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNSTRAGUA	Unión Sindical de Trabajadores de Guatemala
UPMAG	Qonojel Maya' aj Iximulew, Unión del Pueblo Maya de Guatemala
URL	Universidad Rafael Landívar
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala
USAC	Universidad de San Carlos de Guatemala

ANEXO

AUTO REPRESENTACIÓN CREATIVA DEL MOVIMIENTO MAYA

En el transcurso de la realización de este trabajo, tres hombres (mam, k'iche' y kaqchikel respectivamente) me compartieron materiales que al final no pude incluir en el texto central de la tesis, que incluyo como anexo.

I. Reflexiones de Gabriel Ixmatá, noviembre de 2003

He aquí las palabras de Gabriel Ixmatá, ex militante mam de ORPA, a quien entrevisté en la ciudad de México a finales de 2003. Gabriel fue de los pocos indígenas cuyos textos habían sido publicados, por ejemplo en la Revista Polémica a comienzos de los ochenta. Junto con Rigoberta Menchú y Francisco Calí, formaba parte del grupo indígena de la URNG para realizar trabajo de cabildeo ante la ONU y otros foros internacionales. Tiene un gran carisma, con un manejo muy particular del castellano. Cuando Gabriel llegó a mi casa para la entrevista acordada, me dijo que había escrito algo para mi tesis. Yo inmediatamente pensé que se trataba de una reflexión de su experiencia política como dirigente, pues esta vocación no lo ha dejado y sigue por diferentes caminos, entonces mi sorpresa era grande cuando nos leyó su escrito:

*A través de los años he visto muchas cosas, he oído muchas palabras y he hecho muchas cosas. Soy heredero del crecimiento de mi pueblo, dentro del punto central que en la teoría de ahora se llama civilización, que por cierto, una civilización para nosotros no es la totalidad del conocimiento y para dar un punto de vista he decidido comenzar este escrito, y tomo como base el Agua, para una **facilitación de nuestra interpretación de la vida**. Una aportación que valga la pena sobre la vida. Que en la palabra de nuestros padres se llama Chonqlal o chuinqlal de acuerdo a la región, que es utilizado también en los términos cortos como lo dictaminen las circunstancias y del momento. Existe pues el comienzo del agua en cuanto a su composición como tal de lo que ahora conocemos. En su crecimiento, los ojos de agua nacen al mismo tiempo y crecen con sus piernas, sus brazos sus dedos, y de esa manera, todos los seres vivos debemos o tomamos todo lo que necesitamos de él. Claro está que el Agua se sostiene de la tierra a través de su oxígeno y de su fuerza madre y que, cuando nos dábamos cuenta, cuando camina, da sus pasos, sus pasos se hacen a través de miles de gotas, conformadas de miles de chorros, que a veces nos duelen cuando nos caen encima. Y si queremos ver con claridad las lágrimas del Agua, sólo se ven cuando la nieve se derrite con calma y llora de tristeza. Sus lágrimas caminan sobre su cara o la faz de la tierra, y también se observa cuando ya viene el sol y el rocío de los montes se ven como gotas cristalinas que caen y se encuadran en la cara de la Madre Tierra. Lloro sus lágrimas, la dejan húmeda, hasta que venga de nuevo la noche por la sombra, cuando caigan los pasos*

del Agua que a su paso se lleva consigo las lágrimas de la tierra todo lo que encuentra en su camino se lo cargan los kumanyab' de así venían con puros conceptos de vida, así nos han mantenido.

Así también me dijo un hermano en la vida diaria, entonces para esto viene una dedicatoria para ti y para todos los que estamos en esta situación: DEDICATORIA:

Desde el polo norte hasta el polo sur, nacen en el centro de la Madre Tierra y algo nació, nacen del frío, del calor, que con su blansacerdote, la nieve le da todo el brillo de destellos que alumbran en los ojos, la nieve blanca que se desliza de las flores y de las hojas verdes, alimentan con el Agua cristalina los árboles y las flores, que a través del tiempo de la historia se conjugan como si fueran el comienzo del amanecer. Se parece tanto y tanto que tan es así, la neblina que nace en el centro de la Madre Tierra donde parece que el centro de América fuera la cuna que acecha vigilante cuando el amanecer en medio se da uno cuenta que algo nace entre el Santamaría y los Cuchumatanes cubiertas de niebla y del humo mezclados olores perfumados la madrugada que al amanecer atañe el azul del cielo con sus nubes blancas cubriendo la tierra que hasta donde los ojos alcanzan verán siempre del sur al norte. Lo blanco de la nieve no es ni más ni menos el testigo fiel de que la neblina que cubre a los kumanyab' rodean el chnajul como cuando cocinan sus alimentos. Confundidos, los forasteros sienten el calor con el olor de la niebla, el olor apetecible de los guisos, que las manos laboriosas de las ch'uu o qmnajnan [mujeres] de nuestras madres, con su jawal alrededor del centro de su cabeza acomodan el brasero lleno de la comida del desayuno para los trabajadores de las siembras, en la panza de los cerros, que preparados reciben la semilla, donde antes el kumanyab' había recibido para el uxken según el tiempo y la Madre Tierra han permitido para llevarlos a efecto. Donde ahora y siempre las escrituras han establecido con sus medidas desde los cuatro puntos cardinales dieron la dirección del camino con la educación universal para sus hijos y generaciones como cuando se estableció toda ley y las reglas para la existencia la cual tiene una existencia y una plataforma de donde parte cada regla y dirección de lo que exista y tenga vida. Es decir, que todo tiene una relación entre sí, como el maíz y el hombre y la mujer en la historia, el uno imita al otro y se pasan entre sí esta relación. Es tan caliente el uno para el otro, pero sin hacerse daño, su relación es factor fundamental para su existencia. Por esta razón vinieron las creaciones, porque la creación quedó establecida para llenar de libros las bibliotecas como si fuera la babilonia del oriente que fue diversificada sólo que en el centro de América.

El comienzo se dio, y dio el origen de la palabra, pero no por la destrucción de una torre, sino por que por sí, la creación así había quedado, fincados ya los conceptos fueron las piedras del cimiento de allí, crecieron las hierbas buenas y malas para la sacerdoteción. Las piedras mujer y las piedras hombre que los creadores hicieron para su medicina, los Ajpub' usaron para la buena salud de su chonq'jal, o sea de su vida. Por esta razón, los Aj Q'ij vieron con cuidado, observaron el manejo del tiempo del día y

de la noche, que con sus alcances le dieron origen a los observatorios en la cabeza de los bujes. ¿Dónde se desprendió la flor a los ocho días del ombligo de la tierra? Por esta razón, los Ajtzib' , los escritores de la tierra de los kumanyab' subieron hasta arriba el sentido de los cimientos de la creación, cuando dicen que cuando se debía pronunciar la palabra, todo hombre, mujer, joven, niño o niña, debe guardar el respeto necesario ante sus semejantes antes de pronunciar palabra alguna dentro o fuera de su casa. Antes de pronunciar una palabra, se debe de quitar toda cubierta en la cabeza, igual que cuando entras en la puerta de la casa de tus semejantes. Lo hicieron tanto así como todo fue una serie de estelas grabadas en la mente y en el mero corazón que la Madre Tierra autorizó para sus hijos y que ahora se reflejan y hablan, aunque no tengan lengua ni dientes y son el testimonio del habla por el escrito que tiene valor en las civilizaciones. Por esta razón los Ajpop entendieron que no es bueno dejar a morir sin antes morir por interpretar la sacerdoteción y el alimento que debe recibir cada quien, conociendo las fuerzas de los espíritus que en cada ser viviente circulando por las vías de la tierra vuelvan a su cauce, porque grande es el poder del uno como del otro, y su relación es tan armoniosa porque así fue desde su creación y los espíritus de los dioses se deben el respeto, como cuando la mujer es obedecida por la milpa o la mujer quiere a su hijo en su vientre.

Por esta razón los Ajpop sentaron y pensaron y por algo usaron los petates de palma para extender todas las preguntas encima de cualquier interés observan con detenimiento sus pruebas hasta salir con una interpretación comprobada de tal manera que no hubo a partir de esta fecha un error que podría costar la vida de su pueblo y la misma creación. Con decirle a Usted algo se puede ver que cualquier reacción de cualquier parte del cuerpo debía ser interpretado desde su origen para no especular y decir que la señal es otra. Por esta razón, que el estudio para la existencia tiene y debe seguir teniendo una dirección a cualquier punto que sea de la tierra tiene importancia para lo que fue establecido. Y aquí sí que hay que estar listo porque no sabemos porqué los que no quieren entender no conocen las medidas. Pueden ser lo de un dedo, una mano o de un entero, la suma de todo o la resta de todo podría darnos una idea si se dividió o si multiplicó el conocimiento o la dirección que le damos a la educación de nuestra cabeza. Para esto nuestros padres nos enseñaron a los hijos vail y los chuaj el estudio de la cabeza grande y de la cabeza pequeña del ser.

Cabe destacar que desde entonces todo tiene relación entre sí, y su relación es tan armoniosa como cuando se celebra la fiesta del maíz, de la mazorca sola, de la mazorca pache o doble, inclusive en esta fiesta cuando se baila con la pata del mos, han de saber que hay mazorcas que imitan al visitante, o al invasor extranjero, pero que también se integra y se toma en cuenta en el baile de la fiesta, se ameniza con el marimba o sea el chinab' de allá arriba del cerro florido, allá de donde es nuestra compañera, de los de la cabeza blanca, de los kumanyab'. Es tan alegre la vida que ahora

tenemos cuando se termina una construcción. En el cierre de la obra, o como se dice, el día del corte de la orilla del pajón, será necesario hacer alegría en señal que la obra ha terminado. De la buena relación entre las plantas, los animales y las personas ante la cara de la Madre Tierra y el calor del Padre Sol nace el canto de la vida, el canto de la tierra, a la belleza del momento que nos introduce y a la alegría con la chirimiya, el tum y el diversificado sonido de las marimbas, el baile con el patio y los corredores llenos de gente y cubiertos de hoja de pino los suelos mientras la fiesta continúa. Otros comen de los guajalotes que se sacrifican para el pepián y los tamales que se hicieron envueltos de hoja de sajmu y de milpa. Eso es todo lo que por hoy te puedo dedicar para que puedas tener algo de material.

Durante la lectura de Gabriel me quedé atónita; después de más de veinte años de vivir en México, de participar en el proceso revolucionario y en movimientos sociales, Gabriel plasma en el papel lo que he aprendido sobre la cosmovisión maya en mis años de vivir en Guatemala: la relación entre los seres humanos y la naturaleza (el agua asume características humanas, los humanos se funden con la naturaleza), el carácter sagrado de la naturaleza, los puntos cardinales y la resonancia con pasajes del Pop Wuj. Pregunto a Gabriel: ‘¿de dónde viene esto? ¿de sueños? , ¿del Pop Wuj?’ Gabriel contesta: ‘Viene de pensar en mam, así es la vida allá’. Y las dos mujeres mam que lo acompañan, asienten con la cabeza y dicen simplemente: “es que **así es**”.

II. Dos Poemas de Benjamín Chaj, k’iche’ de Quetzaltenango

COMANDANTE

Alto, fuerte, cariñoso e inteligente,
Callado por ratos, sonriente por siempre,
No teníamos por que quererte,
No teníamos por que odiarte.

No sentíamos que fueras parte nuestra,
No sentíamos que fuéramos parte tuya,
Supimos de ti por tus escritos clandestinos,
Que ansiosos compartíamos a orillas de caminos.

Cada palabra y cada línea que leíamos,
Despertaban nuestra conciencia revolucionaria,
Nos organizamos y la guerra asumimos,
Dejamos todo por la lucha libertaria.

Quizá nunca supiste que al alzarnos,
Nuestras madres enfermaron de tristeza,
Otras sacando fuerzas de flaqueza,
Quemaban copal, henchidas de grandeza.

legaste a nuestro pueblo un inolvidable día,
Atentos y respetuosos escuchamos tu mensaje,
Pero lloramos y nos emborrachamos de alegría,
Cuando bailaste con la anciana del perraje.

Ese detalle rompió todas las barreras,
Expreso más que todos tus escritos,
Ya no había razón para las fronteras,
Pero en cambio se inauguraba lo fortuito.

Ya no estas con nosotros, te fuiste para siempre,
No te extrañamos, no te añoramos, ni te
lamentamos
Pues a nuestra manera te velamos y te lloramos,
Y en lo privado te sacamos de nuestros adentros.

Ya sin tu presencia, columnistas y presidiarios,
Coinciden al expresarte sus odios y resentimientos,
Aunque en vida hubieras obviado esos agravios,
Te habría dolido no diferenciar sus pensamientos.

Güipil (31 de enero de 1987)

*Finalmente guardó silencio el fusil,
la metralla cedió cansada,
todo quedó entre camaradas,
excepto en aquel combativo güipil.*

*Juanita que lo usaba,
era un jardín viviente,
flores en el pecho, y en la espalda,
se lo quitaron cuando se fue al frente.*

*Este güipil por más que lo lavaba,
las rosas blancas tejidas,
jamás se marchitaban,
mientras los jazmines,
su aroma contagiaban.*

*Cómo le costo acostumbrarse al uniforme,
los primeros días lloraba,
su güipil en la noche acariciaba
pues no quería parecer inconforme.*

*Pasaron los años en el monte,
El güipil amarillento ya estaba,
Solo su nahual el cenzontle,
Sabía que siempre, puesto su güipil soñaba.*

*Cada vez que habían ascensos,
Juanita se ilusionaba,
Corría, silbaba y con pena su güipil usaba,
El otro año será, pues aún no calificaba.*

*Un día de tantos.....
El enemigo irrumpió en el campamento,
Juanita como venada desapareció en el viento,
En segundos todos eran gritos y lamentos.*

*Durante siete días, que parecieron siglos,
ella gritó, dirigió y hasta el mando protegió,
no se cansaba de salvar heridos,
y con cariño a más de un soldado enemigo
vendó.*

*Cuando el acoso por fin terminó,
era el día Toj un Mam recordaba,
en la distancia miles de altares humeaban
en el río, un güipil se ensangrentaba.*

*Se oyeron muchos disparos y detonaciones,
los pocos que vivos quedaron
inmediatamente tomaron posiciones,
pero era tarde, Juanita ya no silbaría sus
canciones.*

*Cuando la encontraron estaba aun sonriendo,
bajo el verde olivo su güipil rasgado,
sus rosas bordadas con ella muriendo,
a lo lejos un cenzontle cantaba gimiendo.*

*Dicen que no la enterraron,
pues se convirtió en jardín viviente,
regaló flores a los que la mataron,
y siguió siendo la alegría del frente.*

III. Raxche' Demetrio Rodríguez Guaján, al estar a cargo de la Dirección General de Educación Bilingüe e Intercultural (DIGEBI) del Ministerio de Educación, elaboró el siguiente cuadro en 2003 como material de sensibilización para los maestros.

¿Estoy preparado para la Interculturalidad?
ESTADOS
<p>1. Primer Estadio: EL CONFORMISMO</p> <p><i>Está conforme y acepta las desigualdades en las relaciones interétnicas. Se esfuerza por funcionar en ellas, por ascenso social u otros intereses.</i></p> <p>1.1. <i>Si es maya, acepta la desigualdad en las relaciones interétnicas, a cambio de cierto bienestar material</i></p> <p>1.2. <i>Si es ladino/a, acepta los beneficios mínimos o máximos (materiales, sociales y psicológicos –pobre pero no indio-) que le otorga pertenecer al Pueblo Ladino.</i></p>
<p>2. Segundo Estadio: EL CUESTIONAMIENTO</p> <p><i>Cuestiona las inequidades políticas, económicas, culturales y lingüísticas que oprimen y excluyen a otros Pueblos</i></p> <p>2.1. <i>Si es maya, empieza a cuestionar y a sentir las injusticias que padecen directamente o indirectamente sus padres, familiares, amigos, vecinos, o ancianas y ancianos de su comunidad</i></p> <p>2.2. <i>Si es ladino/a, empieza a cuestionar los beneficios directos o indirectos de que goza, producto de la exclusión de otros pueblos. Empieza a analizar y sensibilizarse frente a los índices de desarrollo humano de cada Pueblo guatemalteco (mayas 2.4 años de escolaridad, ladinos 5.9 años)</i></p>
<p>3. Tercer Estadio: EL RADICAL</p> <p><i>Asume una postura radical contra el sistema excluyente. No cree en las posibilidades de mejoras inmediatas.</i></p> <p>3.1. <i>Si es maya, asume una postura radical contra otras culturas ajenas a la suya, como por ejemplo el sistema educativo, económico, religioso y político. Manifiesta de diferentes formas, a personas de otra cultura, su descontento y frustración de vivir en un país excluyente.</i></p>

*3.2. Si es **ladino/a**, asume una postura radical a favor de culturas ajenas a la suya. Idealiza el pasado y presente de las otras culturas y asume ciertos rasgos culturales de Pueblos ajenos al suyo. Personaliza en su cultura los anti-valores de la sociedad guatemalteca.*

4. Cuarto Estadio: EL REFLEXIVO

Reflexiona sobre cómo llevar a cómo los cambios.

*4.1. Si es **maya**, reconoce que no es amargura, con frustración, con violencia, ni con actitudes radicales o con cambios abruptos, la manera de ejecutar cambios.*

*4.2. Si es **ladino/a**, reconoce que la negación de los valores de su cultura no genera los cambios deseados y la necesidad de la interacción cultural.*

5. Quinto Estadio: EL NEGOCIADOR

Asume una posición negociadora en búsqueda de intereses comunes. Busca la sinergia entre las culturas, idiomas y pueblos guatemaltecos para lograr nuestro desarrollo.

*5.1. Si es **maya**, asume con más determinación y conocimiento conciente su historia, su cultura, su idioma, sus valores. Asume una posición de cambio personal que se proyecte en su sociedad, a partir de la visión de la unidad en la diversidad. Se compromete en la construcción de un país para todos, incluyente, plural, respetuoso, con enriquecimiento cultural mutuo y con desarrollo económico y democrático, donde las personas y los pueblos son lo más importantes.*

*5.2. Si es **ladino/a**, asume con más determinación y conocimiento conciente su historia, su cultura, sus valores, asume una posición personal que se proyecte en su sociedad, a partir de la visión de la unidad en la diversidad. Se compromete en la construcción de un país para todos, incluyente, plural, respetuoso, con enriquecimiento cultural mutuo y con desarrollo económico y democrático donde las personas y los pueblos son lo más importantes.*