



KENIA HERRERA RIVERA

**Mujeres Mayas y Aymaras:
Transitando entre los derechos culturales y los derechos
individuales**

**Mulheres Mayas e Aymaras:
Transitando entre os direitos culturais e os direitos
individuais**

CAMPINAS
2014



**UNIVERSIDAD ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

KENIA HERRERA RIVERA

Mujeres Mayas y Aymaras:

Transitando entre los derechos culturales y los derechos individuales

Mulheres Mayas e Aymaras:

Transitando entre os direitos culturais e os direitos individuais

Orientadora/Directora de tese: Profa. Dra. Maria Lygia Quartim de Moraes

Disertación de Maestría presentada al Programa de Postgrado en Sociología del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de La Universidad Estatal de Campinas, para la obtención del Título de Maestría en Sociología.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do Título de Mestra em Sociologia.

Este exemplar corresponde à Versão Final da
Dissertação Defendida pela aluna Kenia Herrera Rivera,
E orientada pela Profa. Dra. Maria Lygia Quartim de Moraes

CAMPINAS
2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

Herrera Rivera, Kenia, 1967-

H433m Her Mujeres Mayas y Aymaras : transitando entre los derechos culturales y los derechos individuales / Kenia Herrera Rivera. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Maria Lygia Quartim de Moraes.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Maias. 2. Mulheres - Guatemala. 3. Direitos humanos. 4. Índios da América Central - História - Guatemala . I. Moraes, Maria Lygia Quartim de, 1943-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Maya and Aymara women : transiting between collective rights and individual rights

Palavras-chave em inglês:

Mayas
Indigenous women
Human rights
Indians of Central America - History - Guatemala

Área de concentração: Sociologia

Titulação: Mestra em Sociologia

Banca examinadora:

Maria Lygia Quartim de Moraes [Orientador]
Vanessa Rosemary Lea
Renata Cristina Gonçalves dos Santos

Data de defesa: 25-03-2014

Programa de Pós-Graduação: Sociologia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 25 de março de 2014, considerou a candidata KENIA HERRERA RIVERA aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profa. Dra. Maria Lygia Quartim de Moraes

Handwritten signature of Maria Lygia Quartim de Moraes in black ink, written over a horizontal line.

Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea

Handwritten signature of Vanessa Rosemary Lea in blue ink, written over a horizontal line.

Profa. Dra. Renata Cristina Gonçalves dos Santos

Handwritten signature of Renata Cristina Gonçalves dos Santos in black ink, written over a horizontal line.

Resumen

Existe una presencia y protagonismo creciente de mujeres indígenas de América Latina en las luchas y reivindicaciones relacionados con diversas problemáticas sociales. Sin embargo, se cuenta con poca producción escrita en la cual dichas mujeres manifiesten, con voz propia, lo que para ellas implica o significa su participación en esas luchas.

El presente estudio se centra en la producción de pensamientos, perspectivas, reivindicaciones y luchas de mujeres mayas de Guatemala y aymaras de Bolivia, en la época actual. Se examinan sus intereses prioritarios y demandas basadas en sus experiencias y en la interpretación que tienen de sus propias realidades.

Los dos ejes temáticos principales son los derechos individuales de las mujeres y derechos colectivos culturales. Ambos tipos de derechos se entrelazan en el caso de las mujeres indígenas, debido a su condición de género, así como por su identidad étnica, aunque como se demuestra en el estudio, el trenzado de relaciones de poder abarca otros tipos de relaciones (de clase o generacionales, por ejemplo) que pueden llegar a producir conflictos de intereses para las mujeres indígenas y también conflictos con sus compañeros del mismo grupo étnico.

Para el movimiento feminista actual, resulta necesario comprender en qué sentido el género y la diversidad cultural incide en el ejercicio pleno de la ciudadanía de las mujeres indígenas. Es decir, no se trata de analizar la situación de estas mujeres frente a la cultura hegemónica (no indígena o mestiza), sino más bien, su situación como actoras sociales dentro de los movimientos de lucha por hacer valer sus derechos como mujeres indígenas, en sus respectivos entornos.

Palabras clave: mujeres indígenas, Derechos Humanos, indígenas de Centroamérica-Historia-Guatemala.

Resumo:

Há uma presença e protagonismo crescente das mulheres indígenas na América Latina nas lutas e reivindicações relacionadas com diversas problemáticas sociais. No entanto, pouco se tem de produção escrita na qual essas mulheres manifestem, com voz própria, o que para elas significou ou significa sua participação nessas lutas .

Neste sentido, o presente estudo centra-se na produção de pensamentos, perspectivas, reivindicações e lutas das mulheres maias da Guatemala e aymara da Bolívia, na época atual. Os seus interesses e reivindicações de prioridade com base em suas experiências e na interpretação que elas têm de suas próprias realidades, são examinados

Os dois eixos temáticos principais são os direitos individuais das mulheres e direitos culturais coletivos. Ambos tipos de direitos estão interligados no caso das mulheres indígenas, devido a sua condição de gênero, bem como por sua identidade étnica, mas como se demonstra no estudo, o trelaçado de relações de poder abrange outros tipos de relacionamentos (de classe ou geracional, por exemplo) que podem produzir conflitos de interesse para as mulheres indígenas e os conflitos com seus colegas do mesmo grupo étnico.

Para o movimento feminista atual, é preciso compreender em que sentido o gênero e a diversidade cultural afeta o pleno exercício da cidadania para as mulheres indígenas. O seja, não se analisa a situação das mulheres indígenas frente à cultura dominante (mestiça ou não indígena), mas sim, sua condição de atoras sociais dentro dos movimentos que lutam para fazer valer os seus direitos como mulheres indígenas, em seus respectivos entornos.

Palavras-chave: mulheres indígenas, Direitos Humanos, indígenas da América Central-História-Guatemala.

Abstract

There exists a growing presence of and role for Latin American indigenous woman in the struggles and affirmations related to diverse social issues. However, there is limited written production in which said women manifest themselves, through their own voice, expressing what their participation in these struggles implies or signifies for them.

This study focuses on the creation of thoughts, perspectives, claims and struggles by Mayan women from Guatemala and Aymaras from Boliva, in present times. Their prioritized interests and demands are examined based upon their experiences and the interpretation that they have of their own realities.

The two main themes are individual rights and collective cultural rights. These both types of rights are intertwined in the case of indigenous women because of their gender and ethnic identities. Furthermore, as is demonstrated in this study, the intertwine of relations of power encompass other types of relationships (class and generational, for example), that can lead to the production of conflicts of interest for indigenous women and also conflicts with peers of the same ethnic group.

For today's feminist movement, it is necessary to understand in what sense gender and cultural diversity affects the full exercise of citizenship for these indigenous women. In other words, this does not mean analysis of the situation of these women from the point of view of the dominant culture (landino/mestizo) but rather their status as social actors within movements of social change to make validate their rights as indigenous women in their respective environments.

Keywords: Mayas, Indigenous women, Human rights and Indians of Central America - History - Guatemala

Índice

	Página
Presentación:.....	1
Reflexiones metodológicas:.....	3
De los países estudiados:	3
Del período estudiado:.....	6
De las mujeres entrevistadas.....	8
Alcances de estudio:	9
En cuanto a las técnicas empleadas:	10
Descripción contextual y breve reseña histórica de las luchas de las mujeres indígenas en Guatemala y Bolivia	11
Contexto de Bolivia	11
Breve reseña histórica de la participación de las mujeres indígenas en Bolivia	14
Contexto de Guatemala	16
Breve reseña histórica de la participación de las mujeres indígenas de Guatemala.....	20
Capítulo 1	23
Diversidad cultural y género	23
Esencialismos culturales.....	24
Culturas clandestinas	31
Conceptos filosóficos en la cosmovisión maya y aymara	32
Principios de dualidad, complementariedad y equilibrio:	34
La cultura como espacio de resistencia	41
Conclusiones.....	49
Capítulo 2	51
Derechos específicos de las mujeres y los derechos culturales	51
1. Derechos específicos de las mujeres	51
Derechos culturales, como parte de los derechos colectivos.....	54
2. Correlaciones entre los derechos específicos de las mujeres indígenas y los derechos colectivos.....	59
3. Las mujeres indígenas frente a los derechos colectivos y derechos específicos:	63
4. Breve descripción sobre los Programas internacionales sobre género:	72
Conclusiones:	79
Capítulo 3	81
Demandas y luchas de las mujeres indígenas.....	81
Demandas y formas de luchas:	81
Luchas por el reconocimiento de la identidad, la cultura y la resistencia:	89
Dificultades frente a las luchas de las mujeres indígenas.....	98
Racismo estructural	98
Discriminaciones por ser mujeres	104
Conclusiones.....	107

<u>ANEXO 1</u>	111
<u>Registro de Entrevistas</u>	111
Entrevistas realizadas en la ciudad capital de Guatemala, durante los meses de junio, julio, agosto de 2012.....	111
Entrevistas realizadas en La Paz, Bolivia durante los meses de enero,..... febrero y marzo de 2012.....	114
Bibliografía.....	117

Dedicatoria

*A todas las ancestras indígenas que nos
heredaron su fuerza y la luz de sus luchas*

Agradecimientos

A mi familia, principalmente a mis hermanas y hermanos quienes de muchas maneras están siempre presentes en mi vida.

A mis amigos y amigas de Campina quienes son mi familia al sur del continente.

A mi orientadora, profesora Maria Lygia Quartim de Moraes por brindarme la posibilidad de ingresar al espacio académico de la UNICAMP, así como, por su confianza, asesoría y apoyo a mi trabajo de investigación.

A la profesora Vanessa Lea por sus comentarios, anotaciones y revisión del trabajo de tesis, así como, a la profesora Renata Gonçaves por sus observaciones y sugerencias para mejorar la investigación. Agradecimiento que extiendo a los profesores de Instituto del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas -IFCH-, por sus enseñanzas y conocimientos.

Agradezco al Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) que, conjuntamente con el Programa de la Fundación FORD, financiaron los gastos académicos y estadía en Brasil.

Especialmente agradezco la confianza y colaboración de las mujeres indígenas mayas de Guatemala y aymaras de Bolivia que entrevisté durante el trabajo de campo, quienes al compartir sus conocimientos, experiencias y reflexiones, me permitieron profundizar sobre las diversas realidades y visiones, no sólo de los pueblos indígenas, sino de las sociedades en general.

Presentación:

En las últimas décadas, los discursos sobre los derechos individuales y colectivos, y el análisis de género y los derechos de las mujeres, se han difundido en América Latina. A excepción de algunos países como Bolivia y Ecuador, ha sido la comunidad y la cooperación internacional, quienes han desempeñado un papel determinante en la colocación de estos temas en las agendas nacionales. Por su parte, el movimiento indígena, (incluyendo mujeres indígenas¹ organizadas o a título personal) ha emprendido un proceso de análisis y recuperación de algunos principios y elementos de sus propias cosmovisiones y epistemologías indígenas², con el fin de guiar sus acciones emancipatorias y transformación social. Dichos discursos tienen una base histórica de experiencias organizativas ya adquiridos en cada uno de los países latinoamericanos, y por los contextos particulares actuales. En este sentido, la difusión de los discursos sobre los derechos individuales y colectivos, recaen sobre este terreno fértil.

En este marco actual, se considera que dos de los principales aportes del presente estudio son:

a) Explorar la diversidad de posiciones y lecturas que realizan las mujeres mayas y aymaras entrevistadas, describiendo los matices que existen entre los posicionamientos políticos, estratégicos y acciones de luchas concretas. Se destaca la visión integral que la mayoría de ellas tienen, en el abordaje de las asimetrías de poder (racismo, desvalorización cultural y clase) en que se insertan las relaciones de género.

¹ El término indígena o pueblos indígenas, se entenderá conforme lo definido por las Naciones Unidas: “Las comunidades, la gente y las naciones indígenas son aquellas que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades pre-coloniales, se han desarrollado en sus territorios, considerándose a sí mismos distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en estos territorios o en partes de los ellos. Forman actualmente sectores no dominantes de las sociedades y están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como la base de su existencia continuada como pueblos, según sus rasgos culturales, instituciones sociales y sistemas legales propios.” La definición fue formulada por Martínez Cobo en 1987, en un estudio realizado para la ONU.

² Se tomará como base, la definición de “epistemología indígena” de Maclead: “Maneras en que los pueblos indígenas perciben y nombran su realidad y su visión del mundo o ‘cosmovisión’ como la llaman en Guatemala. No se trata de una concepción de comunidades ‘corporativas cerradas’ inmutables en el tiempo, ni niega su inserción en el actual modelo neoliberal capitalista [...]. Reconoce más bien, otras lógicas de la construcción del conocimiento, marcadas significativamente por los idiomas indígenas y la cultura como experiencia vivida. En este sentido, también me refiero a los ‘valores éticos culturales’.” (MACLEAD, 2012)

b) Descentralizar el debate occidental referente a las relaciones de poder entre hombres y mujeres. La reflexión es realizada por las propias mujeres indígenas desde sus perspectivas particulares de análisis, cosmovisiones, necesidades e intereses. Dichas reflexiones son diferentes a las que suelen encontrarse en algunos enfoques feminista, donde se les considera solamente como víctimas de una triple opresión (clase, etnia y género). En su lugar, estas mujeres se presentan como actoras sociales que interpretan, desde sus propias concepciones, las relaciones entre hombres y mujeres, así como, las reivindicaciones como indígenas. Incluso cuestionando sus propias ideas y prácticas cotidianas donde desarrollan sus acciones. Comparten además, cuales han sido sus experiencias en torno a sus luchas como mujeres y cómo indígenas, lo cual en sí mismo es enriquecedor.

El estudio plantea substituir la idea frecuentemente reproducida en ciertos espacios académicos o feministas, de estar frente a “la situación de la mujer indígena”, y en su lugar encontrarse con diversos puntos de vista en cuanto a formas de pensar e interpretar sus propias experiencias, asumiendo que no existe una forma única de pensar y de interpretación, sino más bien, existe una diversidad de posiciones. Por ejemplo, hay quienes utilizaron la teoría de género para analizar los derechos de las mujeres e incluso en alguna etapa de sus vidas se asumieron como feministas, mientras otras optan por rechazar o alejarse de esta posición y eligen perspectivas de las cosmovisiones indígenas (maya o aymara). Por supuesto entre una posición y otra se encuentra una gama de grises, por cuanto existe un proceso dinámico de interacción de ideas descrito en el estudio.

Si bien el trabajo se centra principalmente en el diálogo entre las mujeres indígenas entrevistadas,³ no se reproduce únicamente como ellas se ven o se representan a sí mismas, también implica una reflexión sobre los aportes teóricos que estas mujeres realizan desde sus prácticas, luchas y propias concepciones. Además, se problematiza algunas posiciones que fueron expuestas, como por ejemplo, ciertos discursos esencialistas de la cultura indígena, maya o aymara.

³ Durante el desarrollo del presente documento se utilizará la frase “mujeres indígenas”, para hacer referencia a las indígenas entrevistadas, por lo tanto no implica la opinión de todas las mujeres mayas y aymaras.

Reflexiones metodológicas:

El presente estudio analiza comparativamente las acciones de lucha, los fundamentos teóricos y perspectivas de mujeres que se auto identifican como indígenas Mayas en el caso de Guatemala y Aymaras de Bolivia, dentro del marco de los derechos específicos de las mujeres y sus derechos culturales como indígenas.

El ámbito geográfico del estudio se ubica en las ciudades capitales de los países estudiados: ciudad de Guatemala y La Paz Bolivia. En cuanto a la temporalidad, se hace énfasis en el trabajo organizativo o personal de las mujeres entrevistadas realizadas en la actualidad, aunque se retoman elementos históricos necesarios para comprender algunos de los planteamientos expuestos.

De los países estudiados:

Ambas países fueron seleccionadas principalmente por sus similitudes, aunque sus diferencias también contribuyeron a una mejor comprensión y profundización de los aspectos estudiados. En cuanto a su población, se estima que en Guatemala habitan 14 millones de personas (INE-CELADE, 2012), de las cuales dos de cada cinco se auto identifican como pertenecientes a alguno de los pueblos indígenas del país (INE, 2011). En el caso de Bolivia, su población es de 10 millones de habitantes (PNUD, 2010, p. 28).

Los dos países se caracterizan por sus riquezas naturales y culturales, sin embargo, existen profundas desigualdades históricas de distribución de ingresos y oportunidades de desarrollo.⁴ Conforme datos proporcionados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo –PNUD- la mayor expresión de la desigualdad social se encuentra en los altos niveles de pobreza, los cuales traducidos en porcentajes son los siguientes: en el caso de Guatemala el 54.8 % de la población vive en situación de pobreza, lo que implica que

⁴ Según el informe 2009 de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe –CEPAL-, Guatemala y Bolivia, conjuntamente con El Salvador y Honduras, son los cuatro países con las mayores tasas de pobreza de América Latina, con un 40% a 70% de sus poblaciones sometidas a este flagelo.

apenas logran cubrir la canasta básica de sobrevivencia, sin alcanzar satisfactores esenciales como vivienda adecuada, salud, vestuario, etc.; de estos, el 20% vive en situación de extrema pobreza, es decir sobrevive con menos de 1\$ diario (PNUD, 2009, p. 2). En el caso de Bolivia, el índice de pobreza representa el 59% y en el caso de pobreza extrema alcanza el 33% (PNUD, 2010, p. 26).

En ambos países la población es mayoritariamente originaria o conformada por pueblos indígenas. En base al Censo realizado por El Instituto Nacional de Estadística –INE- de Bolivia, en el año 2001, la CEPAL realizó un diagnóstico Sociodemográfico determinando que el 66.4 % de la población son indígenas y el 33% son no indígenas. De la población mayor de 15 años que dijo pertenecer a algún pueblo indígena, el más representativo es el Quechua con 50%, le siguen en orden de porcentaje el Aymara con el 41,2%, el Chiquitano con el 3,6%, el Guaraní con el 2,5% y el Mojeño con el 1,5%. El resto de los demás pueblos indígenas tienen una representación menor con un 0,2%, no obstante, el país cuenta con la presencia de 33 pueblos originarios.⁵

Guatemala por su parte, registra una población del 45 % de pueblos indígenas,⁶ distribuido en 22 comunidades lingüísticas.⁷

Desde la época colonial española se instaló un racismo estructural como para justificar la explotación de la mano de obra de los pueblos indígenas, cuyas herramientas ideológicas de tipo colonial, continúan produciéndose y expandiéndose a otros ámbitos sociales, más allá

⁵ Conforme el Censo de 2001, el INE de Bolivia registró los pueblos indígenas siguientes: Quechua, Aymara, Guaraní, Chiquitano, Moxeño, Araona, Ayoreo, Baure, Canichana, Cavineño, Cayubba, Chácobo, Chimán, Tsimane, Ese-ejja, Chama, Guarasugwe, Guarayo, Ytonama, Joaquiniano, Leco, Machineri Yine, Moré, Mosestén, Movima, Pacahuara, Reyesano Maropa, Sirionó, Tacana, Tapieté, Urus, Weenhayek Mataco, Yaminawa, Yiki, Yurakaré.

⁶ Op.cit. p. 2.

⁷ Conforme registros de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, los veintidós grupos lingüísticos mayas son: Achí', Akateko, Awakateco, Chilchiteko, Ch'ortí', Chuj, Itza', Ixil, Poptí', Kaqchilel, K'iche', Mam, Mopan, Poqoman, Poqomchi', Q'anjob'al, Q'eqchi', Sakapulteko, Sipakapense, Tektiteko, Iz'utujil y Uspanteko.

de las relaciones de trabajo y producción, como espacios culturales, políticos, ideológicos, entre otros.

Frente a esta situación, estos países registran procesos organizativos indígenas políticamente fuertes y con trayectorias históricas de luchas por reivindicaciones económicas (como acceso a la tierra) y en las últimas décadas se han incorporado demandas ideológicas y políticas.

En el caso particular de las mujeres indígenas mayas en Guatemala y aymaras en Bolivia, se observan valiosas experiencias de participación en los movimientos sociales mixtos (hombres y mujeres) y durante los últimos 20 años, una participación más activa en espacios públicos de poder como diputaciones, magistraturas, alcaldías, entre otros, aunque con mayor incidencia en el caso de Bolivia, cuyas causas se exploran en el presente estudio.

Asimismo, en ambos países las mujeres indígenas han organizado sus propios espacios de participación y luchas, exponiendo ideologías y políticas relacionadas con derechos de las mujeres y derechos de los pueblos indígenas, a partir de sus experiencias y formas culturales de concebir e interpretar la realidad.

Por otra parte, existen diferencias entre ambos países que son importantes abordar: a) El conflicto armado interno que se extendió por más de 35 años en Guatemala y que provocó fuertes impactos en términos de vidas humanas (200,000 víctimas), así como la destrucción o afectación de la vida comunitaria, principalmente de los pueblos indígenas;

b) El sistema de gobierno actual de Bolivia, cuyo proceso de implementación de un nuevo modelo de Estado plurinacional, ha generado nuevas condiciones políticas e incidido en las agendas de las mujeres indígenas de ese país, como por ejemplo, dar empuje a sus estrategias para incidir en la formulación de nuevas leyes que responden a sus intereses, así como, incentivó la participación de mujeres en procesos de elección popular como diputaciones, alcaldías, magistraturas, entre otros.

Existen otras diferencias entre ambos países que serán mencionadas de manera particular, según sea el caso.

Del período estudiado:

Es estudio se enfoca en el período actual por cuanto las mujeres indígenas han tenido una notoria participación como actoras sociales en función de sus derechos y necesidades. Esto no significa que antes de este período hayan estado ausentes de las luchas dentro de los movimientos indígenas u organizaciones sociales, no obstante, su participación deja de ser como acompañantes de sus parientes hombres (padres o esposos) y pasa a constituir, cada vez más, a un protagonismo vinculado a reclamos como mujeres y como indígenas.

De igual manera, durante este período se realizaron varios acontecimientos a nivel latinoamericano que incidieron en las demandas y en las formas de accionar de los movimientos y organizaciones de mujeres y de indígenas, tales como: a) La conmemoración sobre los 500 años de la invasión europea a América que sirvió políticamente como denuncia sobre la conquista y sus efectos en el continente, y de marco de reflexión alrededor de cultura, identidad y reconocimiento de las cosmovisiones indígenas; b) La ratificación, por parte de la mayoría de países latinoamericanos, del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, de la Organización Internacional del Trabajo –OIT-⁸, el cual representó una herramienta política y jurídica internacional para la construcción de procesos democráticos en países plurinacionales y pluriétnicos y de reconocimiento de las diferencias culturales, ideológicas, sociales y económicas de los pueblos, proponiendo la unidad dentro de la diversidad, respecto a las culturas; c) El otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a la guatemalteca maya Rigoberta Menchú con el cual se reconoció la participación de las personas indígenas en los procesos sociales del continente.

⁸ En el caso de Bolivia, el Convenio 169 de la OIT fue ratificado en julio de 1991 y, en el caso de Guatemala se ratificó en marzo de 1996.

Con respecto a los derechos de las mujeres, también fueron elaborados varios instrumentos internacionales. Por ejemplo, la Conferencia Mundial de los Derechos Humanos de Naciones Unidas en Viena estableció que los derechos humanos de la mujer y la niña, son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales (1993); la Convención sobre la Eliminación de todas la Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en ingles) que si bien fue formulada en 1979, tuvo mayor presión en décadas posteriores por parte de organizaciones de mujeres, para que efectivamente los estados suscritos efectivizaran su contenido; posteriormente en 1995, la Conferencia Mundial de la mujer en Beijing, reconoce como derechos humanos, los derechos específicos de las mujeres.

En este sentido, se convierten como objetivos prioritarios de la comunidad internacional: la plena participación de las mujeres en condiciones de igualdad, tanto en la vida política, civil, social y cultural, como en los planos internacional, regional y nacional, así como, la erradicación de formas de discriminación basadas en el género.

Estos instrumentos internacionales sirvieron como referentes normativos para las demandas de algunas mujeres en general y de las indígenas en particular. No obstante, otros sectores optaron por fundamentar sus demandas en interpretaciones de género pero basadas en una “perspectiva indígena”, a lo que algunas mayas de Guatemala llaman “feminismo de la diversidad”, o en el caso de mujeres aymaras, “descolonizar el género”. Estas nuevas visiones de interpretar las relaciones entre hombres y mujeres manifestadas durante las entrevistas realizadas en la investigación de campo, fue sin duda, uno de los hallazgos mas interesantes del presente estudio.

Además, la actualidad está permeada por acontecimientos recientes de gran impacto para ambos países.

En el caso de Guatemala concluye (al menos formalmente) el conflicto armado interno que duró más de 35 años, a través de la suscripción de la Firma de los Acuerdos de Paz, en el

año 1996. En el marco de este acontecimiento se elaboran los Acuerdos de Paz que forman la agenda política nacional para lo que debía ser, el proceso de construcción de un Estado de derecho, social y democrático. Esta agenda servirá de referencia para las reivindicaciones y demandas sociales, entre ellas las de los pueblos indígenas y de mujeres.

En el caso de Bolivia, por vez primera en la historia de América un indígena asume la presidencia de su país (diciembre de 2005), con una votación histórica de 54% de votos a su favor. Posteriormente se realiza el proceso de la Asamblea Constituyente que promulga la Nueva Constitución Política del Estado (febrero de 2009), cuyo modelo plantea los desafíos de avanzar hacia procesos de “descolonización” y “despatriarcalización”, propuestas que pretenden incluir a quienes habían sido excluidos de la conformación de instancias de poder, indígenas y mujeres (Coordinadora de la Mujer, 2011).

Estos acontecimientos generan nuevas condiciones para las demandas, acciones de luchas y experiencias en los movimientos sociales, particularmente en el sector de mujeres.

De las mujeres entrevistadas

Las personas entrevistadas son mujeres que se autodefinen como indígenas, mayas en el caso de Guatemala y aymaras en el caso de Bolivia. Se caracterizan por ser lideresas urbanas, con una trayectoria de luchas y participación en distintas organizaciones sociales, en algunos casos mixtos (hombres y mujeres). En su mayoría con educación formal y algunas con títulos universitarios. Sus historias de luchas les han permitido contar con espacios de reflexión sobre sus propios intereses y necesidades en torno a género, racismo, etnicidad, clase, cultura y cosmovisión indígena, logrando intersecciones analíticas enriquecedoras entre los temas.

Más allá de los espacios organizativos como ONG's, organizaciones de mujeres indígenas, asociaciones, organizaciones indígenas-campesinas, organizaciones de cooperación

internacional, entre otras, algunas de estas mujeres han asumido en ambos países, cargos públicos como diputaciones y magisterios.

Por no haber logrado unificar criterios con las mujeres entrevistadas sobre la forma de citarlas, se elaboró una tabla de registro de entrevistas (Anexo 1), en la cual se identifican, con nombres y apellidos, a las personas que autorizaron hacer público este dato. En los otros casos, solamente aparecen las iniciales de los nombres y apellidos. Asimismo, se describe brevemente el perfil de cada persona entrevistada.

Para efectos de citar cada una de las entrevistas, se detallan los siguientes datos en cada cita: Entrevista individual -E.I.-, el número de entrevista conforme el orden de la tabla de registro anexo, el lugar y el año en que fue realizada. Cuando se citan textos escritos por las personas entrevistadas, se escribe el apellido y año de la publicación y en su caso, el o los números de páginas.

Alcances de estudio:

El estudio se enfoca en la producción analítica del pensamiento como un proceso histórico y en el marco de contextos específicos. En este sentido, se describen las reflexiones, argumentaciones, visiones y experiencias de las mujeres entrevistadas, en relación a los derechos individuales (como mujeres) y culturales (como indígenas). Asimismo, se realizan algunas citas bibliográficas de otros estudios, relacionadas con la opinión de mujeres indígenas de ambos países que hablan sobre los temas abordados en el estudio. Por lo tanto, no constituye una representación ni mucho menos una posición generalizada del pensamiento y formas de luchas de todas las mujeres indígenas de Guatemala y Bolivia.

La importancia de centrar el análisis en las reflexiones y prácticas de lucha de estas mujeres es porque, en primer lugar, varias de las mujeres entrevistadas están descentralizando el debate sobre las relaciones de poder entre hombres y mujeres, utilizando como referentes

ideológicos ciertos paradigmas de las cosmovisiones indígenas (maya o aymara). En segundo lugar, cuestionan las posiciones occidentales de separar los llamados derechos individuales (derechos específicos de mujeres) y los derechos colectivos (como indígenas), debido a que estas posiciones no coinciden con sus visiones y formas de lucha. Y en tercer lugar, es porque se constituyen en voces de sus propias reflexiones, visiones, cuestionamientos y enfoques, es decir, en protagonistas de sus propios análisis.

La intención no es generar un relativismo cultural de ideas, sino más bien, escuchar las distintas formas de interpretar y de entender las visiones y reflexiones de las mujeres indígenas entrevistadas, con lo cual están alterando o modificando las posiciones homogéneas y monolíticas de entender las relaciones desiguales de poder. De igual manera, a través de sus propias voces se pretende comprender sus demandas y formas de luchas en medio de un contexto complejo, es decir, por una parte, están enfrentando fuerzas externas de dominación y colonización, y por otra parte, están luchando contra esas mismas fuerzas, pero al interior de sus propios pueblos.

En última instancia y dada la naturaleza exploratoria del estudio, se presentan aquellas reflexiones que evidencian las orientaciones producidas en procesos particulares de mujeres indígenas en ambos países y que a su vez, constituyen reflexiones para la transformación social en la construcción de relaciones interculturales en igualdad de condiciones y además pudieran aportar a los feminismos en América Latina.

En cuanto a las técnicas empleadas:

Las técnicas utilizadas fueron: compilación bibliográfica relacionada al tema, así como indagación cuantitativa en registros oficiales de ambos países; recolección de información cualitativa mediante entrevistas abiertas semi-estructuradas.

Como se mencionó anteriormente, las entrevistadas no son, ni pretenden ser, representativas de todas las visiones, posiciones y pensamientos de mujeres indígenas de

estos dos países. Más bien, se trata de las visiones -diversas- de un grupo de 22 mujeres indígenas -mayas y aymaras-. Excepcionalmente se entrevistaron a mujeres ladinas o mestizas quienes a través de sus funciones o trabajos, tenían una relación directa con organizaciones y mujeres indígenas de los países estudiados.

La primera parte del trabajo de campo se realizó en la ciudad de la Paz Bolivia, durante los meses de enero y febrero de 2012. La segunda parte se llevó a cabo en la ciudad capital de Guatemala, durante los meses junio, julio y agosto de 2012.

Si bien se plantean reflexiones teóricas y conclusiones preliminares, el estudio es de carácter exploratorio y descriptivo sobre los derechos culturales y derechos específicos de las mujeres indígenas mayas y aymaras.

Descripción contextual y breve reseña histórica de las luchas de las mujeres indígenas en Guatemala y Bolivia

A continuación se describen las principales características contextuales de Guatemala y Bolivia, con el fin comprender y situar las diferentes luchas de las mujeres indígenas de ambos países. De igual manera, se realiza una breve reseña histórica de sus participaciones en los espacios organizativos, debido a que estos han generado ciertas condiciones para la reflexión y producción de significados acerca de su condición de género, étnia y otros tipos de relaciones de poder como clase.

Contexto de Bolivia⁹

Bolivia es uno de los quince países con mayor biodiversidad del mundo, conforme el Ministerio de Desarrollo Rural, Agropecuario y Medio Ambiente.¹⁰ Posee además

⁹ Se tomó como base el documento: “La Lucha de los movimientos indígena originario campesinos por sus derechos como aporte fundamental en la construcción del actual proceso histórico boliviano”, de Quiroa, Jaime y Flores P.

¹⁰ <http://www.bolivia-internet.com/tamandua/biodiversidad.php>

grandes riquezas naturales: gas, petróleo, oro, litio, plata, agua, madera, entre muchas otras. Éstas generalmente estuvieron ligadas a ciclos económicos del país como fueron los auges del estaño, la goma, la plata, sin que aquello se tradujera en el beneficio de su población.

La diversidad también se manifiesta en su cultura, pues el país está habitado por varios pueblos, siendo los más representativos el aymara, el quechua, el chiquitano y el guaraní. Según datos del Censo Nacional de Población de 2001, el 62 % de la población boliviana mayor de 15 años, se declara perteneciente a un pueblo indígena. De este porcentaje, el 31% de la población se considera quechua, el 25.23% aymara, el 6.1% de otros grupos indígenas, y el 37.95% no se auto-identifica con ninguna población indígena, probablemente, en este último caso, se visualizan como mestizos, blancos u otros (PNUD, 2006, p. 70). En el caso de la ciudad capital de La Paz, la mayoría de la población se auto-identifica como aymara.

De conformidad con PNUD, en la última década se observan avances importantes en la disminución del porcentaje de personas que viven por debajo de la línea de pobreza:

“Entre los años 2000 y 2008, la pobreza moderada disminuyó en siete puntos porcentuales, y los efectos más fuertes se registraron en áreas rurales. La pobreza extrema tuvo una disminución mayor pasando de 45 a 33% en el mismo periodo. Llama especialmente la atención la reducción de la pobreza extrema el último año, situación que puede explicarse, entre otros factores, por el impacto de las transferencias condicionadas y no condicionadas a los hogares –programas como Bono Juancito Pinto, Renta Dignidad y Bono Juana Azurduy-¹¹” (PNUD, 2006, p. 26).

¹¹ Estos programas tienen como finalidad la transferencia monetaria condicionada y directa a las personas o familias en situaciones de vulnerabilidad por cuestiones de pobreza. Por ejemplo, el Bono Juancito Pinto tiene como meta incrementar la matrícula escolar y reducir la deserción, otorgando una cantidad de dinero a cada alumno/a para reducir los costos indirectos de la educación pública como el transporte y los útiles escolares. El programa exige que los estudiantes asistan al 80% de las clases. Por su parte, el programa de Renta Dignidad, si bien no es condicionada, forma parte de los incentivos ofrecidos por el gobierno actual boliviano, dentro del esquema de transferencias. Este programa es un pago de por vida no heredable para todas las personas bolivianas mayores de 60 años que habitan en el país.

El Informe agrega que en los últimos 40 años, la esperanza de vida aumentó del 45 a 65 años y la tasa de alfabetización subió de 63 a 91%.

Si bien se observa una mayor participación en espacios políticos y legales, aún persisten índices de desigualdad económica. Estas dos situaciones se traducen, por una parte, en mayores posibilidades de inclusión a cargos de poder político por parte de grupos históricamente marginados o excluidos como indígenas y mujeres. Por ejemplo, en el año 2010, del total de 20 carteras ministeriales, 10 fueron asumidas por mujeres, es decir, hubo una participación del 50%. Igual porcentaje se logró en la elección popular de funcionarios asignados al poder judicial, en el año 2012. Al respecto, 6 de cada 10 ciudadanos encuestados por el PNUD consideran que con el actual gobierno, los indígenas y las mujeres tienen hoy una mayor posibilidad de ejercer cargos públicos, lo cual es una realidad como lo demuestran los datos.

Por otra parte, aún persiste una brecha significativa entre la población con altos índices de pobreza y extrema pobreza frente a pequeños sectores que ostentan las beneficios de acumulación de la riqueza nacional. Bolivia continúa siendo uno de los países más desiguales de la región en términos de ingresos. La instalación de la estructura socioeconómica desigual que caracteriza este país desde la colonia española, no ha variado sustancialmente en el transcurso de su historia:

“A lo largo de cuatro décadas la población creció de 4.6 a diez millones de habitantes, pero la distribución del ingreso se mantiene tan desigual como antes. En 1970, el 20% más rico de la población concentraba el 60% del ingreso y el 20% más pobre el 2%.” (PNUD, 2006, p. 30).

Como se anotó anteriormente, los índices de pobreza y pobreza extrema dan cuenta que la desigual no ha variado significativamente.

Según el Informe de la sociedad civil al Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas, presentado en junio de 2005 y basado en los datos del Mapa de la Pobreza 2001, reporta que en el área rural, esencialmente indígena, el 90,8% es

pobre. Dicho en otras palabras, un hombre no indígena, que vive en la ciudad y hace parte del grupo más rico de la población, estudiará un promedio de 14 años, caso contrario, una mujer pobre, rural e indígena tendrá la posibilidad de estudiar 2 años promedio.

Por su parte, el Vicepresidente actual Álvaro García Linera menciona que:

“El 67% de los empleos más vulnerables y precarios los ocupan indígenas, el 28% de los empleos semi calificados son para indígenas, en tanto que sólo el 4% de los empleos calificados los ocupan indígenas. [...] Los migrantes no indígenas ganan tres veces más que los migrantes indígenas, en tanto que los indígenas por lo general, recibirán sólo el 30% del salario de los trabajadores no indígenas por cumplir el mismo trabajo.” (GARCÍA, 2005)

Como se observa, existe una vinculación entre la identidad étnica y la situación de pobreza, traducida en que los rasgos físicos, apellidos, forma de hablar y de vestir, así como el color de piel, continúan utilizándose como herramientas de discriminación para la explotación laboral de las personas indígenas, agravándose en el caso de las mujeres y niños. Por estas razones, se dice que en Bolivia la pobreza se representa con la cara de una niña indígena.

Breve reseña histórica de la participación de las mujeres indígenas en Bolivia

En la historia de las protagonistas indígenas de Bolivia, es imposible dejar de mencionar a dos de ellas convertidas en símbolos: Bartolina Sisa (1753-1782) aymara y comandante junto a su compañero el caudillo Túpac Katari. Luchó en contra de la dominación y opresión de los conquistadores españoles. Fue brutalmente asesinada y descuartizada en 1782, en la ciudad de La Paz, Bolivia. La otra lideresa fue María Barzola, luchó por la reivindicación de los trabajadores de las zonas mineras en el año de 1942. Durante una manifestación que exigía el aumento salarial de los trabajadores, fue masacrada por el ejército en Catavi, ciudad minera.

Si bien las mujeres indígenas y campesinas han tenido una participación activa en los movimientos reivindicativos por los derechos laborales, ya fuera como trabajadoras

mineras o porque luchaban junto a sus esposos o parientes quienes eran obreros fabriles. Por ejemplo, en las jornadas del 9 al 12 de abril de 1952, las esposas o compañeras de los trabajadores del estaño combatieron al lado de sus maridos en la ocupación masiva de las minas, obligando al gobierno del presidente Paz Estenssoro a decretar la Nacionalización de las minas. Así como ésta jornada de contribución, hubo otras muchas participaciones directas de mujeres indígenas dentro de los movimientos sociales.

Más recientemente, sobresale la experiencia de lucha de Domitila Barrios de Chungaraha (1937-2012), cuyo testimonio fue publicado por Moema Viezzer en 1977. En el libro, Domitila narra la vida y las luchas de mujeres de las minas de estaño del siglo XX, describe la conformación del Comité de Amas de Casa, las acciones organizativas, los diversos y graves obstáculos enfrentados, los daños físicos y emocionales de los que fueron víctimas las mujeres organizadas, pero también narra sus logros y gratificaciones de luchas.¹²

Posteriormente surgieron organizaciones como la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (FNMCIQB-BS) con una trayectoria de luchas por más de 30 años y con una importante participación en el gobierno actual, tal como se describirá más adelante.

También destaca la Organización de Mujeres Aymaras del Kollasuyo, OMAK, quienes conscientes de la discriminación de que son objeto, como mujeres y como miembros de los pueblos indígenas, trata de fortalecer el ayllu (comunidad) para recuperar la sabiduría de sus antepasados y contribuir también a la participación de los aymaras en todos los aspectos culturales, sociales y políticos, como condición vital para su sobrevivencia.

Las mujeres de las etnias del oriente -chiriguanas, chimanes, sirionós, chacobos, entre otras- descendientes de la guaraní, luchan por supervivencia como pueblo. En 1990

¹² Por ejemplo, narra como sus mismos compañeros se burlaban de ellas, de su coraje y decisión para organizarse. De las acciones que realizaban como enviar comunicados de apoyo a los trabajadores los cuales hacían leer por las emisoras de radio locales de los mineros; controlaban los servicios en las tiendas de entrega de alimentos, la atención de los niños en la escuela, la atención en los hospitales, entre otras acciones; también realizaron huelgas de hambre en apoyo a los mineros. Para profundizar: “Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia”, escrita por Moema Viezzer.

participaron en la Marcha por el Territorio y la Dignidad, logrando acogida de las autoridades en cuanto a buscar una solución a sus problemas.¹³

Además, se encuentran una significativa participación de mujeres en organizaciones mixtas como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) que se auto definen como naciones originarias; la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) compuesto por 34 organizaciones; la Confederación Sindical Única de Trabajadores de Bolivia (CSUTCB) que representa al movimiento campesino de los nueve departamentos del país. Si bien, la mayoría de estas organizaciones se autodefinen como indígenas, sus ejes de trabajo se entrelazan con reivindicación de derechos étnicos y otros tipos de intereses como mineros, cocaleros, gremialistas, sindicales, etc.

Contexto de Guatemala

Guatemala está situada dentro del núcleo del área geográfica conocida como Mesoamérica en donde se destacó la civilización maya, notable por lograr un complejo desarrollo social, con logros sobresalientes en la arquitectura, la escritura, un avanzado cálculo del tiempo por medio de las matemáticas y la astronomía. Sobresalieron también en la pintura, la escultura, la ingeniería y el urbanismo llegando a construir grandes metrópolis.

En la actualidad integra uno de los cinco países de la región centroamericana. Su espacio territorial es relativamente pequeño pero integra una amplia diversidad humana, geológica y biológica. En un área de cien mil kilómetros cuadrados se encuentran catorce zonas de vida en altitudes desde el nivel del mar hasta más de 4,200 metros. Según el informe 2012 de PNUD, se estima que habitan un poco más de 14 millones de personas, de las cuales dos de cada cinco se auto identifican como pertenecientes a alguno de los pueblos indígenas del país.

¹³ Con seguridad existen otras organizaciones de mujeres indígenas, sin embargo, para efectos del presente estudio, se nombraron aquellas con mayor presencia actual.

Si bien el país se caracteriza por su riqueza natural y cultural, también por sus profundas desigualdades y contradicciones. La Constitución Política de la República de Guatemala, preceptúa que el Estado se organiza para garantizar a sus habitantes el goce de sus derechos y de sus libertades, sin embargo, la realidad es otra. Como se anotó anteriormente, existen altos niveles de pobreza y extrema pobreza (57% y de este porcentaje, el 20% vive en extrema pobreza). La mayoría de la población no tiene acceso a satisfactores esenciales como vivienda adecuada, servicios de salud, vestuario, etc. Históricamente el Estado de Guatemala se ha construido para la protección de los intereses de minorías económicas y excluyendo de beneficios a las mayorías.¹⁴ Además, las exclusiones por razones étnicas son visibles en todos los espacios sociales y políticos, fomentados por el racismo y la discriminación.

Debido a este contexto de condiciones desiguales y de exclusiones sociales, económicas y políticas, y luego de iniciativas democráticas incompletas o fallidas durante la segunda mitad del siglo XX, se produjo un prolongado conflicto armado que costó miles de vidas y paralizó el proceso de desarrollo. El impacto de más de 35 años de dicho conflicto armado marcó en definitiva la historia de Guatemala.

Según la Comisión de Esclarecimiento Histórico –CEH-¹⁵, de los años 1980 a 1983, hubo un aproximado de 42,275 víctimas, incluyendo hombres, mujeres y niños. De las víctimas, el 83% eran mayas y 17% ladinos. Se calcula que el número de muertos durante el conflicto armado interno de 1960 a 1996, llegó a doscientas mil personas, siendo el Estado de Guatemala el responsable de la mayoría de las violaciones registradas (93%), las cuales incluyeron ejecuciones extrajudiciales, violaciones sexuales y un fuerte desplazamiento de

¹⁴ Un ejemplo lo constituye la distribución de la tierra: el 3% de las fincas abarca casi dos tercios de la superficie agropecuaria del país. Por el contrario, en las fincas más pequeñas, cerca del 78 % del total de las exportaciones, ocupa el 11% de dicha superficie. En un país predominantemente agrícola, como Guatemala, esta situación genera una profunda desigualdad. PNUD. Informe de Desarrollo Humano. Guatemala. 2000.

¹⁵ La Comisión de Esclarecimiento Histórico se constituye a partir de la firma de la Paz y derivado de uno de los Acuerdos sustantivos entre la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca y el Gobierno de Guatemala, en junio de 1994 en la ciudad de Oslo, Noruega. La finalidad de La Comisión era esclarecer la historia de lo acontecido durante más de tres décadas de guerra fratricida, de manera imparcial y objetiva. El informe que describe esta historia, es denominado: Memoria del Silencio y fue publicado en el año 1998.

poblaciones, genocidio, torturas, masacres, entre otros, profundizando las causas estructurales históricas de pobreza, discriminación y violencia que afectaron principalmente a los pueblos indígenas.

Por otra parte, la exclusión y vulnerabilidad de las mujeres se presentan con las siguientes cifras: a nivel nacional, el 35% de las mujeres son analfabetas. Este índice se eleva en el área rural al 60%, y en algunas comunidades apartadas alcanza el 90%. En las relaciones laborales, no reciben el mismo trato, representan el 60% del ingreso de los hombres. Si bien la participación política de las mujeres ha aumentado, aún continúa siendo insuficiente en relación a la participación de los hombres: en las elecciones de diputaciones a nivel nacional para el período de 2008-2011, fueron electas 19 mujeres de los 158 escaños disponibles. Solamente 6 mujeres fueron electas a cargos por elección popular en el espacio municipal de las 332 municipalidades. Lo cual constituye una diferencia significativa si lo comparamos a los procesos de elección popular en Bolivia, durante el último período.

En el caso del último proceso electoral para elegir a representantes del poder ejecutivo, llevado a cabo en el año 2011, la premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú se presentó como candidata a la Presidencia del país y aunque no fue elegida, su candidatura significó un hecho positivo debido a que por vez primera una mujer indígena se postuló para ese cargo. En ese mismo proceso electoral, fue electa la primera Vicepresidenta del poder Ejecutivo en la historia del país.

En cuanto al proceso de nominación y postulación de cargos públicos en órganos del Estado, actualmente varias mujeres han sobresalido y se han posesionado en cargos claves como los casos de la Fiscal General y Jefa del Ministerio Público, la Presidenta del Tribunal Supremo Electoral, la Contralora General de la Nación, la Directora del Instituto de la Defensa Pública Penal, entre otras.

En otro orden de ideas, la tasa de mortalidad materna que presenta Guatemala es una de las más altas de América Latina: 153 mujeres mueren por cada 100,000 bebés nacidos vivos.

En términos de violencia contra las mujeres, el país se ubica como el tercero del continente en casos de femicidio, sólo después de México y El Salvador. Según las estadísticas de la Comisión contra el femicidio del Organismo Judicial, entre el día uno de enero y el 15 de agosto de 2012, habían muerto de forma violenta 390 mujeres, de las cuales, 149 murieron en el departamento de Guatemala. La actual Fiscal General del Ministerio Público aseguró que la violencia contra la mujer es el delito más denunciado en la Fiscalía. Afirmó que reciben un promedio de 40 mil demandas al año, relacionadas con violencia física, psicológica y económica. A esas denuncias se suman otras cuatro mil sobre violencia sexual.¹⁶

La violencia contra las mujeres está estrechamente vinculada con patrones de pensamiento históricos, sociales y culturales enraizados, al extremo que se constituyen en una ideología dominante, que ha naturalizado la discriminación de las mujeres en todos los niveles de la sociedad y con múltiples expresiones, muchas de estas, violentas.

Otro rasgo característico de Guatemala, es su diversidad cultural. Los pueblos Mayas conforman el 40% de la población y constituyen el sector con mayor desigualdad social: el 72% se encuentra en situación de pobreza y el 31% en pobreza extrema (PNUD, 2010). En cuanto a los niveles educativos, el 42% no sabe leer ni escribir, contrario a la población no indígena, de la cual solamente el 18% no puede hacerlo. En el ámbito político de 158 diputados actuales, únicamente 13 se autodefinen como indígenas.

La Constitución Política de la República establece que el idioma oficial es el español, sin embargo, en el país existen veinticinco grupos lingüísticos: veintidós comunidades

¹⁶ http://www.prensalibre.com/noticias/Abren-complejo-femicidio_0_761923823.html. Publicación del 25 de agosto de 2012.

lingüísticas mayas,¹⁷ el garifunas, el xinca y el español, este reconocimiento oficial constituye obstáculo y un elemento excluyente en la participación política y social.

Como se puede observar con los datos antes descritos, existen en el contexto de Guatemala, múltiples relaciones de poder, principalmente entre: la élite económica y los excluidos de la riqueza; el poder hegemónico cultural y las mayorías étnicas; sectores militares y civiles; entre los que poseen la mayoría de la tierra y los campesinos que carecen de ella; entre hombres y mujeres y, entre victimarios de violaciones a los derechos humanos y sus víctimas.

Como respuesta a este escenario, organizaciones sociales y grupos de derechos humanos se han convertido, sobre todo en los últimos años, en una fuerza significativa de propuestas, luchas e reivindicaciones, quienes pretenden incidir en la transformación del Estado guatemalteco.

Breve reseña histórica de la participación de las mujeres indígenas de Guatemala

Si bien el protagonismo del movimiento indígena en Guatemala ha sido representado por hombres, esto no significa que las mujeres indígenas hayan estado fuera de los espacios de lucha por la reivindicación de diversos derechos, como sindicatos, movilizaciones campesinas por acceso a la tierra e incluso dentro las organizaciones revolucionarias durante el conflicto armado y como activistas en contra de las políticas estatales de represión y contrainsurgencia.

“Los aportes de las mujeres mayas eran invisibilizados bajo la idea de sujetos homogeneizados, por lo que, fueron liderazgos masculinos quienes solían sobresalir” (MACLEOD, 2011, p. 21)

¹⁷ Los veintidos grupos lingüísticos mayas son: achí', akateko, awakateco, chilchiteko, ch'ortí', chuj, itza', ixil, popetí', kaqchilel, k'iche', mam, mopan, poqoman, poqomchi', q'anjob'al, q'eqchi', sakapulteko, sipakapense, tektiteko, iz'utujil y uspanteko.

Macleod explica también como diversos factores del contexto guatemalteco propiciaron la participación de las mujeres indígenas, tales como el trabajo organizativo y de concientización de la Iglesia católica a través de la teología de la liberación durante la década de 1970. Muchas de estas mujeres integraron posteriormente el Comité de Unidad Campesina –CUC- , cuya organización tiene una larga trayectoria de lucha con el fin de lograr una redistribución más justa de la tierra, un desarrollo rural integral y derechos de los campesinos, entre otras reivindicaciones. También participaron activamente en organizaciones revolucionarias.

Paradójicamente el protagonismo de las mujeres fue más notorio a raíz de la represión política que bajo el concepto estatal de “enemigo interno” justificó e implantó acciones represivas en contra del pueblo maya, como quema de comunidades completas, masacres y genocidio. Además, la represión en contra de mujeres incluyó violaciones masivas sin importar que fueran niñas, ancianas o embarazadas. Como se anotó anteriormente, el 87% de los casos de víctimas de estas políticas fueron indígenas mayas.¹⁸

En este escenario de terror, censura y espacios limitados de expresión ciudadana, se crea en 1987 la primera organización popular de mujeres mayas denominada Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala –CONAVIGUA- la cual ha sobrevivido y continúa realizando una importante labor a favor de las mujeres indígenas. Una década más tarde, una de sus principales fundadoras y coordinadora Rosalina Tuyuc, mujer maya kachiquel, llega a ser diputada del Congreso de la República, a través de una elección popular.

Otro acontecimiento importante es el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, maya quiché, en el año 1992.

¹⁸ Ver: CEH, 2000. Guatemala Memoria del Silencio. Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Ciudad de Guatemala.

De igual manera, el conflicto armado interno forzó a muchas personas a desplazarse y refugiarse en México, donde posteriormente se formaron organizaciones de mujeres como Mama Maquín, Madre Tierra e Ixmukane, entre otras.

A partir de la década de 1990 existe una mayor participación de la cooperación internacional, quienes en sus proyectos y agendas de trabajo incorporan ejes temáticos como género, violencia contra las mujeres y derechos específicos, exigiendo además, una mayor participación de las mujeres en la ejecución de dichos proyectos. Para muchas de ellas la forma y ejecución de varios de estos proyectos ha significado una imposición de percibir y analizar las relaciones de poder entre hombres y mujeres, muchas veces descontextualizada, tema que se explica y amplía más adelante.

A mediados de los años noventa se forma el Grupo de Mujeres Mayas KAQLA, integrado por mujeres profesionales mayas quienes plantean análisis interesantes sobre las opresiones que son víctimas por su situación de género, dentro de los pueblos mayas. Posteriormente, en 2001, surge la Asociación Política de Mujeres Mayas MOLOJ, organización que promueve la formación, participación y representación política de las indígenas.

Asimismo, hay expresiones organizativas consolidadas en el ámbito regional, como la Asociación Mujer Tejedora del Desarrollo (Amuted) en Quetzaltenango y varias organizaciones en Alta Verapaz y Chimaltenango, entre otras.

Como se describe, existe una historia y trayectoria de participación y luchas de las mujeres indígenas de ambos países. Sus participaciones, a veces invisibilizadas, les han permitido acumular experiencias y conocimientos de gran utilidad para sus actuales reflexiones, replanteamientos y perspectivas como mujeres indígenas, así como, para elaborar sus propios discursos y estrategias de luchas.

Capítulo 1

Diversidad cultural y género

Para explicar sus motivaciones, demandas y formas de lucha, la mayoría de las mujeres entrevistadas realizaron constantemente referencias a valores y principios de sus respectivas cosmovisiones indígenas, mayas en el caso de Guatemala y aymara en el caso de Bolivia. Algunos de los principios más frecuentemente mencionados fueron: dualidad, complementariedad y equilibrio. En el caso de las mujeres bolivianas también mencionaron conceptos como el Vivir bien, la descolonización y despratriarcalización, términos que se explican más adelante.

Varias de ellas rechazaban el término “género” por considerarlos conceptos ajenos a su realidad e impuestos por organizaciones “ladinas”¹⁹ o internacionales, y otras hicieron fuertes críticas a posiciones feministas que pretendían homogenizar a la mujer, argumentando que omitían otros tipos de identidades como las culturales, rurales o de clase.

Asimismo, fue interesante encontrar cuestionamientos y fuertes críticas a los discursos esencialistas de supuestas culturas indígenas “consensuadas y neutrales” frente a las relaciones de poder entre hombres y mujeres, calificándolas en algunos casos de irreales o de simples justificaciones que esconden abusos de poder.

¹⁹ El término “ladino” es utilizado en América Central para referirse a las personas mestizas. El término surge en el período colonial español y era utilizado para las personas que no conformaban la élite colonial pero tampoco eran consideradas indígenas. En ocasiones, el término ladino es usado peyorativamente en contra de personas que se auto-identifican como mestizas. Históricamente ha sido un término controvertido que ha generado discusiones con respecto a su verdadero significado. Por ejemplo, el sociólogo guatemalteco Guzmán Bockler explica que el ladino no puede agenciarse de una identidad que le sea propia; por una parte, opta por acercarse al habitante de la metrópoli que lo discrimina, y por otra parte, trata de diferenciarse del indígena. Esto nunca podría hacerlo porque evidentemente es mestizo, y muy lejano del modelo blanco y rubio que tanto admira. El hecho que el ladino no puede acercarse a su propio modelo de belleza es fuente de frustraciones que lo hacen un fugitivo de sí mismo, buscando otras maneras de representar su adhesión al tipo de la metrópolis, ya sea al hablar, el vestir, el pensar, o en el querer representar lo que es de otros. Para profundizar sobre el tema: Guzmán- Bocker, Carlos, y Herbert, Jean-Loup. *Guatemala, una interpretación histórico-social*.

En este sentido, el presente capítulo dialoga con las diversas posiciones y reflexiones de las mujeres entrevistadas, con respecto a: 1) Las relaciones de poder entre hombres y mujeres desde sus propias visiones de entender la realidad (cosmovisión maya y aymara); 2) Los significados en relación a los principios de complementariedad, dualidad y equilibrio. El fin es entender como estas visiones de interpretación de la realidad, corresponden a las luchas que realizan las mujeres indígenas, y como estos marcos han sido permeados por elementos de análisis como el género y derechos individuales y colectivos difundidos por organizaciones no gubernamentales, proyectos productivos, instituciones del gobierno, entre otros.

Varias de las declaraciones manifestadas por las mujeres entrevistadas, son enfatizadas con citas bibliográficas de trabajos relacionados con los temas.

Como se explicó en la descripción metodológica, las mujeres entrevistadas contaban con diferentes experiencias organizativas, profesiones y niveles de educación formal, lo cual se refleja en las opiniones y discursos, constituyendo un elemento enriquecedor del estudio.

Esencialismos culturales

Aura Estela Cumes²⁰ explica que en el marco de una investigación sobre mujeres indígenas, poder y justicia, llevó a cabo un serie de entrevistas a funcionarios indígenas quienes indicaron que el derecho maya no hacía distinciones entre hombres y mujeres y que su finalidad era la resolución de controversias en base a la armonía entre los seres humanos y el universo. Y cuando se referían a la categoría de género, manifestaban que no podían aplicarse a la cultura maya, puesto que por ser “occidental”, podría ser nociva para el tejido comunitario. (CUMES, 2002)

²⁰ Aura Estela Cumes Simón, es una mujer maya kaqchikel, Licenciada en Trabajo Social. Ha realizado una serie de investigaciones sobre diversos temas relacionados con mujeres indígenas de Guatemala.

Este tipo de discurso fue reproducido por algunas de las mujeres entrevistadas. Una lideresa aymara manifestó:

“Yo ni se que es eso de género, eso lo sabrán las ladinas, las de vestido, ellas piden zonceras,²¹ eso de equidad de género, que nos ayuden los maridos, el derecho a nuestro cuerpo ¿qué son esas cosas pues? para nosotras, eso no va [...] nosotras creemos en el chacha-warmi [...] juntos con nuestros maridos pedimos que se mejoren los sueldos, que nos den abono para la tierra, [pedimos] las cosas que necesitamos [como] luz, agua.”²² (E.I. 21, Bolivia, 2012)²³

Otra mujer aymara agregó:

“En el mundo aymara se tiene una cosmovisión que es integradora, comunitaria e incluyente, por eso considerar a la mujer y al hombre en forma aislada una del otro, es una desviación del feminismo y del masculinismo.” (E. I. 14, Bolivia, 2012)

Sin embargo, cuando fueron cuestionadas si el chacha-warmi se aplica a la vida cotidiana, indicaron que no en todos los casos.

“Como mujeres debemos trabajar mucho más que los hombres, en la casa y en la tierra. Cuando [algunas mujeres] quieren participar en talleres o actividades fuera de casa, ellos se enojan o no las dejan.” (E.I. 18, Bolivia, 2012)

Además, se referían a la violencia de la cual son víctimas:

“Para que negar, pues si hay violencia contra nosotras, muchos maridos les pegan a sus mujeres sobre todo cuando están borrachos.” (Ibid)

Cuando las mujeres describen las formas de discriminación, limitaciones o violencia que son víctimas por su condición de género, varias de ellas, principalmente las mujeres aymaras, realizaban una separación entre sus culturas y esas prácticas violentas, argumentando que fueron adquiridas por sus compañeros hombres a través de agentes

²¹ La palabra zonceras significa tonterías, o algo de poco valor.

²² Aunque más adelante se explica con mayor profundidad, el Chacha-warmi significa la complementariedad dual, en donde todo es femenino-masculino, por ejemplo las piedras, los cerros, los árboles, etc.

²³ Para de no entorpecer la lectura del estudio y tal como se explicó en la parte metodológica, en cada una de las citas se indica que fue una entrevista de carácter individual con las iniciales E.I., el número y año de cada una de las estas.

externos, como la implementación de la colonia española, o como indicaron algunas mujeres mayas:

“Todas estas formas machistas y violentes de los hombres fueron aprendidas durante el conflicto armado interno, pues les enseñaban a matar, a tratar mal a la gente, a ser violentos a ser machistas.” (E.I. 02, Guatemala, 2012)

Otras manifestaron que el problema real es como la cultura se interpreta y es regulada por aquellos en posición de poder, quienes en su mayoría son hombres. Por ejemplo, la descripción de una cultura al margen de la historia y relaciones de poder, es decir, como entidades homogéneas de valores y costumbres inalterables en el tiempo, han contribuido a crear representaciones idealizadas de los pueblos indígenas, perjudicando los cuestionamientos y reflexiones de las mujeres indígenas al interior de sus propios grupos.²⁴

Ahora bien, ¿Por qué idealizar una cultura indígena separándola de las prácticas machistas de discriminación hacia las mujeres? Aparte de los beneficios para el género masculino, también existen otras razones como la discriminación histórica hacia los pueblos indígenas y la manera de concebir la cultura como fuente de valores.

D) La discriminación histórica hacia los pueblos indígenas hace que la mayoría de las mujeres prefieren unirse a sus compañeros hombres por otros tipos de demandas (culturales o de clase, por ejemplo), antes de asociarse con mujeres “de afuera”, quienes en otros espacios las discriminan por su situación de indígenas o por ser pobres.

Los sociólogos Guzmán Bockler y Jean-Loup Herbert explican como en la desconfianza al elemento exógeno, apego a la solidaridad del grupo y la transmisión de patrimonios, sobre todo culturales, han permitido a los pueblos indígenas de Guatemala, (aunque se puede extender a otros pueblos indígenas) crear formas de expresiones propias y resistencias

²⁴ Para profundizar sobre el tema: De Feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo, de Aída Hernández Castillo.

extraordinarias a una dominación económica, cultural, política y religiosa sistemática desde hace siglos.²⁵

Además, la discriminación y el racismo atraviesan también la descalificación de opiniones e interpretaciones que hacen las mujeres indígenas.

Una mujer maya describió como durante la realización de un taller sobre género, varias mujeres ladinas o mestizas se expresaron de sus opiniones diciendo:

“Eso de los principios de complementariedad solamente esconden la situación de desventaja y violencia que viven las mujeres mayas”, agregó que: “ni siquiera pusieron atención o interés en escuchar nuestros planteamientos sobre esos valores.” (E.I. 10, Guatemala, 2012)

Una investigadora social explica como la discriminación cultural descalifica, minimiza, desconoce o invisibiliza las culturas y formas de aprender el mundo de los pueblos indígenas. Relata lo acontecido en un taller donde participaban mujeres indígenas y no indígenas de Guatemala:

“[...] me tocó observar en un taller de mujeres mayas y ladinas, que “esto de la cosmovisión son babosadas [tonterías]” las cuales son formas irrespetuosas de invadir los aportes y especificidades de los pueblos indígenas. En este contexto, se entiende que muchas mujeres mayas antepongan su identidad étnica a su identidad genérica.” (MACLEOD, 2011, p. 29)

Este tipo de declaraciones, frecuentemente escuchadas, no facilitan acercamientos ni espacios de discusión entre las mujeres indígenas y no indígenas sobre las relaciones de poder entre los géneros o teorías feministas, además de acentuar las diferencias étnicas existentes, aunadas con otras diferencias como las de clase que hacen más difíciles los acercamientos.

²⁵ Para profundizar: Guzmán- Bocker, Carlos, y Herbert, Jean-Loup. *Guatemala, una interpretación histórico-social*.

Más allá de la discriminación cultural, existen otros aspectos importantes a considerar. En primer lugar, concurre una limitación real u objetiva de entender la cosmovisión maya, sus principios y contenido, debido a la falta de referentes en la lógica y pensamiento occidental, aunque muchas veces no existe un interés real por comprender, por lo que simplemente se descalifica o anula, como sucede en la siguiente opinión de una mujer feminista no indígena boliviana:

“El chacha-warmi es un planteamiento de los indigenistas e indianistas, rescatado como respuesta que hacemos a la opresión de las mujeres en las comunidades. El chacha-warmi quiere hacer creer en una igualdad entre hombres y mujeres, sin embargo, en los hechos, es una naturalización de la opresión, explotación y discriminación de las mujeres [...] El feminismo comunitario, con la denuncia del género, recupera el par fundamental de la comunidad, sin embargo, para partir de este concepto necesariamente *tenemos que alejarnos del conservadurismo del chacha-warmi*,²⁶ despatriarcalizarlo, descolonizarlo y desneoliberalizarlos.” (ALDUNATE y PAREDES, 2010, p. 21)

Similares opiniones fueron escuchadas por otras mujeres mestizas de ambos países.

En segundo lugar, se hallan juicios unilaterales ya construidos por ciertas posiciones feministas de tendencia universalista, por cierto muy difundidas en ambos países, las cuales plantean que la cultura, es la fuente principal de la subordinación de las mujeres y el espacio donde se producen, legitiman y naturalizan las prácticas que atentan contra el bienestar y los derechos de las mujeres. Por su parte, la lectura de las mujeres es considerar que la cultura ni es la única, y muchas veces ni la principal fuente de opresión que afecta su vida cotidiana.

“Las organizaciones de la cooperación internacional han priorizado el tema de género para nosotras las mujeres, ignorando nuestra situación de indígenas y colocando el tema por encima de otros temas, tan o más importantes para las mujeres mayas, [...] como el racismo y los problemas de pobreza que tanto nos perjudica.” (E.I. 03, Guatemala, 2012)

²⁶ Subrayado propio

De la misma manera, estos parámetros “universales” también homogenizan lo que debe entenderse como “mujer”, lo cual conlleva generalizaciones relacionadas con las necesidades y demandas que como se mencionó, no siempre son las de mayor interés para muchas mujeres indígenas.

Otra mujer no indígena boliviana reflexiona sobre los peligros de asumir posiciones feministas etnocéntricas, argumentando que constituyen obstáculos para ejecutar los logros institucionales y legislativos en el proceso actual boliviano:

“Otro de los límites de las formas neoliberales de pensar el género, que cabe apuntar aquí, es el de la tecnificación excesiva del enfoque de género en detrimento de la acción política militante [...] de algunas feministas, convertidas en profesionales de género que asumen el rol de mediadoras a la hora de dar voz a las demandas femeninas y que, al reforzar sus papeles de expertas en asuntos públicos de las mujeres, provocan la invisibilización de las demandas políticas reales de muchas mujeres expresados oralmente y en acción [...] Lo anterior es fundamental para comprender que la despratriarcalización, ligado a un proceso de descolonización debe partir necesariamente de la crítica al modelo civilizatorio de desarrollo, que impone un tipo de ciudadanía y por ende también tiende a imponer un modelo de emancipación femenina.” (MOKRANI, 2010, p. 22)

Relacionado con lo anterior, muchas mujeres indígenas consideran conveniente trabajar conjuntamente con sus compañeros hombres enfrentando problemas prioritarios para su vida diaria, como la pobreza, la exclusión y discriminación por parte del Estado y porque también responden a formas de ser y pensar desde sus propias cosmovisiones, como el chacha-warmi en Bolivia que guía tipos de relacionamiento entre hombres y mujeres, o principios como la complementariedad y la dualidad como referentes ideológicos.

Una mujer aymara dijo al respecto:

“Como voy a ponerme a pelear con mi marido, si tenemos que sacar a nuestros hijos adelante, tenemos que luchar juntos para conseguir lo que necesitamos, eso nos dice el chacha-warmi, trabajar juntos.[...] Además, yo quiero que tanto mi hija mujer como mi hijo varón, vayan a la escuela y tengan una buena vida.” (E.I. 18, Bolivia, 2012)

La difusión de ciertos discursos de “género” en “contra de los hombres”, ha sido un factor de rechazo entre muchas mujeres indígenas.

Tanto en Bolivia como en Guatemala, ciertos feminismos se asocian con el odio hacia los hombres y el deseo de mujeres por cambiar la relación actual de poder entre los géneros y pasar a ser ellas las que dominan, además de despertar prejuicios homofóbicos al asociarlos a organizaciones de mujeres lesbianas. Este rechazo al feminismo evidencia el desconocimiento de las teorías de género, así como un equiparamiento con corrientes específicas del feminismo liberal o universalista, por cierto, discursos difundidos en ambos países aunque con menor intensidad en los últimos años.

II) Existe una posición más clara y abierta de las mujeres mayas entrevistadas, en considerar la cultura desde otra perspectiva, en el sentido de reconocerla como fuente de valores, un marco filosófico que interpreta las relaciones de género y otros tipos de relaciones de poder y que puede llegar a ser un referente para nuevas formas de relacionamiento entre hombres y mujeres. Es decir, se observó una posición en cuanto al sistema maya como algo por construirse, pues no es una realidad en la vida cotidiana.

Una mujer maya k'iche' explica dicha situación de la siguiente manera:

“En la práctica, [la cosmovisión] no está siendo una realidad. Es auténtico, es genuino, es legítimo, 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 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 estoy de acuerdo”, pero es la necesidad de cuestionarlo, yo sí lo cuestiono y yo sí lo digo [...]” (MACLEOD, 2012: p. 138)

Estas diversas posiciones respecto a la cultura, conlleva a considerar varias interrogantes: a) ¿Si efectivamente mujeres indígenas que plantean estas posiciones, se encuentran descentralizando el debate feminista sobre la cultura como fuente de subordinación y

discriminación hacia las mujeres?; b) ¿Si existen otras formas de analizar las relaciones de poder entre hombres y mujeres, más allá de las conocidas posiciones feministas?; c) ¿Cuáles son los aportes de las cosmovisiones indígenas como paradigmas a la construcción de nuevas relaciones entre los géneros?

Considero que hace falta conocer y profundizar más sobre las cosmovisiones indígenas, por lo que otros estudios podrían proporcionar la información necesaria para responder a las anteriores interrogantes, no obstante, en el curso del estudio se irán formulando algunas respuestas o hipótesis al respecto.

Llegado a este punto, se hace necesario comprender como las mujeres entienden y explican los conceptos de complementariedad, equilibrio y dualidad como principios conductores de sus propias cosmovisiones y las razones por las cuales constantemente se refieren a ellos como argumentos discursivos articulándolos con sus propias metas, luchas y trabajos organizativos. Vale aclarar que no existe una conceptualización universal indígena de dichos principios, sino se expondrá la forma como estas mujeres, con características, conocimientos y experiencias diferentes, entienden y asocian estos conceptos en las relaciones entre hombres y mujeres, así como, en los espacios organizativos.

Culturas clandestinas²⁷

Sin lugar a duda una de las tareas más enriquecedoras, aunque en ocasiones difíciles, fue la de indagar como las mujeres indígenas entendían o conceptualizaban los valores o principios de dualidad, complementariedad y equilibrio que hacían referencia durante las entrevistas, es decir, como estos lineamientos servían de base para sus interpretaciones o referentes de luchas y demandas. No obstante, las limitaciones intrínsecas de tiempo y recursos del presente estudio, no fue suficiente para profundizar

²⁷ El título de culturas clandestinas responde a la idea de nombrar lo “no dicho” o “lo no permitido”, de la Sociología de las Ausencias postulada por Sousa Santos: “[...] Se busca demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como alternativa no creíble a lo que existe. [...] Es la producción activa de lo no existente.” (SOUSA, 2003, p. 11-12)

sobre estas cosmovisiones, mayas y aymaras. Serán futuros estudios los que logren ahondar con mayor propiedad sobre el tema.

Sin embargo, fue valioso aproximarse al conocimiento de estos valores, entender sus posibilidades como recursos políticos y el uso que se hace de sus contenidos para reflexionar sobre las relaciones de poder entre hombres y mujeres indígenas, así como, para fundamentar sus demandas y luchas.

Conceptos filosóficos en la cosmovisión maya y aymara

El siguiente apartado explica algunos conceptos de las filosofías indígenas –mayas y aymaras-, específicamente los principios de dualidad, complementariedad y equilibrio los cuales fueron los más frecuentemente mencionados durante las entrevistas. Posteriormente, se describen sus interpretaciones y críticas en cuanto como se abordan en la práctica cotidiana y el uso estratégico y político que algunas de ellas realizan de dichos principios.

Asimismo, se describen como algunas de estas mujeres resignifican discursos externos como género y derechos humanos, derechos de las mujeres y derechos colectivos, difundidos principalmente por el estado y las organizaciones no gubernamentales. Vale aclarar que no existe unificación en las diferentes opiniones, y si bien la mayoría hacen referencia a los principios desde sus cosmovisiones –mayas o aymaras-, lo realizan a partir de sus propios conocimientos y profundidad que tienen sobre el tema.

Una guía espiritual maya k'iche' explica la cosmovisión maya de la siguiente manera:

“Es una forma de vida, todo un sistema de vida individual y comunitario, [...] es la forma de ver, de estar y de ser en el mundo, es decir, se refiere a la manera de percibir el mundo, su realidad y todo lo que le rodea, [...] tanto la naturaleza, las personas y el mismo cosmos están estrechamente vinculados y se integran unos a otros, conectados por una k'at²⁸.” (E.I. 01, Guatemala, 2012)

²⁸ La palabra k'at significa red en el idioma k'iche'.

En otra investigación, la misma guía espiritual amplia:

“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.” (MACLEOD, 2012, p. 119)

Por su parte, una mujer aymara se refiere a la cosmovisión originaria aymara:

“Es la forma de pensar y de sentir que tenemos desde nuestros pasados [ancestros] ellos nos enseñaron valores, respeto a la vida, respeto a la madre tierra [...], nos dice que todo lo que nos ofrezca la madre tierra deber ser para desarrollar a sus seres, a los humanos y no decir, yo tengo esto, y esto es para mí, sino todos estar en la lucha [...] para gozar del suma qamaña [Vivir Bien].” (E.I. 13, Bolivia, 2012)

En otro estudio se explica que:

“La cosmovisión aymara ordena su mundo en tres dimensiones: sus relaciones sociales, sus relaciones con divinidades y sus antepasados y sus relaciones con la naturaleza. La visión que tiene el aymara de su historia y su geografía en términos mitológicos, ordena su mundo temporal y espacial, sirviendo de base para las estructuras de la comunidad.” (MUÑOZ, 2010: p.72)

Según Tania Palencia, una cosmovisión podría ser un conjunto de relaciones y estructuras lógicas y simbólicas de comprensión, percepción y sensación del yo, el mundo y el cosmos. La cosmovisión es y nutre la cultura y las condiciones históricas inciden en su movimiento y sistema de auto construcción (PALENCIA, 1999). Explica también, que ésta se conforma no sólo por formas exteriores de la conducta o por la suma de tradiciones, sino además, por los pensamientos que las generan. Se encuentra fundada en explicaciones profundamente enraizadas en la mente, las emociones y el comportamiento, acerca del ser y el estar en la vida y en la muerte.

“La gente dice que la cosmovisión es cuando se hace un fuego [fogata] redondo, pero no es nada de eso, no saben ni lo que están hablando. [La cosmovisión] es como usted se relaciona con usted misma, con su vida, con su familia, con el ser supremo independientemente de quien sea. El conocimiento del calendario maya por ejemplo, no es sólo una cosa, una medida de tiempo, no es sólo el nombre del día, sino qué significa eso en su vida, en su nacimiento, en su forma de ser, en todo lo negativo que usted tenga, pero también en todo lo positivo que también tenga y como lograr armar su equilibrio personal, con su familia, con la colectividad. [...] La cosmovisión es solamente como usted logra entenderse con usted misma y entender todo lo que pasa a su alrededor y tener una mirada diferente [...] no es lo folclórico, no es mi traje, mi vestido sólo porque es bonito, sino mi traje tiene un significado, sus colores tiene un sentido para mí, el tejido, las figuras, todo tiene un significado para mi vida.” (E.1. 02, Guatemala, 2012)

En este sentido, estas concepciones sobre el mundo, el universo, las personas, la familia, la colectividad, se formulan de acuerdo al tipo de vida y de intercomunicación de las personas, pero a la vez, esa forma de vida, está influida por la misma concepción que se tiene de todo lo que lo rodea.

Sin profundizar sobre el contenido de las opiniones antes expresadas, pues no es objeto del estudio, se observa que existen ciertas características comunes: a) la idea de la conexión entre los seres humanos, entre estos y los demás seres de la naturaleza y en todo lo existente, traducida en una interdependencia que desde las cosmovisiones mayas y aymaras lo denominan dualidad y complementariedad; b) esta conexión o complementariedad debe basarse en un equilibrio, armonía y unidad; c) otro elemento básico en ambas cosmovisiones es el sentido de lo comunitario, priorizándose frente a lo individual. Se dice que la existencia de la persona individual es plena sólo cuando vive en comunidad, pues no hay lugar para la exclusión.

Principios de dualidad, complementariedad y equilibrio:

Una guía espiritual maya describe los principios como verdades que permiten entender el mundo y en consecuencia orientan la conducta humana y relaciones sociales en todos los ámbitos.

“Para la cultura maya, los principios son teoría y práctica, fundamentos y punto de partida de su dinámica, [...] al ser aceptados como tales rigen la vida de los grupos humanos y al ser interiorizados, forman el marco de referencia de su cosmovisión, de sus relaciones sociales y su conducta, [...] yo diría que son la base donde está sustentada la vida y la identidad maya, son la esencia de la cultura.” (E.I. 01, Guatemala, 2012)

Una mujer maya realiza varias reflexiones sobre la asociación entre estos principios filosóficos:

“Nos critican porque dicen que nosotros decimos que la mujer es el complemento del hombre o que el hombre es complemento de la mujer, pero están equivocados, porque quienes nos critican tienen una óptica sexual del principio de dualidad, ver al hombre o mujer complemento del otro es una equivocación. [...] En mi idioma no existe la palabra género, pero si las formas de relación dual entre dos diferentes, no opuestos sino diferentes, éste de algún modo está en equilibrio con el otro, por ejemplo el sol y la luna, el cielo y la tierra, el agua del cielo que germina la tierra, la noche y el día que establece un forma de descanso para toda la humanidad, todos son duales pero tienen una complementariedad con todo, así es la relación entre el hombre y la mujer [...] todo es parte del equilibrio, por ejemplo si hubieran 10 días de oscuridad, ¿se imagina? o ¿diez días sólo de sol?, muchas plantas morirían, habría efectos muy graves para la humanidad, no sería sólo una cuestión entre el día y la noche ¿verdad? sino afectaría a todos, a la naturaleza a la humanidad. Nuestro análisis no llega solo entre el día y la noche, va mucho más allá. [...] Y esa relación del microcosmos y el macrocosmos y usted, porque todo tiene esa conexión energética con toda esa inmensidad del universo que está allá.” (E.I. 02, Guatemala, 2012)

Otra mujer maya agrega:

“El género no son sólo dos [hombre y mujer], no es analizar el poder entre estos dos, sino más bien cohesión entre todos esos elementos duales y complementarios como el día y la noche, la luz y la oscuridad, no sólo entre estos sino con todo.” (E.I. 06, Guatemala, 2012)

Por su parte, las mujeres aymaras se refieren a los principios de dualidad y complementariedad como el chacha-warmi:

“En esta forma de ver la vida, todo tiene un masculino y un femenino, las piedras, los cerros, los árboles. Todo [...] tiene un carácter sagrado porque es el nudo vital de la vida que garantiza la reproducción, crecimiento y desarrollo en equilibrio, la

fuerza que guía el horizonte del suma thaki [el buen camino].” (E.I. 17, Bolivia, 2012)

El accionar complementario del chacha-warmi entre hombres y mujeres, es importante en todas las esferas de la vida de los aymaras, por ejemplo, existen ciertos liderazgos y cargos como autoridades comunitarias, los cuales son asumidos en pareja. Una lideresa aymara describe su experiencia:

“Yo tuve que asumir la autoridad junto con mi marido, porque así se hace, éramos jóvenes pero teníamos que estar juntos como dice el chacha-warmi, nos debíamos ayudar, complementar y así fue, trabajamos juntos, [...] yo no sabía nada del cargo, pero me favoreció que yo sabía mejor el [idioma] aymara, él [su esposo] lo sabe pero yo lo hablo mejor y todo debíamos hacerlo en aymara, nada en castellano, [...] yo traducía, llevaba las cuentas, participaba en eventos, en marchas y mi marido hacia otras cosas del cargo.” (E.I. 18, Bolivia, 2012)

La lideresa relató también los beneficios del chacha warmi y su experiencia como autoridad:

“[...] a mí me favoreció estar con mi esposo como autoridad, pues empecé a participar, iba con él a eventos, aunque fue por poco tiempo, un año sólo, estuve en marchas, conocí más gente, estuve en reuniones importantes, todo eso fue bueno, aprendí a hacer proyectos para la comunidad. Ya con esa experiencia, empecé a participar por mi cuenta, ahora soy lideresa en CONAMAQ.” (Ibid)

Frecuentemente hubo opiniones de las mujeres indígenas sobre la forma como les incomodaba o “molestaba” cuando estos principios se repetían sin darles el verdadero sentido, o cuando las personas ladinas o mestizas no querían entenderlos.

“Al mismo tiempo, todo lo Maya fue percibido por la sociedad dominante [española] como atrasado, primitivo, como un lastre para el desarrollo y los preceptos cosmogónicos no fueron entendidos, al no corresponder éstos a la forma de pensar occidental.”(POJ NO’J, 2009, p. 35)

Algunas mujeres explicaron que existen dos formas de entender lo dual, lo complementario. Por una parte, esa visión más occidental de interpretar la relación dual como algo negativo, es decir como polos, regularmente opuestos, comunicados entre sí y aislados del resto de

elementos que los rodean, como por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo bueno y lo malo, la luz y la oscuridad, y cuya lógica de pensamiento dificulta comprender otras visiones holísticas. Por otra parte, el pensamiento indígena no reduce la dualidad exclusivamente a la relación física o sexual entre hombres y mujeres, sino también a la relación entre los humanos y de estos con la naturaleza, y la relación de interdependencia entre todo, lo que se traduce en la complementariedad.

“Reducir estos principios entre hombres y mujeres, es tomar un aspecto de ese todo por lo que la interpretación se queda corta.”(E.I. 12, Guatemala, 2012)

Carlos Beristaín, citado por Luisa Cabrera, explica que el pensamiento maya se relaciona con las analogías (imágenes metafóricas) para analizar las cosas y recurre a principios como la dualidad, complementariedad y equilibrio, entre otros.

“En la cosmovisión maya las cosas funcionan de manera articulada. Para ellos todo está hilado, todo tiene que ver con todo. No se viven las divisiones parte-todo, persona-naturaleza. La naturaleza reproduce tu cuerpo y tú reproduces la naturaleza en tu cuerpo. En la lengua Ixil el codo es el cerro del brazo y la parte anterior es el valle. La mujer es fértil porque tiene valle y montañas. Si preguntas por los muertos tendrás que preguntar por los vivos, de no ser que entiendas que los muertos están también vivos. La tierra también está viva por eso cuando doy un trago, también le doy un poco a la tierra. La tierra siente pero no siente como vos.” (CABRERA, 1997, p. 34)

Una mujer guía espiritual maya se refirió a los casos donde no se logra el equilibrio:

“La armonía y el equilibrio son resultados de la relación dinámica de todas las energías que existen, del todo. El equilibrio de la vida cotidiana de toda persona, hombre o mujer, es un estado de balance dinámico en nuestros pensamientos, de nuestros actos y relaciones. [...] Si las energías están juntas en armonía y equilibrio, producen vida, pero si están separadas y desequilibradas con su entorno, producen destrucción.” (E.I. 01, Guatemala, 2012)

Al cuestionamiento si estos principios se aplicaban en la vida cotidiana de los pueblos indígenas, la mayoría de las mujeres entrevistadas respondieron que era necesario realizar análisis profundos al respecto, sin embargo, las críticas más fuertes fueron de las indígenas mayas quienes se refirieron a los múltiples problemas que enfrentan por su situación de

género, tanto en su vida cotidiana, como familiar y comunitaria, así como, otras formas de violencia y abusos por cuestiones de clase, ubicación geográfica e identidad étnica.

“Estos principios de interdependencia, complementariedad y equilibrio, son valores filosóficos, son un ideal, [...] son ideales de vida por el respeto de hombres y mujeres, para lograr algún día, una relación de interdependencia, de equilibrio, de armonía, pero lamentablemente también hay tantos factores que vienen a afectar esa relación dual, interdependiente y colectiva. El conflicto armado [en Guatemala] por ejemplo, la posición y forma de actuar del ejército contra las mujeres era cruel. Además, se obligaron a muchas personas de pueblos indígenas a participar en actos horribles, a matar a su gente²⁹ [...] esas enseñanzas no se quitan de la noche a la mañana. Luego viene la iglesia y le dice a usted, el esposo es la cabeza de la familia y usted tiene que obedecerle hasta que la muerte los separe. A mí me enseñaron [en la iglesia] que el padre es la voz de Dios y yo tengo que hacer caso todo lo que él me diga, me ordene. En la escuela se manda a las niñas a lavar los trastecitos [juguetes de cocina] y a los varones a jugar pelota. Y con todo eso aprendido ¿qué hace usted? y además, no tiene formación sobre sus derechos individuales ¿qué hace?, pues asumirlo y vivirlo tal como se lo dijeron todos estos [ejército, iglesia, escuela]. Aunque los abuelos mayas nos dijeran que el marido y la mujer deben respetarse y complementarse, pero usted ya aprendió otras cosas en otras partes.” (E.I. 02, Guatemala, 2012)

Una mujer aymara lo explica de la siguiente manera:

“Nuestra cultura sufrió grandemente con la llegada de los colonizadores, cuando se impuso su religión, en ocasiones por la fuerza, trajeron también el machismo, nos colonizaron y nos empezaron a tratar como animales, no éramos gente para ellos.” (E.I. 17, Bolivia, 2012)

En el mismo sentido, otra lideresa maya dice:

“En el ámbito familiar, se han acentuado las prácticas patriarcales y machistas, producto de la internalización de los sistemas de opresión, represión e injusticia que viven las familias que habrá que superar en las futuras generaciones.” (POP NO’J, 2009, p. 35)

²⁹ Según los testimonios que fueron compilados en el Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico permite comprender los efectos negativos de la guerra en los valores de los jóvenes indígenas: “Si hablamos del reclutamiento militar forzoso tiene un papel discriminatorio porque es gente llevada a la fuerza. La gente no estaba dispuesta a ir a entregarse, pero sin embargo, las hacían instruir ahí y les cambiaban la cultura o de religión, su forma de ser, la cosmovisión, todo eso cambia. Entonces, por eso es que un joven que después de haber hecho el servicio militar regresa con una mentalidad militarista y un lenguaje diferente, diferente forma de ser [...] ya no es aquel joven que se fue y regresa sino sigue siendo un joven, pero ya con diferente mentalidad.” Informe Guatemala: Memoria del Silencio. El Reclutamiento forzoso ilegal.

Estas perspectivas históricas de las identidades culturales de las mujeres entrevistadas, les permite hacer reflexiones sobre los cambios o pérdidas que han sufrido sus culturas, así como retomar o fortalecer aquellos rasgos culturales y filosóficos que persisten. Tarea nada fácil si se consideran los elementos externos y muchas veces violentos de asimilación implementados sobre estos pueblos, así como, la discriminación hacia todo lo considerado indígena, tan enraizado en ambos países.³⁰

“Mira como nos han colonizado hasta el pensamiento, por ejemplo, la religión católica que se impuso desde la colonia nos dice que la mujer salió de la costilla del hombre, lo cual implica una situación de subordinación, mientras desde la cosmovisión maya no es así, la mujer es la que hace la masa para formar la carne de los seres humanos, entonces ahí la mujer tiene un papel protagónico, esa es la idea de la complementariedad.” (E.I. 10, Guatemala, 2012)

Una experiencia valiosa de reconstruir la historia de los pueblos indígenas es la realizada por la organización boliviana denominada Taller de Historia Oral Andina -THOA-, conformada por un grupo de investigadores pertenecientes a los pueblos Aymaras, Quechuas y Urus. Esta organización fue creada hace más de 30 años y ha desempeñado un papel fundamental en la recuperación de la memoria de las luchas indígenas de hombres y mujeres, además de revalorizar la identidad de los pueblos indígenas en Bolivia.

La directora actual y una de las fundadoras de la organización, la socióloga Lucila Criales,³¹ se refiere a los beneficios de realizar este tipo de investigación oral:

“La investigación oral tiene su propia fuerza, tiene su subjetividad que también es información. Es una forma de valorar el conocimiento de los abuelos y abuelas, lo cual ayudó mucho a la autoestima de los indígenas, autoestima que estaba por los suelos [...] ha sido muy interesante y valioso, porque al describir nuestras

³⁰ Guzmán Bökler resume esta situación de la siguiente manera: “Sin exagerar un ápice, puede decirse que el indio es considerado guatemalteco para todo lo que le perjudique.” (GUZMÁN, 2007, p. 101)

³¹ Lucila Criales describe como se formó la organización: “El THOA nace prácticamente de la iniciativa de un grupo de estudiantes de sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, a principios de 1980. Nació por el interés de conocer la historia de los indios impulsado en la materia de Silvia Rivera. Fue toda una novedad pues a nadie le importaba hablar sobre los indios. Desde entonces, todos los talleres se realizan con hombres y mujeres indígenas, en su mayoría aymaras y por supuesto se llevan a cabo en su idioma.” (Bolivia; Entrevista, febrero 2012)

autobiografías, es como despertar de un sueño, era como si estábamos dormidos y despertamos de la alienación, de la colonización, empezamos a reconocernos, a vernos nuestras caras, y empezamos a decir: bueno somos esto, y lo que somos tiene valor, nuestra ropa, nuestros rostros, nuestra comida tiene valor, nuestras prácticas tienen valor.” (E.I. 19, Bolivia, 2012)

Por su parte, Macleod describe una entrevista realizada a una mujer antropóloga maya, quien se ha manifestado de manera escéptica acerca del uso que se ha dado a los preceptos de la complementariedad, dualidad y equilibrio al plantear que habían sido apropiados y controlados por los hombres mayas en un discurso que naturaliza e invisibiliza las relaciones asimétricas de poder. La entrevista dice lo siguiente:

“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 en el fondo esa complementariedad significa opresión, implicaba que sólo el hombre podría 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. [...] 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.” (MACLEOD, 2012: p. 134)

Estas críticas sobre la brecha existente entre los principios cosmogónicos y la práctica cotidiana manifestadas por las mujeres indígenas mayas, constituye una de las principales diferencias con respecto a lo manifestado por las mujeres aymaras. Las primeras fueron más críticas sobre las relaciones de poder entre los géneros.

Algunas razones de estas diferencias pueden responder, por una parte, al grave impacto del conflicto armado interno en Guatemala que afectó el tejido social y alteró profundamente las cosmovisiones y valores comunitarios, y por otra parte, al parecer hubo más presencia de organizaciones de derechos humanos en Guatemala, después del conflicto armado interno y con ello, una mayor difusión sobre derechos de las mujeres. Además, varias de las mujeres mayas contaban con educación formal e incluso universitaria.

Por último, concurre entre las personas entrevistadas (mayas y aymaras) una valoración trascendente de lo comunitario o valores colectivistas:

“Los principios de dualidad, complementariedad y equilibrio orientan la vida individual pero sus potencialidades encuentran mayor sentido si se entrelazan con la vida comunitaria.” (E.I. 11, Guatemala, 2012)

Diferentes estudios transculturales referentes a la cultura, identidad social y valores han mostrado que varios pueblos originarios de países Africanos como Nigeria, o Asiáticos como China y Latinoamericanos como México, Guatemala, Bolivia, Perú y Ecuador, entre otros, mantienen valores colectivistas, centrados en la pertenencia a grupos como la familia extensa y la comunidad, en comparación con países de Europa y anglosajonas que poseen valores más individualistas orientados a lo personal y las relaciones voluntarias con personas más próximas. Estas diferencias son perceptibles en las interacciones sociales como el manejo de conflictos, la toma de decisiones y el afrontamiento de experiencias cotidianas, pues la imagen individual está ligada a la pertenencia colectiva y al rol social. (Cabrera, 2006: P.p. 18-19-20).

Históricamente la identidad étnica y solidaridad del grupo, han establecido formas extraordinarias de resistencia frente a los diversos tipos de opresiones impuestas a los pueblos indígenas. Valoración que se manifestó también en sus demandas y formas de lucha, como se verá más adelante.

La cultura como espacio de resistencia

Con respecto a la cultura y cosmovisiones indígenas, las mujeres entrevistadas plantearon dos elementos de análisis.

El primero, referido a la descentralización analítica de ciertas corrientes feministas sobre la cultura. Como se mencionó anteriormente, para ciertos sectores feministas liberales la cultura constituye fuente y medio de reproducción de la subordinación y exclusión de las “mujeres”, utilizando este último término como categoría homogénea. Contrariamente, la

mayoría de las opiniones presentaron otros significados y sentidos a la cultura, es decir, las mujeres entrevistadas están comprendiendo y nombrando la cultura como medio político de transformación y espacios de resistencia.

En segundo lugar, estas mujeres realizan lecturas de poder no solamente desde sus propias cosmovisiones que de por sí es enriquecedora para el debate de las relaciones de géneros, sino desde la resistencia histórica realizada por siglos. El dialogo con estas mujeres conlleva una concienciación sobre las posibles y diferentes lecturas respecto a las relaciones de poder, es decir, interpretaciones que varían, entre otras cosas, si se realiza desde una posición externa al contexto analizado o, si la lectura es efectuada por las propias mujeres quienes viven a diario y en concreto la discriminación y subordinación.

“Las mujeres mayas por ser parte de un pueblo colonizado tenemos una visión diferente de la identidad cultural que no es ajena ni aislada del pasado histórico. Además, nos enfrentamos a un sistema colonizador que nos explota, discrimina, nos margina y excluye, siempre nos han oprimido, recurriendo constantemente a prácticas del racismo.” (E.I. 10, Guatemala, 2012)

Las anteriores situaciones conllevan a varias interrogantes: ¿Cómo las mujeres indígenas están comprendiendo la cultura como herramienta política?; ¿Qué significa leer el poder desde la resistencia? Y, ¿Cómo estas lecturas inciden en sus demandas como mujeres indígenas?

Las mujeres entrevistadas reflexionaron sobre estos cuestionamientos, de la siguiente manera:

“A veces piensan [las personas no indígenas] que cuando hablamos de reconstituir nuestra cultura es regresar al pasado, es volver atrás, o vivir como ellos [nuestros antepasados] vivían, y no es eso. Lo que buscamos es identificarnos como pueblo, es descolonizarnos, pues la colonia nos ha dividido en provincias, en departamentos, queremos recuperar nuestro territorio [...] pero también nos han querido quitar nuestras costumbres, nuestras creencias. [...] Por ejemplo, cuando yo era pequeña, en la escuela no nos permitían hablar nuestro idioma, no nos dejaban usar nuestros trajes, yo tenía que ir de pantalón, no podíamos usar trenzas sino sólo

cola,³² [según los profesores] teníamos que “civilizarnos” en la escuela, [...] querían desaparecernos y es triste porque muchas mujeres perdieron su cultura, ya no la llevan con ellas, pero otras la hemos conservado y nos sirve tanto para seguir luchando.” (E.I. 14, Bolivia, 2012)

Otra mujer aymara agrega:

“Nosotros queremos recuperar ese Vivir Bien de nuestros antepasados. [...] Vivir Bien no significa tener lujos, sino que no nos falte la alimentación, la educación [...] un modelo del Ayllu, así le decimos nosotros a la comunidad, vivir en colectivo, es decir, hacer las consultas en colectivo como es nuestra costumbre aún. Antes teníamos nuestras reservas [de alimentos], ahora no se guarda nada. Nuestros abuelos sabían en que año iba a ver seca o que año no iba a haber producción [de alimentos] y para eso teníamos reservas, no había pues escasez de alimentación pero la gente sobrevivía porque tenían sus “pígoras” decimos nosotros, que son como depósitos digamos, a eso nosotros llamamos el Vivir bien.” (E.I. 21, Bolivia, 2012)

Las referencias a Vivir Bien y a la descolonización, fueron recurrente en las opiniones de las mujeres aymaras. Si bien hubo algunas diferencias entre las definiciones y alcances de los mismos, las similitudes fueron reiterativas en cuanto a considerar el Vivir Bien como parte de la cultura aymara. De igual manera, consideraron que una forma de fortalecer y restituir la cultura aymara, es a través de la descolonización de la sociedad boliviana:

“Descolonizar significa ser lo que somos, es vivir lo que somos, no querer ser otra cosa, si somos de pollera³³ o de sombrero, pues mejorar nuestra ropa, pero ser orgullosos de nuestra vestimenta. Si somos quechuas, o aymaras, o si somos guaraníes, pues asumir que somos eso, hablar nuestro idioma y estar orgullosos de todo eso. [...] Porque a nosotros desde el colegio nos han hecho olvidar nuestro idioma, nos han hecho avergonzarnos de nuestras polleras, porque nosotros éramos vergüenza si no vestíamos como la gente de la ciudad. [...] Nuestros padres nos decían “hijita para que no te discriminen o no te hagan daño, vístete como ellos no te pongas las ropas de nosotros, porque te van a discriminar como nos discriminan a nosotros.” [...] Pero ahora estamos volviendo a valorar nuestras ropas, retomando nuestra cultura, si tenemos plata nos vestimos más elegantemente pero con nuestras polleras, nuestros vestidos, hablamos nuestro idioma, eso es la descolonización, no

³² Las trenzas en el pelo de las mujeres aymaras representa un atributo de belleza y fertilidad: “Las trenzas gruesas entre las mujeres más jóvenes mejora su apariencia y por eso algunos jóvenes prefieren a las mujeres que tienen trenzas grandes para casarse con ellas.” (Bolivia; Entrevista, febrero 20112)

³³ Pollera es el nombre del traje típico de la mujer indígena, que consta de una blusa y una falda de amplio vuelo.

solamente ideológicamente sino también alimentaria y de vestimenta.”³⁴ (E.I. 13, Bolivia, 2012)

En el mismo sentido, expresaron que la utilización de la cultura como herramienta política no incluye únicamente la transformación de las relaciones de subordinación de las mujeres por su situación de género, sino también de otros tipos de discriminaciones y exclusiones como la económica e incluso la ideológica.³⁵ Ni siquiera la despatriarcalización “dirigida principalmente a destituir la estructura patriarcal” (E.I. 22, Bolivia, 2012) es concebida como una lucha aislada sino como parte de un proceso de descolonización, utilizando la cultura como uno de los referente para el logro de dichos objetivos.

A la pregunta ¿Qué es la despatriarcalización? una lideresa aymara respondió:

“Es combatir todo eso que tenemos interiorizado, el machismo, la violencia, si nosotras la mujeres nos quitáramos ese chip de la cabeza, nunca más crearíamos a un hijo machista [...] las mismas mujeres somos machistas, te digo que si hay un candidato hombre y una mujer, la mayoría va a votar por el hombre, porque las mismas mujeres le he escuchado decir: “pero que sabe esa mujer, si es igual que yo, mejor el hombre pues él sabe que hacer”, entonces es tomar conciencia que nosotros podemos también cambiar esa situación y podemos empezar en la casa, con nuestros propios hijos. [...] Pero como todo eso del machismo viene desde la colonia, con la influencia de otras culturas, pues para descolonizarnos también hay que despatriarcalizarnos.” (E.I. 14, Bolivia, 2012)

A diferencia de las mujeres aymaras, las indígenas mayas no se refieren a los términos de “despatriarcalización” o “Vivir Bien” en sus reflexiones o argumentos, pero si al de descolonización como una forma de luchar por sus demandas y a la cultura como espacio de resistencia.

³⁴ La lideresa aymara relató que una forma de descolonización alimentaria es valorar la tradición de sus propias dietas y no influenciarse con comida y bebidas dañinas para la salud. Dio como ejemplo lo dañino que es consumir aguas gaseosas como la coca cola.

³⁵ Irma Alicia Velásquez, antropóloga maya, explica el abordaje conjunto de éstas luchas: “Es un imperativo luchar contra la “trenza de opresiones a la que se enfrentan como mujeres, como mayas, como pobres. [...] Pienso que uno de los grandes errores no sólo de las mujeres mayas, sino de las mujeres en general, es el pensar que hay opresiones que son menos importantes. Para mí no, son opresiones que van como un 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.” (MACLEOD, 2012, p. 47)

Una de las razones de estas diferencias de enfoques políticos, puede encontrarse en el proceso particular de transformación y contexto boliviano. Conforme la Constitución Política vigente a partir el año 2009, la descolonización y la despatriarcalización constituyen políticas fundamentales del modelo de Estado Plurinacional. En ese sentido, el artículo 9° de la Constitución Política señala como fin esencial del nuevo Estado:

[...] constituir una sociedad justa y armoniosa cimentada en la descolonización, por ello toda la energía estatal, sus modelos normativos, su diseño institucional y los proyectos de vida que las acompañan, deben estar encaminados a este esfuerzo: constituir una sociedad justa y armoniosa”.

En base a esta disposición constitucional, el gobierno crea el Viceministerio de Descolonización como experiencia inédita en la institucionalidad estatal de toda América Latina. Este Viceministerio pensado como eje de articulación institucional de las políticas públicas de descolonización con los Ministerios y las Entidades Territoriales. Posteriormente se instituye la “Unidad de Despatriarcalización”, que tiene como objetivo estratégico complementar los procesos de descolonización iniciados por el Estado Plurinacional.

Tendrá que profundizarse sobre los resultados de estas políticas y la funcionalidad de las nuevas instancias gubernativas, en el sentido de determinar en que medida se han logrado cambios significativos en los sistemas de desigualdad y exclusión históricamente instalados en la sociedad boliviana,³⁶ no obstante, constituye un referente político y discursivo para los movimientos sociales y sus demandas, así como, un gran valor simbólico para los pueblos indígenas.

³⁶ Según la feminista Lorena Frías, chilena, en Bolivia existen dos órdenes: el colonial y el patriarcal, que representan dos monstruos que se deben desmontar: “Bolivia tiene un proceso político que permitirá sacar adelante la despatriarcalización y la descolonización [...] la creación de una Dirección de Despatriarcalización, dependiente del Viceministerio de Interculturalidad, es un paso institucional cuya principal virtud es introducir un lenguaje que favorece la transformación.” Declaraciones proporcionadas en la inauguración de Dirección de Despatriarcalización.

“Cuando estamos viendo las noticias en la televisión y salen hablando las diputadas o cenadoras con sus polleras y sombrero, yo les digo a mis hijas mujeres, miren hasta donde ustedes pueden llegar, [...] ahí pueden estar si ustedes quieren.” (E.I. 18, Bolivia, 2012)

Por su parte, la analista política e investigadora del Centro de Estudios Amazónicos y Mesoamericanos –CEAM-, Dunia Mokrani, explica que tanto la descolonización como la despatriarcalización, son procesos de subversión de las relaciones de dominación y explotación. Estas relaciones organizan ciertas sociedades de forma jerarquizadas y jerarquizantes en función al carácter colonial, patriarcal y de clase que las configuran. (MAKRANI, 2010). Agrega que ambos procesos suponen:

“[...] desmontar los sistemas de desigualdad que se producen en sociedades colonialmente estratificadas, con estructuras sociales y políticas patriarcales y en las que el conflicto de clase es también una tarea pendiente. [...] Para las mujeres significa hablar de cambios estructurales en el conjunto de la sociedad, que nazcan de una transformación profunda de su propia condición de subordinación y que no se disocien de los debates sobre los modos de producir y conducir una agenda política para un proceso de cambio.” (Ibíd.: P.p. 15 y 17)

En este sentido, el contexto actual boliviano considera la descolonización y la despatriarcalización como dos componentes políticos elementales de transformación hacia lo que denominan un Estado Plurinacional, lo cual constituye un logro histórico en América Latina, además, dichas políticas de estado tienden a potencializar nuevos desafíos, nuevas formas de pensar, interpretar y accionar de los pueblos indígenas, las mujeres y otros sectores sociales históricamente excluidos. Proceso interesante de estudiar, pues como se mencionó anteriormente, se desconocen los alcances y resultados logrados hasta el momento.

En el caso de las mujeres mayas las reflexiones y propuestas se encuentran más enfocadas en un posicionamiento y afirmación de identidad colectiva, bajo dos rasgos frecuentemente mencionados: el reconocimiento como pueblos indígenas y el reclamo a la diferencia.

“El enfoque, la manera de pensar y sentir de nosotras las indígenas es diferente a las de las ladinas o mestizas, eso es algo que en Guatemala no se quiere reconocer. [...]

Para nosotras [las mujeres mayas] es más importante que la gente reconozca que somos diferentes, pues la diferencia nos hace ser lo que somos. El no reconocimiento de las diferencias incrementa las formas de trato racista en contra nuestra, no sólo como mujeres sino como pueblo indígena.” (E.I. 2, Guatemala, 2012)

A la pregunta: ¿Qué es ser una mujer indígena?, es decir, ¿Qué la diferencia de una ladina o de una mujer mestiza?, la misma entrevistada explicó lo siguiente:

“Hay elementos tangibles e intangibles para entender estas diferencias, pues la misma identidad tiene estos tipos de elementos, como el idioma sus códigos y símbolos de interacción social, familiar y colectiva. En cuanto a lo intangible, es esa parte de la visión del mundo, la relación de lo que usted hace cotidianamente y como se relaciona con su ambiente, como se relaciona con la familia. Por ejemplo, mis tías usualmente para cocinar tortillas,³⁷ primero ponen una tortilla grande en el centro del comal, pues representa el corazón del comal. Es una forma de pedir permiso para que todas sus tortillas salgan bien. Es una relación anímica, es decir, a todo le ponemos vida todo tiene una relación con lo sagrado lo hacemos cotidianamente y lo hacemos también en otros espacios. Usted entra a un bosque y tiene que pedir permiso, pues no es su casa, no es su espacio es el de otros y de otras, de alguna manera es marcar el equilibrio donde usted es el intruso. O su comunicación con el espacio, con el sol, con la luna. La luna y su relación tan directa con las mujeres en sus proceso de gestación, esas son las cosas que definen a una mujer indígena, pero también es importante la autoidentificación. Otro elemento tangible es nuestro traje, el cual nos pertenece por herencia cultural.[...] Yo me pongo un güipil,³⁸ dependiendo del color, dependiendo de dónde estoy, del momento, le estoy dando sentido a lo que visto. Yo no se si las mujeres ladinas usan un color para cada día o pensando en qué van a generar alrededor de ellas. El idioma es otro elemento fundamental de nuestra cultura, el traje es un elemento político, donde quiera que una esté hace referencia, también hace presencia a esa diferencia que somos.” (Ibíd.)

Otra mujer maya agrega:

“Este país ha implementado políticas muy dañinas de asimilación, los mismos institutos son prueba de ello, nos obligan a usar uniforme para que todos se vean iguales, sin respetar nuestra forma de vestir, nuestras formas culturales diferentes. [...] Pero el punto ahora es no seguir hablando de lo víctimas que hemos sido y de cómo nos han tratado, sino más bien de qué estrategias hemos ido construyendo o hemos trabajado para eliminar o disminuir toda esa carga racista en este país. [...]

³⁷ La tortilla es un alimento en forma circular y aplanada que se hace con masa de maíz y se cuece en comal. Es fundamental en la dieta diaria de países como México, El Salvador, Honduras y Guatemala y Centro América. Además de ser un alimento diario, tiene para los mayas un valor cultural de gran importancia.

³⁸ El güipil es una blusa propia de los trajes indígenas.

porque esta país no va a entender nunca que su población es diversa que tiene una población mayoritariamente de indígenas. Y la diversidad significa que tenemos necesidades diferentes, que tenemos planteamientos diferentes, formas de vida diferentes. Y queremos un reconocimiento de nuestras diferencias pero en igualdad de condiciones, de oportunidades, porque ser indígena no es igual a ser pobre o ser analfabeta, esos son prejuicios racistas en contra de nosotros y de nuestra cultura. (E.I. 06, Guatemala, 2012)

Otras planteamientos fueron los de fundamentar sus demandas en base a sus culturas, principios y valores de la cosmovisión indígena, combinándolos con lo que ellas mismas denominan “herramientas occidentales” como los derechos humanos, derechos colectivos, derechos de las mujeres y género. Esto tiene sentido, si retomamos lo antes mencionado de que varias de estas mujeres recibieron información sobre estos temas, a través de agencias internacionales y organizaciones no gubernamentales, o porque han tenido acceso a educación formal. Incluso algunas de ellas se asumieron feministas en alguna etapa de sus vidas.

“La resistencia de las y los mayas es muy importante porque va dirigida, en primer lugar, a fortalecer la práctica de los principios, valores y estructura del pensamiento maya, es decir, guardar y recrear los contenidos del conocimiento y en segundo lugar, la posibilidad de abrirse a los valores, conocimiento y normas de otras culturas que dignifiquen los derechos de las mujeres y hombres mayas. [...] Al hablar de la cosmovisión maya no es sesgar, fragmentar, más bien es parte de la totalidad que engloba la vida, el modo de vivir de acuerdo a los valores, es creer que todos los elementos de la naturaleza, animales, plantas y personas son fuentes de vida y porque no decirlo, de conocimientos.” (E.I. 09, Guatemala, 2012)

Si bien existe un uso estratégico de la cultura como espacio de resistencia y como herramienta política para demandas sociales, también se evidenciaron formas diferentes de entender e interpretar los problemas por parte de las mujeres indígenas, es decir, acudieron a lecturas propias haciendo referencias a un capital cultural y simbólico diferente y a las circunstancias de sus contextos concretos. Estos aspectos fueron evidenciados también en las formas de luchas para el logro de sus reivindicaciones colectivas y sus derechos como mujeres, tal como se describe en el capítulo tres.

Conclusiones

1. Para las mujeres indígenas entrevistadas, las propuestas y discursos sobre género, derechos de las mujeres y derechos colectivos de los pueblos indígenas, representan un conjunto de ideas extrañas y situadas por encima de la vida cotidiana y de las propias ideas y formas de interpretar sus escenarios. Además, no encuentran sentido a ciertas propuestas feministas de transformar la cultura, bajo el argumento de ser la fuente de dominación y discriminación de las mujeres, cuando para ellas representa y ha representado por siglos, un espacio de resistencia y un modelo de vida.

2. Tanto las mujeres Aymaras como Mayas, presentan formas novedosas y sugerentes de plantear las luchas políticas culturales para lograr, no solamente la equidad entre las relaciones de hombres y mujeres, sino también, en otros tipos de relaciones sociales, esto a través de sus cosmovisiones indígenas, cultura y valores filosóficos, como paradigmas de justicia social. En la medida que se realicen estudios, acercamientos y análisis introspectivos sobre los conocimientos indígenas, se harán más explícitas las ontologías y epistemologías de dichos indígenas.

Las culturas indígenas representan para las mujeres entrevistadas (aymaras y mayas) un elemento vital por cuanto recobra un sentido fundamental y altamente valorado en sus vidas e historias.

Capítulo 2

Derechos específicos de las mujeres y los derechos culturales

1. Derechos específicos de las mujeres

La conceptualización y evolución histórica de los derechos específicos de las mujeres se ha convertido en las últimas décadas en un tema cada vez más significativo para el análisis de ciertos sistemas y relaciones de poder entre los géneros,³⁹ no sólo porque constituyen respuestas de los estados por cambiar las situación de desigualdad y exclusión histórica del que han sido objeto las mujeres, sino porque permite visibilizar y abrir la discusión de prácticas sociales utilizadas para mantener dichas relaciones desiguales de poder, como el uso de la violencia, por ejemplo.

El logro de estos derechos ha sido el producto de luchas políticas y propuestas teóricas desde diversos movimientos feministas, provocando un mayor impacto en los últimos 25 años.⁴⁰ Las demandas de los movimientos feministas argumentan y justifican la formulación de instrumentos normativos específicos para las mujeres, en lo siguiente: a) reconocer la situación de desventajas y desigualdades económicas, sociales, políticas y sexuales en la que, históricamente se encuentran las mujeres; b) reconocer que constantemente se infringen sus derechos a disfrutar de una vida plena, libre de violencia, con identidad propia y con las necesidades físicas y emocionales satisfechas, y c) aceptar que generalmente las mujeres se encuentran expuestas a la violación de sus derechos. Por tanto, se considera necesaria la tutela específica nacional e internacional para eliminar la

³⁹ Para efectos del presente estudio, se tomará la definición de género propuesta por la antropóloga Marta Lamas: “Género es un orden simbólico con que la cultura dada elabora la diferencia sexual.” Conforme Lamas, la elaboración de las diferencias sexuales (género) se encuentra presente en todos los órdenes de la vida: social, económica, política institucional, cultural, etc. y su lógica es la dominación. Para profundizar sobre el tema consultar: Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género.

⁴⁰ Desde entonces, se ha incidido en las políticas internacionales como las establecidas en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos (Viena, 1993), Conferencia Internacional de Población y desarrollo (El Cairo, 1994) y Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995); involucramiento de organismos internacionales como la Organismo de las Naciones Unidas, Organización de los Estados, el apoyo financiero a proyectos sobre los derechos de las mujeres, y líneas de trabajo de organismos no gubernamentales de derechos humanos, reforzados por las propias organizaciones de mujeres.

discriminación y exclusión de la que son objeto las mujeres. Actualmente se cuenta con un marco normativo internacional de protección a las mujeres, en el cual se preceptúa una serie de derechos específicos que tienen como finalidad, incidir en la disminución de violencia y discriminación, así como, cambiar los patrones históricos de exclusión social que han afectado a las mujeres. Algunos de estos instrumentos son: La Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, así como, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la mujer, entre otros. La vigencia y materialización de los derechos específicos de las mujeres, depende, entre otros factores de: las circunstancias contextuales –nacionales e internacionales- estructura social y económica, procesos históricos y condicionamientos culturales, así como, la exigibilidad y participación civil.

En la Conferencia Mundial de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en Viena en (1993) se estableció que los derechos humanos de la mujer y la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales. La plena participación de las mujeres, en condiciones de igualdad, en la vida política, civil, económica, social y cultural en los planos nacional, regional e internacional y la erradicación de formas de discriminación basadas en el género, son objetivos prioritarios de la comunidad internacional. Posteriormente en la Conferencia Mundial sobre la mujer en Beijing (1995), se reconocen como derechos humanos, los derechos específicos de las mujeres y se presenta una plataforma de acción en la que se recogen los derechos reproductivos y sexuales como derechos humanos y la violencia contra las mujeres como una violación de los derechos humanos.

Aún con los avances normativos, resulta complicado establecer un listado cerrado de derechos humanos específico para las mujeres, principalmente porque se continúa debatiendo y analizando el tema y, además, se hace necesaria la contextualización de cada grupo social al que pertenecen lo cual implica valores específicos. Para efectos del presente estudio, se han tomado en cuenta las categorizaciones de derechos humanos de mujeres más reconocidas por los movimientos feministas, organismos internacionales y por los Estados

suscritos a los convenios internacionales. Estas categorizaciones son descritas brevemente a continuación:

- › **Derecho a una vida libre de violencia:** se señala que cualquier forma de violencia contra la mujer es atentatorio de los derechos humanos fundamentales, debiendo garantizarse el derecho a una vida sin violencia, tanto en el ámbito público como en el privado.
- › **Derechos cívico-políticos:** entre los cuales se encuentran el derecho a elegir y ser electa; derecho a desempeñar cargos públicos en todos los niveles del gobierno en igualdad de condiciones; derecho a participar en organizaciones y asociaciones no gubernamentales que se ocupen de la vida pública y política del país.
- › **Derechos económicos:** comprende igualdad de acceso a la propiedad de la tierra, a la vivienda y bienes en general; derechos laborales, en cuanto a elegir profesión, mismas oportunidades de trabajo, ascenso, estabilidad y seguridad social que los hombres; igualdad de remuneración por igualdad de trabajo, prestaciones e igualdad de trato.
- › **Derechos sociales:** incluye igualdad de derechos para el acceso a los servicios sociales, educación, salud y vivienda.
- › **Derechos sexuales y reproductivos:** se refiere a la autodeterminación en el ejercicio de la sexualidad, libertad en cuanto a la orientación sexual, así como, los derechos a la información y educación sexual y reproductiva, información y acceso a los métodos de planificación familiar.
- › **Derechos culturales:** incluye el derecho de asumir una identidad propia y a una vida libre de prejuicios o discriminación cultural, lingüística, geográfica y religiosa, frente al poder cultural hegemónico.

En el caso particular de las indígenas, sus derechos específicos como mujeres se entrelazan con sus derechos colectivos como integrantes de los pueblos indígenas, trasladándose el análisis a otros tipos de realidades y demandas, lo cual se complejiza cuando se incluye en dicho análisis otros elementos como clase, edad, ubicación geográfica, etc. Por ejemplo, conforme el Convenio 169, los pueblos indígenas tienen el derecho al reconocimiento de su identidad étnica, lo que implica que los Estados miembros se comprometan a respetar y promover las formas de vida, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje

indígena de hombres y mujeres, idiomas, dialectos, costumbres y todas las demás manifestaciones culturales. Al mismo tiempo, las indígenas se encuentran por su condición de género, bajo la protección formal de la normativa internacional y legislaciones internas que abordan los derechos específicos de las mujeres. El problema surge cuando algunos movimientos indígenas planten discursos que argumentan la naturaleza armoniosa y consensual de la cultura y costumbres indígenas y priorizan las luchas de los derechos colectivos por encima de los derechos de las mujeres.

Esta particular situación, constituye uno de los grandes retos que enfrentan las mujeres interesadas en abordar ambos tipos de derechos, lo cual se complejiza en sociedades que cuentan con diversos colectivos étnicos como el caso de Guatemala (25 pueblos) y Bolivia (33 pueblos), cada uno de los cuales poseen características culturales particulares. Tema que será retomado más adelante.

Derechos culturales, como parte de los derechos colectivos

Los derechos colectivos son derechos humanos específicos que tutelan a ciertos grupos humanos. Estos derechos a su vez, son parte de los llamados derechos de tercera generación cuyo reconocimiento internacional fue históricamente posterior a la de los derechos civiles y políticos (o derechos de primera generación) y a la de los derechos económicos, sociales y culturales (derechos de segunda generación). Algunos derechos de tercera generación son el derecho al desarrollo, a la paz, al patrimonio artístico y cultural, a un medio ambiente sano y los derechos de los pueblos indígenas. Particularmente los movimientos indígenas de América Latina han realizado acciones y propuestas dirigidas a la incidencia de las políticas del Estado, con el fin de reivindicar sus derechos culturales, étnicos y el respeto a la identidad social y cultural.

Debe entenderse que estos derechos colectivos son diversos pero no opuestos a los derechos humanos individuales. De hecho, los primeros incluyen a los segundos en cuanto los grupos humanos que son sus titulares, están formados por individuos y en cuanto crean condiciones para el ejercicio de derechos individuales. De este modo, por ejemplo, los

derechos colectivos de los pueblos indígenas implican y protegen el derecho individual a la cultura de cada persona. En cualquier caso, el debate entre derechos individuales y colectivos es complejo por cuanto es posible abordarlo de distintas formas, presenta múltiples matices y las líneas divisorias entre unos y otros a menudo son difusas. No obstante, el objetivo es promover la reivindicación y el ejercicio de los derechos colectivos para que funcionen como recursos que no sólo respeten, sino que refuerce, el ejercicio de los derechos fundamentales de los seres humanos implicados en cada caso.

Las luchas internas e históricas de cada país por el logro de los derechos culturales, han sido favorecidas por acontecimientos internacionales como la campaña continental de “500 años de resistencia” en protesta en contra de las celebraciones oficiales del quinto centenario del descubrimiento de las Américas en 1992, la visibilización de la situación histórica de discriminación y exclusión del que han sido objeto los pueblos indígenas, así como, la creación de instrumentos internacionales como: Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas Las Formas de Discriminación racial, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, en 1996, entre otros. El impacto de estas acciones y luchas, se refleja en el surgimiento y proliferación de agendas centradas en el tema de las identidades y diversidades étnicas.

En el caso específico de Guatemala, las luchas por los derechos culturales llevadas a cabo por las organizaciones indígenas fueron favorecidas por: las organizaciones surgidas durante el conflicto armado interno, por parte de los refugiados en territorio Mexicano; organizaciones que se mantuvieron en el proceso de retorno después de la Firma de la Paz; la ratificación formal de los instrumentos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas, por parte del Estado.

Especial mención merecen la suscripción de los Acuerdos de Paz firmados entre el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca -URNG-⁴¹. La formulación y firma de Los Acuerdos de Paz fue de gran importancia porque reiteraban la voluntad de las partes de poner fin al enfrentamiento armado, mediante un proceso de negociación que establecía las bases de una paz firme y duradera en Guatemala. (Bastos y Camus, 2007). Otro aspecto de suma importancia es que los Acuerdos evidenciaban los problemas estructurales e históricos del país, como la desigual distribución de la riqueza, la exclusión social, política y cultural de grandes sectores de la población.

El quinto de los doce Acuerdos de Paz, fue el Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas (AIDPI).⁴² En el cual se acordó reconocer la identidad de los pueblos Maya, Xinca y Garífuna, y adoptar una serie de medidas para desarraigar la opresión y la discriminación que han padecido los pueblos indígenas, al haberles negado el pleno ejercicio de sus derechos y participación política, lo cual fue de gran relevancia porque a través de un documento oficial, los funcionarios del gobierno asumieron compromisos de carácter político, reconociendo que los pueblos indígenas han sido particularmente sometidos a niveles de discriminación de hecho, explotación e injusticia por su origen, cultura y étnia, y que conjuntamente con otros sectores de la colectividad nacional, padecen de tratos y condiciones desiguales e injustas por su condición económica y social:

“Que esta realidad histórica ha afectado y sigue afectando profundamente a dichos pueblos, negándoles el pleno ejercicio de sus derechos y participación política y entorpeciendo la configuración de una unidad nacional que refleje, en su justa medida y con su plenitud de valores, la rica fisonomía plural de Guatemala”. (AIDPI, 2000: p. 39)

El Acuerdo también hace mención que en Guatemala sólo se podrá terminar con la opresión y discriminación cuando se reconozca, en todos los espacios sociales, la identidad y los

⁴¹ Como se describe en el capítulo 1, el enfrentamiento armado interno duró más de treinta y cinco años y dejó un saldo en muertos y desaparecidos que supera las 200,000 personas (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, s.f., p. 17).

⁴² El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, fue firmado el 31 de marzo de 1995, la ciudad de México, Distrito Federal y forma parte del Acuerdo de Paz Firme y duradera, el cual concluyó el proceso de negociaciones de paz que duró alrededor de una década y fue suscrito el 29 de diciembre de 1996.

derechos de los pueblos que la han habitado y la habitan, los componentes de su realidad actual y, además, se les considere como protagonistas de su desarrollo, en todo sentido.

Entre los principales acuerdos se encuentran:

- › El reconocimiento de la identidad de los pueblos Indígenas como un pilar fundamental para la construcción de la unidad nacional basada en el respeto y ejercicio de los derechos políticos, culturales, económicos y espirituales de los guatemaltecos.
- › Considerar como elementos fundamentales de la identidad de los pueblos indígenas: la descendencia directa de los antiguos mayas; Idiomas que provienen de una raíz común. › Considerar la cosmovisión maya como formas diferentes de percibir el mundo y respetar las diferencias.
- › Reconocer la auto-identificación de los pueblos indígenas.
- › Reconocer La pluralidad de las expresiones socioculturales de los pueblos Mayas, así como la identidad de los pueblos Garífuna y Xinca.

Con respecto a los derechos de las mujeres indígenas, se reconoció 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. Por su parte, el gobierno se comprometió a:

- › Promover las leyes pertinentes que tipifiquen el acoso sexual como delito y considere como agravante en la definición de la sanción de los delitos sexuales, el hecho de haber sido cometido contra mujer indígena.
- › Crear una Defensoría de la Mujer Indígena que incluyera servicios de asesoría jurídica y servicio social.
- › Promover la divulgación y cumplimiento de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la mujer.

Este Acuerdo abrió un debate en torno al racismo y la discriminación vivida en Guatemala. Además, generó la creación de la Defensoría de la Mujer Indígena en 2004, la tipificación del delito de discriminación en el Código Penal en 2002, la aprobación de la Ley de

Idiomas Nacionales en 2003 y, entre otras cosas, la instauración de la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo en 2005.

En síntesis, la importancia de este Acuerdo de Paz es porque, por vez primera en la historia de un país con altos índices de población indígena, un Acuerdo de carácter político, busca crear, ampliar y fortalecer las estructuras, condiciones, oportunidades y garantías de participación de los pueblos indígenas, a través del pleno respeto de sus identidades y del ejercicio de sus derechos.

En este mismo sentido, la Constitución de la República de Guatemala estipula que el Estado reconoce los derechos de los pueblos indígenas en todas sus formas. En los Artículos 58 y 66 reconoce que el país se encuentra conformado por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia Maya y como Estado, se compromete a respetar y promover las formas de vida, tradicionales formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas, dialectos, costumbres y cultura.⁴³

En relación al Convenio 169 de la OIT, su ratificación por parte de los Estados de Guatemala y Bolivia significó un avance en el reconocimiento formal como sociedades pluriculturales, multilingües y multiétnicas, aunque al igual que la normativa internacional y nacional referente a los derechos de las mujeres, continúan las luchas por una real aplicación que conlleven cambios efectivos a favor de los pueblos indígenas y las mujeres. Lo anterior, entendido en un contexto de redes transnacionales y de globalización, que

⁴³ El Artículo 8.2 del Convenio 169 de la OIT, señala que: “Los pueblos indígenas deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos fundamentales internacionalmente reconocidos.” Existen fuertes críticas sobre la situación de subordinación de los sistemas sociales de los pueblos indígenas con respecto a la posición hegemónica externa de los derechos humanos. Tema que debido a lo extenso y complejo, no puede ser abordado en el presente estudio.

⁴³ Según Charles Hale (2004), las políticas internacionales con el respaldo de los gobiernos de turno de América Latina, instalaron lo que él llama el multiculturalismo neoliberal, el cual se caracteriza por reconocer y promover ciertas reivindicaciones y derechos de los pueblos indígenas, como por ejemplo, los idiomas, el traje indígenas y las cosmovisiones ancestrales, al mismo tiempo que veta otras, sobre todo las concernientes a la propiedad de la tierra, el acceso a los recursos naturales y las demandas económicas.

incide e impacta en las agendas de los movimientos indígenas de la región, como por ejemplo, los programas y proyectos llevados a cabo por un segmento de ciertos organismos internacionales -BID, ONU, FMI- y sus influencias en los análisis y luchas de organizaciones locales.⁴⁴ Al mismo tiempo, muestra un escenario en que distintos sistemas legales convergen, se superponen y se traslapan, generando mapas legales por donde y en los cuales las mujeres indígenas transitan.

Bolivia por su parte, presenta un nuevo escenario de análisis sobre la cuestión indígena, debido al proceso de transformación político estatal. El nombramiento de un Presidente indígena en 2005, impulsó una agenda económica y política no liberal, así como, la promulgación de una nueva Constitución Política en el 2006, que declara un Estado Social de Derecho Plurinacional y Comunitario, generó una serie de cambios entre los cuales se encuentran: el reconocimiento de la diversidad cultural, del pluralismo jurídico, del autogobierno y dominio ancestral, valoración del conocimiento tradicional e indígena, la interpretación de la interculturalidad y, la formulación de políticas públicas sobre derechos indígenas, entre otros. En este nuevo contexto y conjuntamente con las reivindicaciones de las organizaciones de mujeres, Bolivia ha logrado avances en el ejercicio de los derechos de las indígenas.

2. Correlaciones entre los derechos específicos de las mujeres indígenas y los derechos colectivos

Si bien ambos países han asumido el reconocimiento formal de los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas, esto a través de los convenios internacionales, formulación de leyes internas, así como la creación de instancias gubernamentales que abordan dichas temáticas, existen diferencias substanciales en cada país, con respecto a la forma como fueron abordados los sistemas normativos e institucionales. En el caso de Guatemala, las instancias del gobierno promueven los derechos de las mujeres y los derechos indígenas de manera desarticulada, y pocas veces convergen en propuestas o

acciones coordinadas, salvo en aquellos casos donde la organización tiene implícitas ambas temáticas como el caso de la Defensoría de la Mujer indígena, creada por disposición gubernamental, de la cual hace falta mayor información para conocer los logros o efectos reales en la vida de las mujeres indígenas. La misma situación de división temática y poca coordinación suele encontrarse entre las organizaciones indígenas (aunque todo el movimiento social en Guatemala está desarticulado), salvo algunas excepciones como el Comité de Unidad Campesina –CUC- cuya organización mixta, ha tenido una trayectoria histórica en la lucha por el acceso a la tierra, por más de 30 años.

Retomando el caso de Bolivia, los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas, son reconocidos en la propia Constitución Plurinacional del Estado, creando una política integral. Este marco legal incorporó una serie de principios y reconoció un conjunto de derechos relacionados con los pueblos indígenas y las mujeres en particular:

- › El principio de igualdad y no discriminación por cuestiones de género y étnia,
- › El principio de equidad y acción positiva,
- › El principio de democratización y reconocimiento del trabajo doméstico.

Además, reconoce los principales principios establecidos en las Convenciones internacionales ratificadas por el Estado, como por ejemplo: los derechos de las mujeres a una vida libre de violencia y la obligación del Estado de prevenir, eliminar y sancionar la violencia por cuestiones de género; el acceso a la educación con la aclaración que el sistema educativo no debe reproducir los roles tradicionalmente asignados; a participar libremente en la formulación, ejercicio y control del poder político; al acceso a la salud, gratuita, equitativa, intercultural y participativa; a los derechos sexuales y reproductivos, a una maternidad segura con visión intercultural. Asimismo, a la libertad de pensamiento, espiritualidad, religión y culto. Equidad en los derechos laborales y seguridad social; a la inamovilidad en estado de embarazo hasta que la hija o hijo cumpla un año de edad; al acceso, tenencia y herencia de la tierra; a la igualdad de deberes entre cónyuges para el mantenimiento y responsabilidad del hogar, entre otros principios y derechos.⁴⁵

⁴⁵ Para profundizar sobre este tema, consultar: Paso a Paso, así lo hicimos. Avances y desafíos en la participación política de las mujeres, Comisión de la mujer, 2011.

Al mismo tiempo, se han creado interesantes y novedosos instancias gubernamentales como el Sub-Ministerio de Despatriarcalización que aparece como una de las políticas prioritarias del Estado, conjuntamente con el Sub-Ministerio de Descolonización. Después de la aprobación de las nuevas políticas del Estado implícitas en la Constitución Plurinacional, fueron formuladas una serie de leyes que reconocen los principios de paridad y alternancia en la participación y representación de las mujeres mestizas e indígenas en puestos de decisión, en instituciones del Estado boliviano.

Según un estudio realizado por la Coordinadora de la Mujer –CM-, el proceso de transformación boliviano:

“Se enfrenta al desafío de avanzar hacia procesos de descolonización y despatriarcalización, orientados a modificar la estructura del Estado, proponiéndose a incluir a quienes habían sido excluidos de la conformación de instancias de poder, indígenas y mujeres. Ambos retos, plantean la tarea de desarticular las bases de dos sistemas de dominio profundamente arraigados, cuestionando los modelos de desarrollo, los sistemas de distribución de poder, recursos y beneficios del desarrollo.” (Coordinadora de la Mujer –CM-, 2011: p. 14).

Algunas voces del movimiento feminista (sobre todo mestizo) plantea la importancia de “descolonizar el género” al referirse a la oportunidad de iniciar un proceso que cuestione y des-estructure el sistema patriarcal que ha generado relaciones de poder, generando a su vez, prácticas de exclusión y discriminación hacia las mujeres.

En palabras de Aldunate y Paredes, dos feministas no indígenas de Bolivia, la descolonización desde el feminismo significa:

“Identificar dentro de nosotras y nosotros al colonizador que nos hace dudar de nuestros conocimientos, nuestros saberes, nuestra belleza, nuestro merecimiento de ser amadas. Debemos encontrar, en nuestra historia de vida y en la historia de nuestros pueblos, a ese colonizador que nos hace dudar de lo que podemos aprender, debiendo reconocer que somos capaces de discriminar a las otras y otros.” (ALDUNARTE y Paredes, 2010: p.18)

No obstante, las mujeres aymaras entrevistadas, expresaban dudas sobre el contenido de la despatriarcalización:

“Para mi eso de la despatriarcalización es algo que están hablando las ladinas, como para dejar atrás el machismo que tanto mal nos hace a nosotras las mujeres” (E.I. 16, Bolivia, 2012)

“La despatriarcalización, bueno yo no lo entiendo bien, pero creo, son medidas que va tomar el gobierno para que algún día ya no haya machismo en nuestra sociedad y terminar con la violencia.” (E.I. 18, Bolivia, 2012)

Los conceptos de despatriarcalización y descolonización, no son conceptos terminados, sino más bien puntos en discusión sumamente interesantes, puesto que se están realizando desde espacios de poder del gobierno actual boliviano, constituyéndose en políticas de Estado, así como, en puntos de discusiones teóricas de las mujeres, tanto ladinas como indígenas, lo que en última instancia implica analizar y discutir la situación desigual de poder entre los sexos y las alternativas para lograr revertir dicha situación.

En ambos procesos –descolonizar y despatriarcalizar la sociedad Boliviana- tiene como norte la propuesta indígena de “Vivir bien” (sumak kawsay y suma qamaña)⁴⁶, donde las mujeres aymaras suelen hacer una descripción más clara del concepto:

“Vivir bien quiere decir, estar bien, no sólo uno, sino el resto de la familia, de la comunidad, y porque no decirlo de la humanidad. Es tener todo lo necesario para sentirse bien ‘Ni que sobre ni que falte’, porque tampoco se trata de tener muchas cosas, sino lo necesario [...] y también es cuidar de la naturaleza, de los bosques, de los ríos, pues sólo así podremos vivir en armonía.” (E.I. 18, Bolivia, 2012)

“Vivir bien es estar felices porque tenemos comida, nuestros hijos están sanos y no les falta nada, están estudiando y podemos tener nuestra cultura, y no sentir vergüenza por ser indios.” (E.I. 14, Bolivia, 2012)

Pese a las diferencias encontradas en las opiniones recopiladas, hubo coincidencias en comprender el Vivir Bien como el acceso y disfrute de los bienes materiales y recursos

⁴⁶ Sumak significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y kawsay significa la vida, en referencia a una ida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. En síntesis significa la “plenitud de la vida”.

naturales, así como, de ejercicio de derechos culturales, sociales, artísticos que conlleven la realización de aspectos esenciales de la vida como el placer, la efectividad, el desarrollo intelectual, la creatividad en armonía con la naturaleza. Podría resumirse como un valor simbólico andino y elemento político que nombran los pueblos indígenas como horizonte de cambios, valor concebido desde sus visiones de vida.

En síntesis, las nuevas leyes, políticas e instituciones bolivianas han logrado traducirse, por lo menos cuantitativamente, en la presencia de más mujeres –mayoritariamente indígenas– en los espacios de decisión. Sin embargo, como lo explica una funcionaria de la Coordinadora de la Mujer:

“Existen obstáculos históricos que no podemos olvidar y que estamos enfrentando como la pobreza, condiciones estructurales, políticas y culturales que limitan la participación de la mayoría de las mujeres. Además, existe una resistencia de la estructura institucional del propio Estado a la propuesta de equidad de género, la debilidad institucional que viabilice su cumplimiento y la insuficiente asignación presupuestaria para su aplicación.” (E.I. 20, Bolivia, 2012)

En el caso de Guatemala, la situación se torna más adversa para las indígenas, debido principalmente porque no se cuenta con políticas de Estado, es decir, con voluntad desde las instancias de poder, que propicien o proyecten cambios en beneficio de las mujeres. En todo caso, los logros obtenidos son mínimos en cuanto a la presencia de mujeres en espacios de poder (sobre todo indígenas).

3. Las mujeres indígenas frente a los derechos colectivos y derechos específicos:

Para efectos del estudio se hará referencia a dos discusiones relacionadas con la normativa de protección a los derechos individuales de las mujeres y los derechos colectivos: En primer lugar, quienes consideran que existe contradicciones entre el marco legal de los derechos colectivos y los derechos individuales de las mujeres, ya sea que dichas contradicciones se realicen en el plano normativo o en la interpretación de sus postulados, en su mayoría mujeres mestizas o no indígenas. Y en segundo lugar, quienes no

hacen separaciones sustanciales entre dichos marcos legales o de derechos. En su mayoría son mujeres indígenas guiadas por una visión holística de interpretar el mundo y proyectar sus luchas.

En el primer caso, los Convenios internacionales y leyes internas en materia de derechos indígenas, así como, los derechos de las mujeres, tienen una misma jerarquía normativa, por lo tanto, susceptibles de generar antinomias o contradicciones y que en la práctica han dificultado la articulación política entre los derechos que tienen como mujeres y los que devienen de su condición de indígenas. Aquí, al contexto ya descrito, agrega como factor explicativo el “dilema” – comentado por Aura Cumes (2007)– al que las mujeres indígenas se ven enfrentadas: “tener que escoger” entre las identidades conflictivas y hasta excluyentes de etnicidad y de género. Este conjunto de hechos instalaría un escenario en que es difícil conciliar la protección de los derechos individuales y colectivos, dado que los primeros aparecerían como “amenaza a lo cultural”. Para la autora, una posible salida se encontraría en la construcción de espacios y agendas propios que establezcan un punto intermedio entre ambos intereses.

También, hay quienes consideran que las contradicciones al respecto de los derechos de las mujeres y sus derechos culturales, es un problema de interpretación y no de aspectos técnicos jurídicos entre las normas. Estas apreciaciones son basadas en las críticas a los discursos esencialistas, los cuales son utilizados como medios de presión por las organizaciones, movimiento y personas indígenas para lograr el cumplimiento efectivo de los Convenios Internacionales referentes a los derechos culturales. Exigibilidad que es entendible debido a la deuda histórica por la discriminación y exclusión que han sido objeto dichos pueblos. Uno de los discursos más frecuentemente utilizados es el de considerar a los sistemas de convivencia indígena como “consensuales” y no “conflictivos”, incluyendo las relaciones entre hombres y mujeres, además de la existencia de una supuesta “neutralidad” entre los géneros. Argumentos o discursos frecuentemente difundidos en ambos países –Bolivia y Guatemala-. Frente a estas situaciones, las demandas particulares de las mujeres indígenas son valoradas como no trascendentales y secundarias.

Las mujeres indígenas contradicen y critican abiertamente los discursos sobre esencialismos culturales:

“Existe una tendencia a enfatizar en la naturaleza armoniosa y consensual de la cultura, costumbre y derecho maya, pero la realidad es que existen abusos de hombres contra mujeres. Aunque cada vez menos, los hombres niegan la violencia que sufren muchas mujeres” (E.I. 08, Guatemala, 2012)

La idea de los sistemas indígenas como algo intrínsecamente consensual y eficaz es problemático, por cuanto no permite realizar un análisis crítico de cómo es en la práctica cotidiana las relaciones sociales (creencias, costumbres y prácticas locales). Al respecto, Sieder manifiesta que:

“Es imprescindible contrastar las normas expresadas del derecho consuetudinario con la práctica local: la manera en que la gente describe sus procesos locales de derecho y de resolución de conflictos; y la manera en que estos procesos funcionan en la práctica.” (SIDER, 2006, p. 40)

A esto se agrega la supuesta neutralidad de género en la cultura maya. Aura Estela Cumes explica como en el marco de una investigación sobre mujeres indígenas, poder y justicia, llevó a cabo una serie de entrevistas a funcionarios indígenas quienes indicaron que el derecho maya no hace distinción ni discriminación entre mujeres y hombres y que, el fin del derecho maya es la solución de controversias apegados a normas que generen armonía entre los seres humanos y el universo. Y cuando se referían a la categoría y perspectiva de género, manifestaban que no podría aplicarse a la cultura maya, puesto que por ser “occidental”, podría ser nociva para el tejido comunitario. (CUMES, 2007: P.p. 39, 46 y 47)

Un funcionario maya de la comisión Presidencial Contra el Racismo y la Discriminación en Guatemala, le indicó a Cumes que:

“La perspectiva de género busca la igualdad de las mujeres respecto de los hombres, mientras que en las comunidades cada quien tiene roles diferenciados y de

esa manera es que ha caminado la vida, en tanto ambos roles son importantes para el funcionamiento de la organización social.” (Ibíd.: p. 40)

Por lo tanto, existe, aunque cada vez menos, una clara posición de sobreponer los derechos culturales por sobre los derechos de las mujeres, situación que podría entenderse, aparte del racismo ya mencionado, por los beneficios obtenidos para los líderes indígenas, quienes en su mayoría son hombres.

Uno de los factores que incidieron enfáticamente sobre el conflicto generado para las mujeres (tanto mayas como aymaras), fue la actitud, muchas veces agresiva de los líderes políticos del movimiento y organizaciones mayas, quienes en sus discursos argumentaban que las reivindicaciones de género eran exportadas, y no funcionaba en la vida de los pueblos mayas, así acusaban de no ser “puras mayas” a las mujeres que hablaban sobre género o hacían cuestionamientos públicos sobre prácticas machistas en sus familias o en los ámbitos comunitarios.

“Nos trataban de traidoras, de hacer quedar mal a las comunidades indígenas. Cuando cuestionábamos los malos tratos, la violencia contra nosotras, nos decían que eso solo desprestigiaba a las comunidades, que nos dividía.” (E.I. 07, Guatemala, 2012)

Además, algunos líderes mayas argumentaban que las reivindicaciones de género no aplicaban para el caso de los mayas, porque entre ellos regían los principios de la dualidad y complementariedad, rechazan la confrontación y buscan el equilibrio entre hombres y mujeres.

Cum se concluye que las perspectivas idealizadoras que mistifican la cultura maya niegan las desigualdades de género, agregando que:

“La idealización de las culturas indígenas tiene un gran costo para los derechos de las mujeres. Esto puede ocultar las mismas prácticas coloniales, violentas, conservadoras y moralistas, que se han quedado a vivir con nosotras, y que subordinan y atenta contra la vida de las mujeres. Las mujeres han señalado que

reivindicar el derecho indígena significa también revisar su contenido.” (CAMUS, 2001: p. 45)

Como anotación importante, vale rescatar que en décadas pasadas algunas indígenas ya habían cuestionado sus roles como mujeres dentro de sus propias familias y revelado con actos no comunes para su género. Por ejemplo, haber migrando solas a otras regiones del país ya fuera para trabajar o estudiar, renunciar a casarse a muy temprana edad o tener hijos o los que “Dios quisiera”, e incluso participar en los grupos guerrilleros como combatientes, junto a otros hombres. (Gómez Grijalva, 2007, p. 107). Sin embargo, para la mayoría de las mujeres indígenas, la propuesta de género y derechos de las mujeres significó un tema nuevo sobre todo desde el punto de vista teórico que les generó conflictos respecto a como asumir sus identidades étnicas, por lo que generalmente no se apropiaron de su contenido político como lo hicieran con los derechos étnicos e socio-económicos.

Las críticas a los discursos que idealizan la cultura indígena como relaciones armoniosas en su cotidianidad, fueron realizadas principalmente por las mujeres ladinas e indígenas que habían recibido capacitaciones y/o información sobre teoría de género, en incluso, algunas se habían asumido como feministas en una época de sus vidas:

“Porque ahora nos dicen que debemos luchar por nuestros derechos colectivos, defender nuestra cultura, pero ¿De qué cultura estamos hablando?, porque la cultura puede estar encubriendo cosas que no deberían ser, que no deberíamos permitir, como la violencia sufrida por algunas mujeres, o que tengamos menos oportunidades de estudiar...muchos de nuestros compañeros varones no les gusta que participemos, que opinemos, entonces, ¿de qué cultura estamos hablando?” (LOGROÑO, 2012)

No obstante, para la mayoría de las mujeres entrevistadas, también existe la posición de proteger y conservar los derechos culturales que sean útiles para sus propios colectivos, aunque las mujeres mayas plantearon frecuentemente la necesidad de realizar análisis autocríticos sobre sus formas de vida, sus culturas y los cambios que desean como mujeres indígenas.

En su mayoría, las mujeres aymaras apuntaban más a demandas vinculadas con su identidad étnica y no a las reivindicaciones referidas a las opresiones de género:

“Para nosotras lo más importante son las lucha por defender nuestras costumbres, nuestras formas de ser y pensar, pero sobre todo que ya no nos traten como animales, que sepan de una vez que somos personas.” (E.I. 21, Bolivia, 2012)

Hipotéticamente, esta situación puede estar produciéndose por el proceso actual boliviano, en el cual se ha generado una importante revalorización de lo indígena, de lo originario y de lo campesino, como algo prioritario. (CM, 2011, p. 36). Sin embargo, debía también agregarse a lo dicho anteriormente de la prioridad que por cuestiones históricas de discriminación vividas por los pueblos indígenas, la concepción diferenciada de entender las relaciones entre hombres y mujeres y sus prácticas de lucha conjunta, entre otras. En el caso de Guatemala, pareciera que existe una mayor identificación con los derechos de las mujeres por los cuales realizan una serie de acciones y luchas, aunque al igual que las aymaras, continúan priorizando los derechos colectivos y cerrando filas con sus compañeros indígenas.

“Nosotras tenemos que luchar con nuestros compañeros, con toda la familia, porque siempre ha sido así, así hemos sobrevivido, sino, ya nos hubiéramos perdido como pueblo.” (E.I. 06, Guatemala, 2012)

“Las mujeres que trabajan solas no siguen nuestros principios, por ejemplo, Bartolina Sisa no luchó sola, era esposa de Tupac Katari, lucharon juntos como Chacha-Warni, como marido y mujer, como tiene que ser, pues los problemas son muchos y difíciles” (E.1 18, Bolivia, 2012)

Aunado a las expresiones anteriores, se observó una posición de no aliarse con mujeres ladinas o mestizas, pues son quienes las discriminan en otros espacios sociales.

“Las birlochas andan hablando sobre la libertad del cuerpo, sobre aliarse para ser libres, pero a nosotras [las indígenas] siempre, siempre, desde que yo me recuerdo, ella (las mujeres ladinas o mestizas) nos han tratado mal” (E.I. 21, Bolivia, 2012)

Este tipo de comentarios lleva a la siguiente reflexión: si bien, las mujeres por su situación de género se han visto subordinadas frente a sistemas de opresión, existe otra gama de relaciones sociales que conforman la identidad de las mujeres. Por ejemplo, las mujeres blancas y mestizas han tenido privilegios en los contextos históricos de la colonización y esclavitud. Precisamente esos privilegios permiten evidenciar que ellas han vivido los diferentes sistemas de opresión por cuestiones de género, de una forma diferente que las mujeres indígenas y afrodescendientes. En América Latina, en gran medida, las mujeres blancas han tenido con las indígenas una relación de patrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha.

“La historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación.” (LOGROÑO, 2013, p. 56)

Con historias, experiencias y formas de opresión distintas, los intereses de lucha también varían. Las mujeres blancas con estabilidad económica, seguramente tendrían luchas particulares que no serán las mismas que las de todas las mujeres. Bell Hooks, feminista afroamericana, citada por Logroño (2013), ha escrito al respecto de cómo las mujeres negras en Estados Unidos no se veían reflejadas en los reclamos de las mujeres blancas. Mientras las segundas pedían no ser utilizadas como objeto de belleza y de fragilidad, y denunciaban sentirse en jaulas de oro en sus hogares, las primeras generalmente no tenían hogares, ni eran objeto de belleza, y mucho menos les era concedido un tratamiento de fragilidad; todo lo contrario, eran vistas como rústicas, destinadas al trabajo doméstico y a la explotación sexual bajo el imaginario de su supuesta inhumanidad.

Es muy frecuente que algunas feministas insistan en no comprender por qué las mujeres indígenas y afrodescendientes no ven en la lucha de las mujeres la única o más importante reivindicación. Al sacar sus propias conclusiones arguyen, por ejemplo, que es porque se encuentran atrapadas en las luchas étnicas y que no son capaces de cuestionar al poder masculino de sus pueblos. Otras hablan sobre la dominación de las mismas mujeres.

“El racismo de las mujeres blancas y mestizas, pesa tanto como el patriarcado de los hombres blancos, mestizos e indígenas.” (Ibíd., p.66)

De ahí que aún continúa la tarea pendiente de las discusiones entre mujeres indígenas y no indígenas, que hasta la fecha han estado permeadas por descalificaciones y poco interés en conocerse entre sí, cuyas razones son diversas y profundas, tal como se mencionó en el párrafo anterior.

Retomando la segunda posición de las mujeres frente a los derechos colectivos e individuales, es decir, quienes no hacen separaciones entre un tipo de derecho y otro, se observó que la mayoría de las opiniones, tanto de las mayas como de las aymaras, se guiaban por sus visiones integrales y holística de ver e interpretar la realidad y en esa medida, realizaban sus luchas cotidianas:

”Esto no es una cuestión de una cosa u otra, de un derecho u otro, incluso en las comunidades ni se hablan de derechos, esos son términos occidentales. Pero si deben reconocerse las diferencias y aceptar que existe una diversidad cultural, que implica, formas diferentes de entender, de comprender la vida, es decir, entender las relaciones sociales y sus necesidades en su conjunto, incluyendo por supuesto, las que se dan entre hombres y mujeres y con el resto de la vida.” (COJÓN, Guatemala, 2012)

Al igual que la opinión anterior, se observó que no existe tal diferenciación entre los derechos colectivos e individuales de las mujeres, si siquiera analítica. Además, parten de los problemas cotidianos que enfrenta a diario, es decir, la lucha por la sobrevivencia en condiciones económicas limitadas:

“Nos toca difícil pues debemos enfrentar la pobreza, más el racismo en la calle, en el trabajo, mas la violencia de los maridos, en nuestra propia casa. De ahí el equilibrio que debemos lograr y por el que luchamos” (Ibíd., Guatemala, 2012)

“No podemos estar bien con mi marido, aunque él no me trate mal, pero si no tenemos trabajo para darle comida a los hijos, pues no vamos a estar bien, ninguno de los dos.” (E.I. 21, Bolivia, 2012)

La relación de los principios complementariedad, equilibrio y dualidad definidas en el capítulo primero, dan sentido a la visión integral y hasta complementaria de abordar las formas de luchas conjuntas entre los derechos colectivos y los derechos individuales de las mujeres.

“La cosmovisión Maya es un pensamiento holístico con una concepción dual e complementario de las cosas y del universo. Lejos de reducir lo dual y lo complementario en las relaciones entre hombres y mujeres, como hace el pensamiento Maya conservador, que defiende que la mujer y el hombre no deben ser considerados como aislados o divididos, ni pensarlos como separados -porque sería incompleto o ficticio- ni como iguales porque sería redundante. En la cosmovisión Maya, la dualidad comprende la armonización y busca el equilibrio entre las personas y el universo, no fundamentado en el sexo, pero si en las características de los nawales, o sea, en las energías del calendario Maya que influyen el carácter, las habilidades y potencialidades de las personas, independientemente si son mujeres u hombres.” (GÓMEZ, 2007. p.108).⁴⁷

Es una realidad que los derechos de las mujeres indígenas pasa por la transformación de las relaciones de género y de etnia, conjuntamente con problemas socio-estructurales en un punto histórico del mapa, o como bien lo explica Nancy Fraser (2002) son luchas interrelacionadas de redistribución y reconocimiento. Lo que evidencia 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.

En todo caso, repensar los derechos culturales desde una perspectiva de género lo cual implica el reto de vincular necesariamente el concepto de cultura con el concepto de poder, desde este posicionamiento, las políticas de reconocimiento (propuestas por Fraser) no se contraponen a las visiones de las mujeres indígenas, sino que se localizan las estrategias de lucha en contextos particulares, en este caso, indígenas Aymaras y Mayas.

En ambos casos queda pendiente profundizar sobre la trenza de relaciones de poder que se entrecruzan, es decir, desde el racismo y discriminación estructural, el racismo y el

⁴⁷ Traducción propia.

machismo histórico que desde la colonia se impusieron. La tarea de análisis y luchas de las mujeres indígenas es compleja, pues en ocasiones pueden considerar las luchas por los derechos colectivos como espacios políticos y hasta de refugio, y a la vez pensar estos espacios como instrumentos de opresión relacionadas con el género. Además, hay que mencionar que son posiciones planteadas en años anteriores, que poco a poco han ido desarticulándose y abriéndose a posiciones más flexibles y críticas sobre la realidad cotidiana.

4. Breve descripción sobre los Programas internacionales sobre género:

Comentarios particulares merecen los programas, discursos y teorías sobre los derechos de las mujeres difundidos en ambos países, esto porque frecuentemente las mujeres entrevistadas –mayas y aymaras- manifestaron que las teorías feministas no eran suficientes para explicar sus situaciones de opresión ni funcionaban como herramientas de luchas. Las categorías como género, patriarcado, culturas machistas o las diferencias entre sexo/género, naturaleza/cultura, entre otras, fueron frecuentemente consideradas como limitadas para entender sus propias visiones de ser mujer:

“Si es cierto, soy mujer, pero también soy madre y tengo responsabilidades con mis hijos, soy trabajadora también y ahí tengo mis propias luchas, en la calle con tanto racismo tengo que batallar por llevar mi traje indígena, por hablar mi idioma, en todos lados debe estar luchando. No se cómo uno puede separar todas las cosas que somos” (E.I. 05, Guatemala, 2012)

“Fíjese, yo tengo que lidiar con todo el trabajo en la casa, dejar todo listo para después ir a trabajar, luego aguantarme las miradas y los comentarios en la calle, para después trabajar intensamente en el trabajo y aguantar el machismo de mis compañeros de trabajo. Es difícil, de verdad es difícil y agotador.” (E.I. 21, Bolivia, 2012)

La valoración expuesta a través de estos comentarios, es que las teorías feministas que han conocido, “no explican las muchas opresiones que deben enfrentar día a día, en todos los lugares donde van” y que hasta ahora, no han servido para cambiar sus vidas cotidianas. Existen varias razones por las cuales no consideran las propuestas feministas como medios

de interpretación ni lucha para cambiar sus condiciones de desigualdad y opresión – epistemologías y visiones diferentes, entre otras-. Una de las razones con incidencia significativa en dichas valoraciones, se debe a los tipos de contenidos teóricos sobre género y derechos de las mujeres, difundidas en ambos países (aunque se hace referencia a Bolivia y Guatemala, se aplica para la mayoría de países de América Latina).

La agenda feminista de América Latina fue influenciada durante los últimas décadas por los programas de organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas – ONU-, Banco Interamericano de Desarrollo –BID- y otras agencias de cooperación internacional (FALQUET, 2003, Pp.13-14)⁴⁸. Aunque algunas de las demandas formuladas por esos organismos, como la lucha contra la violencia, los derechos reproductivos, entre otros, hayan sido compartidas por el movimiento indígena de mujeres, dichas agendas fueron cuestionadas por ellas, en el sentido de que no respondían a sus necesidades más inmediatas:

“Estas mujeres [feministas] se preocupan mas por estar peleando contra los hombres, por la libertad de sus cuerpos, que son esas cosas, pero nunca hablan que estamos afectadas como indígenas, no hablan sobre las discriminaciones de racismo que sufrimos en la calles, y como nuestros maridos son humillados y explotados.” (E.I. 12, Guatemala, 2012).

Las críticas encontradas a los contenidos teóricos relacionados con los derechos de las mujeres, no se vinculaban a las experiencias diarias de racismo y explotación que según explican:

“Forman parte de sus identidades como mujeres y por eso no podían entender porque no hablaban de sus derechos como indígenas, si nosotras somos indígenas.” (E.I. 11, Guatemala, 2012)

Los programas y proyectos desarrollados por organismos internaciones antes mencionados, incidieron en la creación de Organizaciones no gubernamentales –ONG’s- cada vez mas

⁴⁸ Para una argumentación detallada sobre o tema, consultar Jules Falquet: “Mujeres, feminismo y desarrollo, un análisis crítico de las políticas de las Instituciones Internacionales”.

burocratizadas, profesionalizadas y especializadas en el tema de género y al mismo tiempo, fuertemente dependientes de financiamiento externo que implicaba la aceptación de orientaciones teóricas sobre género e la realización de proyectos en función de los que era considerado como desarrollo por los organismos internacionales. Dado los contextos de pobreza y altos niveles de desempleo, muchas personas, incluyendo las mujeres, vieron las posibilidades de empleo. Las ONG´s se vuelven poco a poco las “subcontratistas” creativas, experimentadas y sobre todo baratas, quienes ejecutan, experimentan y renuevan permanentemente las políticas internacionales de los organismos internacionales.⁴⁹

De esta manera, los análisis sobre las relaciones de género se realizaban de forma aislada, es decir, sin contextualizarlas ni vincularlas con otros tipos de relaciones de poder como las de etnia y situación económica, aunque en los discursos feministas se hablara de la importancia de considerar esos tipos de poderes. De igual forma, los programas y proyectos excluían en la práctica, las opiniones, los análisis y experiencias de las mujeres indígenas, (situación grave para cualquier país, mas aún para aquellos con alto porcentaje de población indígena). Falquet describe esta situación de la siguiente manera:

“La propuesta feminista global se atomiza en una serie de temas fragmentados y desconectados unos de otros [...] una lista de propuestas legislativas, abstractas y de micro-proyectos locales para mediatizar la creciente miseria de las mujeres.” (FALQUET, 2003, p. 21)

Esta situación etnocéntrica del feminismo hegemónico desarrollado por dichos programas internacionales y ejecutados por organizaciones no gubernamentales nacionales en ambos países, es criticada por Judith Butler:

“Cualquier teoría feminista que restrinja el significado de género en los supuestos de su propia práctica, establece patrones de género excluyentes dentro del feminismo, frecuentemente con consecuencias homofóbicas –para el presente tema, etnocéntricos-.” (Butler, 2001: p. 09)

⁴⁹ Este tema merecería un desarrollo mucho más detallado que rebasa las posibilidades de este trabajo.

En este sentido, la mayoría de estos programas se caracterizaron por un etnocentrismo universal, es decir, cuyos postulados fueron considerados como únicos y verdaderos e implicó la negación de otras formas de percibir o nombrar la realidad (MOHANTY, 2003). Al mismo tiempo, generaron la falsa idea de que todas las personas tienen la misma forma de percibir la realidad y de convivir con ella, es decir que, la cosmovisión es única para toda la humanidad (Lankersdorf, 1999). Como consecuencia del etnocentrismo de estos programas, las opiniones de las mujeres indígenas fueron excluidas, ignorándose sus estrategias y formas de luchas marcadas por sus diferencias como indígenas. Estas observaciones realizadas por la mayoría de las mujeres entrevistadas no solamente son importantes por las críticas al etnocentrismo naturalizado por los parámetros universales, sino también porque evidencian el juego de poder según el cual, las mujeres indígenas son representadas como “emancipadas” en la medida en que comparten las visiones feministas no indígenas. Muchas feministas urbanas, académicas o activistas, también universalizan y homogenizan las experiencias y las necesidades de las mujeres (HERNÁNDEZ, 2008).

“Las birlochas (mujeres no indígenas), nos dicen que nuestras hijas mujeres deben ir a estudiar, pero yo también quiero que estudien mis hijos hombres.” (E.I. 14. Bolivia, 2012)

Esto habla sobre el poco análisis del contexto realizado por las personas a cargo de la ejecución de programas de capacitación sobre género, derechos de las mujeres y feminismo.

Al respecto del etnocentrismo, la socióloga boliviana Silvia Rivera dice que:

“El sometimiento de las mujeres indígenas está cubierta de definiciones desde afuera” (RIVERA y Barragán, 1997: p. 45)

Además, esos programas deben entenderse dentro de un sistema global y conceptual referente al “desarrollo” como proceso social y económico y dentro de la lógica de mundialización y globalización, en el cual la ONU desempeña un papel central en la formulación de políticas, proyectos y programas de formación que responden a los objetivos de desarrollo junto con el BID y otros organismos internacionales. Falquet

ejemplifica como algunos proyectos de turismo, medio ambiente y folclorización de la cultura realizados en varios países, incidieron en sociedades denominadas en desarrollo y en pueblos indígenas en particular, así como, sus implicaciones en la profundización de la pobreza y degradación del medio ambiente. (FALQUET, 2003: Pp. 13-35)

De esta manera, mientras se difundían los derechos de las mujeres en general y las indígenas en particular, la situación y vida cotidiana empeoraba dramáticamente bajo los efectos de la mundialización neoliberal capitalista, es decir, empeoraba en acceso a salud, alimentación, educación, vivienda, trabajo remunerado, etc.

También debe mencionarse que estos programas generaron aspectos positivos para las mujeres, por ejemplo: se evidenciaron los sistemas de violencia, desigualdad, discriminación y abusos de los cuales son objeto la mayoría de las mujeres, tanto en el hogar, como en las relaciones de trabajo y en la sociedad en su conjunto. Demostraron las condiciones críticas de las mujeres en situaciones de guerra, en los campos de refugiados o con los migrantes, así como, en redes de tráfico sexual o en casos de violencia ejecutada o promovida por las instituciones del Estado. Si bien, el reconocimiento internacional y nacional sobre dichas situaciones no han logrado los cambios deseados en la vida cotidiana de las mujeres, se ha abierto el análisis y reflexionado sobre los sistemas de opresión por cuestiones de género, además de haber favorecido la formulación de políticas públicas en beneficio de las mujeres, la creación de instituciones y la formulación de nuevas leyes, entre otros. Algunos comentarios positivos sobre los espacios de capacitación:

“Era bueno cuando se hablaba sobre la violencia que sufren algunas mujeres, sobre los golpes y malos tratos,” (E.I. 03, Guatemala, 2012)

Las reflexiones hacían referencia a las capacitaciones que propiciaban las posibilidades de reflexionar sobre sus realidades como mujeres y sobre todo, de visibilizar los múltiples tipos de violencia que vivían:

“Algunas situaciones de desventaja que sufren las mujeres indígenas son los malos tratos, físicos y también psicológicos, a veces de nuestra propia familia, a veces con los compañeros en las comunidades” (E.I. Guatemala, 2012)

“Las mujeres debemos guardar silencio, obediencia [...] en otras ocasiones tienen un aislamiento material, lingüístico y en ciertos lugares del interior [área rural] todavía se realizan los matrimonios forzados.” (E.I. 15, Bolivia, 2012)

Frente a estas opiniones, se recopilaron varias críticas a las posiciones feministas etnocéntricas:

“Ellas [las feministas] vienen aquí diciendo que debemos hacer, hasta como debemos pensar y cuando hablamos de nuestras formas de pensar, se burlan de nosotras o simplemente nos ignoran” (E.I. 12, Guatemala, 2012)

Como se mencionó anteriormente, hubo varios señalamientos de descalificación y hasta burla por parte de mujeres mestizas o extranjeras, cuando indígenas se referían a sus principios como el equilibrio y el Vivir Bien de las aymaras.

Los cuestionamientos y críticas a la teoría feminista contenida en programas y proyectos de organismos internacionales –ONU, BID, FMI, por mencionar los más representativos–, comenzaron a ser denunciadas por las mujeres indígenas organizadas durante la década de 1990, quienes expusieron la necesidad de reconocer sus derechos colectivos como parte de sus identidades y como condición para el ejercicio pleno de sus derechos como mujeres. De igual manera, reivindicaban sus derechos a sus propias cosmovisiones como perspectivas fundamentales de mudanzas e estrategias de luchas. (HERNÁNDEZ, 2008)

Entre las varias opiniones recopiladas, hubo propuestas de cómo pensar la identidad de las mujeres indígenas, que si bien no han sido sistematizadas ni escritas de la misma forma en la que estamos acostumbrados a leer la teoría feminista, representan interesantes y diferentes puntos de análisis. Por ejemplo, algunas reflexiones hicieron referencia a una concepción multidimensional de ser mujer, que aún no ha sido comprendida en su totalidad y que se diferencia del concepto de mujer ofrecido por ciertas corrientes feministas:

“Ser mujer es una energía particular que une mis formas de relacionarme con las personas, con mi compañero, mi familia, la naturaleza. Es lo que soy ahora y lo que eran mis abuelas [ancestros]. Pero yo no puedo responder a su pregunta de que es ser mujer indígena, pues cada quien tendrá su opinión, yo le digo lo que yo soy.” (E.I. 01, Guatemala, 2012)

Las mujeres no separan su condición de ser mujeres y además integrantes de un pueblo indígena, por eso siempre se asumen como mujeres indígenas/mayas o aymaras. Una apreciación que tendrá implicaciones profundas en cuanto a su identidad como personas. En todo caso, no es una visión única de las indígenas, pues como lo explica Strathern:

“Las relaciones de género no son ni más ni menos autónomas de lo que son otras relaciones sociales.” (Strathern, 2006, p. 68)

Las contribuciones que pueden realizar estas mujeres a lo que Hernández llama “Feminismos de la diversidad” no son únicos de las mujeres indígenas mayas o aymaras, ya que existen varias experiencias enriquecedoras en otros continentes, entre los que se pueden mencionar a las mujeres africanas (Tripp 2002; Mama, 2001), musulmanas (Mahmood, 2001), islamitas (Tohidi, 2006). En el caso de América, existen interesantes propuestas epistemológicas como la de las mujeres chicanas (Blackwell, 2007), en América del Sur (Rivera, 1997), las cuales desde sus propias visiones e interpretaciones reivindican otras epistemologías para pensar la dominación y emancipación de las mujeres.⁵⁰

En la medida en que se realicen estudios sobre los conocimientos de las personas indígenas de América Latina, las epistemologías y ontologías de estos pueblos se tornarán más explícitas y entendibles.

⁵⁰ Dos libros interesantes para consultar sobre las nuevas teorías feministas no etnocéntricas en América Latina son: “Descolonizando el feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes” de Suárez y Hernández Castillo (2008) y “Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el Feminismo desde y en América Latina” de Bidesecca y Vásquez Laba (2008).

Conclusiones:

1. Guatemala y Bolivia han ratificado un amplio marco normativo de Convenios internacionales y promulgado leyes internas que protegen los derechos colectivos y los derechos individuales de las mujeres. Además, se han creado instancias estatales para viabilizar su aplicación. Sin embargo, estos logros formales distan de revertir la realidad de exclusión y discriminación que viven las mujeres indígenas en lo cotidiano. Los contextos actuales de las mayas y aymaras presentan grandes retos y procesos de transformación que requieren de voluntad política y de una movilización de la población afectada.

2. Tanto Guatemala como Bolivia se encuentran en procesos de implementación de las normativas nacionales e internacionales antes mencionados, no obstante, se observan diferencias significativas entre ambos, las cuales son favorecidas por el contexto político actual de cada país. Bolivia por su parte, se encuentra en un proceso de cambios profundos en cuanto a la naturaleza del Estado, lo cual ha propiciado avances en materia de derechos –culturales e individuales- cuyo logro más evidente es el alto porcentaje de mujeres, particularmente indígenas, participando en cargos de dirección y toma de decisiones a todo nivel y en las diversas estructuras de poder –municipales, regionales y nacionales- (situación nunca antes registrada en este país). Contexto completamente distinto para el caso guatemalteco, donde no existen políticas de Estado que impulsen los cambios necesarios para mejorar la situación de las mujeres indígenas, quedándose los logros a nivel formal, es decir, en la ratificación de los convenios internacionales, formulación de leyes y creación de organismos de atención a las mujeres.

3. Dentro de las Similitudes más relevantes entre las mujeres Aymaras y Mayas entrevistadas fueron:

3.1. Ambos grupos de mujeres no tienen un objetivo político único, ni consideran el machismo como la principal fuente de opresión. Más bien, lo interpretan como una “trenza de opresiones” en donde la única forma de enfrentarla, es a través de luchas

conjuntas. Probablemente, estas lecturas las realizan desde la visión integral y holística de interpretar la gama de relaciones sociales, propias de sus visones de percibir el mundo, así como, del contexto histórico de discriminación y exclusión social.

3.2. En su mayoría concordaron en considerar como falsa la dicotomía entre los derechos individuales de las mujeres versus los derechos colectivos. Más bien abogan por el ejercicio “de los derechos individuales y colectivos como mujeres indígenas, como pueblos, como especie humana y como planeta.” (Kaqla, 2009, p. 10). Explicaron que los derechos individuales deben tener mirada colectiva, que ambos tipos de derechos están inter-relacionados con el fin de “cooperarse entre si para lograr el equilibrio y la armonía entre hombres y mujeres, pero también entre todos los hombres”. (E.I. 1, Guatemala, 2012). Sin embargo, cuando los análisis de algunas mujeres llegaron a separar estos derechos, hacían una mayor valoración por las luchas de los derechos culturales (principalmente las mujeres indígenas que habían recibido información en espacios de capacitación y las no indígenas).

4. El feminismo etnocéntrico difundido por ciertos programas de organismos internacionales, creó la idea de que las mujeres tienen las mismas problemáticas, los mismos reclamos y que todas –como género- tiene una lucha exclusivamente contra el patriarcado. Como consecuencia provocaron un alejamiento entre los grupos de mujeres y el movimiento de mujeres indígenas, por cuanto sus lecturas sobre las relaciones de poder diferían de estas posiciones feministas. La mayoría de ONG’s funcionaron como ejecutoras de agenda, despolitizaron las luchas por acceso a recursos económicos, neutralizaron luchas, impusieron temas y lineamientos teóricos y priorizaron temas y formas de luchas. “Las políticas de la ONU no son una ‘Compensación’ a la brutalidad de las políticas neoliberales sino, precisamente un elemento central de la instalación del nuevo orden mundial; íntimamente vinculado con la actuación del BM, FMI y de la AID.” (FALQUET, 2003, p. 34). En este sentido, las lecturas realizadas por las mujeres indígenas entrevistadas, se efectúan desde una perspectiva epistemológica y política diferente a las difundidas por los organismos internacionales, de ahí que no se reconozcan en las propuestas teóricas difundidas por estos organismos.

Capítulo 3

Demandas y luchas de las mujeres indígenas

En los dos capítulos anteriores se realizó una aproximación a las visiones ideológicas que, en palabras de las mujeres mayas y aymaras entrevistadas, le dan sentido a sus luchas, así como el marco legal internacional y nacional que respaldan, al menos formalmente, sus demandas. Además, se describieron algunas características contextuales y políticas de cada país –Bolivia y Guatemala-, sus diferencias y similitudes y la forma como inciden en el accionar de las indígenas. A partir de estas aproximaciones se abordan en el presente capítulo, las prácticas que realizan estas mujeres en función del logro de sus demandas y se problematiza las posibles contradicciones producidas en sus acciones de luchas.

Demandas y formas de luchas:

Si bien el punto de partida son las experiencias particulares de las mujeres entrevistadas, debe puntualizarse que la vida cotidiana no es sólo individualización, singularidad, una experiencia particular, también tiene un significado colectivo que alberga la herencia de cada grupo social. Por lo tanto, se considera que no existe una vida cotidiana, sino distintas vidas cotidianas pautadas por las condicionantes de las estructuras sociales e históricas que operan sobre cada grupo social:

“Nuestras luchas son muchas y diversas, pues no es lo mismo [la situación de las] indígenas como yo que vivimos en la capital, en zonas urbanas y otra, las luchas de las hermanas [que viven] en el campo, en las comunidades, donde su prioridad es el agua o la alimentación de sus hijos.” (E.I. 07, Guatemala, 2012).

En este sentido, la vida cotidiana se encuentra estructurada al interior de un conjunto determinado de relaciones sociales de poder, y a su vez, en relación a un contexto más amplio –tácito o explícito-, así como, con otros grupos sociales, de donde surgen procesos que modifican, asimilan o rechazan los contenidos en juego en el diario vivir. (Lechner, 1987).

Se atenderá la noción de poder formulada por Foucault, en el sentido de que el discurso político no sólo se refiere al lenguaje o demandas discursivas utilizadas por las mujeres, sino que se asume el discurso como una producción de conocimiento que además integra las diversas prácticas desarrolladas por las actoras, los sentidos que se asignan a los distintos procesos y los ámbitos en los cuales se sitúan, posicionan y desarrollan sus luchas. (Foucault, 1998).

De este modo, el análisis sobre las prácticas y luchas de las mujeres indígenas de ambos países, tomará en consideración los ámbitos personal, organizativo, comunitario y estatal. En cada una de estas dimensiones, las indígenas explicaron las diversas formas de opresión y subordinación que enfrentan cotidianamente, es decir, como mujeres, como parte del pueblo indígena con una historia propia y como parte de un sector social en condiciones de pobreza, tal como lo describen los siguientes testimonios:

“Las mujeres mayas por ser parte de un pueblo colonizado tenemos una visión diferente de la identidad cultural que no es ajena ni aislada del pasado histórico. Además, nos enfrentamos a un sistema colonizador que nos explota, discrimina, nos margina y excluye, siempre nos han oprimido, recurriendo constantemente a prácticas del racismo y machismo.” (E.I. 10, Guatemala, 2012).

“Siempre han querido desaparecer a los indígenas y siempre se ha visto al indio como un problema, se decía que era una bestia, que no era humano [...], el MNR⁵¹ quiso reivindicar a los indígenas y decían ‘vamos a ciudadanizarlos’, o sea, antes no éramos ciudadanos, vamos a castellanizarlos, vamos a integrarlos a la sociedad, o sea que estábamos fuera de la sociedad. Empezaron a llamarnos⁵² campesinos, pero en nuestro fuero interno, los indígenas seguíamos sintiéndonos indígenas, aunque nos llamaran campesinos”. (E.I.18, Bolivia, 2012).

Estas opiniones –importantes en sí mismos porque nacen de una práctica social emancipadora- permiten criticar y confrontar las concepciones y prácticas culturales que sostienen relaciones de poder de discriminación y las bases en las cuales se fundan;

⁵¹ Se refiere al Movimiento Nacionalista Revolucionario –MNR- , el cual gobernó en Bolivia de 1952 hasta el golpe de estado en 1964. Durante su período de gobierno se le atribuyen transformaciones importantes al país como la participación ciudadana, la reforma agraria, el control del Estado sobre los recursos naturales y la economía boliviana, entre otros.

⁵² Un hecho que llama la atención, es que durante las descripciones de hechos del pasado realizadas por las mujeres aymaras, ellas lo ubican como parte de sus propias vivencias, dato interesante de profundizar, pues probablemente se refiere a la visión de conectarse con sus ancestros de forma particular.

aspectos que coadyuvan a mirar desde otra perspectiva a la sociedad y la naturaleza de los cambios que se requieren para modificar las relaciones de poder que sostienen la desigualdad de género, articulada con otras formas de opresión -clase, género y etnia-.

En el aspecto histórico, las mujeres indígenas cuentan con una trayectoria significativa de luchas en organizaciones mixtas, tal como se describió en el capítulo primero. No obstante existe una diferencia significativa entre mayas y aymaras. En Guatemala, las mujeres mayas participaron en organizaciones guerrilleras durante el conflicto interno (1960-1996). Posteriormente y como consecuencias de las graves violaciones cometidas por el Ejército y grupos paramilitares, las mujeres formaron organizaciones de viudas en función de la defensa de los derechos humanos de sus familiares desaparecidos y/o asesinados, como el caso de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala -CONAVIGUA- creada y conformada por mujeres indígenas de diferentes étnias Mayas; y el Grupo de Apoyo Mutuo -GAM- cuya fundadora fue una mujer mestiza. La creación de ambas organizaciones fue de gran impacto y valor, puesto que en medio de un estado de terror, asumieron la lucha por la vida de sus compañeros/as y la búsqueda por el esclarecimiento de sus paraderos, con el resultado de represión y persecución. Esta situación marco un hecho trascendental en el protagonismo y visibilización de las mujeres indígenas en este país.

Por su parte, las mujeres indígenas bolivianas han participado históricamente en organizaciones, pero en otro contexto y a través de otros tipos de luchas, como la organización “Bartolinas Sisas” con más de 30 años de luchas y una presencia en los espacios de poder en el actual gobierno boliviano, o las luchas por derechos de los trabajadores mineros como el caso de la lideresa Domitila Barrios Chungara y su organización de Amas de Casa, entre muchas otras organizaciones.

También ha existido luchas históricas de mujeres indígenas por el acceso a la tierra (En ambos países), a través de organizaciones mixtas como Comité de Unidad Campesina – CUC- y Coordinadora Nacional Indígena y Campesina de Guatemala –CONIC-, en el caso de Guatemala (organizaciones con mas de 40 años de trayectoria); y en el caso de Bolivia,

se puede mencionar, entre otras, a la Coordinadora de Red de mujeres bolivianas transformando la economía -Remte-, también con una larga trayectoria de trabajo organizativo.

Actualmente, las luchas de las indígenas se vinculan a sus compromisos por la transformación de la realidad cotidiana, el cual proviene de un ámbito con tantas problemáticas y necesidades concretas. De ahí que sus motivaciones suelen ser alrededor de: acceso a los servicios básicos como alimentación, salud, educación, trabajo, (resumidas por las mujeres aymaras como el “Vivir bien”), así como, por demandas políticas como el derecho a la libre determinación de los pueblos, auto gobierno, fortalecimiento de los valores y principios culturales. Al respecto, una lideresa aymara expresó lo siguiente:

“Queremos recuperar nuestros propios valores, soñar que tipo de desarrollo queremos, con tecnología propia [...] como mujeres queremos educación, participar más en nuestras comunidades, quiero decir, ‘Vivir bien’, que no haya pobres ni ricos, todos bien, sin lujos pero bien”. (E.I. 21, Bolivia, 2012).

Otras demandas consideradas importantes fueron: reconstrucción de la cultura y la descolonización. La despatriarcalización fue mencionada con menor frecuencia por las indígenas y más por las mujeres mestizas ladinas, quienes fueron más enfáticas en plantear la necesidad de abordar la problemática de género como una prioridad política del actual gobierno boliviano:

“La despatriarcalización es urgente en este país, pues si algo es evidente, es la situación de exclusión y discriminación que sufrimos las mujeres por nuestra condición de género [...], por eso, estamos haciendo presión de diferentes maneras para que se convierta en una política de gobierno, pero que la asuman de verdad [las autoridades de gobierno], no sólo en las nuevas leyes.” (E.I. 22, Bolivia, 2012).

No obstante, y como se explicó anteriormente, para las indígenas no constituía el tema principal y priorizaban el proceso de descolonización, pues consideraban que era la estructura de poder que más les afectaba en su vida cotidiana.

“Para nosotras, lo peor ha sido el abandono en que hemos vivido, nosotros como pueblo, [también] nuestros abuelos [...] desde que vinieron los españoles se quedó esa maldición de tratarnos como animales, sólo les servimos para trabajar para explotarnos para hacerlos ricos a ellos [ladinos o no indígenas], tenemos que cambiar esa situación, yo no quiero que mis hijos pasen por eso, ya es tiempo de cambiar y descolonizarnos de una vez por todas.” (E.I. 18, Bolivia, 2012).

Esta y otras opiniones similares, refuerzan las diferentes prioridades de demandas entre mujeres indígenas y no indígenas, lo cual resulta interesante profundizar éstas diferencias.

Por su parte, las mayas planteaban la importancia del pos-colonialismo como vía de retomar sus propias cosmovisiones, combinar luchas de resistencia, luchas en contra de la violencia por cuestiones de género, acceso a recursos económicos y retomar la espiritualidad maya como guía para sus luchas, pero principalmente fueron enfáticas en defender su derecho a ser diferentes en condiciones de igualdad:

“Nuestras luchas es porque se nos reconozca que somos diferentes [...], formas diferentes de ser, de pensar de sentir y que se nos respete por ello. Queremos que se eliminen las desventajas pero no las diferencias.” (E.I. 02, Guatemala, 2012)

El reconocimiento social de sus culturas, idiomas, trajes típicos y cosmovisiones, son parte de las luchas cotidianas que se plantean. Un rasgo común que fundamentan estas acciones cotidianas, tanto para las aymaras como para las mayas, es la “colectividad” como valor cultural:

“No queremos perder la fuerza de lo colectivo, de lo comunitaria que tenemos como pueblo, pues eso nos ha mantenido y [nos hace] fuertes.” (E.I. 13, Bolivia, 2012)

La integralidad en la vida comunitaria y el sentido de la colectividad, resulta de suma importancia para los pueblos indígenas, pues constituye un fundamento de resistencia y subsistencia y a la vez, lo contrapone al individualismo de occidente.

Ahora bien, las mujeres mayas fueron más críticas sobre como este valor no siempre se aplicaba en las relaciones cotidianas, mientras que las mujeres aymaras consideraban que dicho valor sí se aplicaba en la vida diaria.

“La vida comunitaria es uno de los principios que se ha ido perdiendo desde la invasión, dominación, explotación, colonización y racismo. En la sociedad Maya se ha adentrado el individualismo y el egoísmo que el sistema capitalista impone y que las comunidades han apropiado por inercia, [Por ejemplo] en muchas comunidades se han perdido [las prácticas de] los trabajos comunitarios de la siembra y la cosecha, [se ha perdido también] en nuestros ritos religiosos, en los matrimonios”. (E.I.06, Guatemala, 2012)

“Las familias mayas han adoptado otros modos y estilos de vida en lo cultural, religioso, jurídico y económico que impone el individualismo y rompen el sistema de vida comunitario, reproduciendo en el seno de su hogar el sistema de opresión. (Po, Noj, 2010: Pp. 08-18)

“La convivencia comunitaria ya no es parte de la vida y educación cotidiana. Ya no se intercambia, ya no hay comunidad. Las relaciones mercantiles actuales, hace de las colectividades consumidores y les hacen perder capacidad de decisión.” (E.I. 06, Guatemala, 2011)

Un elemento histórico que ha incidido en las lecturas diferenciadas de mayas y aymaras, se relaciona con los efectos del conflicto armado que duró más de 35 años en Guatemala, en el sentido que, los mecanismos criminales utilizados por el estado de seguridad, provocó la muerte de las autoridades o líderes indígenas, alteró los mecanismos de resolución de conflictos propios de estos sistemas, y fueron introducidos respuestas violentas para la gestión de los mismos. De hecho, uno de los objetivos principales de las políticas militares contrainsurgentes era destruir los valores culturales que aseguraban cohesión y la acción colectiva de las comunidades:

“Asesinar a los guías espirituales y ancianos destruyó de sobremanera los mecanismos comunitarios que garantizaban la transmisión oral del conocimiento de la propia cultura y sus valores.” (Gómez, 2007)

Por estos hechos concretos de la historia reciente de Guatemala, las mujeres indígenas y los pueblos mayas en general, se refieren constantemente a los graves efectos de la guerra y la afectación que produjo en sus sistemas de vida, de ahí que insistan sobre la necesidad e

importancia de luchar por reconstruir o recuperar los valores mayas –entre ellos los de la vida comunitaria o la “colectividad”- que existían antes del conflicto armado.

Por otra parte, también reflexionaron sobre su accionar y participar en las demandas sociales, las cuales no hacen solamente desde su condición de mujeres, o como “género subordinado”, sino de acuerdo al peso de otras posiciones de subordinación como el racismo o de clase, así como, los lazos que las mujeres establecen en los diferentes momentos de luchas, u otros elementos como los discursos y valores que las acompañan:

“A nostras no es que nos guste la violencia, que nos peguen los papás o los maridos, [...] a nadie le gusta que lo traten mal, pero tenemos tantos otros problemas graves, serios de verdad, como cuando nuestros hijos no tiene que comer ya sea por culpa de no tener trabajo o porque el patrón no le paga [el salario] al marido [...], mejor vamos buscando como unirnos y luchar con otros, ya sean hombres o mujeres, para resolver todos los problemas que tenemos como mujeres pero también como gente pobre, como personas necesitadas”. (E.I., 17, Bolivia, 2012)

Un aspecto valioso de la lectura de las mujeres entrevistadas se relaciona con la forma de ubicar las relaciones desiguales de género, dentro de “una trenza de opresiones”. La antropóloga Irma Velásquez Nimatuy, perteneciente al pueblo Maya K’iché, citada por Macleod, lo explica de la siguiente manera:

“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 [están aisladas], 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. Creo que las mujeres mayas no van a poder avanzar en espacios de luchas más amplios si ellas no empiezan a liberarse dentro de sus espacios colectivos, dentro de su propio pueblo. Para mí esa es la primer lucha, por eso siento que la opresión 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. [...] tenemos que luchar internamente dentro de nuestro propio pueblo Maya, para luego hacer alianzas con los hombres en condiciones de igualdad. 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 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 [...], como mujer maya no puedo dejar atrás las luchas de las mujeres mayas, son mis luchas contra las opresiones, tenemos que pelear internamente esto. (Macled, 2011: p.47)

Existe una visión integral donde se ubican las relaciones de poder entre hombres y mujeres, dentro de la compleja trama de relaciones sociales, como las etnicidad, en un marco que considera a las comunidades como parte de un más amplio sistema de vínculos nacionales y en ocasiones internacionales. Visión que Falquet describe de la siguiente manera:

“Las relaciones de sexo, de clase y de raza, no se superponen ni se suman simplemente, ni siquiera son sólo intersecciones. Las pensaré aquí como consustanciales y conformadas.” (Falquet, 2009: p. 2)

Otra mujer maya se refiere a la importancia de retomar luchas tanto de reconocimiento y distribución de la riqueza:

“Mire, a nosotros siempre nos callaron, siempre nos han venido a decir como debemos ser y hasta lo que debemos hablar, pero no les ha funcionado del todo, pues hemos resistido a tantas imposiciones abusivas [...] hasta violentas como [aconteció durante] la guerra, pero eso no quiere decir que no tengamos muchas cosas por las que debemos luchar [por ejemplo], nos falta tener escuelas, salud en nuestras comunidades para no seguir muriéndonos por tanta enfermedad, tener un pedazo de tierra para cosechar nuestra maíz, nuestra comida [...] que los hijos puedan llevar sus trajes sin que se burlen de ellos, por ejemplo.” (E.I. 03, Guatemala, 2012)

Debido a la realidad compleja de las mujeres, y de los pueblos indígenas en general, es comprensible que sus luchas integren varios tipos de demandas, sin embargo, se observa una interpretación holística de entender los problemas y asumir las luchas. Probablemente responde a una forma particular de relacionarse con el entorno, donde no existe dualidad sin totalidad. Esta visión es compartida por mujeres mayas y aymaras, no obstante, no fue posible identificar el nombre que el pueblo Aymara utiliza para nombrarla. Para los pueblos Mayas, esta visión es llamada “Cabawil” o “olhar duplo” donde el sujeto y el objeto son la misma cosa (Esta visión podría aplicarse también a las lecturas realizadas por las aymaras):

“El maya no puede ver un árbol, una estrella a otro humano, sin ser de ella. Así opera la totalidad”, no podemos decir que la noche es separada del día, pues la noche hace parte del día y este a su vez es parte de la noche. Las cosas de la cultura maya no son apenas sustancias materiales, también a su vez son energía, es decir, actividades y procesos en que ninguna de las propiedades de la parte de la telaraña

es fundamental porque es la ‘Totalidad’ y fundamento de la realidad.” (Matul, 2007: p. 56)

Una guía espiritual maya lo resume en la siguiente reflexión:

“La multiplicidad en la unidad atraviesa la formación y esencialidad del espacio, del tiempo y de todos los seres.” (E.I. 01, Guatemala, 2012)

En todo caso, las mujeres indígenas expusieron la integralidad de las luchas y acciones al explicar que los derechos de las mujeres no pueden desligarse de los reclamos de autodeterminación de los pueblos indígenas, ni del acceso a los recursos económicos. En este sentido, las mujeres indígenas plantean una transformación social como mujeres, sin dejar de ser indígenas. Plantearon además, que existe una dimensión colectiva que desean recuperar o fortalecer, así como un actuar protagónico en las búsquedas de cambios y soluciones.

Con respecto a las demandas de reconocimiento (Fraser, 2002), las mujeres entrevistadas hicieron énfasis sobre la importancia de sus luchas relacionadas con la identidad étnica, reconstrucción de sus culturas y la resistencia⁵³ histórica. Por este motivo y por las constantes referencias encontradas en el trabajo de campo, estas luchas son abordadas en el siguiente apartado.

Luchas por el reconocimiento de la identidad, la cultura y la resistencia:

En palabras de las mujeres indígenas entrevistadas, los rasgos más característicos de la identidad son el traje tradicional, el idioma, la memoria histórica, la espiritualidad, la cosmovisión y las costumbres, los cuales, según una lideresa maya son “dinámicos y

⁵³ En el presente estudio se usará el término de “resistencia” por ser el utilizado por las mujeres indígenas entrevistadas. No obstante, algunas autoras prefieren utilizar los conceptos de “agencia social” (Mohanty, 2008; Hernández, 2003; Strathern, 2006). En todo caso, ambos términos comparten elementos como la capacidad de accionar que tienen las y los actores sociales dentro de las limitaciones estructurales en que se desarrollan sus vidas; es decir, ambos términos reconocen la tensión existente entre dicha capacidad de actuar y las estructuras de opresión y explotación que constriñen estas posibilidades. (Hernández, 2008).

cambiantes”, consecuentemente consideran necesario reflexionar sobre aquellos que deben permanecer y cuales deben modificarse:

“Si alguien me dice que la identidad maya tradicional significa que debo ser una mujer subyugada, oprimida, reprimida, quiere decir que es necesario cambiar aspectos de esa identidad para contar con una identidad maya más libertaria.” (E.I. 02, Guatemala, 2012)

El que haya en el pasado, una tradición de opresión de las mujeres indígenas, no quiere decir que esa opresión deba permanecer como característica de la identidad. En este sentido, las mayas fueron más abiertas al criticar algunas tradiciones que no comparten:

“Por ejemplo, en algunas comunidades, las mujeres al casarse deben dejar a sus familias e irse a vivir a la casa de su esposo, lo que implica [tener que] adaptarse a la nueva familia, a la comida, a la forma de vestir, a otras costumbres que son parte de la identidad de la otra persona, pero no debería ser así de violento para las mujeres.” (E.I. 10, Guatemala, 2012)

Por otra parte, tanto aymaras como mayas describieron la importancia de usar el traje indígena y hablar sus idiomas como las formas más representativas de su identidad, a pesar de las discriminaciones y burlas que suelen vivir a diario, por esos hechos.

“Yo siempre defendí mi idioma, donde iba siempre lo hablaba, y con mi ropa también sucedía lo mismo, aunque me puse mi traje de nuevo cuando ya era adulta, pues de pequeña mis papás no nos dejaban ir a la escuela con nuestra ropas [trajes típicos], pues decían que así no recibiríamos burlas ni malos tratos por parte de los maestros. Pero cuando no teníamos que ir a la escuela o estábamos en casa, pues usábamos nuestra ropa. Dígame si todo eso no es muy triste. Ahora, yo [en mi papel de] mamá, mando a mis hijos con sus trajes, pero son otros tiempos, aunque aún hay mucha racismo.” (E.I., 17, Bolivia, 2012)

En el mismo sentido, una mujer maya reflexiona sobre el uso de traje indígena y las experiencias de los niños al usarlo:

“También pienso en la presión que han de sufrir nuestros hijos, porque yo considero que llevar nuestros trajes típicos es un acto público y político que quiero asumir, sin embargo, mi sobrina, era objeto de burlas y la molestaban mucho en la escuela por eso, y otra niña fue agredida por ir a la escuela con su traje indígena, entonces pienso ¿Priorizo mis convicciones o el bienestar de mis

hijos? Hasta que punto puedo obligarlo a exponerse a burlas o comentarios racistas y como ellos van a ser afectados por eso.” (E.I., 12, Guatemala, 2012)

Estas mujeres ven en sus trajes y lenguas, un símbolo de resistencia político cultural muy ligado a sus diferencias étnicas, aún bajo la presión de actitudes racistas y discriminatorias como las expuestas anteriormente. Sin embargo, debe considerarse la trayectoria y experiencias de estas mujeres, lo que conlleva una claridad sobre el rol estratégico y político de usar sus trajes y hablar sus lenguas.

“Yo diría que hasta se trata de un acto de rebeldía, no sólo visual sino también político y cultural, es como decir, ‘míreme aquí estoy y esto soy [...] una mujer maya, diferente a usted’.” (E.I. 06, Guatemala, 2012).

Además, ambos grupos de mujeres realizaron reflexiones sobre la cultura como un espacio de resistencia y objetivos de mudanzas. Esa visión incide en la construcción de las identidades colectivas e individuales de las mujeres y sus análisis con respecto a las relaciones de género, tal como fue descrito en el capítulo primero. No obstante, se retomarán en este apartado, aquellos aspectos de la cultura que expliquen o fundamenten las formas de luchas, tanto de aymaras como de las mujeres mayas.

“La cultura como forma de permanecer y resistir tiene una “relación con la madre naturaleza, la medicina, la matemática, la astronomía, las comidas, las artes, los tejidos, la producción de nuestra ropa para no depender del comercio ladino. Si perdemos lo positivo que tiene nuestra cultura, estaríamos por los suelos, porque seríamos un pueblo derrotado, no tendríamos un camino para mantener nuestras luchas por la tierra, por nuestra identidad.” (E.I. 05, Guatemala, 2012)

Una lideresa aymara expuso:

“Vamos viendo que somos [...] no somos sólo dolor, también tenemos virtudes, capacidades, claridades, y estamos caminando, buscando juntos soluciones a nuestros problemas, porque culturalmente tenemos muchas cosas buenas para nuestros pueblos” (E.I.14, Bolivia, 2012)

Insisten en crear espacios de reflexión conducido por ellas mismas, por sus propias formas de analizar y discutir, evidenciar sus propias epistemologías, sus propias formas de obtener conclusiones y proyectarse a los cambios.

“La historia vivida y la guerra no pudieron matar nuestros sueños. La alegría de estar conectadas con la naturaleza, los valores y fortalezas que tenemos para resistir, los espacios de felicidad, lo bonito, lo agradable. Yo me pregunto ¿Qué paradigma puede sostener los cambios que queremos? Tal vez la solidaridad, la humanización o lo que las mujeres indígenas queramos.” (Kaqla, 2004: p. 85).

Asimismo, cuentan con una visión cambiante y transformadora sobre la cultura y reflexionan sobre el proceso histórico que ha repercutido sobre la misma:

“El movimiento maya ha construido una idea de cómo debe ser la cosmovisión y la cultura... pero no existe una cultura pura, pues muchas cosas han cambiado, esos cambios vinieron del cristianismo, del sistema capitalista, de la guerra, etc.” (E.I. 02, Guatemala, 2012)

Una lideresa aymara lo resumió de la siguiente manera:

“Hablamos del bien y del mal y que si [alguna acción] es pecado o no es pecado y peor aún, lo tomamos como si fuera parte de nuestra cultura originaria, pero no lo es [...] eso es cristiano, lo trajo la iglesia católica y siendo una idea del opresor colonial, ahora lo defendemos a capa y espada, diciendo que es parte de nuestra cultura [...]. Vale la pena reflexionar sobre qué es nuestra cultura, qué vamos a rescatar de nuestros abuelos y abuelas y qué vamos a usar como herramientas para nuestras luchas diarias.” (E.I.12, Bolivia, 2012)

La influencia de la religión es fuerte en ambos países, al punto que resulta difícil realizar una diferenciación de lo que son las culturas indígenas y la religión católica o evangélica (cristiana), tal como lo expone la reflexión anterior.

Aún con los anteriores cuestionamientos y críticas, la cultura es considerada por estas mujeres, como un terreno explícito de luchas políticas, un proyecto emancipador en sí mismo. La importancia radica, por una parte, por el uso estratégico y central para la

definición de identidades y de alteridad. Y por otra parte, porque constituye una forma de designar las diferencias culturales en un contexto transnacional y global.

“Para nuestros pueblos, la cultura no es sólo resistencia, es un campo de luchas y contradicciones dentro de un mundo globalizado.” (E.I. 13, Bolivia, 2012)

Asimismo, mencionaron que retomar los valores indígenas no es cuestión de “regresar al pasado”: El recurso de reivindicar y reconstruir la historia como utopía y medio de liberación constituye una bandera de luchas para ambos grupos de mujeres indígenas (aunque también es utilizado por otros pueblos latinoamericanos), no sólo como medio para recrear identidad colectiva al recurrir a la memoria, sino también para reclamar y denunciar los abusos, explotación, discriminación, etc. (a diferencia de las sociedades no indígenas que utilizan el paradigma de los derechos humanos).

“El pasado ha servido a los mayas como memoria de su identidad y fuerza emotiva [...], como impulso para seguir caminando.” (E.I. 01, Guatemala, 2012)

Una lideresa aymara manifestó:

“No queremos regresar al pasado, pues eso es imposible, pero queremos partir de lo que nos enseñaron nuestros antepasados, de reconstruir lo valioso que somos como pueblo, nuestros saberes, porque al final, ellos vivían bien.” (E.I. 13, Bolivia, 2012)

Además, el compromiso político de reconstruir las historias de los pueblos indígenas, se genera frente al racismo que invisibiliza las historias de estos pueblos: “nosotras las indígenas tenemos una memoria [historia] que nadie quiere escuchar”. (E.I. 12, Guatemala, 2012). De ahí que algunas mujeres se refirieran a la necesidad de acudir al pasado cultural e histórico para fortalecer la cultura política actual:

“Yo recuperaría de mi cultura la equidad y la complementariedad pero no sólo entre hombres y mujeres, sino entre hombre y hombres y entre mujeres entre sí. Estos son principios heredados que queremos retomar, que debemos reconstruir, pero queremos hacerlo desde nuestros propios valores y forma de hacerlo. (E.I.01, Guatemala, 2012)

Las mujeres hacen énfasis en la conciencia crítica y política de la memoria histórica:

“No estamos hablando solo de que usamos el traje típico o de que hablamos nuestros idiomas, ahora viene el trabajo de estar concientes de lo que somos [...] no es la condición de un reconocimiento cultural nada más, sino cómo se reacciona a tal condición y las posibilidades de ser diferentes implica crear nuestras propias proyecciones y cambios.” (E.I. 02, Guatemala, 2012)

“La cultura para mí, para los pueblos indígenas [en general], es importante porque es lo que nos mantiene vivos, lo que nos ha permitido permanecer y estar en las luchas [...] A mí me hace fuerte el saber que tengo una lengua, unas tradiciones y valores culturales que guían mi vida y la de mi familia [...] y estoy muy orgullosa de ser indígena.” (E.I.16, Bolivia, 2012)

En palabras de Santos de Sousa se trata de entender el sentido emancipador de recobrar los valores culturales, es decir, entenderlos como horizontes de transformación que las propias mujeres quieren interpretar, reconstruir e implementar en sus realidades, además entender la forma como se traduce cotidianamente la cultura, la identidad y cómo se entrelazan con las necesidades y demandas de la mujeres indígenas. Bajo este marco se plantea necesario vincular el concepto de cultura con el concepto de poder para crear estrategias de luchas en contextos particulares. (Sousa, 2005). En todo caso:

“No se trata de sustituir conceptos exógenos por correspondientes nativos, la tarea es antes que todo, transmitir la complejidad de los conceptos nativos con referencias al contexto particular en que son producidos.” (Stratherm, 2006: p.33)

En decir, no negar las especificidades de saberes, en este caso, no cerrarse a los conocimientos producidos por los pueblos Mayas y Aymaras, con la claridad de que no toda manifestación de una persona indígena genera conocimiento, como tampoco lo hace toda persona no indígena. En todo caso, el escuchar el punto de vista particular de las mujeres indígenas, ofrece una visión más inclusiva del poder de crear y proponer diversos tipos de saberes, acciones políticas, etc. En palabras de Tripp, sería:

“Abrirse a otras formas y saberes de análisis e conceptualizaciones no escuchadas previamente.” (2002: p. 278)

Por otra parte, el contexto actual boliviano, determina nuevas formas de demandas y luchas para las indígenas de ese país. Como se mencionó anteriormente, el nombramiento de un Presidente indígena en 2005 generó una serie de cambios y una nueva agenda económica y política. La nueva Constitución -2006-, declara un Estado Social de Derecho Plurinacional y Comunitario, lo que se tradujo en el reconocimiento de la diversidad cultural, del pluralismo jurídico, del autogobierno y dominio ancestral, valoración del conocimiento tradicional e indígena, la interpretación de la interculturalidad y, la formulación de políticas públicas sobre derechos indígenas, entre otros.

Los procesos de descolonización y despatriarcalización, aún y no existe unificación de criterios en cuanto a su contenido, son considerados como paradigmas, no sólo de transformación del Estado, sino como un medio para lograr reivindicaciones de los pueblos originarios, particularmente de las mujeres indígenas.

La sola figura de un presidente indígena cambia el contexto de lucha y la motivación simbólica en el sentido de concebir como reales los cambios que pueden conseguirse a través de la participación política:

“Hay cosas en este país que ya no se pueden cambiar, por ejemplo, un niño mira a su presidente que es indígena, que es campesino, sabe que él algún día puede también llegar a serlo, entonces pensamos que es un valor simbólico que nos impulsa a seguir trabajando, en pensar que ahora si se puede llegar hasta dirigir el país [...], eso antes nunca pasó.” (E.I.18, Bolivia, 2012)

La presencia de mujeres indígenas en espacio de poder es valorada positivamente por ser la primera vez en la historia del país, que está aconteciendo. Una mujer mestiza del movimiento feminista manifestó al respecto:

“Estos logros, estos cambios no hubieran sido posible en un Estado liberal, en cualquiera de los gobiernos anteriores [...], ahora hay condiciones que permiten tener leyes que protegen a las mujeres y una participación de las mujeres indígenas en puestos del gobierno que nunca se había visto.” (E.I. 20, Bolivia, 2012)

“Ahora sabemos que con Evo [Morales, Presidente de Bolivia] las cosas han cambiado. Ahora tenemos posibilidades de hacer cambios verdaderos no de palabra

nada más. A mi me da alegría saber que ya fui diputada, que ahora estoy a cargo de Bartolina Sisa, pero eso antes era imposible. Nuestras luchas son como podemos hacer un mejor papel dentro de este nuevo gobierno, aunque seguimos luchando por sacar de la pobreza a tanta gente.” (E.I. 13, Bolivia, 2012)

Si bien, ambos países se encuentran en un momento histórico, en el sentido de reconocer la heterogeneidad y diversidad interna de los pueblos indígenas, en el caso particular de Bolivia se visualiza un contexto favorable para el acceso al poder de grupos tradicionalmente excluidas de la sociedad (pueblos indígenas y mujeres) en una mejora real y simbólica respecto al bienestar y la igualdad de las personas, tal como lo informan los documentos sobre desarrollo humano, realizados por organismos internacionales ya citados anteriormente. Este nuevo contexto genera nuevas demandas por mayor acceso y participación de mujeres indígenas en puestos de decisión, mayor incidencia para la formulación de nuevas leyes y reformas institucionales en beneficio de las mujeres en general y de las indígenas en particular, aunque este nuevo escenario no implica la desaparición de luchas por los recursos económicos y servicios básicos como salud, agua potable, educación, etc.

Otro hallazgo en términos de diferencias entre mayas y aymaras, se relaciona a los análisis de algunas mujeres mayas, quienes en el transcurso de sus narraciones solían incorporar elementos de la teoría de género juntamente con componentes culturales indígenas. Hipotéticamente, ésta diferencia podría responder al mayor acceso de información sobre éste tema, que han tenido estas mujeres, producto de la extensa presencia de ONG’s internacionales que llegaron a Guatemala, después del conflicto armado interno. Incluso varias de las mujeres indígenas entrevistadas, se asumieron como feministas en épocas pasadas, no obstante, como consecuencia de sus propios procesos y experiencias, han optado por realizar una interesante combinación de herramientas feministas con sus visiones indígenas.

“A mí no me molesta que me digan que recibí talleres sobre género, la verdad es que sí y me ha servido mucho para entender toda la violencia que he sufrido, que han sufrido mis abuelas, mis hermanas, en fin todas las mujeres de mi familia [...] pero tampoco creo que sea algo para copiar y aplicar, porque eso no funciona así

[...] debemos analizar en que podemos usarlo, para que nos puede servir, talvez recreándolo y reconstruyéndolo desde nuestros valores nos sea más útil.”(E.I. 11, Guatemala, 2012)

A diferencia de ésta reflexión, una mujer ladina o mestiza comentó sobre las actitudes comunes de las indígenas en Bolivia durante los eventos de capacitación relacionados a los derechos de las mujeres:

“Cuando trabajamos con indígenas, ni tocamos el tema del feminismo o género porque ellas [...] te van a tildar de lesbiana, o resentida, o piensas o hablas sobre esos temas, es porque el marido te ha abandonado y por eso odias a los hombres, [...] tienen la idea de una mujer feminista que viste como hombre, o que está rapada, una feminista como las de Mujeres Creando”⁵⁴ (E.I. 20, Bolivia, 2012)

Por su parte, las mayas planteaban la utilidad de apropiarse de manera selectiva de aquellas herramientas de la perspectiva de género que les servían para entender la violencia o desigualdades entre hombres y mujeres, pero insistían en retomar sus valores culturales como el equilibrio y la complementariedad, para reformular los contenidos que a su criterio necesiten de otros sentidos. La riqueza del debate radica justamente en entender este proceso selectivo de apropiación y de resignificación 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).

En palabras de Sousa Santos:

“Urgen formas de reconstrucción de un vocabulario y de instrumentos emancipatorios para la invención de nuevas ciudadanías, basadas en un recurso de una sociología de las ausencias, capaz de identificar los silencios y las exclusiones que definen las incompletudes de las culturas, de las experiencias y de los saberes. De una teoría de la traducción que permita crear inteligibilidades mutuas y articular las diferencias, culturas, formas de opresión y de resistencia.” (Santos, 2003: p.26. traducción propia).

⁵⁴ Mujeres creando es una organización feminista de mujeres no indígenas que trabaja sobre los derechos de las mujeres. Su directora es María Galindo, quien se asume públicamente como lesbiana.

Es decir, nuevas formas de ciudadanía basadas en el reconocimiento de la diferencia, creación de políticas de reducción de las desigualdades y una efectiva redistribución de recursos e la inclusión. Reconocer la diferencia significa crear una teoría de la traducción, partiendo que sólo lo diferente puede ser traducido. (Sousa, 2003).

Dificultades frente a las luchas de las mujeres indígenas

Durante las reflexiones realizadas por las mujeres entrevistadas, sobresalieron los siguientes obstáculos o dificultades que impedían o hacían más difíciles el logro de sus demandas: el racismo estructural, el machismo y la situación de pobreza. Estos factores fueron mencionados como obstáculos de sus luchas cotidianas y a la vez como luchas en sí mismas, las cuales deben enfrentar en las diversas facetas de sus vidas: en la familia, en los espacios públicos, como las calles, medios de transporte, en las instituciones del estado como la escuela, en espacios de trabajo y demás esferas sociales.

Racismo estructural⁵⁵

Históricamente, el racismo estructural ha sido una desventaja y limitación para los pueblos indígenas de America en general y es necesario abordarla para comprender las luchas de cualquier pueblo originario e indígena. Una lideresa aymara describe el racismo de la siguiente manera:

“Es triste pero a los indígenas nunca se les ha visto como personas. Si siempre se les ha visto como ignorantes, quienes no saben nada y no solo no se les entienden sino se les ridiculiza, se cuestionan sus saberes ancestrales, diciendo que son mentiras o esencialismos pues no los practican, que es puro romanticismo. Por eso

⁵⁵ El racismo estructural se entenderá como la valorización generalizada e inclusiva de las diferencias reales o imaginarias, a favor de una persona o sector de la sociedad y contra sectores vulnerables, para justificar sus privilegios o las agresiones. En todo caso, el racismo estructural no es una concepción subjetiva de interiorizar al “otro”, sino mas bien un producto de un orden social de explotación. (Guzmán-Bockler e Herbert, 2007, pp. 128-133).

creo que cuando los escuchamos en los talleres de historia⁵⁶, les estamos devolviendo la autoestima.” (E.I. 19, Bolivia, 2012)

Constantemente sus relatos hacen énfasis sobre cómo el racismo ha sido una herramienta para mantenerlas en la situación de pobreza. Situaciones que Meillassoux explica de la siguiente manera:

“Es necesario comprender que el racismo o la xenofobia, son esenciales para el funcionamiento del doble mercado de trabajo.” (Meillassoux, 1981: p. 171)

El racismo viene a ser propuesto en formas discursivas, persuasivas, retóricas y convincentes, si bien distorsionadas u ocultas. La finalidad estratégica se cumple en cuanto a ver o considerar al otro/a como inferior, mano de obra, trabajador manual, campesino, peón, etc., y así utilizarlo. No es posible que se juzgue el racismo, como quiera que lo vayamos “deshojando”, sin considerar un elemento de articulación y dominio económico, inherente al desarrollo del sistema capitalista, a partir del cual el (los) centro (s) de dominio económico subyugó a la periferia colonial. (Ibíd.)

“Habría que preguntarse a quien o a quienes les ha servido que nosotros los aymaras y todos indígenas estemos tan mal, que les sirvamos solo para el trabajo o para servirles [...] pues es fácil saberlo, [les favorece] a los patronos de las fincas, a los dueños de las minas” (E.I. 14, Bolivia, 2012)

El racismo es una totalidad opresiva que no se comprende si no es desde una perspectiva que lo anida, la de sus manifestaciones, tanto en lo concreto de la subjetividad “racista” como en la “racializada”, de aquel sujeto que es objeto de racismo. La dialéctica de la dominación, a través de la relación opresor/oprimido, adquiere especificidad dinámica por

⁵⁶ Se refiere a los espacios de sistematización realizados por la organización boliviana llamada Talleres Orales de la Historia Andina –TOHA-. La organización fue fundada en 1993 por un grupo de estudiantes de sociología, en su mayoría del pueblo Aymara. Su impulsora y co-fundadora fue la profesora y socióloga Silvia Rivera de Cusicanqui. La misión de THOA fue y continúa siendo la investigación mediante la metodología de la Historia Oral de los pueblos indígenas de Bolivia, la cual se desconocía por no registrarse de la forma escrita.

medio de los significados opresivos de la “raza” (racialización), los que se manifiestan con resultados que pueden llegar hasta la muerte del “Otro” (Kepfer, 2004: Pp. 273-283).

La discriminación histórica contra los pueblos indígenas ha incidido para que las mujeres indígenas prefieran unirse a sus compañeros hombres por demandas de derechos étnicos o de clase, antes de asociarse con mujeres “de afuera” (no indígenas), quienes las discriminan en otros espacios por su pertenencia a un grupo étnico y pobreza.

“Las birlochas [mujeres no indígenas o mestizas] andan hablando sobre la libertad del cuerpo, sobre aliarse para ser libres, pero a nosotras [las indígenas] siempre, siempre, desde que yo me recuerdo, ellas nos han tratado mal, nos hacen de menos, nos desprecian.” (E.I. 21, Bolivia, 2012)

En todo caso, se precisa situar las raíces históricas de despojo y violencia capitalista y al superexplotación de la mano de obra principalmente indígena que dieran lugar a un racismo estructural (Guzmán, 2007).

Ante este contexto, las mujeres indígenas se ven limitadas por sus propias aliadas mestizas y sólo tienen un estrecho margen de accionar en el marco del racismo clasismo y sexismo que pernea los contextos mestizos de ambos países.

Otra consecuencia del racismo estructural es la invisibilidad o negación de capacidades de los pueblos indígenas y de las mujeres en particular, de crear propuestas en los ámbitos científicos, técnicos e intelectuales lo que refuerza posiciones etnocéntricas o excluyentes de sus voces.

“Se supone que nosotras no podemos crear teoría, porque no somos capaces de pensar, de proponer, pero la verdad es que vivimos en un país tan racista y machista [...] aquí todavía hay un apartad que nadie quiere ver ni reconocer.” (E.I. 02, Guatemala, 2012)

Las manifestaciones racistas incluyen las valoraciones diferenciadas respecto a la producción de marcos teóricos. En el caso de las teorías formuladas desde los países

considerados “occidentales” el análisis se enfoca en sus elementos teológicos, ontológicos y/o epistemológicos. Por ejemplo, el feminismo, la perspectiva de género o los principios de derechos humanos, pocas veces son cuestionados con respecto a su aplicación en las sociedades donde fueron producidos, es decir, no es un elemento de valoración teórico, académico o político. Caso contrario, cuando se presenta una propuesta filosófica desde los pueblos indígenas, el primer filtro se deriva del cuestionamiento, si efectivamente se aplica en las relaciones cotidianas de los grupos étnicos o no, como suele acontecer con los principios de complementariedad y equilibrio ya mencionados.

Una mujer maya lo sintetiza de la siguiente manera:

“Pero no nos vengan a decir que los derechos humanos son aplicados por todas las sociedades que lo difunden, son más bien modelos a seguir. Pero a nosotros [los indígenas] nos cuestionan nuestros principios porque nos dicen que no los aplicamos en la vida diaria, entonces [una] se pregunta por qué esos parámetros diferentes de valorar las cosas, pues por el puro racismo.” (E.I. 02, Guatemala, 2012)

Como ya fue expuesto en citas anteriores, cuando se discuten propuestas teóricas o filosóficas formulada por personas indígenas, suelen encontrarse expresiones de descalificación, ridiculización o invisibilización por parte de personas ladinas o mestizas, por considerarlas poco serias o irrelevantes. Como lo resume una mujer maya:

“La postura soberbia de occidente no ha permitido aprender de las culturas originarias [...] por lo mismo no se conocen, así que habrá mucho por descubrir y aprender.” (E.I. 10, Guatemala, 2012)

La socióloga boliviana Silvia Rivera lo manifiesta de la siguiente manera:

“La arrogancia del norte siempre ve en nosotros miseria. Trabajamos en un contexto de sordera colonial.” (RIVERA, 1997)

Por su parte, según Grosfoguel, basándose en Franz Fanon, explica que el racismo no se puede definir como actitudes estereotipadas o preconceptos de unas personas con respecto a

otras, porque entonces se deja en un nivel subjetivo de ser o querer disminuir al otro, pero esta situación subjetiva trivializa el problema real, lo esconde, pierde sentido y se minimiza su importancia de análisis. El racismo, definido por Franz Fanon es una jerarquía de poder que existe institucionalmente, son estructuras de poder que se encarnan en instituciones que producen y reproducen lo que debe considerarse como humano. Lo explica diciendo que existe una línea de lo humano, los que están arriba de esa línea se encuentran en la zona del “ser” y son los considerados superiores, los humanos, los que están debajo de la líneas se encuentran en la zona del “no ser” son lo inferiores, los no humanos. (Grosfoguel, 2011).

Estas estructuras institucionalizadas producen y reproducen lo que debe ser considerado como superior o humano, así como lo inferior o no humano. Eso conlleva privilegios para quienes están arriba. Por eso explica que para que haya racismo no es suficiente estereotipos o prejuicios en contra de las personas, sino que necesita de una estructura de poder donde apropiarse de privilegios (económicos, sociales, culturales, etc.) en menoscabo de los considerados “inferiores, no humanos” lo cual tiene efectos sociales y no solo individuales como los preconceptos o prejuicios. (Ibíd.)

En este sentido, las mujeres expresaron constantemente que el racismo vivido en la cotidianeidad y a través de todas las esferas sociales del mundo mestizo, las afectaba y limitaba en sus luchas y demandas por mejoras a sus vidas. Además, sus lecturas realizadas desde este tipo de opresión, hace comprender porque algunas de estas mujeres priorizan éstos tipos de luchas frente a otras, aunque no significa que excluyan los otros tipos de demandas.

Mención especial merecen los comentarios sobre las relaciones conflictivas y discordantes entre mujeres indígenas y ladinas o mestizas, las cuales muchas veces tiene una relación directa con el tema del racismo.

Como se anotó en el capítulo anterior, la lucha contra la violencia hacia las mujeres se convirtió en una demanda sentida por el conjunto de mujeres, sin embargo, no se logró una

fusión política más sostenida entre el moviendo de mujeres indígenas y las ladinas o mestizas; entre las razones de esta situación podrían mencionarse las posiciones feministas etnocéntricas y las interpretaciones que no consideraban otros tipos de desigualdades sociales como de etnia y clase.

“A nosotras nunca nos ponían atención, siempre, aunque no lo digan, seguimos siendo las indias ignorantes y que nos tienen que ‘enseñar’ el camino” (E.I. 12, Guatemala, 2012)

Estos testimonios (algunos ya citados en capítulos anteriores) muestran que las relaciones de poder entre mujeres indígenas y no indígenas son conflictivas, inclusive compartiendo espacios que las colocan en situaciones similares como la violencia, hay desencuentros producto de cargas culturales y étnicas, que no permiten a las últimas deconstruir los estereotipos frente a las mujeres indígenas. Estas expresiones muestran las complejidades de las relaciones de poder entre mujeres de diversos posicionamientos sociales, étnicos, etéreos, etc. Situaciones que imposibilitan el diálogo, la discusión, el enriquecimiento de visiones y peor aún, las alianzas estratégicas que podrían construirse. Si algo fue evidente, es la falta de un diálogo abierto, sin prejuicios de clase y sobre todo sin preconceptos de “raza”, entre mujeres indígenas y no indígenas.

Los desafíos son complejos y muestran que el ser mujeres no establece per sé, condiciones para promover alianzas entre ellas y que ésta será siempre una relación política con implicaciones que derivan de otros tipos de relaciones sociales de poder. Sería conveniente reconsiderar las palabras de Mohanty en el sentido que:

“Las diferencias nos permiten explicar las conexiones y los cruces de fronteras mejor y con mayor precisión, y como especificar la diferencia no permite teorizar los problemas universales más integralmente.” (Mohanty, 2008: p. 09)

Para las propuestas feministas actuales, se encuentra el desafío de lograr una complementariedad entre las formas de análisis de sistemas de conocimiento diferentes, porque se enriquecería las propuestas feministas y se crearía una mayor inteligibilidad, expandiendo los alcances explicativos de realidades particulares, en este caso, de los

pueblos Mayas y Aymaras. En última instancia, el conocimiento no es sólo para clasificar o crear marcos de comprensión del mundo sino para aplicarlos y lograr cambios reales.

Discriminaciones por ser mujeres

Los términos de género, sexismo o feminismos fueron conceptos rechazados en reiteradas ocasiones por las mujeres entrevistadas, principalmente por las aymaras, sin embargo, esta situación no impidió que durante el diálogo realizado con cada una de ellas, manifestaran fuertes críticas a las “actitudes machistas de los hombres” (expresión usada por las aymaras) las que afectaban o limitaban sus luchas y su vida en general.

Durante el diálogo con una mujer maya-k'iche' sobre el valor de lo colectivo para los pueblos mayas y el sentido de sobrevivencia que le atribuyen, cuestioné sobre la forma como lo practicaban y como funcionaba en la vida cotidiana, a lo cual ella respondió de la siguiente manera:

“Si bien nuestro sentido de la colectividad nos ha permitido sobrevivir, también es cierto que los hombres siguen decidiendo en las comunidades, pero aún así, la participación de las mujeres es grande e importante” (E.I. 02, Guatemala, 2012)

Sobre el mismo tema, dos lideresas aymaras expresaron:

“Vivimos en colectividad, nuestras consultas son colectivas. Sin embargo, tenemos problemas con compañeros hombres, eso es bien difícil, [es] bien difícil sentir ese miedo de participar, de hablar [...] porque hay muchos hombres machistas. Por eso creo que asumen a cargos las mujeres solas (solteras), o si están casadas, a veces se terminan separándose del marido”. (E.I. 14, Bolivia, 2012)

“Trabajar con los compañeros hombres es difícil, si uno es débil cae y desiste de participar, pero si uno es fuerte, sigue. Los hombres no tienen esos problemas, [por ejemplo, no tienen que] aprender a proponer [...] ellos hablan, nosotros no tenemos esa capacidad, no hablamos como ellos hablan. Cuando opinamos, algunos no nos hacen caso, pero una tiene que hablar y sobre todo dejarse escuchar.” (E.I. 18, Bolivia, 2012)

Las mujeres saben por experiencia propia, las limitaciones y desventajas que deben enfrentar en los espacios mixtos (hombres y mujeres) por cuestiones género. Por ejemplo, la limitada disposición de tiempo por los roles de madre, esposa y trabajadora del hogar; así como, las actitudes simbólicas o reales de discriminación por parte de sus compañeros, como el hecho de descalificar sus propuestas u opiniones.

“Pero aún hay mucho machismo y muchas cosas tienen que cambiar. Los compañeros en las mismas organizaciones nos quieren sacar, a muchos nos les gusta que participemos, nos dicen: ‘cómo pueden descuidar su casa, a sus maridos a sus hijos’ allá deberían de estar.” (E.I. 21, Bolivia, 2012)

Es interesante resaltar que las mujeres entrevistadas –mayas y aymaras- realizaron pocos comentarios sobre los esposos que obstaculizaban su participación en las capacitaciones o espacios públicos. Posiblemente se deba a que varias de ellas han optado por no casarse o por casarse a una edad adulta, otras han logrado relacionarse de manera más equitativa con sus parejas y otras han enviudado o se han divorciado. En cambio, la mayoría se refirieron a la sobrecarga de trabajo y a la falta de dualidad y complementariedad en el cuidado de los hijos y en las labores del hogar. Es importante también resaltar que la situación de las mujeres entrevistadas puede ser ilustrativa de las mujeres que han migrado a las áreas urbanas y por lo tanto, han logrado mayor acceso a la educación y/o participación en espacios públicos y organizacionales.

A pesar de los obstáculos mencionados, hubo opiniones de varias lideresas indígenas sobre lo que ha significado para ellas, la participación en espacios públicos y organizativos:

“Aunque es difícil participar por todo el trabajo que tenemos que hacer en la casa, con los hijos, a mí me gusta participar en las asambleas, con el trabajo comunitario y hablar con mis compañeros hombres, trabajar con ellos, pues las mujeres sólo me van hablar de los hijos, de la cocina, en cambio los hombres te hablan de lo que está pasando en la comunidad, en las marchas, me gustan más esas conversas.” (E.I. 08, Guatemala, 2012).

“Desde donde esté voy a seguir luchando, en mi familia, en la comunidad, en la organización [...]. Yo me sentía contenta que un hombre se peleara conmigo por un tema de liderazgo, incluso [un compañero] me ha querido hacer daño, meter saña

con mi esposo, pero nada le funcionó y esos son los retos que uno como mujer debe asumir.” (E.I. 21, Bolivia, 2012).

“Si los hombres nos dicen que tenemos la tarea de ser las transmisoras de nuestra cultura, yo lo veo como una oportunidad estratégica. Si hemos construido o reproducido como somos las mujeres y los hombres, de igual manera tenemos la oportunidad de deconstruir esos estereotipos y patrones en nuestra casa y con nuestros hijos. Esa es una función importante individual y colectiva.” (E.I. 02, Guatemala, 2012).

En este sentido, los términos de violencia y machismo resultan conceptos más inmediatos para las mujeres indígenas entrevistadas, con lo cual están reconociendo y cuestionando los usos y costumbres comunitarias que le son perjudiciales por su situación de mujeres, exponiendo además, la necesidad de buscar formas apropiadas de promover cambios positivos y transformaciones en sus vidas, pero considerando sus propios valores o cosmovisiones. Problema complejo puesto que están planteando un análisis de género dentro del marco de relaciones racistas y clasistas, y no como observadoras sino desde las diversas opresiones que viven en la cotidianidad. Esta manera integral o holística de abordar los problemas, responde en gran medida a un entendimiento interno y formas particulares de asumir las dificultades, esto al parecer no podría ser posible sin el valor de la colectividad, el cual lo consideran como una “fuerza de enfrentar todo, con todos”. De ahí que la complementariedad y el equilibrio cobran sentido en las luchas conjuntas para afrontar los problemas diarios, comunitarios, locales, regionales, etc., y aún cuando estos principios o valores no son aplicados en su totalidad en la vida diaria de estas mujeres, continúan siendo paradigmas a alcanzar.

Conclusiones

1. Los espacios organizativos donde han participado las mujeres entrevistadas son fuertemente valorados por ellas, pues los consideran como espacios de producción de significados, que las han llevado, intencionalmente o no, a la reflexión acerca de su condición étnica, de clase y de género. El surgimiento de nuevos discursos y nuevas subjetividades debe ser analizado en posteriores estudios, a través de casos concretos que relacionen las estrategias de organización colectiva con los espacios de resistencia cotidiana.

2. Existen semejanzas en las demandas y luchas de las mujeres mayas y aymaras, por cuestiones de redistribución de la riqueza como el acceso a las necesidades básicas (agua, luz, educación, salud, etc.) y a las luchas históricas como el acceso a la tierra y mejoras efectivas de los derechos laborales, las cuales han sido condicionadas por características históricas de pobreza y exclusión hacia los pueblos indígenas. En cuanto a las demandas de reconocimiento, ambos grupos de mujeres manifestaron su compromiso resignificar la cultura, fortalecer sus identidades y que reconozcan sus diferencias culturales. La cultura resultó ser un elemento vital para todas las mujeres indígenas entrevistadas, pues recobra un sentido fundamental y altamente valorado en sus vidas y a la vez constituye un paradigma para lograr cambios efectivos.

3. Un punto clave es que las mujeres entrevistadas insisten en la importancia de articular todas las opresiones y por lo tanto, plantean la inconveniencia de priorizar la opresión de género por encima de otros tipos de opresiones como el racismo, a pobreza material. Este planteamiento responde a en gran medida, a la forma particular que tiene estas mujeres de abordar los problemas cotidianos y sus experiencias o prácticas organizativas. Relacionado con este tema, las mujeres fueron claras en señalar rechazos a cualquier posición que aislara las luchas por los derechos solamente de las mujeres de otros tipos de relaciones desiguales de poder (clase o étnia), de imposiciones teóricas “venidas de afuera” (sobre todo las mujeres aymaras), o de aquellas posiciones cuyo objetivo fuera el cambio cultural de los

pueblos indígenas (discursos fuertemente difundidos en ambos países, por los programas de género llevados a cabo por las organizaciones internacionales ya citadas), pues la mayoría de ellas prefieren hablar del fortalecimiento de la cultura y cosmovisión como sus sitios de resistencia y horizonte de transformación. En resumen, la cultura constituye un espacio de resistencia, lucha, herramienta política y horizonte de cambios para las demandas sociales, lo que implica formas diferentes de entender e interpretar la problemática tanto por su situación de mujeres, como por las múltiples opresiones históricas que han vivido.

4. Las mujeres mayas y aymaras se encuentran en una compleja situación desde donde deben luchar contra el racismo de su entorno mestizo, del sexismo de los propios compañeros indígenas y del racismo de las mujeres mestizas expertas y académicas. En este contexto real de obstáculos y limitaciones, las mujeres indígenas pueden verse forzadas a posponer sus reivindicaciones, dentro de una perspectiva de cerrar filas indígenas para proseguir en tal desigual condición de lucha (racismo, clase).

5. Una de las mayores diferencias entre mayas y aymaras, tiene relación con el contexto actual boliviano. El gobierno actual ha reconocido como políticas de estado los procesos de descolonización y despatriarcalización. Ambos procesos han incidido en el mayor acceso a puestos de poder de mujeres indígenas como nunca antes se había registrado en la historia de ese país. También la creación de instituciones dedicadas a esos temas y la producción de leyes que benefician a las mujeres, ha generado o en todo caso fortalecido, la participación de las mujeres indígenas (sobre todo urbanas) en las luchas por acceder a esos espacios de poder o a participar activamente en los proyectos productivos e incluso en las discusiones de leyes que pueden llegar a beneficiarlas. Situación que es imposible en la situación actual de las mujeres mayas en Guatemala.

6. Existen formas diferentes de abordar los problemas entre mujeres indígenas y ladinas o mestizas. Las primeras manifestaron una visión colectiva, frente a la dualidad de occidente tan inserta en las lógicas de pensamiento que conlleva a la separación de luchas sociales, frente a la visión más integral de las luchas indígenas, donde los principios de

complementariedad conlleva a una integridad no solamente en el análisis de las problemáticas sociales, sino a las acciones de luchas.

7. El racismo estructural no ha permitido conocer y en su caso aprender, sobre las formas como las mujeres indígenas están afrontando los poderes insitos en las relaciones de género y como están proponiendo otros modelos de cambio. Por ejemplo, falta aún profundizar sobre sus prácticas cotidianas y las formas de desafiar las relaciones de poderes entre hombres y mujeres apoyadas en los valores culturales y comunitarios, y sus forma de relacionarlos con otros tipos de opresiones.

Registro de Entrevistas

Entrevistas realizadas en la ciudad capital de Guatemala, durante los meses de junio, julio, agosto de 2012

Los datos que aparecen en la descripción del perfil de cada una de las mujeres entrevistadas, fueron ofrecidos por ellas de manera voluntaria, por tal razón, no son los mismos para todos los casos. Además, algunas de las mujeres prefirieron ser identificadas, solamente son sus iniciales, aunque si autorizaron a ser público el perfil que aparece en la siguiente tabla.

Número de entrevista	Perfil
E.I. 01	Virginia Ajxup Pelicó: Ajq'ij (guía espiritual) de origen Maya K'iche' de Momostenango, Totonicapán. Ha participado en la fundación de varias organizaciones como Kajib' No'j de Momostenango y el Centro Educativo Indígena de Zunil, Quetzaltenango. Representante del Programa Educativo Pop No'j de Oxfam Australia y, luego del retiro de esta agencia en Guatemala, ha sido la coordinadora del área específica de mujeres de esa organización. Su trabajo se enfoca en la promoción de la cultura, cosmovisión de los pueblos Mayas y a su misión como guía espiritual.
E.I. 02	María Estela Cojón: Maya kaqchiquel-pocomam. Es Licenciada en Trabajo Social con énfasis en gerencia del desarrollo de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala y cursos de especialización en la Universidad de San Carlos de Guatemala y el Harris Stowe State

	<p>College en Missouri, Estados Unidos. Es co-fundadora de la organización Moloj. Ha trabajado en diversos organismos internacionales y nacionales, entre ellos: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo –PNUD-, la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos –OACNUDH-, entre otros. Algunas de sus publicaciones como autora son: “Fortalecimiento de la participación política de las mujeres mayas”, publicado por Uk’u’B’e, en el año 2005 y “Género y cultura” en PRODESSA. Ha participado en cursos sobre derechos humanos y derechos de pueblos indígenas, así como en eventos internacionales como la Cumbre de mujeres Indígenas de las Américas, en Oaxaca, México, entre otros.</p>
E.I. 03	<p>I.C.C.: Maya K’iche’ de Chimaltenango. Cofundadora de la Coordinadora de Comunidades Indígenas Campesinas para la Educación por la Paz. Se dedica principalmente a dar capacitaciones y asesorías técnicas para la gestión y administración de proyectos comunitarios y productivos. Está casada y es madre de dos niñas.</p>
E.I. 04	<p>Dorotea Gómez: Mujer Maya K’iche’, Licenciada en Trabajo Social, Maestra en Antropología Social por la Universidad Estatal de Campinas, Brasil. Co fundadora de diferentes organizaciones de mujeres indígenas en Guatemala. Consultora independiente de organizaciones nacionales e internacionales.</p>
E.I. 05	<p>Silvia Batzin: Dirigente Maya kachiquel, casada, madre de tres hijos. Maestra en Educación Primaria. Colaboradora de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala CONAVIGUA. Ha estado a cargo de diferentes cursos y procesos formativos sobre derechos de los pueblos indígenas.</p>
E.I. 06	<p>Manuela Xom: Dirigente Maya K’iche’. Periodista y consultora independiente. Con trayectoria en la difusión del pensamiento del</p>

	<p>movimiento Maya. Además, trabaje en la incidencia en políticas públicas relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas, y de las mujeres en particular. Madre de dos niños.</p>
E.I. 07	<p>M.L. Cuenta con una larga trayectoria en el trabajo de cabildeo e incidencia de los derechos humanos y derechos indígenas. Además, ha sido consultora para organizaciones nacionales e internacionales y facilitadora en procesos formativos sobre derechos de las mujeres indígenas. Tiene estudios a nivel medio; es casada y tiene 3 hijos.</p>
E.I. 08	<p>Rosalva Tujal: Maya kaqchikel. Lideresa integrante de la Red Nacional de Comadronas. Ha participado como mediadora en conflictos familiares y violencia intrafamiliar. Trabaja con grupos de mujeres y jóvenes sobre conocimientos ancestrales relacionados con la salud y medicina ancestral. También colabora con el movimiento indígena en reclamo por la tierra. Es madre de tres hijos.</p>
E.I. 09	<p>María M. Velásquez Cu: Lideresa keqchí, integrante de la Asociación de Mujeres de Huehuetenango, Guatemala. Ha participado como facilitadora en cursos sobre violencia intrafamiliar y en las últimas décadas temas relacionados con los derechos culturales de los pueblos indígenas. Cuenta con estudios de educación primaria. Actualmente colabora en una radio comunitaria donde se abordan diversos temas de interés nacional como el problema de las minerías.</p>
E.I. 10	<p>M.L.P. Mujer perteneciente a pueblo Maya K'iche'. Actualmente se encuentra terminando la carrera en Ciencias Jurídicas y Sociales. Realizó un diplomado sobre derechos de los pueblos indígenas en la Universidad de San Carlos de Guatemala. Consultora en programas internacionales sobre cultura indígena y sistemas de resolución de conflictos. Es soltera.</p>
E.I. 11	<p>Rosalinda Chirix López: Maya mam, co-fundadora de la Asociación de Mujeres de Huehuetenango. Con larga trayectoria de luchas sobre los</p>

	derechos de las mujeres. Facilitadora de procesos formativos. Actualmente participa conjuntamente con su esposo, en la Incidencia política en contra de las mineras y sus efectos nocivos para la población.
E.I. 12	C.C.P. Promotora de salud y comadrona. Pertenece al pueblo Maya Canjobal. Aprendió a leer y escribir cuando estuvo como refugiada en el sur de México (1982). No cursó ningún grado académico. Ha participado en cursos sobre incidencia política comunitaria y actualmente continúa aportando al movimiento indígena. Ha sido consultora de organizaciones no gubernamentales –ONG-s-.

Entrevistas realizadas en La Paz, Bolivia durante los meses de enero, febrero y marzo de 2012

Número de entrevista	Perfil
E.I. 13	Julia Ramos: Directora Ejecutiva de la Confederación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” – CNMCIQB-BS- (organización con más de 31 años de luchas). Ramos es dirigente indígena campesina, ex diputada y ex Ministra de Desarrollo Rural. Tiene una larga trayectoria de liderazgo en diferentes regiones del país, luchando en mejorar las condiciones de las mujeres campesinas e indígenas. Actualmente dirige una de las organizaciones más reconocidas a nivel nacional e internacional. Realiza coordinaciones con instituciones del Estado boliviano y ha incidido favorablemente en las políticas del gobierno actual, a favor de los derechos de las mujeres indígenas. Casada y con hijos.
E.I. 14	J. Ch. C. Dirigente indígena aymara, integrante de la Confederación de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” – CNMCIQB-BS-. Se encarga de la ejecución de programas sobre los

	derechos de las mujeres e integra la mesa para propuestas de reformas legales para incorporar a los derechos de las mujeres indígenas, sobre todo lo relacionado con la participación política.
E.I. 15	Graciela López: Coordinadora de Red de mujeres bolivianas transformando la economía -Remte-. Encargada de la gestión y ejecución de proyectos productivos para las mujeres indígenas y no indígenas de todo el país. También está a cargo de investigaciones sociales sobre la participación de las mujeres bolivianas en los procesos productivos del país.
E.I. 16	Andrea Bonilla: Mujer indígena Aymara. Dirigente de la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarios de Bolivia –CSCIB-. Realiza capacitaciones sobre derechos de los pueblos originarios/indígenas y campesinos. Participa en proyectos autosostenibles para campesinos e indígenas.
E.I. 17	Victoria Flores: Lideresa aymara de la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarios de Bolivia –CSCIB-. Tiene a su cargo la gestión y ejecución de proyectos productivos en diferentes regiones del país. También realiza capacitaciones sobre la cultura y cosmovisión de los pueblos originarios.
E.I. 18	Angélica Sarsuri: Lideresa indígena. Cursó dos años de educación primaria; está casada y tiene 4 hijos. A realizado trabajo voluntario en la Organización de Mujeres Aymaras del Kollasuyo – OMAK-, facilitando capacitaciones que tengan como finalidad, promover la participación de las mujeres lideresas indígenas, a través de la incidencia política. Ha trabajado consultora y facilitadora de capacitaciones sobre violencia intrafamiliar y los efectos negativos en el hogar y la comunidad. .
E.I. 19	Lucila Criales: Mujer mestiza, de profesión socióloga. Directora de la organización Taller de Historia Andina –THOA-. Está a cargo de la sistematización de historias orales de los pueblos originarios e indígenas

	de Bolivia.
E.I. 20	Mónica Murillo: Asesora jurídica de la Coordinadora de la Mujer -C.M.-, institución que tiene a cargo los programas oficiales de difusión de derechos de las mujeres, principalmente los relacionados con la participación política y acceso a puestos de poder. Encargada del seguimiento a las reformas legales referentes a los derechos de las mujeres e incidencia política para la implementación de los instrumentos internacionales que las protegen.
E.I. 21	A.A.C. lideresa comunitaria de origen Aymara. Maestra de educación primaria. Ha trabajado en la gestión y ejecución de programas de radio comunitaria, a través de los cuales ha difundido la situación de los mineros y trabajadores. También es capacitadora sobre temas de Paz, el nuevo Estado Plurinacional para Vivir bien y culturas originarias, campesinas e indígenas.
E.I. 22	María Galindo: Directora de la Organización Casa de los Deseos. Es de profesión Socióloga. Mujer no indígena. Feminista. Ha estado a cargo de investigaciones sociales sobre la situación y derechos de las mujeres. Fue quien hizo la propuesta teórica relacionada con la necesidad de implementar un proceso de “Despatriarcalización” conjuntamente con la “Descolonización”, como políticas de Estado.

Bibliografía

Ajxup-Pelico V, Ajxup-Poroj PE, Zapil-Xivir J. 2009. Concepción maya del tiempo y sus ciclos. México D. F. México.: Cía. Editorial Impresora y Distribuidora, S.A.

Ajxup-Pelico V, Zapil-Xivir J. 2009. Propuesta de armonía y equilibrio entre mujeres y hombres desde la cosmovisión maya. Ciudad de Guatemala. Guatemala.: Maya Na'oj.

Aldunate V, Paredes J. 2010. Construyendo Movimientos. La Paz. Bolivia.: Garza Azul Impresores & Editores.

Asociación Poj Noj. 2005. Aportes del sistema jurídico maya hacia el Estado de Guatemala en materia de prevención de conflictos. Ciudad de Guatemala. Guatemala: PASOC/PNUD.

Bastos S, Cumes A. 2007. Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Ciudad de Guatemala. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Centro para Investigación Regional Mesoamericana (CIRMA).

Butler, Judith. 2001. El género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Paidós/PUEGUNAM, México.

Cabrera L. 1997. Los sueños entre los mayas campesinos. Estudios Interétnicos en Suárez Navaz y Hernández Castillo (eds.) Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes.

Comisión de Esclarecimiento Histórico. 1999. Guatemala, memoria del silencio. Ciudad de Guatemala. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS)

Dussel, Enrique. 2000. “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Edgardo Lander (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.

Falquet, Jules. 1999. La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas. <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/lacost583.pdf>. Última visita: 12/03/ 2013.

Falquet, Jules. 2003. Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología. Distrito Federal, México.

Falquet, Jules. 2009. Repensar las relaciones de sexo, clase y “raza” en la mundialización neoliberal. PUF, Collection Actuel Max Confrontation.

Fraser, Nancy. 1996. “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation” in Padmini Mongia (ed.) Contemporary Postcolonial Theory: A Reader. London: Arnold.

Fraser, Nancy. 2002. “Redistribución, reconocimiento y participación: hacia un concepto integrado de la justicia” en Informe Mundial de la Cultura 2002. UNESCO.

Foucault, Michel (1998). "El sujeto y el poder". Revista Mexicana de Sociología, Vol.L, No.3 Julio-septiembre. México D.F.

Gómez Grijalva, Dorotea Antonia. 2007. A etnia e o gênero na construção do Estado-Nação guatemalteco. (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia y Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

Grosfoguel, Ramón, 2011. La descolonización del Conocimiento: Diálogo Crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. Departamento de Estudios Étnicos, Berkeley University. Estados Unidos.
[www.file:///C:/Users/kenia/Downloads/97-108 RAMON%20GROSFOGUEL%20\(1\).pdf](http://www.file:///C:/Users/kenia/Downloads/97-108_RAMON%20GROSFOGUEL%20(1).pdf). Última visita: 22/10/2013

Guzmán-Böckler C, Herbert JL. 2007. Guatemala: una interpretación histórico-social. México, D. F. México.: Siglo Veintiuno Editores.

Hale, Charles R. 2004. "Racismo cultural" en Racismo en Guatemala: de lo políticamente correcto a la lucha antirracista. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, ciudad de Guatemala.

Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2001. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres Indígenas y sus demandas de género" en Debate Feminista Año 12, Vol. 24 Octubre.

Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2003. Postmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias, en Revista Desacatos. CIESAS. No. 13, febrero-marzo. México DF.

Hernández-Castillo RA. 2008. De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur de Río Bravo. In Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes, ed. L Suárez-Navas, RA

Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala. 2008. Del Conflicto a la Reparación: gestión de la conflictividad en los municipios de Santa Catalina, La Tinta, Alta Veparaz y Olopa, Chiquimula. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Serviprensa S. A. 17

Kaqla, Grupo de Mujeres Mayas. 2004. La palabra y el sentido de las mujeres mayas. Publicaciones de Kaqla, ciudad de Guatemala, Guatemala.

Kepfer, Rodolfo. 2004. "Racismo y práctica social: sobre el método de la diferencia" en Racismo en Guatemala: de lo políticamente correcto a la lucha antirracista. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, ciudad de Guatemala.

Lamas, Marta. 1986. La Antropología feminista y la categoría de género" en Nueva Antropología Vol. VIII No. 30. México.

Lankersdorf, Carlos. 1998. "Cosmovisiones" Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas. Universidad Nacional Autónoma de México.

Lankersdorf, Carlos. 2002 “Filosofar en Clave Tojolabal”. Publicaciones de la Universidad Autónoma de Nayarit.

Lucas DC, Oberto LC. 2010. Redistribuição versus reconhecimento: apontamentos sobre o debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth. Direitos Culturais, Santo Ângelo.

Macleod M. 2011. Nietas del fuego, creadoras del alba: Luchas político-culturales de mujeres mayas. Ciudad de Guatemala, Guatemala.: FLACSO.

Mahmood, Saba. 2001. “Teoría feminista, encarnación y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto” en Cultural Anthropology. Massachussets y Oxford. No. 16, Vol. 2.

Maya, D. 2001. Construyendo el pluralismo jurídico. Ciudad de Guatemala. Guatemala

Mohanty, Chandra. 2008. “Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales” en Suárez Navaz y Hernández Castillo (eds.) Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes.

Nahuelpan-Moreno H, Huinca-Piutriri H, Mariman-Quemenado P, Cárcamo-Huechante L, Mora-Curriao M, et al. 2012. TA IÑ FIJKE XIPA RAKIZUAMELUWÛN. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche. Temuco. Chile.: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

Palencia-Prado T. 1999. Las relaciones entre hombres y mujeres mayas (un aporte a su comprensión). Cosmovisión Maya. Ciudad de Guatemala. Guatemala: Proyecto de Desarrollo Santiago. (PRODESSA)

Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas. 2006a. Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural, síntesis, informe nacional de desarrollo humano (2005). Ciudad de Guatemala, Guatemala: F & G Editores

Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas. 2006b. Informe Nacional de Desarrollo Humano, Guatemala. 2005. Anexo estadístico. Ciudad de Guatemala, Guatemala: F & G Editores

Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas. 2005Informe Situación de los Derechos Económicos Sociales y Culturales en Guatemala.

Quartim de Moraes ML. 2003. Feminismo, movimentos de mulheres e a (re)construção da democracia em três países da América Latina. Primeira Versão.

Quartim de Moraes ML. 2004. Algo de novo na América Latina? Primeira Versão 127:1-25

Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comp.). 1997. Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad. Historias-Sephis-Aruwiyiri. La Paz, Bolivia.

Rivera-Cusicanqui S, Choque-Quispe ME, Criales-Burgos L, Flores-Pinaya R, Lehm Z, et al. 1986. Mujer y resistencia comunitaria. Historia y memoria. In Taller de Historia Oral Andina. La Paz. Bolivia: HISBOL

Santos de Sousa B. (coord). 2003. Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira

Santos de Sousa, Boaventura de Sousa. 2005. La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación. Bogotá: ILSA, Ediciones Universidad Nacional de Colombia.

Strathern, Marilyn. 2006. O Gênero da Dádiva. Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia. André Villalobos, traductor. Editora da Unicamp. Campinas, SP.

Suárez Navaz, LA y Hernández-Castillo, RA. 2008. Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes.. México, D. F. México: Cátedra18

Tohidi, Nayereh. 2006. “Feminismo Islámico: Negociando el patriarcado y la Modernidad” en Irán en Suárez Navaz, LA y Hernández-Castillo, RA. Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes. 2008 pp. 68-111. México, D. F. México: Cátedra

Velásquez, Irma Alicia. 2004. “Traje folclorización y racismo en la Guatemala postconflicto” en Racismo en Guatemala: de lo políticamente correcto a la lucha antirracista. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, ciudad de Guatemala.

Zapil-Xivir J, Ajxup-Pelico V, Hernández-Sanic Y. 2010. Prevención de la violencia contra las mujeres desde la cosmovisión maya. Ciudad de Guatemala. Guatemala.: Glifo Litografía y Servicios.