

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE HISTORIA
AREA DE ANTROPOLOGÍA

“Lo Maya como Identidad Política en Mujeres Indígenas”

TESIS

Presentada por:

María Jacinta Xon Riquiac

Previo a conferírsele el Grado Académico de

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA

Nueva Guatemala de la Asunción,
Guatemala, C.A., octubre de 2004.

**UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE HISTORIA**

AUTORIDADES UNIVERSITARIAS

RECTOR
SECRETARIO

Dr. Luis Alfonso Leal Monterroso
Lic. Carlos Mazariegos

AUTORIDADES DE LA ESCUELA DE HISTORIA

DIRECTOR:
SECRETARIO:

Lic. Ricardo Danilo Dardon Flores
Lic. Oscar Adolfo Haeussler Paredes

CONSEJO DIRECTIVO

Director:
Secretario:
Vocal I:
Vocal II: Mto.
Vocal III:
Vocal IV: Est.
Vocal V: Est.

Lic. Ricardo Danilo Dardon Flores
Lic. Oscar Adolfo Haeussler Paredes
Lic. Oscar Rolando Gutierrez
Carlos René García Escobar
Julio Galicia Díaz
Luis Domingo Cobar Sáenz
Ingrid Berzabé Serech Pérez

COMITÉ DE TESIS

Dra. Walda Barrios Ruiz
Licda. Yolanda Aguilar
Mto. Virgilo Reyes

Dedicatoria

Maltyox Uk'u'x Kaj, Uk'u'x Ulew, uxukut Kaj, uxukut ulew, maltyox che nuch'umilal, wik'alal, che ri nuq'ij walixik. Maltyox nuwiti' numam che nuk'aslemal, nuchomab'al, nuno'jib'al, che ri uk'u'x wanima', maltyox chi wech chintãq xãq ix ulew, ix poqalaj chik, chintãq xãq ix kaqiq', sutz' mayul, q'ayes, amolo', chi sachal umak we jalnel k'exnel, wene koninaq ta wa chi wach, laj wesam ik'ixb'al, chi sachal ri numak. We nuchak xen k'iso', xa chuq'ab' wa', wuq'ejwa', mayowik, ki'kotemal xuquje' kulb'al k'u'x.

Corazón del cielo, corazón de la tierra, esquina del cielo, esquina de la tierra, gracias por la estrella que guía mi camino, por el brillo de la luna y por el viento que le da vida a mi alma. Queridas abuelas y abuelos, gracias por mi vida, mi pensamiento y mi corazón, a ustedes que ahora son tierra y polvo, viento, nubes, niebla, plantas e insectos, les pido por favor que perdonen a esta su nieta, si es que acaso con mis pensamientos y comportamiento los he ofendido, si acaso los he puesto en vergüenza. Quiero ofrecerles este mi esfuerzo que es también el esfuerzo de ustedes, es el fruto de sus lágrimas, de sus preocupaciones y de su lucha, por lo que ha de ser su alegría y su esperanza.

A mis amigos y consejeros Mam, Pech mam, nu wti' Jmoch', Juan Xon (Juan Chumil) y a don Santiago Tzoc

A mis abuelas María Morales y Jacinta Mejía, a mis abuelos Juan Xon y Sebastián Riquiac.

A mis padres Manuela Riquiac y Manuel Xon por su cariño y apoyo incondicional.

Agradecimientos

Al Dr. Santiago Bastos quien acompañó el proceso de la investigación, sin embargo, *“por aspectos contables como: constancia de Colegiado activo y número de identificación Tributaria, documentos que tienen que presentarse al momento de ser parte del tribunal examinador y que es requerido por Auditoria Interna, así como lo estipula el Artículo 8º., Capítulo V del Reglamento de Tesis de la Escuela de Historia”* (Acta 22/2004) no fue aprobado como asesor de la tesis.

A Walda Barrios por su apoyo en el proceso final de esta tesis.

A Yolanda Aguilar, Virgilio Reyes, Manuela Camus y Carlos Cabarrús por su apoyo académico y profesional, así como a Lorenza Chávez por las correcciones al idioma k'iche'.

A todas las “madres” e “hijas” que amablemente participaron en el estudio”

Los criterios vertidos
en la presente tesis
son responsabilidad
exclusiva de la autora.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPITULO I	9
1. LAS MUJERES MAYAS, CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA	9
2. EL IDEAL SOCIAL QUE LAS APRUEBA “BUENAS, DIGNAS Y CORRECTAS”	12
2.1 <i>¿Qué dirá la gente? Construcción ideológico-cultural de la mujer buena, digna y correcta.....</i>	14
3. NEGACIÓN DEL SER MUJER	19
3.1 <i>Menstruar.....</i>	23
3.2 <i>Relaciones sexuales y la Virginidad.....</i>	25
3.3 <i>El Matrimonio y la Maternidad.....</i>	31
3.4 <i>“Escondete hija, allí viene tu papá a pegar”.....</i>	33
3.5 <i>Lesbianismo</i>	37
4. MI ABUELA, NEGADA A LOS OTROS	39
CAPITULO II	41
1. NEGATIVIZACIÓN DEL SER MUJER	41
1.1 <i>Negativización de las mujeres indígenas en los grupos de referencia sociocultural</i>	41
1.2 <i>Las relaciones de género en el ideal “neomaya”</i>	44
1.3 <i>Negativización del ser mujer indígena en la sociedad guatemalteca..</i>	48
1.3.1 <i>“Es que es india y le cuesta”</i>	50
CAPITULO III	55
1. REBELDES Y TRANSGRESORAS	55
2. MI MADRE, AÚN NEGADA AUNQUE YA CUESTIONADORA DE LOS OTROS;.....	59
2.1 <i>Independencia Económica,.....</i>	59
2.2 <i>Alto a la violencia</i>	60
2.3 <i>Posición política frente a los ladinos</i>	62
3. HIJAS, TRASGRESIÓN DE LOS ROLES DE GENERO ASIGNADOS SOCIALMENTE Y CULTURALMENTE.	63
4. LA IDENTIFICACIÓN COMO FEMINISTAS ASIGNADO ANTES QUE ASUMIDO	64
5. LAS MUJERES MAYAS Y EL FEMINISMO	67
6. SER MUJER MAYA Y LA COSMOVISIÓN MAYA.....	72

CONCLUSIONES	79
SER MUJER MAYA.....	79
YO, ENTRE LOS OTROS.....	79
“LO MAYA” UNA IDENTIDAD EN CONSTRUCCIÓN	81
SER MUJER MAYA, COMO IDENTIDAD POLÍTICA.....	83
BIBLIOGRAFIA	89

INTRODUCCIÓN

La diversidad que caracteriza a Guatemala, en lo que se refiere a las prácticas y conocimientos sociales y culturales, hacen sumamente necesaria la investigación y sistematización de los procesos que determinan la lucha reivindicativa de mayorías subordinadas y marginadas históricamente. Entre las mayorías subordinadas se encuentran las mujeres, tanto indígenas y mestizas, debido a que las relaciones de género al interior de los grupos indígenas y mestizos se estructuran sobre sistemas patriarcales con formas específicas de subordinación, determinadas por el sistema de representaciones de cada grupo.

El presente trabajo de investigación pretende ahondar el cómo, mujeres indígenas de distintos orígenes lingüísticos, que comparten elementos de un sistema ideológico mesoamericano pre-conquista, llegan a auto-asignarse “*mayas*”, pero, en el proceso de asumir la identidad maya, inician a analizar su ser mujer y su ser indígena; Este análisis las lleva a cuestionar aspectos del sistema de representaciones aprendido y a debatir actitudes y prácticas en las relaciones intergeneracionales dentro de sus grupos.

El aporte de sistematizar estos procesos generacionales puede hallarse en la visualización de la dinámica que sigue el fenómeno político, social y cultural “*maya*”, ya que lo maya se presenta como una identidad en construcción. Por lo tanto, las y los participantes son quienes le sufragan elementos que podrían definirse en reinterpretaciones, recreaciones y adaptaciones contextuales en función del género, la edad, la profesionalización, entre otros elementos; en el caso específico de las mujeres indígenas asumidas “*mayas*”, este estudio pretende revisar las reinterpretaciones y reconfiguraciones de las relaciones de género, que como en muchas culturas se basa en un sistema patriarcal excluyente y avasallante.

Una de las demandas que se observa por parte de algunos sectores de mujeres mayas, es el replanteamiento del rol asignado a las mujeres dentro de la estructura social indígena, este replanteamiento cuestiona la delimitación a un espacio privado, en el que se tiene como función primordial la reproducción biológica y la continuidad cultural; debido a que hasta hace muy pocos años, la mujer indígena ha sido la mediadora en la interrelación generacional y la depositaria de los elementos culturales vivos (medicina, vestimenta, comida, etc.)

Se discute también, la idealización de lo femenino en la mitología, contraponiéndola con una cotidianidad social colmada de abusos físicos y psicológicos. El estudio intenta visualizar el ¿cómo un sector de mujeres indígenas se asumen “*mayas*”?, ¿cómo se dan sus relaciones familiares y de grupo de referencia?, ¿cómo se establecen sus relaciones sociales en un espacio más amplio?, ¿cómo se procura el relacionamiento con otras mujeres que se adscriben mayas? y ¿cómo se propone la recreación, resignificación y transformación de las representaciones y relaciones sociales al interior de los grupos adscritos mayas? Y ¿cómo estas actitudes y replanteamientos contribuyen a recrear, resignificar y transformar las representaciones y relaciones sociales con los mestizos y demás grupos en Guatemala?

En el desarrollo de la tesis, se analizan las experiencias vividas por dos generaciones contemporáneas de mujeres indígenas, a quienes se asignan como “*madres*” e “*hijas*”; además se toma en cuenta a una tercera generación, las “*abuelas*”, de quienes se obtuvo información por las “*madres*” y las “*hijas*”. Esta diferenciación de roles sirve para identificar el contenido ideológico aprendido en el sistema de representaciones específicas del grupo

de referencia y la transformación de la práctica de vida en lo que se refiere a las relaciones de género y a las relaciones sociales, desde la condición social y cultural de abuelas, de madres y de hijas. Estas últimas que se adscriben concientemente “mayas”, como identidad política reivindicadora del ser mujer y del ser indígenas dentro y fuera del grupo de referencia.

Son 11 mujeres las que aportan con sus experiencias de vida en esta tesis. Las vivencias de las cuatro madres son representativas de las exigencias y aprobaciones del grupo maya de referencia primaria, es decir, las prácticas y conocimientos aprendidos en una cotidianidad social sin contenidos mayanizados, quienes limitan su espacio de acción a lo meramente privado y a la búsqueda del beneficio familiar. En cambio, las 7 hijas son distintivas de los requerimientos cumplidos por sus madres, pero también de las exigencias impuestas por el “deber ser” del sector maya político-academicista mayanizante, debido a que su espacio de acción no se limita a lo privado o familiar, sino que se amplía a lo público, político, etc.

Es importante aclarar que esta tesis se realiza como parte de la experiencia personal de la investigadora, por ser mujer, indígena, joven y profesional, por lo que a lo largo del estudio se hace referencia a las dos generaciones que le preceden.

Por lo que el estudio pretende visualizar la lucha cotidiana que llevan a cabo mujeres indígenas transgresoras de roles tradicionales esperados y aprobados, tanto por la familia y por el grupo de referencia “*mayanizante*” y “*no mayanizado*” (conceptos que se aclaran más adelante), así como por los grupos mestizos socialmente y culturalmente diferenciados, que constantemente confluyen en tensiones de poder en el país

El perfil requerido para las participantes en este estudio, se basa prioritariamente en el de las mujeres en su condición de “hijas”, y se ubica del modo siguiente: a) Identificarse como “mayas” desde un posicionamiento político, argumentado y reflexionado individualmente y colectivamente, b) pronunciarse públicamente en contra de la subordinación del género femenino, c) haber escrito algún documento, artículo o dictado alguna conferencia abarcando la situación de las mujeres indígenas, d) su consideración como transgresoras y/o rebeldes (poco tradicionales) en opinión de compañeros de trabajo, círculos profesionales y entre otros asumidos “mayas”, y e) La selección y aproximación se basó en una empatía personal preliminar con Ana, Cristina y Marta y el acercamiento a Lola, Eugenia, Diana y Adriana se gracias a la remisión de amigas y amigos comunes.

A madres he hijas se las asigna en el desarrollo de la tesis con un nombre ficticio, diferenciando a las madres de las hijas por “*doña*”, porque las cuatro mujeres se identificaron así. El uso de los nombres ficticios facilita identificar a las mujeres en sus roles, experiencias individuales, relaciones familiares y sociales.

Esta selección fue bastante enriquecedora y representativa del cómo viven las mujeres indígenas actualmente la adscripción política de lo “maya”, las siete hijas son mujeres heterogéneas en sus procesos de asumirse “mayas”, en el cómo viven su adscripción étnica y lo concerniente a los elementos externos y lingüísticos que las identifican como tal; son diversas en edad y en sus conceptualizaciones de lo sagrado.

Cuadro No. 1 "Las hijas"

N o	Nomb re	Ed ad	Parentes co	Esta do civil	Lugar de referencia inmediata	Idioma Maya que habla	Utiliza indumentari a maya	Religi3n o Espiritualidad que practican
1	Lola	25	Hija de doña Po'x, Hermana menor de Cristina	Solte ra	Santa Cruz del Quiché	K'iche'	No lo viste cotidianam ente	Se formó en el catolicismo, pero en la actualidad practica la Espiritualidad maya
2	Cristin a	40	Hija de doña Po'x, Hermana mayor de Lola	No está casa da	Santa Cruz del Quiché	K'iche'	Lo usa cotidianam ente	Tiene un proceso espiritual otorgado por distintas filosofías, entre ellas la espiritualidad Maya.
3	Marta	26	Hija de doña Elena	solte ra	Chimaltena ngo	Kakchik el	Lo usa cotidianam ente	Se formó en el catolicismo, pero en la actualidad practica la Espiritualidad maya
4	Ana	32	Hija de doña Gloria	Solte ra	Quetzalten ango	No habla ninguno	Tuvo su propio proceso para usarlo cotidianam ente	Se formó en el catolicismo, pero en la actualidad practica la Espiritualidad maya
5	Euge nia	42	Hija de Doña Silvia	Cas ada (se casó a los 30)	San Juan Comalapa	Kakchik el	Lo usa cotidianam ente	Se formó en el catolicismo, pero en la actualidad practica la Espiritualidad maya
6	Adria na	26	No se pudo entrevistar a su madre. Por las referenci as de Adriana, se la citará como doña Ester.	solte ra	San Crist3bal Verapaz	Q'eqchí	No lo usa cotidianam ente	Tuvo influencias cat3licas, pero en la actualidad practica la Espiritualidad maya
7	Diana	27	No se pudo entrevistar a su madre	solte ra	Chesic, Santa Cruz del Quiché	K'iche'	Lo usa cotidianam ente	Escéptica

Las madres aquí representadas, fueron entrevistadas en función de la selección de sus hijas. Por la distancia y disponibilidad solo se pudo entrevistar a cuatro de ellas, quienes muy amablemente compartieron penas, alegrías, inconformidades y uno que otro sueño de juventud, como ellas mismas lo definirían, además del deseo para sus hijas y nietas un futuro con mejores condiciones de vida.

Los contenidos de las conversaciones sostenidas con cada una, se vieron influenciadas por el estado emocional y físico en el que se hallaban. A doña Gloria por ejemplo, se la entrevistó convaleciente de una recaída por sus problemas varicosos, su emotividad fue sumamente sensible, lo que propició profundizar en los temas abordados con lujo de detalles. La entrevista se alargó por un poco más de 4 horas, exactamente 4 horas con 10 minutos, En ella relató las agresiones físicas y psicológicas arremetidas por su esposo; Compartió las vivencias y experiencias que la han forjado como hija, madre, esposa y abuela; De las cuatro madres entrevistadas fue la única que se identificó con el adjetivo “de”¹ Morales.

Doña Elena en cambio, se concretizó a brindar respuestas concretas y contundentes, a media voz en algunos cuestionamientos, quizás debido a la presencia de su esposo en la habitaciones contiguas.

A doña Po'x se la entrevistó en K'iche', la información que ella compartió la estableció en tres tiempos, el primer tiempo lo ubicó desde su niñez hasta el momento de su boda; en el segundo momento se refirió a su vida matrimonial hasta el momento de su viudez y el tercer momento abarcó lo que experimentaba con sus hijas e hijos en la actualidad.

A doña Silvia, se le realizó la entrevista en un momento vulnerable, también se hallaba convaleciente de una crisis patológica. Ella diferenció con ahínco tres etapas de su vida: la primera la ubicó con nostalgia, en su niñez, por la experiencia familiar con su padre, madre y hermanos; se refirió al segundo período con mucho dolor y reproches, describió a su vida marital; y la tercera fase, (su presente en ese momento) la narró con impotencia y resignación, recalcando su deseo de un futuro más sano y esperanzador para sus hijas y nietas.

Para las madres fue dolorosa la una mirada en retrospectiva de sus experiencias como mujeres hijas, como madres y como esposas, pero también la entrevista les resultó esperanzadora con respecto a los presentes y futuros de sus hijas.

Cuadro No. 2 “Las madres”

N o.	Nom bre	Ed ad	Parente sco	Indumentaria e Idioma Maya	Edad en la que se casó	Procedimiento para casarse	Número de Hijos	Definición de práctica espiritual
1	Doña Glori a	68 años	Madre de Ana	Usa su traje y habla k'iche'	18 años	-Voluntario - por mucho amor	14 embarazos, (7 mujeres,	Católica

¹ El ser “de” expresa (...) expresa una relación política de propiedad. La identidad femenina es construida para tener dueño, dueña, dueños. (Lagarde, 1992:20)

							5 varones y 2 abortos)	
2	Doña Elena	45 años	Madre de Marta	Usa su traje y habla Kakchikel	19 años	-Voluntario -Cierta grado de presión familiar	1 hija	Católica
3	Doña Po'x	65 años	Madre de Lola y Cristina	Usa su traje y habla k'iche'	15 años	-Voluntario -Enamorada	8 hijos (6 mujeres y 2 varones)	Católica
4	Doña Silvia	65 años	Madre de Eugenia	Usa su traje maya y habla k'iche'	18 años	-Voluntario -Presión familiar de su esposo	8 hijos	Católica, rematadamente católica

El abordaje de las experiencias de hijas y madres se presentan intercaladas de modo que sea posible diferenciar las continuidades o discontinuidades de los contenidos del sistema de representaciones aprendido y enseñado generacionalmente, en lo concerniente a las conductas esperadas del “deber ser” en los cotidianos familiares y sociales, así como el “deber ser mujeres mayas” esperado y demandado en la propuesta étnica.

La información que se presenta fue compartida por a través de entrevistas abiertas, con guía de preguntas específicas para las dos generaciones. El abordaje de las entrevistas fue similar para las madres y las hijas, 1) La entrevista inició con preguntas acerca de sus presentes, 2) en el transcurso de la conversación, se les fue preguntando sobre sus pasados inmediatos, hasta las vivencias de la niñez y la adolescencia y 3) la entrevista se cerró con los proyectos que tanto madres e hijas tenían a futuro para sí mismas, para las hijas y nietas en el caso de las madres.

En el desarrollo de la tesis incluiré experiencias que han tocado vivir a mi abuela, madre y a mi como mujeres, como indígenas y personalmente como maya, ya que de alguna manera esta tesis se identifica con mi vida y yo con los planteamientos que en ella se presentan.

CAPITULO I

1. Las Mujeres Mayas, Contextualización Histórica

El uso de “*mujeres mayas*” como categoría de análisis, se refiere a una diversidad de mujeres, profesionales, monolingües, urbanas, rurales, católicas, evangélicas, *aj kotz’i’j*², etc., que construyen su identidad a partir de su pertenencia a grupos socioculturales que por sus contenidos ideológicos y sus prácticas diferenciadas, han sido marginados de los espacios de decisión política y económica en la conformación del Estado guatemalteco.

La designación “*maya*”, es resultado de la resistencia histórica, política y cultural de diversos grupos sociales dispersos en la geografía guatemalteca, “Este es un paso discursivo-fundamental, pues de identificarse como sujetos coloniales subordinados –los indios o indígenas- pasan a hacerlo como una nación que tiene sus orígenes en la antigua Civilización Maya, previa al Estado guatemalteco” (Bastos, Camus 2003:26).

Es importante observar la dinámica que ha gestado al movimiento étnico “maya” desde dos perspectivas en términos de Diego Iturralde, quien considera el fenómeno reivindicativo étnico como la recuperación de elementos tradicionales, diferenciándose de la emergencia social indígena, porque una contiene elementos ideológicos específicos y el reclamo es de diversos grupos, el segundo porque demanda beneficios sociales colectivos para grupos socioculturales particulares, por su historia “indígenas”, y que complementados se convierten en una fuerza reconstitutiva de identidades, basadas muchas veces, en elementos ajenos³; de ahí que se el fenómeno político guatemalteco como un movimiento étnico.

Si se considera la etnicidad como un fenómeno histórico, “se puede sustentar que, categorías como “indios”/“indígenas” y “ladinos” no realmente son grupos étnicos, sino categorías o entidades “preétnicas”, como eran igualmente los grupos sociales de la época precolombina” (Schackt, 2002:16) La etnicidad “se refiere a relaciones sociales entre grupos cultural y socioeconómicamente diferentes, y normalmente sus explicaciones teóricas se han ubicado respecto a dos ejes –casi dicotómicos: la cultura y/o la estructura social” (Camus, 2002:29)

Dentro del cotidiano social, cultural y económico guatemalteco, los indígenas han sobrevivido como grupos socialmente diferenciados, a través de la continua recomposición de los sistemas ideológicos que fundamentan sus prácticas, esto queda demostrado ante las distintas políticas de dominación, asimilación o erradicación de las prácticas y conocimientos ancestrales.⁴ Paralelamente en el ámbito político, se han registrado levantamientos en demanda del bienestar popular y la autonomía Indígena: acceso a las tierras, indemnización justa de la mano de obra y autonomía política local. (Tutino, 2000:127). En todo esto, las mujeres indígenas han participado en estas demandas sociales desde el inicio de los procesos colonizadores, sin embargo, los historiadores han omitido este activismo por considerar los sucesos luchas colectivas. (Stern, 1999)

² *Aj kotz’i’j*: designación en k’iche’ de las personas que practican la espiritualidad maya.

³ Conferencia dictada por el Dr. Diego Iturralde el 7 de octubre de 2004, como clase inaugural del Programa Centroamericano de Postgrado “Doctorado en Ciencias Sociales” organizada por la Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales.

⁴ Jean-Pierre Bastian (1997) explica estos procesos de recomposición social y religioso como una mutación que se adecua a las demandas sociales y políticas de los momentos en los que suceden a través resignificar los contenidos ideológicos primarios.

El proceso seguido por los grupos indígenas en la exigencia de inclusión y participación política, dio como resultado la conformación de una identidad “maya”, que es asumida individualmente y colectivamente como significación positiva del ser indígena y como bandera del movimiento étnico “maya”; El sumario de conformación del movimiento “maya” como fuerza política, procede de tres maneras de concebir cuál es la situación del indígena en la sociedad, por qué está así, y quién es el causante. Las tres formas de sentirse indígena son: a) ser un campesino pobre, b) ser discriminados y c) pertenecer a un grupo con una cultura diferente. (Bastos, Camus 2003:100)

La formación de la identidad política es un ejemplo claro de la profundización y del progreso especulativo del juicio de los actores bajo la influencia del contexto. “La toma de conciencia puede ser progresiva y no necesariamente ‘una compensación inmediata’; la identidad política se forma por estratos, esquema tras esquema, cotidianamente, en el contacto con la realidad” (García-Ruiz,...: 51).

En este sentido, el término “maya” comienza a ser usado para unificar las identidades más allá de lo local y los grupos lingüísticos, y por ello, también se ha denominado “pan-maya” (todos los mayas). Autodeterminarse “maya” incluye todo un giro a la auto-reivindicación positiva. Los términos “indio” e “indígena” fueron impuestos por los invasores y sus descendientes, y tienen una carga negativa, de estigma que conlleva el ser subordinado. “Frente a ellos, “maya” es un término asumido voluntariamente por los mismos actores, que hace referencia a la identidad consciente de pertenecer a un grupo diferente, un grupo con raíces históricas que enlazan con una civilización grandiosa y milenaria” (Bastos, Camus, 2003:102)

No obstante, la presente investigación se centrará en el cómo 11 mujeres, divergentes en edad, formación formal, espacios de movilidad, etc., viven su pertenencia a los grupos indígenas, y el cómo se plantean su adscripción étnica “maya” como mujeres.

Para el análisis de la identidad social en su expresión étnica, la comprensión de los mecanismos de identificación parece ser de fundamental importancia. Elemental, porque esos mecanismos reflejan la identidad *en proceso*: tal como la asumen los individuos y grupos en diversas situaciones concretas (...) la identidad social surge como la actualización del proceso de identificación, e involucra la noción de *grupo*, particularmente la de grupo social. Sin embargo, la identidad social no se separa de la identidad personal, pues esta, de algún modo, es un reflejo de aquella. (Cardoso de Oliveira, 1992:22)

Por las experiencias individuales y colectivas de estas mujeres conviene aclarar que el concepto “maya” puede incluir varias definiciones de identidad social, política y cultural; a) puede asignarse positivamente “mayas” a las y los individuos pertenecientes a grupos sociales, diferenciados en sus prácticas y conocimientos políticos, económicos, culturales y religiosos cotidianos, frente a la cultura oficial (reconocida positivamente); otras características que los incluye como mayas, es el hecho de pertenecer a grupos de ascendencia mesoamericana precolonial y el compartir una historia de opresión y marginación en la conformación del Estado guatemalteco.

Y b) pueden ser “mayas” las y los individuos quienes a través de un proceso de reflexión se identifican “mayas”, se diferencian de los primeros, porque sus divergencias y particularidades socioculturales son vividas cotidianamente, sumando a su identidad, un compromiso de rescate, recuperación, reconstrucción y vivencialidad de prácticas y conocimientos ancestrales, dispersos en la memoria colectiva oral y bibliográfica (historia, arqueología, antropología, etc.). En este inciso, se clasifican a aquellos individuos que

crecen negados de su ascendencia indígena, pero que concientemente conjugan elementos para recuperar y construir su identidad “maya”⁵

Para fines de la investigación se hará referencia a los individuos que se clasifican en los colectivos mayas, como grupo primario de referencia sociocultural “*mayas*” y a los que se clasifican en los sectores mayas político-academicistas como “*neomayas*”. Esta clasificación no tiene ninguna intención de validación o subestimación de tal o cual conjunto de individuos y mucho menos negar en uno u otro la importancia y trascendencia de su contenido cultural y político. Sino más bien, es para clarificar los niveles en los que socialmente se exige de las mujeres mayas ser “buenas, dignas y correctas”, bajo los criterios que se establecen en la idealización femenina del “deber ser” en ambos grupos.

“La identidad “maya” responde a una elaboración político intelectual realizada por un sector que aún no ha sido asumida por la totalidad de la población indígena de Guatemala, para la que aún es difícil revertir la interiorización que siguen viviendo cotidianamente”. (Bastos, Camus, 2003:11)

Según Frederik Barth (1969), la etnicidad no debería entenderse simplemente con un fenómeno étnico secundario de las diferencias culturales, sino como “personas que comparten el hecho de identificarse con un mismo sentido de nación que los diferencia de otros grupos, y es reconocido por ellos” (Schackt, 2002:14).

En el proceso de “mayanización” los reclamos políticos de los grupos indígenas es el reconocimiento como “pueblos mayas” y las demandas de institucionalización de Guatemala como un Estado multinacional (Oxlajuj Ajpop, 2001). En Guatemala se está construyendo en términos de Benedict Anderson una “Comunidad Imaginada” si se concede que los Estados nacionales son “nuevos” e “históricos”, “las naciones a las que dan una expresión política presumen siempre de un pasado inmemorial, y miran un futuro ilimitado, lo que es aún más importante. La magia del nacionalismo es la conversión del azar en destino (...) el nacionalismo debe entenderse alineándolo, no con ideologías políticas conscientes, sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron, de donde surgió por oposición. (Anderson 1993: 29,30)

Crear una comunidad imaginada, “la maya”, implica en términos de Barth fijar “fronteras étnicas”, que exigen lealtades. “La reivindicación de la unicidad de ‘fidelidades’: diversos dirigentes indígenas han ‘exigido’ (o al menos deseado explícitamente) que las fidelidades de los mayas se concentren ‘en los mayas’, es decir, que las lealtades sean obligatoriamente endógenas. Pero esto significa obviar (y tal vez olvidar) la existencia de intereses y de estrategias individuales que, en un momento han determinado el proceso social y político” (García-Ruiz,...: 54)

En este sentido, la exigencia del “deber ser” para las mujeres mayas no se exceptúa de la universalidad de la discriminación que sufren las mujeres, no oculta las modalidades específicas que asume en cada sociedad, de acuerdo a su historia y a los componentes ideológicos concretos que la componen. “En América Latina su particularidad tiene raíces profundas y se relaciona con la propia conformación de la región a través de los procesos de conquista, mestizaje, colonización y posterior independencia de los Estados nacionales. La construcción social del ser femenino y del ser masculino y el código de las relaciones entre

⁵ Demetrio Cojtí, clasifica al movimiento maya organizado en a) Maya-popular: los que participan en este tipo de organización luchan por mejores condiciones políticas y culturales del pueblo maya y b) Maya-cultural: estos se identifican mayas y trabajan por mayanismo, es decir luchan por la reafirmación de la identidad y el mejoramiento de las condiciones políticas y culturales del pueblo maya. También hace una clasificación de los “mayas” en a) El campesino maya y analfabeto, quien tiene mucha más práctica y autenticidad cultural, b) Un sector maya proletarizado y c) De clase media y baja indígena escolarizada, tienen menos práctica y autenticidad cultural, sostiene más un discurso mayanista o anticolonial y quiere tener una práctica maya más auténtica. Toma en cuenta a un sector indígena que hizo suya la política asimilacionista la que a su criterio los transforma en mayas renegados y colonialistas. (Cojtí, 1997)

ellos, se arraiga en una combinación de razas –un “nosotros” y los “otros”- que marca los espacios simbólicos y las identidades atribuidas a cada género” (Instituto de la Mujer España 1993:06)

2. El ideal social que las aprueba “buenas, dignas y correctas”

Para determinar los roles asignados a las mujeres indígenas, se analizan discursos del ideal social exigido por los grupos de referencia a las participantes en este estudio. El primero es un comentario que se grabó de un anciano de 74 años en Chichicastenango, tat Xwan Xon (don Juan Xon)⁶, que es un ejemplo característico del rol genérico de la mujer y del hombre en los grupos mayas.

“Are chi’ xojk’uli’k, xb’ix chi qe: la’ le ali, are ilol awe , are ta’l awe, jalnel a witz’yaq, b’anäl awa. Ri at katb’e pa chak, are are’ nab’e kwa’lijik, jeri’ xb’ix chiqech, , kuk’axwachij achuh, achuch la’ chi uwach ri Ajaw, ek’u ri at, pacha at rajaw on at. Utat. Ri achuch, aqaw kekanaj kanöq pa jun ch’aqal, k’o la’ ri achuch, xaq katutarne’j chik, are ri awixoqil ta’l awe, awajch’ab’em.

“Cuando nos casamos nos dijeron: esta mujer es quien velará por ti, quien te escuchará, quien se encargue de tu aseo, tu comida. Cuando vallás a trabajar, ella se levantará primero, así nos dijeron. Ella ocupará el lugar de tu madre, será tu madre frente a Dios, y vos ocuparás el lugar de su padre, porque tu padre y madre se quedarán a un lado. Tu mamá estará ahí, pero ya sólo te seguirá, ahora ya tenés a tu madre (esposa), ella será tu escucha y quien te converse”.

Esta asignación de roles femeninos no difiere en contenido del pretendido por un grupo neomayas.

“Ixmukane’, el origen, el alimento, pasa a simbolizar a la luna, es el cuarto menguante (...) La figura de Ixquic como madre, como luna y como mujer encarna los mejores sentimientos de la nacionalidad. Con su proceder sus ideas, fija las Normas morales y éticas de comportamiento del pueblo maya. Su figura se eleva por encima del bien y el mal (...) su brillo ilumina a la cultura, funda las bases del proceder civilizado. Ella es la madre del amanecer, la madre del sol, la madre de la justicia, la madre del equilibrio, de la dignidad, de la convivencia, del desarrollo. Ixquic, en una palabra es la mujer, la madre, la esposa, la compañera, la vida, la que encausará siempre las energías por el equilibrio imperecedero haciendo posible el desarrollo y el mantenimiento de la cultura” (Cabrera, 1992:143,144).

A partir de estas citas se infieren dos formas de justificar el “deber ser” mujeres indígenas, el contenido de la primera cita, establece que en los grupos mayas, la pretensión del “deber ser” mujer maya “buena, digna y correcta” se instaura a partir de una sucesión de roles de madres a nueras, para la continuidad del sistema que estructura la división de trabajo por asignación genérica. El cumplimiento satisfactorio del papel madre-esposa se asegura en la educación de madres a hijas.

“Para la mujer la conyugalidad es maternidad, es cuidado, es servidumbre, no es paridad conyugal. La esposa sintetiza para el esposo la maternidad y la conyugalidad, El matrimonio significa para el hombre la transferencia de la primacía de la madre

⁶ Lo menciono porque me recomendó especificar su nombre real en cualquier trabajo en el que utilizara la entrevista que me concedió.

progenitora a la esposa-madre. Mediante la combinación de la filiación y de la conyugalidad, el hombre adquiere mujeres y encuentra la esposa una renovación de su filialidad". (Lagarde, 1997:456)

Lo implícito en la segunda cita, desprende que en algunos sectores neomayas, la pretensión del "deber ser" mujer maya "buena, digna y correcta" se funda, sobre analogías de los roles que la mitología maya otorga a *Ixmukane* (abuela sabia), *Ixkik* (prototipo de madre) y a *Ixbalamke* (hija ejemplar) En esta cita, a las mujeres mayas se las idealiza como arquetipos de las "protagonistas míticas"

"La mujer ideal, causa de glorias y de heroísmo, no es una mujer en sí, está hecha de visiones, de sueños, de espejismos, de ratos sublimes prolongados en el recuerdo, de gestos mirados en el encuentro y remirados profundamente en la evocación, de olvidos que se sustituyen por deseos fijados en la perfección y de mandatos inexplicables en busca de lo sublime". (Naranjo, 1981:27)

Ambos ángulos del ideal de las mujeres mayas, sobrevalora a las mujeres desde su condición de abuelas y madres. Las argumentaciones del "deber ser" impuestos y demandados por el "grupo maya se hallan en las citas de las vivencias de las madres e hijas; En cambio las fundamentaciones del "deber ser" mujer maya, reclamado por el sector neomaya se hallan en la recopilación de discursos, documentos, comentarios y conferencias en donde se aborda el tema, y en las experiencias de las hijas, en su desenvolvimiento público y profesional.

Un tercer elemento que se considera dentro de esta investigación es el "deber ser" exigido a las mujeres mayas por el grupo ladino/mestizo. Quienes en su mayoría han aprendido a los "otros" indígenas por estereotipos culturales negativos que se concretizan en el relacionamiento social nacional cotidiano, en espacios públicos, políticos, académicos, profesionales, etc.

Para comprender la situación cotidiana en materia del "deber ser", en los grupos que son referentes inmediatos para las mujeres del estudio, es necesario aprender los principios del ideal de vida propuestos por la cosmovisión maya ancestral, que considera a todos los elementos del universo "interdependientes", plantea el fin personal y social como la búsqueda de una conciencia de inter-necesidad y mutualidad, la asunción del ser "diferentes-necesarios"; el concepto se explica en k'iche' como "awijil atz'aqat"⁷, propuesto como ideal de relacionamiento entre hombre-mujer.

"Los contrarios no son contraposición, confrontación, sino la comprensión de reunir dos energías, esencias que permitan la vida, el crecimiento y desarrollo del verdadero Rostro y Corazón" (Ajxup, 2000)

Explicar este principio y su significado en k'iche' ayuda a explicar los sistemas ideológicos y sociales en los que se desenvuelven las sujetas de estudio. Conocer los significados desde los idiomas mayas es importante debido a que "la lengua no está apartada de la manera en que vemos el mundo, sino que manifiesta nuestra cosmovisión" (Siglo Veintiuno, 1996:30).

Las interpretaciones de estos términos, son los pilares sobre los que se construyen las relaciones de género, entendidas como "la interpretación social de la diferencia sexual" en los que "las construcciones culturales tienden a naturalizar el género y reafirmar los papeles

⁷ Awijil atz'aqat: La contraparte de un ser no es contrapuesta, sino un complemento correspondiente, imprescindible, completo. No son contraposiciones o excluyentes, sino complementarios necesarios, se manifiestan a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida natural y social, la unión dinámica recíproca. (Ajxup, 2003:3). Se explica también en (Alvarado, 2004) y (Batzibal, 2000). Awijil atz'aqat, es una metáfora que se refiere a los sujetos como granos de maíz, quienes para formar una mazorca, deben reunir muchos granos de maíz.

de género apropiados como la base del orden y bienestar sociales” (Stern, 1994:409) al ser designados hombres o mujeres.

La asignación de los roles de género no son un asunto natural, son una construcción histórica fijada a conveniencia de las relaciones de poder patriarcal⁸. “La asignación de la identidad sexual se basa en características *fisiológicas*, determinada por los cromosomas, y la *sociocultural*, que surge de las características de cada medio social”. (Villaseñor, 2000:33).

Esta identidad sexual en la mayoría de sociedades es otorgada en relaciones de poder positivo a los masculinos, que teorizado se analiza como patriarcado, Stern (1999) define el “*patriarcado*” como el poder superior que ejercen los varones sobre la sexualidad, el papel reproductivo, y la mano de obra femeninos, centralizándose en la autoridad de los ancianos y padres (42). Marta Moia (1981:231) define el patriarcado como las relaciones de subordinación y opresión que ejercen unos hombres sobre otros hombres y sobre todas la mujeres y criaturas, en (Lagarde, 1997:90). “El patriarcado considera que sólo el padre es fundamento de la cultura por no ser autor de vida” (Rivera, 1994) en (Muraro, 1994).

Y es en el sistema de relaciones de poder patriarcal que se sitúa el análisis de los procesos que han otorgado su ser mujer y su ser indígenas a las 11 mujeres entrevistadas para la presente investigación, sin negar el hecho de que es el sistema patriarcal quien también define el “deber ser masculino” como identidad contrapuesta a la del femenino (Chirix, 1997) para la reproducción de las relaciones de poder que establecen la estructura social que interesa plantear.

2. 1 ¿Qué dirá la gente? Construcción ideológico-cultural de la mujer buena, digna y correcta

Los mecanismos de control sobre los que se basa el poder y subordinación hacia las mujeres se construye sobre un sofisticado sistema de categorización y conceptualización de lo bueno y lo malo, de lo indigno y lo digno, de lo correcto y lo incorrecto que se exige según la identidad sexual otorgada a los individuos, como se confirma en el estudio de “Identidad Masculina entre los kaqchikeles” presentado por Emma Chirix (1997). El eje transversal de la connotación de ser buena digna y correcta se centra en el ¿qué dirá la gente? como test evaluador de la aprobación o desaprobación social.

“Los prejuicios las congelan, siempre están pendiente de qué dirán y también manifiestan malestar porque no deben hacer ciertas cosas (...) hay muchas costumbres, valores, normas de la cultura que oprimen a las mujeres y algunas argumentan que son aguantadoras para guardar la imagen, porque prefieren no ser descalificadas”. (Chirix, 2003:202)

“En los ámbitos culturales tradicionales la buenas mujeres eran aquellas que “como antes parían a raíz”, las que “aguantan” (...) que propugnan que las mujeres tengan “los hijos que Dios mande”, las que toleran la infidelidad, los malos tratos, o que ni siquiera se separan de sus cónyuges para mantener a la familia unida” (Lagarde, 1997:795). La responsabilidad aprendida es asegurar la cohesión del sistema.

⁸ Marcela Lagarde (1997) para definir el patriarcado cita a Martha Moia (1981:231), “Es un orden social caracterizado por relaciones de dominación y opresión establecidas por unos hombres sobre otros y sobre todas las mujeres y criaturas. Los varones dominan la esfera pública (gobierno, religión, etcétera) y la privada (hogar)”. Incluye que el poder patriarcal es sexista, clasista, etnicista, imperialista (...) El poder patriarcal no se limita a la opresión de las mujeres ya que se deriva también de las relaciones de dependencia desigual de otros sujetos sociales sometidos al poder patriarcal. (91)

Cuando se le preguntó a doña Gloria, ¿Qué es ser una mujer buena, digna y correcta?, ella respondió sin reparo: “*amar a Dios sobre todas las cosas (...) en segundo lugar, ser una buena esposa, una buena madre, una buena abuela y una buena suegra*”

En esta respuesta se identifica que ser una mujer “buena, digna y correcta”, se basa sobre el grato desempeño de los roles asignados a las mujeres a lo largo de sus vidas, papeles que enseñan, exigen y reproducen el sistema patriarcal establecido. Stern (1999) indica que en todo grupo social “las mujeres y los hombres desarrollan diversos códigos de derecho, obligación y honor de género dentro del patriarcado”, al respecto, las cuatro madres entrevistadas coinciden en que el “*honor*” del ser una mujer buena, digna y correcta, se otorga si se realizan los cinco roles nombrados por doña Gloria: a) Amar a Dios por sobre todas las cosas, b) ser buenas esposas, c) buenas madres, d) buenas abuelas y e) ser buenas suegras. Las hijas en cambio, no coinciden con las madres en este respecto como se verá más Adelante.

“Las mujeres se identifican con su casa y con sus cazuelas, tanto como con su cuerpo paridor o placedor (...) no separa a los hijos, o al esposo o a cualquier otro de ella misma, desde las profundidades de su subjetividad, le pertenecen por mediación” (Lagarde, 1997:125,126)

Para los grupos mayas, estos roles son pilares en la conservación del sistema social y patriarcal; en el inciso a) puede identificarse la internalización de lo bueno, digno y correcto a partir de las imposiciones ideológicas controladas, prohibidas y sancionadas en la familia y fundamentadas por las estructuras religiosas; b) la asignación de roles de género impone a través del “ser esposas” la aprobación social hacia la familia al asegurar la continuidad de estructura social del “fulana de...” c) “La maternidad a sido considerada casi un culto religioso (...) su concepción social está mistificada, enmascarada, oculta, confusa. Tema saturado de tabúes, su cuestionamientos moviliza nuestra humana ambivalencia respecto del amor hacia los propios hijos” (Mizrahi, 2003:48) Ser buena madre implica transmitir e internalizar en los hijos e hijas, los roles de género por especificidades biológicas de modo que asegure el relacionamiento familiar, cultural y social; d) En las consideraciones ideológicas del grupo en cuestión, la condición del ser abuelo o abuela se convierte en un rol primordial para la continuidad de la adscripción cultural de ser descendientes mayas; y e) porque el ser suegras entra como condición de conflicto entre mujeres situadas en escenarios diferentes pero circunstancialmente unificadas por el rol de madresposas⁹.

“En la sociedad indígena, históricamente las mujeres mayas han participado en la economía, en la transmisión de la cultura y en la vida comunitaria, pero la valoración de su persona, cuando la hay, es en el marco de una concepción patriarcal, se valora como madre esposa, hija” (KAQLA, 2000).

Las sociedades patriarcales entienden a la feminidad como el ser sumisa, no-cuestionadora y dependiente, no reflexiva y crítica, la exaltación de la mansedumbre” (Mizrahi, 2003:42). Además, el ser femenina “se acepta como sinónimo de decencia” (Aguilar, 2003:52) y se es buena, digna y correcta solo si se cumplen con estas asignaciones. Michelle Rosaldo, analiza que “el lugar de la mujer en la vida social humana no es de forma directa producto de las cosas que hace (...) sino del significado que adquieren sus actividades a través de interacciones sociales concretas” en (Talpade, 2004).

⁹ El cautiverio de la materno-conyugalidad de vida también al grupo social específico de las mujeres que se definen por ser material y subjetivamente madresposas. En ellas, la conyugalidad debería expresar la sexualidad erótica de las mujeres y el nexa erótico con los otros; sin embargo, debido a la escisión de la sexualidad femenina, el erotismo subyace a la procreación y, negado, queda a su servicio hasta desvanecerse. (Lagarde, 1997)

Doña Gloria afirma su rol de madrespasa cuando dice:

*“Desde que me casé con mi esposo, su ropa limpia, su comida, **su todo**, su aseo personal, que todo esté en orden, para que el se sienta en ambiente, para que no busquen otras mujeres en la calle... porque ellos se cansan de ver el mismo mantel diario, diario, hay que poner cosas diferentes y **que digan esta mujer es buena**”.*

En esta cita ser buena esposa es “aguantar y obedecer al esposo en cualquier situación”, “no levantarle la voz”, ¡es pecado que se lo contradiga! dice doña Gloria. Es interesante observar que las cuatro madres coinciden en que ser buena esposa depende en gran medida del grado de sacrificio, abnegación, obediencia y servicio que se brinde al esposo. Un fin implícito en hacer y ser “su todo” se explica en el miedo a la sustitución, “*hay que cumplir, para que él no tenga otra*” (amante o querida, como se prefiera) dice doña Elena. “En nuestra cultura patriarcal, ser esposa es ser madres, esta forma de relación, con el tiempo se establece de tal manera la maternidad afectiva y simbólica, donde en la medida en que la mujer va perdiendo independencia, autonomía y belleza, se va convirtiendo más en madre que en esposa” (Lagarde, 2002:30). De esta manera “la madre se convierte en un medio para un fin paterno, pero nunca en un fin en si misma. Es portadora de de la voluntad del padre pero no portadora de la suya propia” (Sau, 2000:37) en (Aguilar, 2003:64)

La función madrespasa se afirma para doña Gloria, doña Silvia, y doña Po’x en la fertilidad. La fecundidad se convierte en la enunciación de la hombría de sus compañeros,

“Dios me concedió tan fértil que tuve tantos hijos y por eso él a sido un hombre tan honrado; porque muchas veces yo he oído que muchos hombres tienen otra mujer porque la mujer no les da hijos o porque no les gusta que tengan relaciones, digo yo tal vez tengan razón, pero yo no. Yo no fui así, se que para eso me casé”. Doña Gloria.

De alguna manera “ser fértil” o “muy fértil” proporciona en estas madres, una seguridad ficticia de fidelidad de parte de sus esposos, relacionan el placer sexual con la mera reproducción, ven el matrimonio como la afirmación del ser buenas mujeres por su fertilidad¹⁰, la complacencia sexual al marido y el sacrificio por la familia. “En nuestra cultura la procreación es positiva y el erotismo es negativo (...) el erotismo solo puede purificarse simbólicamente si está subsumido en la maternidad y la conyugalidad (Lagarde, 1992:11)

“En el ideal de la norma patriarcal la mujer al mismo tiempo es cónyuge y madre” (Ibid, 26). En las dos citas anteriores se confirma que los esposos de las madres han exigido un prototipo de “buenas mujeres” a través de “códigos de honor” que los legitiman socialmente como honrados, responsables y muy machos a través de la reproducción biológica (Chirix, 1997:52,53) En cambio, en las madres el patriarcado incluye en su auto-concepción de “buenas mujeres” tres elementos más, a) Amar a Dios sobre todas las cosas; b) Ser buenas abuelas y c) Ser buenas suegras. Para los hombres los significantes de estos roles se asumen sutilmente, en contraste a la imposición y exigencia a las mujeres para legitimarlos y reproducirlos en la estructura patriarcal.

“Para las mujeres los atributos de género son las certezas, lo repetitivo, los esquemas rígidos, porque somos el género que reproduce el mundo. Como género, nuestra función es reproducir el mundo y no transformarlo, es custodiar el mundo existente” (Lagarde, 1992:15)

¹⁰ La biología ha sido utilizada para fundamentar la inferioridad de la mujer respecto del hombre, o para adscribirle características particulares que consagran su reglamento al plano doméstico, jugando la maternidad un papel central dentro de estas concepciones”. (Sojo, 1988:47)

“Sus maridos (esposos de sus hijas) no me vienen a decir, mire que su hija no sabe servir, que su hija esto, todo lo tienen bien, porque aunque crecidas muy humildes pero ahí estuvimos con la limpieza, la ropa de dormir, cubre camas (...), ellas lo hacen cuando se casan”. Doña Gloria.

Una connotación de ser buena, digna y correcta, tiene que ver con la aprobación social de haber reproducido satisfactoriamente el rol de “buena mujer”. Particularmente, doña Gloria se enorgullece por la calificación de “buena madre” otorgada por sus yernos. Coparte que algunos elogios de sus yernos la hacen sentirse realizada como mujer, como esposa y como madre.

“El matrimonio significa para el hombre la transferencia de la primacía de la madre progenitora a la esposa-madre. Mediante la combinación de la filiación y de la conyugalidad, el hombre adquiere mujeres y encuentra en la esposa una renovación de su filialidad” (Lagarde, 1997:456). Ejemplos representativos son los comentarios de dos de los hermanos de Ana, cuando le dicen a doña Gloria, su madre...

“Como vamos a estar solteros toda la vida, como usted se cansa para servirnos, tenemos que buscar quien nos sirve y nos limpia la ropa y todo”

Puede hallarse en la transferencia de “servicios prestados ” de madres a esposas, las razones por las que se propician las condiciones conflictivas entre suegra y nuera; la suegra, madre se siente desplazada de la asistencia que presta a su hijo, servicios y necesidades que la nuera vendrá a complacer, agregándole el favor sexual.

“Dichas normas de relación sociofamiliar tienen como resultado la inmediata aceptación (...) del nuevo miembro de la familia (nuera o yerno), actúa de manera respetuosa y amable para con sus nuevos padres (suegra y suegro). Esta natural actitud de servicio hacia los padres políticos y la del respeto a los ajenos, hacen el equilibrio, le dan la cohesión a la familia. Unas relaciones así son difíciles de lograr en una familia occidental u accidentalizada porque prevalece más la idea de no humillarse, no dejarse y no respetar”. (Alvarado, 2002:61)

El comentario de doña Gloria y la afirmación de Blanca Estela Alvarado, se enmarcan en el “ideal social patriarcal” exigidos a las mujeres para ser femeninas. “La identidad femenina se puede convertir, peligrosamente, en una construcción estereotipada y también consensual, a la vez que máscara de la opresión en tanto subordina y soslaya otros aspectos de la personalidad que finalmente son anulados”. (Mizrahi, 2003.49)

Las mujeres entrevistadas en su condición de madres, asumen su papel de buenas, dignas y correctas idealizados en los papeles de madres, esposas, hijas, suegras y abuelas; en cambio, las mujeres entrevistadas en su condición de hijas, inician a cuestionar ¿qué es lo bueno y lo malo, lo incorrecto y lo correcto, lo digno y lo indigno?, ¿por qué y para quienes hay que ser bueno, digno y correcto? No obstante, “hasta hace algunos años la mayoría de mujeres adultas y jóvenes no podían cuestionar los principios patriarcales del gobierno familiar: la condición previa de la supervivencia y el bienestar seguía siendo la colaboración social dentro de familias gobernadas por patriarcas y ancianos” (Stern, 1999:427)

La razón por la cual estas mujeres hijas se otorgan la libertad de cuestionar lo bueno, digno y correcto en la realización impuesta de madres, esposas, abuelas y suegras no es casual, se debe a un esfuerzo generacional desde las abuelas, madres, hermanas mayores que lo han pensado, reflexionado y animado, como se observará más Adelante. Ana por ejemplo, expone los contenidos de los conceptos “bueno, digno y correcto” enseñados por su madre, doña Gloria.

“Una mujer correcta se sienta y no habla, no levanta la cabeza y no habla cuando están hablando los hombres; no se ríe a carcajadas, no va a tomar, ni va a andar con muchos hombres, no va a entrar a las tres de la mañana a su casa; y buena, una mujer buena es educada, es amable, es gentil, es dócil, es suave, es cariñosa, debe hacer bien las cosas en la cocina. En cuanto a la dignidad, una mujer digna es la que deja de ser virgen en el momento en el que se casa, una mujer digna es que la que no se deja tocar por nadie y no anda con diez al mismo tiempo.

Ana, Eugenia, Cristina, Lola y Diana concuerdan en que estos conceptos reprimen a las mujeres de muchas cosas; las limitan en su accionar, en su movilidad y en su autoestima.

“Por ser buena y para ser digna, mejor no cuestiono, no hablo, mejor no digo porque entonces me van a tachar de mala, van a decir que no estoy obedeciendo. Entonces, para no pelear no hablo. A veces hay que cuestionar, hay que pelear para poder establecer muchas maneras de respeto entre nosotras, hacia nosotras y entre todos y todas” (Diana)

Comparten también, que los contenidos del ser “buenas, dignas y correctas”, significan prohibiciones, una cárcel que tiene que ver con la moral y los sentimientos de culpabilidad cuando no se logra el ideal patriarcal. “Dentro del campo de la mujer ancestral,¹¹ tiene vigencia la mujer satisfecha, la que dice que está conforme, aquella que presume que no tiene conflictos, la que dice que vive como quiere y que quiere lo que vive. No sabe si elige o la eligen. No sabe si auténticamente quiere o si’ está obligada a querer lo que le pasa” (Mizrahi, 2003:34)

A partir de estos aprendizajes sociales y culturales, los cuestionamientos e inconformidades acerca de los espacios limitados de las ideas, las voces silenciadas, las actitudes serviles y sumisas, las hijas iniciaron a plantearse su propia conceptualización de lo bueno, lo digno y lo correcto. “Ese espíritu de esfuerzo cotidiano en función de lo doméstico y la maternidad abnegada, junto a roles tradicionales en el hogar, generaba visiones de la madre que no se deseaban reproducir (...) lo que se generaron fueron nuevas búsquedas libertarias” (Aguilar, 2003:42) Marta por ejemplo, comenta que la exigencia del “deber ser” buena, digna y correcta enseñados por su madre, la hicieron reflexionar y la desviaron de ese ideal patriarcal.

“Hay condiciones o elementos que te indican que no vayas por ese camino y te desvías”

Las siete hijas entrevistadas, apoyan la afirmación de que “además de la leche materna, se maman las ideas, actitudes y sentimientos del “deber ser” mujeres indígenas “buenas, dignas y correctas” (Chirix, 2003). Cristina, Diana y Eugenia coinciden en que las mujeres pueden aprender a hacer trabajos asignados para los hombres, pero son excepcionales los casos en los que los hombres aprenden trabajos asignados para las mujeres.

En una sociedad como la guatemalteca, los conceptos de “buena, digna y correcta” exigidos a las mujeres indígenas, se amplían hacia las relaciones que se establecen no solo con los “otros” hombres del mismo grupo social, sino se extienden a las formas de comportamiento y a las conductas esperadas por los “otros” ladinos/mestizos. En este capítulo, el análisis se limita a las relaciones de poder establecidas socialmente e históricamente entre ambos sectores de la sociedad guatemalteca (mayas/ladinos-mestizos).

¹¹ Liliانا Mizrahi (2003), entiende “mujer ancestral” como las mujeres que aceptan y trabajan por la aprobación social, en la realización del “deber ser”, madres, esposas, nueras, suegras y abuelas.

3. Negación del ser mujer

En las relaciones patriarcales establecidas en muchas culturas alrededor del mundo, se establece como norma que las mujeres sean para “otros”. “El poder sobre la mujer y su cautiverio giran en torno a su cuerpo y su subjetividad, su tiempo y su espacio. La vida de la mujer está organizada en torno a la vivencia de una sexualidad destinada *para*. Como ciudadana o como fiel, como hija o como esposa, como madre o como prostituta, el poder atraviesa el cuerpo de la mujer” (Lagarde, 1997:161). En el caso que interesa, el análisis se centra en el “ser para otros” en situaciones específicas de mujeres asumidas o no *mayas* en Guatemala.

Para describir la negación de la mujer indígena, es necesario traer a colación las formas cotidianas de valoración del ser mujer y del ser hombre en las construcciones ideológicas de los pueblos mayas. Pero también, las valoraciones interpretativas en el discurso político neomaya del ser femenino-mujer, y masculino-hombre.

Desde el momento en que se nace niña en un grupo indígena de Guatemala, la sociedad inicia a enseñar los roles de género “indicados” históricamente. Por “mujer” se aprende ser para “otros” hombres y por “indígena” la subordinación frente a “otros” mestizos/ladinos.

Para visualizar la subestimación histórica del ser mujer en lo interno de los grupos indígenas se mencionan algunas anécdotas cuando el nacimiento de una niña. Más de una persona puede preguntarle al padre o la madre: ¿Su ri ne'? ¡Ali...! xa sina ali... ¿que fue tu bebe? Niña, ¡ha...! Fue solo una niña; o katij b'a nu kaxanla'n wa la' chrij, seguramente vas a comer bien cuando la vengan a pedir. Se aclara que no es una reacción generalizada de parte de las familias, pero si es el nacimiento de una niña, más de algún comentario de este tipo se espera. En lo personal, mi madre cuenta que una de mis abuelas, lamentó sobremanera que el cuarto bebé de mi madre hubiera sido niña. “Se arremete la dignidad para restar reconocimiento a las capacidades de las mujeres”. (Chirix, 2003:11).

“El género se construye a partir del sexo, de lo que cada cultura reconoce como sexual; es decir, de las características que en cada cultura son reconocidas como sexuales y a las cuales se asigna un valor”. (Lagarde, 1992:7) En el caso específico de la formación de género en los grupos mayas, “las niñas y niños, los jóvenes, son educados y orientados conforme a su *wach q'ij* on q'ij alaxik (día del Calendario Lunar) y su *Ch'umilal*; y se complementa esta educación con la formación en valores, con el aprendizaje de técnicas para la producción y en la afirmación de la identidad cultural (*en las niñas*)” (Salazar y Telón, 1999:30)

Las mujeres mayas aprenden desde la infancia los requisitos del “deber ser”, lo que se aprueba como “buena esposa” y “buena madre”, “qas chach'ob'o b'i ri chak, k'ax na kab'ana' jumpa' kate' chi täq ja”, aprendé bien tu trabajo porque sino vas a sufrir cuando te vallas a casar; o “qas chawetamaj b'i ri achak, k'ixb'al na kabana' chi kiwach täq awilib, ma wesaj kik'ixb'al achu atat. Aprendé bien el trabajo, porque sino, vas a pasar vergüenza ante tus suegros, aprendé bien porque no valla ser que le saqués la vergüenza a tu madre y a tu padre por no saber hacer bien los oficios.

La transmisión del “deber ser” mujeres mayas se da en la niñez “mediante una relación entre abuela, madre y la pequeña que nace, para heredarle las cosas bonitas que ellas tuvieron. Significa permanecer al lado de la madre aprendiendo cosas de casa, trabajos no pesados y a mantener la economía sustentable de la casa” (Genero desde la Visión de las Mujeres Indígenas, 2002). Esta transmisión de abuelas, madres a hijas, es básica en la reproducción de roles de “buenas, dignas y correctas” mujeres mayas.

Cuando nacen niños o niñas mayas, las primeras manifestaciones de la asignación cultural de rol de género se dan a partir de identificar sexo con objetos que sirven para el cumplimiento del rol social, económico y cultural de género, como lo narra un anciano aj q'ij, don Juan Xon "Cuando nace un niño los azadones y machetes son depositados en el tuj (baño de vapor, sauna maya), en cambio cuando es una niña, lo que se depositan son el ttz'ub' rech täq Kem, (herramientas para el tejido) en el tuj.

Esta práctica de asignación de roles "hombre-externo a lo doméstico" y "mujer-privadamente doméstica", no difieren en mucho del practicado por los *mexicas* en 1600. "El cordón umbilical de una niña era enterrado en *metlatitlán*, *tlecuilnacazco*, -al lado de la piedra de moler, junto al fogón-, ya que *yn can cali ynentla*, -solamente la casa es su lugar de morada-; el de un niño era dado a los guerreros para que lo enterraran en un campo de batalla" (Sahún, Codex, IV: 3-4) en (Burkhart, 1992:26). Esta práctica se confirma en (Tibon, 1992)

"El espacio-territorio de la mujer es la casa (...) Casa y mujer conforman así la unidad indisoluble mujer-casa, en la cual no se sabe donde comienza una y dónde acaba la otra. Es tal la identidad entre una y otra que la feminidad implica que no haya mujeres sin casa, ni casa sin mujer". (Lagarde, 1997:335)

Los cuerpos de las mujeres indígenas, como en otras sociedades, son propiedad de otros, se crece pensándose buenas o malas para "otros" hombres, "otros" suegros; se aprenden la distancia y la diferencia ante "otros" mestizos/ladinos. Las relaciones de poder están basadas en el poder patriarcal, les debemos obediencia a nuestros padres, le debemos obediencia a los estatutos sociales del Estado Padre. Es decir, que la libertad del conocimiento y de la experiencia ha sido negada a la mujer por la tradición. "Su esfera es el hogar, su movimiento es casero, su horizonte, el limitado por su condición femenina, su papel en la familia el de la espera, casi a ciegas, porque ignora lo que pasa a su alrededor. (Naranjo, 1981:18)

Las niñas son consideradas indefensas y maleables, cuando adolescentes y solteras se las considera vulnerables y objetos preciosos a los que hay que cuidar para lograr un buen postor en el mercado masculino. "La adolescente se prepara para el matrimonio, a la edad de 14 a 15 años está preparada para tener hijos, en otros casos estudia". (Genero desde la Visión de las Mujeres Indígenas, 2002).

Las mujeres adultas son pensadas "peligrosas", por la capacidad reproductiva son vigiladas y su movilidad controlada. "La mujer adulta aprende a participar en la comunidad, integra una vida familiar independiente, se dedica a su hogar, a la crianza de animales, continúa la distribución del trabajo por sexo" (Ibid, 2002). En la ancianidad, el cuerpo de las mujeres ya no representa peligro de reproducción, de ahí la prominencia de ser superdotadas de sabiduría y sacralidad.

Este ciclo vital de las mujeres se carga de tabús que enseñan y reproducen el rol de buenas mujeres. Las niñas están en constante vigilancia y en constante corrección, ta chapanoq (aprendí a trabajar); man xalq'atij ri ratz'yaq jun achi, (es pecado pasarse sobre la ropa de los hombres), mat kub'i' pa uk'olab'al jun achi' (no te estés en el lugar o espacio de los hombres), ch'uqu awib' (tapate), are nab'e kya' kiwa ri achijab' (hay que servir primero a los hombres), ma junamasaj awib' kuk' ri alab'om (no te igualés a los hombres).

A la adolescente, ma tetz'an ruk' ri aqaw (no jugués con tu padre); ma k'am upasoch jun achi, awas kab'an, kawasij awib', iztel, ka wisij a wib', (no aceptés nada de ningún hombre, es pecado, te condenás); xäq mat etz'an kuk' achijab' (no coquetiés con los hombres); xa awachijil kawaj,(marido querés);

Ya casadas, los hombres exigen de las mujeres que no se tarden, que no platiquen, que no opinen, para eso está el marido, xäq mat tik'i kuk' achijab' pa täq be' (no parés a platicar con ningún hombre en los caminos); ma jop uq'ij ri awachijil, (no ensucies la suerte de tu marido), xa kata' utzij xuquje' katerne'j ri awachijil (vas a obedecer y seguir a tu esposo); en términos de Stern (1999) el matrimonio “sexualiza” las relaciones de pareja, “se refiere aquí a la tendencia a presentar los conflictos entre hombres y mujeres, en particular las acusaciones y la violencia dirigidas contra víctimas femeninas, como disputas específicamente sexuales” (381)

Cuando ancianas, la sexualidad ya no representa un peligro, por lo tanto la valoración del ser mujer se hace a partir de lo buena esposa o madre que se ha sido, el ser esposa y el ser madre se eleva a un plano sagrado, ideal; nim winäq chik (ya es una persona mayor), loq'aläj nan (sagrada madre), säq uwi' säq ujolom qawiti' (sabia y sagrada abuela de cabellos blancos). “El concepto de anciano se asocia con la sabiduría, porque es la persona que conoce el pasado, es fuente de conocimiento y experiencia del presente, y tiene la visión del futuro de su pueblo” (Salazar y Telón, 1999:45)

“Se aprende a ser mujer maya desde una concepción idealizada, conservadora y sobre bases de desigualdad” (Chirix, 2003:51)

La negación va desde no tener información sobre sus cuerpos, sobre los procesos biológicos; la menstruación y el embarazo son designados yab'il, (enfermedad). Marcela Lagarde (1997) dice que “se enseña que los medios de trabajo y de vida de las mujeres son: a) Las condiciones como lo enseres, el lugar, la casa; b) La sexualidad de la mujer -1. Su cuerpo, como cuerpo para concebir-gestar-parir-amamantar, 2. Su cuerpo que repone, cuerpo-cuidados, como cuerpo comida-, 3. Su cuerpo erótico para el placer del otro; Su subjetividad: en particular, su capacidad de cuidar afectivamente a los demás, sus conocimientos, su sabiduría” (125).

“La identidad femenina se puede convertir, peligrosamente, en una construcción estereotipada y también consensual, a la que máscara de la opresión en tanto subordina y soslaya otros aspectos de la personalidad que finalmente son anulados” (Mizrahi, 2003:49)

En muchos casos la educación formal es negada por subestimar las capacidades intelectuales y la aplicación de conocimientos que podrían aprenderse, “xa jun alí jurxikta la'che, xa kak'lebila”, (es una niña, no va a necesitar la escuela, lo más seguro es que se case y se valla).

En el informe titulado “Rasgos de la Situación de las Mujeres en Guatemala” se infiere que hay un aumento relativo en la educación femenina, este aún no se refleja significativamente en los niveles y calidad del empleo al que las mujeres acceden debido a que muchos de los conocimientos y destrezas que ellas adquieren no son reconocidos socialmente”.

Otro elemento de negación es la libre locomoción, posiblemente se remonte a la vulnerabilidad sexual a la que estuvimos expuestas durante la invasión española y muy recientemente durante el conflicto interno que duró más de 36 años, según informes como el realizado por el Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), las mujeres fuimos víctimas potenciales para disputar el poder entre hombres en una dinámica de vencedores y humillados. “Los cuerpos violados (sexualmente) de las mujeres se convirtieron en un objetivo político para agredir a los otros (padres, hermanos, esposos e hijos). Al mismo tiempo, demostrarles a las víctimas el desprecio de los victimarios por su condición femenina” (Rasgos de la Situación de las Mujeres en Guatemala)

El límite de movilidad pretende hacer creer que el espacio privado va a brindar protección del daño que podrían causar los “otros” hombres invasores, criollos, patrones, enemigos, vecinos, etc. No obstante, se ha convertido en un factor más de subordinación y reafirmación de espacios de movilidad domésticos y privados para las mujeres indígenas.

Lola afirma, secundada por Diana, Eugenia, Ana y Cristina que *“El cuerpo de las mujeres esta hecho para las sociedades, pero no para una misma”*. “El cuerpo y la sexualidad de las mujeres son, en efecto, un campo político definido, disciplinado para la producción y para la reproducción, construidos ambos campos como disposiciones sentidas, necesidades femeninas, irrenunciables.” (Lagarde, 1997:201)

La apropiación del ser mujer se basa en las prohibiciones subjetivas y físicas de la sexualidad femenina. “La sexualidad consiste en los papeles, las funciones y las actividades económicas y sociales asignadas con base en el sexo a los grupos sociales y a los individuos en el trabajo, en el erotismo, en el arte, en la política y en todas las experiencias humanas; consiste asimismo en el acceso y en la posesión de saberes, lenguajes, conocimientos y creencias específicos; implica rangos, prestigio y posiciones en relación al poder.” (Ibid, 1997:184) También se explica en (Tagre, 2003:44)

“La sexualidad es un conjunto de elementos subjetivos y objetivos que se reduce en los sistemas patriarcales a la mera reproducción humana dentro de un convenio social (matrimonio) con fines de continuación de la especie y las estructuras sociales, políticas y culturales de los grupos. Hablar de la sexualidad es adentrarse en el terreno de las creencias, ideologías e imaginaciones, del cuerpo físico, contados los aspectos de nuestra constitución y nuestra conducta relacionada con el sexo, nuestra disposición hacia el amor y afecto profundo” (Montenegro, 2000) citado en (Aguilar, 2003:54).

Lo que interesa analizar es la opresión y dominación de la cual fueran objeto tres generaciones representadas en esta investigación, abuelas, madres e hijas. “La instrucción dentro de la familia que hace referencia a un sistema Normativo se construye con base en la edad, las etapas en la vida del individuo del sexo, en ellas están contenidas las Normas que deben seguirse.” (Esquit y Ochoa, 1995:52-53). “En la cultura Maya, cuando se habla sobre sexualidad, es para prohibirla o controlarla. Se considera algo sucio, que es algo privado, que es pecado hablar, que es una actividad vergonzosa” (Chirix, 2003:115)

Las mujeres entrevistadas para la investigación en su condición de madres y de hijas, abordaron la sexualidad de modos distintos. Las madres por ejemplo, no separaron su sexualidad del ser buenas esposas y madres. En cambio las siete hijas, coincidieron en que la sexualidad implica algo más que ser esposas y ser madres:

“La sexualidad implica conocerme, reconocerme, asumirme, y poner mis tiempos”,
(Adriana)

Cuatro de las hijas opinan que vivir la sexualidad *“implica la apropiación de la mente, del cuerpo y del espíritu”*, para ellas *“no se limita a los genitales, se refiere a conocer, información sobre mi cuerpo de mujer, información sobre el cuerpo de los “otros” hombres”* (Ana)

Al platicar con las once mujeres participantes en esta investigación sobre sus cuerpos y su sexualidad, puede resolverse que una de las negaciones más grandes a las mujeres indígenas, es la desinformación sobre sus cuerpos y la restricción del desarrollo de sus mentes y espíritus, como en la mayoría de sociedades patriarcales. Madres e hijas coinciden en que los elementos de la sexualidad les han sido otorgados en tabúes, miedos, awases, itzel, que se manejan con respecto al cuerpo de las mujeres y de los hombres. Es

necesario explicar que también a los hombres se les niega el autoconocimiento de sus cuerpos y aún más el de las “otras” mujeres.

El objetivo al nombrar y comparar la información y las reacciones de las mujeres en su condición de madres y en su condición de hijas, en y al respecto de los ciclos biológicos que tocan a las mujeres por su constitución física (menstruación y el embarazo) y los que socialmente son exigidos como ritos de transición por la asignación de roles, es para visualizar un proceso de negación, continuación y diferenciación generacional en lo que se refiere a la información y procesos de formación con respecto a la sexualidad y las posiciones frente a la violencia psicológica y física que acometen padres y esposos en su calidad de patriarcas. Para el efecto, se citan las experiencias de las mujeres que participan en el estudio.

3.1 Menstruar

Menstruar, un proceso biológico natural en la constitución física del sexo femenino, sin embargo, socialmente se ha convertido en el suceso que trasciende en la vida de las mujeres para convertirlas en objetos de intercambio para la continuación de la estructura patriarcal que caracteriza a la mayoría de sociedades, que no exceptúa a los grupos mayas. Anteriormente se explicó que la sexualidad no se reduce a un solo elemento y mucho menos a la menstruación, pero la novedad de este momento en la vida de las mujeres, refuerza las prohibiciones y los tabús sobre su cuerpo y las emociones que se inician a experimentar, es *awas* y *es itzel* se dice.¹² “La menstruación es el indicador en el cuerpo de las mujeres, del rechazo social a que están sometidas, de su descalificación y de su sometimiento, es decir, de su opresión justificada en la sociedad de sus cuerpos sangrantes.” (Lagarde, 1997:319)

“Todo era awas, de ningún modo podía saber la patoja, hasta que le viniera la menstruación, hasta que le abrían las ojos, ka tortajak la uwoq’och, cha jampa’ ka ril jun ral, echi’ katortajak ru woq’och, ru xakin, hasta que diera a luz a su primer hijo se le abrían los ojos y oídos, no podía decirsele, no había que platicarle esas cosas. Entre nosotras las patojas no podíamos platicar de eso, hasta que uno tenía a su primer hijo, entonces una aprendía. (Doña Po’x)

“Mi mamá, (Doña Po’x) nos habló de la menstruación, en los términos de ser limpio, que no se viera algo sucio ni nada de eso, ahora de la educación sexual, por ejemplo: del placer, de la relación de pareja, definitivamente... solo lo básico. Como muchos, lo aprendimos en el camino, conocer nuestro cuerpo, el tener placer, la sensualidad, porque la sociedad no permite eso”. (Cristina)

Madre e hija definen diferentes elementos en la sexualidad. Para Cristina la menstruación es un proceso biológico que posibilita experimentar emociones que tiene que ver con deseo y placer. En cambio su madre, doña Po’x relacionó rápidamente la menstruación con la maternidad. “Una sexualidad que solo podía (puede) expresarse cuando de reproducción se tratara (trata). Lo contrario era culposo, putería y digno de condena social.” (Aguilar, 2003:55)

Un segundo factor interesante es el corte que hicieron madres como doña Gloria y doña Po’x, en la transmisión de la información acerca de los procesos biológicos a sus hijas

¹² *Awas* e *itzel*: a) *awas*: término k’iche’ que designa el desequilibrio energético que mantiene la armonía emocional y física de los sujetos; b) *itzel*: término k’iche’ que indica una consecuencia negativa de un acto que va en detrimento de algún elemento del universo.

mayores y a sus hijas menores, a la primera generación les transmitieron agudamente los tabús de la sexualidad, como ellas mismas lo reconocen. En cambio, fueron más condescendientes con las hijas de la segunda generación.

Doña Po'x, por ejemplo, a la primera generación solo les informó de cambios biológicos que iban a sufrir, literalmente les dijo: *“van a sangrar no se asusten, es la vida de las mujeres”*. Cristina, una de las hijas mayores contó que su madre le informó acerca de la menstruación en *“términos de ser limpio, que no se viera algo sucio”*. En cambio a Lola (la menor de la familia) le detalló más sobre el cómo y porque de la menstruación, el deseo y el placer, sin embargo *“ella no separó la sexualidad de la maternidad”*.

En casos excepcionales, los papás participan indirectamente en la educación sexual básica, como refiere Cristina acerca de su padre: *“Mi papá fue un hombre autodidacta, leía mucho, compraba libros y enciclopedias, parte de la formación fue leer libros y mi mamá que nos habló de la menstruación.”*

Doña Gloria también hizo un corte generacional entre sus hijas, ella reconoce que por los tabús aprendidos, no se animó a informarle a sus tres hijas mayores que iban a menstruar: *“A mis hijas sí les dije, pero no a todas, me daba pena. Después pensé: no, yo voy a alertar a estas patojas, pero fue solo a las más pequeñas”*.

En este sentido, para Ana, Diana y Lola las hermanas mayores jugaron un papel muy importante, ya que aparte de informarles sobre la menstruación también resolvieron dudas sobre los cambios biológicos y las emociones que iniciaron a experimentar.

Ana (hija menor de doña Gloria) por ejemplo, reconoce que su madre le informó que iba a sangrar, sin embargo, fue su hermana mayor, quien no recibió ninguna información sobre este tema, consideró la situación de su hermana menor y le resolvió algunas dudas: *“la primera lección que es cuando vas a menstruar y que te sientes extraña, me la dio mi hermana, ella me explicó de que se trataba la menstruación y de qué las relaciones sexuales y toda la cosa”*

No obstante, las sujetas de este estudio, tanto madres e hijas concluyeron que en la herencia cultural de sus predecesoras, no recibieron información clara acerca de la menstruación, de las relaciones sexuales, del placer, de dar a luz, etc. *“no te hablan claro”* dice Adriana.

Al respecto, las reacciones de las madres ante la novedad de la menstruación sin previa información fueron:

Doña Po'x: *“me dije, ¿que enfermedad tengo?”*

Doña Gloria: *“¡Hay!, me asusté...”*

Doña Silvia; *“¡Hay! ¿Qué tengo? Me dije.”*

En el caso de las hijas, 4 de ellas menstruaron lejos de sus madres, Eugenia por ejemplo, estaba internada en un colegio a varios kilómetros de su municipio; Ana en cambio, compartió la novedad de su primera menstruación con una de sus hermanas mayores. Marta por el contrario, le contó a su madre que estaba menstruando hasta el segundo mes.

Las madres justifican que la falta de información recibida de sus madres y limitada a sus hijas, se debe a que esos temas eran señalados como pecados, como cosas malas y sucias. *“Todo era awas, todo era itzel, no se podía hablar de nada.”* (Doña Po'x) “En el

mundo patriarcal, la sexualidad es el eje de la identidad femenina. La sexualidad está especializada en dos áreas escindidas: la procreación y el erotismo.” (Lagarde, 1992:11)

Una de las anécdotas que ilustra muy bien la impotencia ante los sucesos biológicos y las consecuencias de la desinformación, es la experiencia vivida por doña Gloria cuando ella dio a luz por primera vez.

“Cuando nació mi primer nena que es Gabriela, yo no sabía ni donde iba a nacer mi bebé, porque aquí se le forma a uno una rayita de aquí para acá (vientre), es una rayita negra, entonces yo dije que ahí se me iba a abrir, tanta fue mi sorpresa... valla que no maté a mi hija, yo estaba caminando cuando ella nació. Recuerdo que empecé con dolores en la columna, desde las dos de la mañana salí al patio, una vez que salí, ya la cabecita de la bebé se quedó afuera. ¡Hay me asusté!, me asusté y me paré, de una vez me paré y se metió la cabecita de la nena. Valla que no se murió mi nena, entonces Miguel salió y me dijo: ¿Qué te pasó?, es que estoy mal le dije, pues sí, si la niña ya había encajado para nacer. Cuando entre al cuarto... estaba el altar y le dije a la virgen y al niño de atocha: “ayúdenme por favor, porque no sé que me va a pasar”, cuando ¡hay!, nació, fue un ratito, cuando sentí que algo suave pasó, pero así, y viene este hombre y metió sus manos y recibió a su hija, él la recibió”.

La situación que tocó a doña Gloria y a doña Silvia¹³ ilustran las experiencias vividas por un gran número de mujeres mayas y a mujeres de muchas otras sociedades, que crecen negadas a la información que la biología asigna primeramente en la pubertad, en la maternidad (no obligatoria), las experiencias sexuales, la menopausia etc. Particularmente, doña Gloria considera que fue una injusticia el hecho de desconocer el procedimiento de este momento, “no sabía como se paría” como lo nombra.

En la revisión de los resultados de las entrevistas realizadas a mujeres en sus condiciones de madres e hijas, se observa que los modos y el contenido de la información que se ha transmitido de abuelas a madres y de madres a hijas no ha variado mucho, lo que si ha variado es el esfuerzo que hacen las hijas por encontrar información acerca de sus cuerpos, conocimiento que amplía su visión de sí en el colectivo social y cultural en el que se forman y se desenvuelven.

3.2 Relaciones sexuales y la Virginidad

Abordar este tema con las madres, causó un cierto nivel de incomodidad de su parte, sin embargo, la metodología utilizada cumplió con su objetivo, recabar información acerca del cómo ellas vivieron su sexualidad. Las madres reconocen que la virginidad y el placer tuvieron en ellas una connotación de control cultural, político, económico y social mucho más acentuado en comparación de sus hijas.

Para introducir a las madres al tema, se les preguntó: ¿Qué significa para usted la virginidad? A partir de esta pregunta, cada una expresó a veces más detalladamente, otras no tanto, cómo ellas habían experimentado el placer, cómo su primera relación sexual y su vida sexual activa.

¹³ Doña Cele, también vivió su primer parto sin información acerca de los procedimientos en el cuerpo y mucho menos para dar a luz al bebé.

La primera respuesta de doña Gloria, (quien fue más anuente a detallar sus relaciones sexuales) fue expresar que la virginidad debe perderse la noche de bodas, no antes, si fuere así comentó.

*“Es burlarse uno de la santísima virgen, porque somos un templo del espíritu santo” (...)
“Ellos no pierden nada, (los amantes pre-contrato social) pero en cambio, dejan arruinada a la patoja, la arruinan porque la muchacha ya no es virgen, y pobre el muchacho que se quiera casar con ellas, porque ellas ya son de segunda mano”*

“La política institucional y la inconstancia masculina implicaban que era importante que la mujeres jóvenes se resistieran al contacto sexual hasta la boda, pues si una mujer se atrevía a negociar su virginidad fuera del matrimonio desperdiciaba una propiedad preciosa” (Stern, 1999:373)

El comentario de doña Gloria es significativo por dos razones A) Trae a colación lo aprendido sobre la “virginidad” es decir, que para ella es la garantía del “intercambio” y del “control” sobre el cuerpo y la movilidad, B) Constituye una garantía de control para los hombres, porque no son comparados ni cuestionados en cuanto su rendimientos sexual.

Llegar “virgen” al matrimonio, está fundamentado en un sistema ideológico que exige de las mujeres el “himen completo,” como garantía de lo buenas, dignas y correctas que se ha sido como hijas, para serlo como madresposas. De lo contrario se las asigna “putas”, en contraposición al ideal patriarcal. “Esta agresión corresponde a la forma positiva de relación de los hombres con las mujeres que culmina con la apropiación erótica en el amor, bajo las instituciones. Pero la agresión surge al evidenciar el protagonismo y la voluntad de la mujer en el hecho erótico, lo que automáticamente la convierte en puta.” (Lagarde, 1997:560)

Este calificativo “*ser de segunda mano*” implica la descalificación social, la condenación de la vida femenina a una eterna disculpa para recuperar la dignificación del ser buena mujer, encasillándose en los roles de buena esposa y madre que incluyen la sumisión, obediencia, tolerancia de la violencia psicológica y física. “La mujer queda marcada para toda la vida porque “ya fue de...”, ya fue poseída por otro, está usada. Al transgredir el tabú de la sexualidad prematrimonial, ha demostrado que su moral es mala” (Ibid. 1997: 413)

A partir de la respuesta anterior, continuó la entrevista a doña Gloria, se le preguntó si ella había tenido algún beso, caricia, o relación sexo-genital con otro hombre que no hubiera sido su esposo; en actitud muy especial, con la frente muy alto, el cuerpo erguido y voz muy solemne respondió: “*él fue el único, el primero y el último*”

Esta segunda afirmación trae a colación una constante en las respuestas de las cuatro madres entrevistadas, para ellas, las relaciones sexuales son exclusivas para la reproducción humana, con el agravante de ser el patriarca reproductor “un primero, único y último”. Si el himen no fuere completo, como puede interpretarse de doña Gloria, la mercancía se devalúa, se la concibe defectuosa, su precio disminuye o se convierte del todo indeseable.

“El mito de la Virginidad es una especie de garantía a priori de primera pertenencia. Revela la transacción que establece la relación entre un hombre y una mujer, de tal calibre como si se tratara de adquirir un producto. Es la mujer la observada, la valorada, la exigida en términos de calidad y de posibles actitudes futuras. El sello de garantía que se solicita, en las sociedades y en los estratos tradicionales, es el correspondiente a la virginidad” (Naranjo, 1981:22.)

En cambio, para las 7 hijas entrevistadas el análisis y la resignificación del mito de la virginidad se convierte en la posibilidad de auto-pertenecer su sexualidad, su presente y su futuro, significa el rompimiento con requerimientos sociales patriarcales en función de los otros.

“La virginidad es como un tesoro que uno lleva acuestas, que pesa horrores, que ahí la vas cargando, que te causa heridas y cuando te casas no te permite tener otro tipo de vivencia” (Cristina)

Las 6 hijas restantes, convergen en que la virginidad es un elemento sumamente problemático en las mujeres, porque se aprende que es el sello de garantía de las mujeres buenas, la garantía de lo buenas esposas que puede serse y ante todo, prueba socialmente la “dignidad”.

“Hay muchas cosas que aprender, hay que romper el tabú, romper todos aquellos candados que a nivel de nuestro cuerpo manifestamos, nos volvemos y nos adjudicamos ser santas y reprimidas, problema de las santas si quieren ser santas, solo si respetan eso, pero no es la única opción” (Eugenia)

En opinión de Eugenia, la virginidad es una ideología para culpabilizar a las mujeres por desear, querer y decidir sobre sus cuerpos y sus vidas. “La culpa surge como resultante del enfrentamiento de los aspectos antagónicos que describen la ambivalencia. La culpa sirve para inmovilizar” (Mizrahi, 2003:49).

Los hombres aprenden que el himen roto, es razón suficiente de inseguridad en sí mismos y conflicto con la pareja. “El orden moral es uno de los ejes que construye y afirma la identidad masculina asignada, contribuye a la desigualdad genérica y se concretiza en normas, pautas culturales, de conducta y simbólicas” (Chirix, 2000:145).

Cristina nos cuenta la anécdota de un amigo suyo quien exigía que su novia llegara virgen al altar, mientras él buscaba aventuras sexuales para suplir sus deseos: *“yo le pregunté a él, ¿tú crees y estas seguro de que la virginidad de tu novia te va a dar la felicidad?, se quedó paralizado y me dijo: “no”, en términos generales, es alguien que no conoce su cuerpo, que se va a casar con un fulano solo por el ego, por el qué dirán o el “así es históricamente”.*

Esta anécdota ejemplifica cómo el machismo aparece contenido en la educación de los hombres, cuando les enseña a exigir y considerar que la virginidad es una garantía de apropiación del cuerpo, alma y espíritu de las mujeres y para que sean buenas esposas, dignas y correctas, en los límites que impone la sociedad

Las siete mujeres entrevistadas en su calidad de hijas, coinciden en que la sexualidad femenina ha sido negada no solo a las indígenas, sino a la mayoría de mujeres. Pero que por la pertenencia a tal o cual grupo social, así se especifican y justifican culturalmente los comportamientos esperados del “deber ser” para mujeres y hombres.

“La virginidad se relaciona con lo sagrado, no desear, no querer, no tocar implica la relación con lo correcto y lo digno, las que tocan, desean, son putas, cualesquiera”. (Lola)

En este sentido, coinciden en que los pueblos indígenas comparten con otras sociedades patriarcales, el limitar la sexualidad a lo genital, reducirlo al himen, un himen que se conserva como garantía para no sufrir las descargas de inseguridad de “buen macho” que experimentan la mayoría de hombres que conviven con mujeres que no eran vírgenes en el momento de hacer un contrato social.

Consideran además, que la experiencia sexo-genital es solo una forma de experimentar la amplitud de la sexualidad, pero que las restricciones religiosas y sus consideraciones acerca del pecado reprimen al deseo, el placer y la sensualidad. “La conciencia católica (ideas judeo-cristianas en general) culpabilizadora las lleva a acusarse (mujeres no vírgenes antes del contrato social-matrimonial), a volverse contra ellas mismas, a buscar siempre culpables por no acertar, por haberse equivocado: “no hice lo que debía”, y “yo tengo la culpa”, “las voy a pagar toditas” (Lagarde, 1997:299)

“La fusión de sociedades incluyendo religión y cultura, ha hecho que las mujeres, la mayoría de las mujeres reduzcan su sexualidad al plano reproductivo, viven supuestamente su sexualidad desde el ser madres o reducen su sexualidad solo a tener experiencias sexuales”. (Diana)

La cita anterior recalca el papel de las religiones como ideologías de control social, que a través de la “moral” califican negativamente o positivamente el proceder social “deber ser” de los hombres y mujeres que conforman las sociedades. De ahí el por qué de la consideración negativa de las relaciones sexuales “pre” o sin planes de matrimonio; se las piensa relaciones deshonestas, deshonorosas, pecaminosas e indecentes. *“Una es respetada y, reconocida como mujer, solo si cuando estas soltera, sos virgen o solo si estas casada y con hijos” (Diana)*

La moral de la mayoría de religiones establece que, las mujeres son buenas dignas y correctas en la medida en la que son niñas obedientes, adolescentes sumisas y devotas, mujeres casadas y dóciles, suaves, madres abnegadas, sacrificadas y abuelas sabias y sacras.

“Yo saqué la iglesia de mi cabeza, solo así, me ayudó a ser mas libre y soy de la idea de probar lo desconocido, experimentar, explorar eso me da gusto, me provoca placer” (Eugenia)

Eugenia considera necesaria la revisión de la ideología que se internaliza y se aprende en la “iglesia”, tanto católica, evangélica y en el kotzej. Las siete hijas proponen analizar y resignificar las ideologías aprendidas en cualquier religión que se practique. Sin embargo reconocen es un reto para muchas mujeres que aprenden sus situaciones con conformidad y que consideran cualquier agresión o cuestionamiento como “pecado”, sus madres por ejemplo.

Analizar, cuestionar y descontinuar implica la transgresión, “la transgresora denuncia, la ancestral encubre. La transgresora pone en crisis valores consagrados que la ayudan a vivir, la ancestral suscribe pactos perversos al servicio de que todo siga como está.” (Mizrahi, 2003:34)

Las madres y las hijas divergen en lo que respecta a la “convivencia en pareja”, para las madres, obligatoriamente debe existir una responsabilidad legalizada o “bendecida”; para las hijas “una pareja es el encuentro de dos personas que han pactado estar juntas, que desean compartir, que intentan hacer proyectos juntos, que comparten responsabilidades, se dan atenciones afectivas y van moldeando las diferencias, porque éstas son las que enriquecen la relación” (Chirix, 2003:113)

Las madres y las hijas discrepan al respecto, debido a que estas dos generaciones aprendieron y viven su sexualidad de modos diferenciados por contexto, información y apropiación de sí. Para comprender estas situaciones diferenciadas se consideran las primeras “relaciones sexo-genitales” de madres e hijas. Adriana por ejemplo, comparte que

ella decidió conscientemente experimentar las relaciones sexo-genitales sin compromiso previo.

“Dije: -bueno- y yo que jodidos hago con esto, no me estoy cuidando para ningún matrimonio porque ya decidí que no me quiero casar, y en entonces voy y lo decido, pero después de un proceso... si lo hubiera hecho años antes, sin un proceso... a lo mejor hubiera sido una tontera, algo de lo que después yo me arrepentiría, me sentiría culpable y a lo mejor hasta me embarazo porque no se ni como jodidos se usan los condones”

El comentario de Adriana es representativo de las experiencias de las hijas entrevistadas para esta investigación, todas ellas tuvieron un proceso previo de sensibilización e información *“de qué se trataba”*, sobre el deseo, la sensualidad, ellas conscientemente decidieron experimentar el contacto sexo-genital. Este proceso de información y autoconocimiento, disminuyó en ellas el sentimiento de culpabilidad que experimentan muchas mujeres a la hora de tener relaciones sexo-genitales sin un contrato firmado y reconocido socialmente, o que acceden al sexo en función del placer y sin compromiso de la pareja hacia ellas.

En cambio, tres de las madres que accedieron a compartir este momento, definieron su primera relación sexo-genital como un suceso al *“puro tanteo”*; un momento del que sus compañeros ya sabían, porque eran mayores o porque *“estaban despiertos”* como ellas explican. Para doña Gloria no fue traumático, porque como ella cuenta, sucedió con mucho *“amor y ternura”*.

“Ellos son más despiertos que uno, uno no sabe nada, uno se queda ciega y uno piensa que todo es un juguete, yo eso pensaba, nadie me dijo nada de eso (...) Uno se casaba a la brava, porque usted no sabía ni a qué iba, pero pasó con mucho amor, con amor y no con violencia” (Doña Gloria)

Doña Elena y doña Silvia reconocen que sus primeras relaciones sexo-genitales fueron forzadas, ellas fueron *“violadas”*, por lo que definen su primera experiencia sexual como una situación *“desagradable”* en la que tuvieron mucho *miedo y vergüenza*.

“Yo sufrí bastante porque yo no sabía nada, el sí ya sabía pero yo no, como él me llevaba ocho años mas” (Doña Elena)

“Cuando me quedé la primera noche con mi esposo no hubo nada, yo no sabía nada de eso, y cuando pasa se asusta uno pues, pero que feo dije yo, mejor no me hubiera casado el hace esas cosas”. (Doña Silvia)

Eugenia, hija de doña Silvia opina que estas experiencias forzadas, incluida la de su madre, se deben a la negación del conocimiento sobre los cuerpos de los hombres y principalmente el de las mujeres por miedo a la curiosidad y experimentación de emociones eróticas y sexo-genitales. *“tu cuerpo no es tuyo, es del otro y si tu tomas algo de él mientras tanto, sos mala, sos pecadora, at itzel ixoq, at aj mak”*.

Los modos y maneras de vivir los elementos que constituyen la sexualidad, los convierte en juicios de valor que aprueban o desaprueban la osadía de algunas mujeres de desear, tocar, sentir, etc., sin contratos firmados de concesión sobre sus vidas. *“Cuando el erotismo aparece independiente de estas Normatividades, construye identidades sobrevaloradas, pero con una carga negativa desde el punto de vista ético”*. (Lagarde, 1992:11) No obstante,

estos juicios de valor de lo bueno y lo deshonesto llevan a experimentar a muchas mujeres crisis de culpabilidad y dolor por el rechazo social a los que se someten y son sometidas.

Ana comenta que *“bajo el principio de que no podías tener relaciones sexuales, tu te sentías como, ¡hay que hice!, ¡si supieran de que yo ya no soy virgen!... te sentías aislada del resto”*. Continúa diciendo que la misma presión cultural y social lleva incluso a manejarse en un sentimiento de sentirse una “utilizada”, *“después estamos que si fui usada, es que sólo me usa para esto y esto y no es cierto; porque no hemos aprendido a gozar ese momento, y a reconocer que todo debe empezar y terminar cuando nosotras queremos”*.

“La situación de subordinación que vivimos en el patriarcado se manifiesta en una psicología de oprimidas que nos impide percibir nuestro grado de dependencia, pareciera que nos relacionamos con el mundo desde un plano inclinado donde nosotras estamos siempre en la parte inferior, minado hacia arriba”. (Pisano, 1995:109) Bajo estos principios, doña Gloria la madre de Ana opina que tener relaciones sexuales sin previo contrato es quedarse una de *“segunda mano”*.

“Con tal de que el hombre no se vaya y que no busque otra, una no dice nada” (Doña Silvia)

El comentario de doña Silvia afirma que muchas mujeres no dicen lo que les gusta y o qué les molesta, porque el fin de sus practicas y actitudes es para mantener contentos, satisfechos y para alimentar el ego de “buen macho” de sus compañeros. El trasfondo es el miedo al abandono, el miedo a la soledad, el miedo a ser mujeres sin el himen intacto, el miedo a ser rechazadas. También, porque “los roles preparan a las mujeres para ser casables, usabeles, cosificables”. (Aguilar, 2003:51) “En el mundo patriarcal, no dar es pecado femenino e incluso llega a ser delito”. (Lagarde, 1992:23)

“Todas tenemos culpas, porque al final de cuenta esa carga psicológica e ideológica de la virginidad, provoca miedos al rechazo”, comenta Cristina, citando a Marcela Lagarde, *“todas tenemos problemas con la virginidad, todas, unas porque perdimos la virginidad muy temprana, otras muy tarde, otras porque no nos gustó, otras el con quién, otras por el lugar donde lo hicimos...”*

En opinión de Ana, no ser virgen sin un compromiso social-cultural o legal de concesión del *“ser mujeres”*, otorga un común denominador que puede comunicarse. El miedo al rechazo y a la desaprobación se comparte y se minimiza en el caso de concertar dialogo entre las mujeres que lo sufren, porque de una u otra manera tienen una identidad que las converge, *“hay un nivel de identidad con otras mujeres que ya no son vírgenes, porque se puede hablar, compartir”*

A partir de lo anterior, se observa que las hijas han iniciado su *empoderamiento*, un proceso en el que “la subordinación e las mujeres es vista no sólo como un problema de los hombres, sino también de la opresión neo-colonial”. (Género y Desarrollo). Estas posturas difieren las madres, quienes opinan que la sexualidad y el sexo son para ser buenas esposas y madres, para la reproducción cultural y social.

Ana narra que un guía espiritual maya, hombre muy anciano y excepcional al parecer, le sugirió ciertas conductas e ideas ella iniciar, su empoderamiento y lograr convivir con los demás sin violencia, sin imposiciones, sin obligaciones que opriman su ser.

“Empoderáte de tu cuerpo, el principal elemento de las mujeres es su cuerpo”, ella comenta: *¿es muy sexista?, no, es porque en tanto yo recupere mi sexualidad, el uso de*

mi sexualidad, el sentir mi sexualidad, así voy a tener el nivel de empoderamiento de mí”.
(Don Santiago Tzoc)

Diana no difiere de la opinión de Ana afirmando:

“Cuando una mujer logra dimensionar la importancia de valorarse a sí misma y de reconocerse como mujer, no como objeto, sino como sujeta de decisión, de derechos, entonces hace que veamos nuestra sexualidad y nos veamos a nosotras mismas de otra manera”.

El empoderamiento es un ejercicio que permite reconocer la historia que construye a cada mujer, posibilita evaluar y deconstruir el presente para proyectarse el futuro que concientemente se desea y se quiere. “El cambio, no implicaría dejar de ser el que se es, sino serlo de un modo distinto. En el proceso de cambio la historia no queda eliminada sino re-definida, En este sentido el futuro no la antitesis del presente sino el ámbito de una remodelación cualitativa del significado de la propia existencia” (Mizrahi, 2003:18,19)

“Estar empoderada de mi sexualidad no significa necesariamente que tenga que dejar de ser virgen, no pues, si yo me cuido para mí, es asunto mío, ahora el problema es si, y con eso si peleo, es cuidarme para que otro cabrón se sienta muy macho durante cierta noche, o en cierto momento, pues no”. (Adriana)

Por lo tanto, el empoderamiento de las mujeres significa estar informadas y concientes de su cuerpo, mente y espíritu, la libertad de disponer sobre ellos. La apropiación del ser mujer se logra a partir de diversas experiencias, tanto personales, familiares y comunitarias.

“Yo aprendí a –ser-” de esa complejidad de mujeres, profesionales, no profesionales, urbanas, rurales, alfabetas, analfabetas....” (Diana)

Cristina, Diana y Adriana aclaran que el empoderamiento de las mujeres, no implica el “sexo libre”, sin contenido de respeto hacia si mismas. Yolanda Aguilar comentaba en una conferencia que aprender a decir Sí, “*si quiero ser yo*”, “*si quiero vivir mi sexualidad*”, “*si quiero desarrollar mis capacidades intelectuales y físicas*”, es sumamente difícil. Sin embargo aprender a decir “No”, “*no es lo que quiero*”, “*no quiero arriesgar la salud de mi cuerpo y mente*”, “*no al irrespeto de mi misma*” es mucho más difícil. “Aunque la libertad sexual es un primer paso en la lucha por la liberación femenina, circunscribirse totalmente a él, significa retomar la condición de objeto sexual institucionalizado para la mujer”. (Halimi, 1981:75)

Las siete mujeres entrevistadas en su condición de hijas concluyen que “adueñarnos de nuestros cuerpos, asumir nuestra sexualidad implica “el goce de los derechos específicos, una vida digna, palabras y propuestas con autoridad, hacer el amor sin carga moral, acompañada (s) del *nawal*,¹⁴ de las estrellas y la luna, y abrazada por la naturaleza viva” (Chirix, 2003:189)

3.3 El Matrimonio y la Maternidad

¹⁴ *Nawal*: La energía compañera, distribuida en cada elemento del universo, que se asigna según día y fecha de nacimiento basado en el calendario lunar de 260 días y a partir del cargador del calendario solar de 360 días. Rafael Girard lo define como “alter ego”.

La maternidad en la cultura maya como en otras sociedades se ha establecido como el ideal de realización del ser mujer, “la que no es madre no es mujer” leía Cristina en una tarjeta de felicitación para el “*día de la madres*” en un puesto de revistas al lado del parque central de la ciudad capital de Guatemala.

“Mujer es la que es madre. Por eso al parir –al “dar a luz”, al “dar la vida”, al “traer hijos al mundo”-, la mujer nace como tal para la sociedad y para el “Estado, en particular para la familia y el cónyuge (presente o ausente) y para ella misma” (Lagarde, 1997:386)

En el proceso de sistematización de la tesis, la maternidad apareció como otro punto de corte entre madres e hijas, para las mamás la maternidad es la máxima realización de su ser mujeres y según contaron, desearían que también lo fuera para sus hijas

“Una mujer tiene que tener hijos, porque es el resultado después una relación, para poder continuar con la vida”. (Doña Silvia)

La maternidad, “basada en la progeneración como experiencia evidente y comprobable, personal y corpórea de la mujer, la relación con la criatura y con la persona la transforma en madre, y aún cuando ésta muriese, la mujer continúa madre”. (Ibid, 1997:372) “Se ha glorificado y divinizado. En este sentido su concepción social está mistificada, enmascarada, oculta, confusa. Tema saturado de tabúes, su cuestionamiento moviliza nuestra humana ambivalencia respecto del amor hacia los propios hijos” (Mizrahi, 2003:48)

Para las madres, la maternidad, el casamiento legal y religioso, son el objetivo óptimo del ser mujeres. Por lo que no establecer como prioridad de vida el matrimonio y la maternidad en el caso de las hijas, es causa de incomodo para ellas. La “maternidad y el matrimonio” se convierten para las hijas en un punto de presión familiar y social.

“La dignidad para mi abuela incluso mi madre, de si tu no te vas a acostar con nadie y de casate..., si te embarazas te casas así, no importa si estuvieras enamorada o no, no importa si tu vida se destruye”

La presión social hacia las mujeres se debe a los roles de reproducción asignados por su género. “La función de género asignada a las mujeres es preservar la cultura, la sociedad, el orden político y el orden axiológico del mundo, es decir lo bueno y lo malo, lo debido y lo indebido”. (Lagarde, 1992:15)

El mandato social de matrimonio con fines reproductivos, fue más eficiente para las madres, doña Po’x recuerda las discusiones de sus padres: “*se tiene que casar, porque es patoja, si no se casa pronto, sus años aumentan rápidamente, se le va a pasar el tiempo*”. Agrega: “*are’ ri kak i’j ri qatit qa mam ujer, eso decían nuestras abuelas y abuelos antes, si la mujer no se casa a los 16, 17 años, ya a los 18 años, se le pasó el tiempo*”.

Para las madres el matrimonio y la maternidad implicó vivir su sexualidad a través de ser esposas y madres; no casarse implicaba la dependencia a los poderes de los patriarcas padres, hermanos mayores o varones, por el simple hecho de no tener un contrato matrimonial aprobado por la sociedad, la familia, el Estado y la iglesia.

“Yo no puedo violar la voluntad de Dios, si Dios me mandó ser madre, cuantas mujeres hay que lloran y no pueden ser madres, no pueden”. (Doña Gloria)

En esta cita doña Gloria no separa el matrimonio de la maternidad y la fertilidad, los define como elementos obligatorios para las buenas esposas. “Hay una exigencia de que la hija reproduzca los mismos patrones de mujer tradicional. La madre es responsable de que las hijas asuman y cumplan con los roles femeninos asignados”. (Chirix, 2003:61)

En la cita que sigue a continuación, se identifica cómo, madres e hijas difieren del ideal del matrimonio como espacio privilegiado para “ser” mujer”, Ana con respecto a doña Gloria, su madre por ejemplo.

“El casamiento como tal, independientemente que sea civil, por la iglesia católica o por los principios de la cosmovisión, se convierte en un sistema de contrato, sí, un intercambio, un intercambio social que establece la sociedad, o sea tú fulana vas a hacer de x y tenés que tener hijos de...”

Se identifica que Ana es consciente del intercambio social y tradicionalmente subordinador del contrato matrimonial, fuere en la sociedad que fuere, su madre en cambio afirma que “*lo más importante para mí de ser mujer, es amar a Dios sobre todas las cosas, ser una buena esposa y una buena madre*”

Las siete hijas concuerdan que sus madres han vivido matrimonios con estructuras y reglamentaciones machistas establecidas por la sociedad y el Estado, con grandes prohibiciones moralistas de las religiones que practican. “Los estados y los espacios de la relación con lo divino son: el amor, la misericordia, la compasión, el sufrimiento, la culpa. No intervienen la racionalidad o el erotismo, el mito que plasma la exclusión de esos aspectos centrales de la cultura, en al relación con la divinidad y su valoración negativa”. (Lagarde, 1997:316)

De parte de Diana, Eugenia y Cristina, existe una crítica a las valoraciones que otorga la cultura maya y la sociedad en general por el estado civil de las y los individuos: “*hay cierta presión social en donde dice que te vamos a valorar como mujer o te vamos a valorar como hombre solo y cuando estés casado*”. Para ellas, estas valoraciones culturales, sociales y religiosas se convierten en la concreción cotidiana, en el ente regulador de la institución patriarcal que caracteriza a la mayoría de sociedades.

Madres e hijas han sido presionadas para tener como ideal de realización el ser esposas y madres, no obstante, las condiciones en que se han desarrollado las dos generaciones ha propiciado que la presión no se concrete como obligatorio para las hijas, no así para las madres.

3.4 “Escondete mijá, allí viene tu papá a pegar”

En el presente estudio, se entenderá “violencia” como “la fuerza que ejerce un ser humano sobre cualquier sujeto, empleando dicha fuerza para producirle efectos físicos o psíquicos nocivos, convirtiéndose en fuente de conflicto que tiende a negar y a negativizar a la persona que es objeto de ella, y define como “*tolerancia a la violencia*” a las actitudes y reacciones pasivas, resignadas o confrontativas de los sujetos agredidos frente cualquier acto que los denigra física y psicológicamente. Y “*violencia de género*” como “la manifestación de agresividad sexual, física, mental, social, institucional y patrimonial” (Rasgos de la Situación de las Mujeres en Guatemala)

El abordaje de la tolerancia a la violencia se hizo necesario debido a que madres e hijas han experimentado actos violentos que han marcado sus vidas. Tres de las cuatro mujeres madres entrevistadas han sido objeto de violencia física y psicológica, acometida por sus compañeros. Dos de las siete hijas, han sido objeto de violencia de parte de sus padres. La violencia contra las mujeres en el mundo y en Guatemala “no tiene distinción de clases sociales, afecta a obreras y profesionales, pobres y ricas, todas bajo el común denominador de no hablar mucho o hablar lo menos posible, antes que aceptar públicamente el tema, que podría deslegitimar a la mujer en su entorno social”. (Visallesoñor, 2002:13)

Es interesante resaltar que cuando las madres fueron el objeto de agresión, sus hijos no lo fueron. Sin embargo cuando las madres marcaron su límite, los hijos fueron quienes sufrieron los embates violentos. Stern (1999) dice al respecto, “la violencia “normal” de los varones contra las mujeres era una descarga, una liberación de la tensión masculina no motivada para la relación social existente entre el atacante y la víctima, sino por una transferencia y una explosión de ira y frustración contra un objetivo disponible (...) los hombres debían afirmar su autoridad en una forma decisiva, física, incluso caprichosa, para mantener en línea a las mujeres aunque no hubiese conflicto específicos sobre el derecho o la obligación de género.”

El caso de doña Gloria es un típico ejemplo de la violencia hacia las mujeres, ella fue golpeada por primera vez a los 8 días de casada.

“Llegaron unos sus amigos a la casa, empezaron a tomar cerveza, y yo salía del cuarto e iba a mi cocina. Gloria, me dijo, pero no con amor no con cariño, -alcanzame mi billetera que tengo ahí en mi saco-, abrí el ropero y le saqué la única billetera que tenía, cuando la abrió no tenía ningún centavo, agarra la billetera y me la tiró en la cara, delante de sus amigos, ¡hay! la primera vez que... (Sollozos) y me salí, ¡hay! le dije, -tan grosero-¿Por qué me hiciste así?, pero yo sentí que me pescoseó, no fue tanto el cuentazo sino la vergüenza que pasé, solo por haberle alcanzado... sino tenía dinero en su billetera, que iba yo a hacer. Me salí para fuera y me persigue, (risas), yo estaba lavando mis trastos cuando me agarra de aquí, (cuello), -no seas abusivo- le dije, ¡hay! ¡Pobre infeliz!, ¡desgraciado!, no te merecés otra cosa mejor, eso fue lo que yo le conteste, y me dio una somatada, que..., me dejó morada todo esto (la cara y la espalda), me sacó sangre por la boca y la nariz, fue la primera vez que me pegó... ya bien ensangrentada me fui del otro lado, había un sito y me puse a llorar.

En este testimonio, se identifica cómo la violencia física sirve para revindicar las relaciones de poder¹⁵ establecidas de esposos a esposas, porque cuando en su billetera no encontró dinero, su sentimiento de buen macho proveedor frente a los amigos se vio lastimado, su reacción fue demostrar que él, a pesar de las limitaciones económicas, “él si era la autoridad” y el que establecía las reglas de relacionamiento familiar.

En este sentido, “La masculinidad patriarcal exige de los hombres la agresividad, la fuerza, y la violencia (...) confiere a los hombres valor genérico, éxito, prestigio y rango: virilidad. El grado de machismo -como atributo positivo-se mide en parte por la capacidad de trasgresión frente a la Marta, de tomar “objetos” de otros y de vencer el miedo al interdicto, a la sanción y al castigo” (Lagarde, 1997:645)

Doña Gloria, doña Elena y doña Silvia justificaron la violencia y las agresiones de parte de sus cónyuges, como “conductas no controladas y sin conciencia”, justifican que no hubieron malas intenciones por el estado alcohólico en el que se encontraban.

¹⁵ El ejercicio del Poder lleva implícito, en mayor o menor medida, el recurso a la violencia; lo cual no significa que “el poder es violento”. Existe, en todo caso, una forma de ejercerlo basada en el uso sistemático de aquélla, en el terror en la intimidación. (Garavito, 15:2003)

“Dentro de los patrones culturales del hombre guatemalteco (indígenas incluidos), el machismo es una característica fundamental. A menudo, en el hogar, cuando se presentan divergencias entre el hombre y la mujer, él es quien determina e informa qué es bueno y qué es malo. Lo anterior debe ser visto desde el punto de vista social, en donde cada uno debe representar el papel impuesto”. (Villaseñor, 2000:36)

Estas tres mujeres violentadas, buscaron en sus propias actitudes y comportamientos una justificación de su culpabilidad en las embestidas de sus esposos, doña Gloria por ejemplo analiza, *“el defecto que yo tenía era que contestaba, me decía una mala palabra yo le contestaba otra, se enfurecía y me pegaba”*. Doña Elena también se pregunta, *“No sé por qué, él no tiene problemas de nada, tiene su comida, le plancho la ropa, le lavo y le doy todo, no creo que sea por algo que yo esté haciéndole”*.

La pregunta que surge es ¿Por qué la mujer maltratada no deja al hombre violento? María Eugenia Villaseñor (2002) analiza dos razones 1) por culpa: ella cree ser la responsable del conflicto y de la agresión subsiguiente (por ejemplo las reflexiones que hacen doña Gloria y doña Elena) y 2) Por la responsabilidad de mantener el hogar. *“Una con niños ya no se puede ir fácilmente”* (Doña Silvia)

Particularmente, doña Silvia vivió muchos años de su vida en una familia extensa, el patriarca principal era su suegro. Comenta que para su suegro y suegra, la violencia física era aceptada como “normar” entre una pareja. Según doña Silvia, sus suegros lo consideraban “un problema cotidiano entre parejas”, además estaban convencidos de que el esposo, por ser “esposo” estaba en su más justo derecho de golpearla.

Cuando su suegro golpeaba a gravemente a su compañera, ella lo autojustificaba y lo aceptaba como una actitud normal en las relaciones de pareja, por ello, cuando observaba las golpizas que su hijo le administraba a doña Silvia expresaba, *“son problemas de esposos”*. Y cuando doña Silvia se quejaba con su madre, ella la consolaba diciéndole, *“así son los hombres, aguantálos, hay peores”*.

La violencia es legitimada o deslegitimada socialmente según el estatus del agresor y del agredido como refiere Stern (1999) “Bien podríamos postular que las mujeres padecían la violencia no a pesar de la vigilancia y la participación patriarcales sino debido a ella. En otras palabras, precisamente porque la vigilancia patriarcal implicaba el problema de la autoridad, la disciplina y el acomodo en una maraña desigual y a menudo conflictiva de relaciones, el mayor peligro de violencia provenía del interior del grupo primario de parientes reales y ficticios que teóricamente protegía a sus dependientes femeninos contra los peligros externos” (101)

Es en estas relaciones familiares que crece Eugenia, la hija mayor de doña Silvia, *“el hecho mas importante en mi vida fue la vida que llevaron mi mamá con mi papá (...) yo decía ¿qué pasa aquí?, no puede ser una violencia así, no es natural, algo está pasando aquí”*.

Esta situación familiar la hace cuestionarse acerca del derecho a la violencia que otorga el contrato social del matrimonio. ¿Qué se consideraba una provocación suficiente para justificar el castigo físico de las esposas a manos de los esposos? ¿Cuáles tipos de castigo patriarcal privado se consideraban dentro del límite de lo permisible? ¿Qué medida debería conducir el maltrato o el exceso de un esposo a su propio castigo (o al castigo de sus parientes) por una autoridad superior? (Ibid, 1999:23)

No obstante, crecer en un ambiente permeado de violencia hacia las madres no siempre es para cambiar actitudes de resignación y aceptación de parte de las hijas, no al menos en

todas. Por ejemplo, las tres hijas mayores de doña Gloria, como ella misma lo observa, aceptan como disculpa suficiente el *¡perdóname, es que yo estaba tomado!* Por la violencia física y verbal recibida de parte de sus esposos. En cambio, sus tres hijas menores, en donde se ubica Ana, desaprueban cualquier conducta o acto violento físico o verbal que denigre su ser humano.

Doña Gloria, aconseja a sus hijas violentadas: *“mamaitas, para que no sufran lo que yo sufrí no contesten, hagan las cosas bien hechas, póngase a rezar y déjenlo”*. En este pixab¹⁶ ella transmite resignación y aceptación de la violencia ejercida por los esposos, el contenido puede razonarse en cuanto a que considera que sus hijas pueden ser, con sus actitudes y comportamientos las provoquen la ira de sus compañeros. *“Confesó”* como dijo, que su mayor miedo de madre es que la violencia rebase los límites de lo soportable y se convierta en homicidio.

Es relevante traer a colación el comentario que hiciera doña Gloria sobre: ¿qué violencia es aceptada, por ser inquirida por quién? Esta acotación afirma la tesis de Stern quien afirma que *“la vulnerabilidad femenina se debe a la protección patriarcal”*, se trata de la violencia que ordinariamente se perdona. En esta nota doña Gloria muestra por un lado, su inconformidad con la violencia recibida de parte de su esposo, pero justifica y acepta como *natural y positiva* la violencia ejercida por sus padres:

“Acaso ellos son parte de mi padre, si mi padre jamás me pegó, para que ese infeliz hombre me haya tratado así (...) Sí, mi mamá me pegaba, pero por enseñarme mis oficios”.

Aceptar, permitir y disculpar que los padres y madres ejerzan agresión física y verbal es también una forma de tolerar violencia, sin embargo, dentro del sistema patriarcal se enseña y aprende como normal y efectiva, *“los padres corrigen para nuestro bien”* se repite.

Como se mencionara con anterioridad, el cuidado de las apariencias en los espacios públicos y sociales es muy importante para las madres, doña Elena menciona que cuando era golpeada por su compañero su primera reacción era protegerse el rostro, *“cuando me quiere golpear, yo me tapo la cara, para que no me toque la cara”*. ¿Por qué?, al rostro se lo considera un punto vulnerable porque es la presentación y la evidencia de bienestar o malestar familiar. El rostro de la esposa se convierte en sondeador de la calificación social de estabilidad y armonía familiar.

Adempero, la tolerancia a la violencia ha sido vivida de modos distintos por las mujeres que participan en esta investigación, doña P'ox por ejemplo, es de las 4 madres entrevistadas la única que no toleró el derecho a la violencia que le otorgaba el matrimonio a su esposo, ese poder que su padre recibió al casarse con su madre y justificó la violencia que le propinó. En cambio, ella criticó siempre la actitud pasiva con la que su madre reaccionó frente a los golpes de su padre. Su inconformidad hacia las relaciones de poder establecidas entre sus padres la llevaron a establecer relaciones de pareja sin permiso aceptado ni otorgado en cuanto al uso de la violencia hacia ella.

“Cuando yo me casé mi esposo también me quería pegar, entonces le dije: no, a mi no me vas a pegar, no me dejé. La primera vez que me quiso pegar, yo fui a traer un palo y le dije: si me pegás, te doy uno con esto; la segunda vez, él fue a traer un lazo y también me quería pegar, entonces yo fui a la pila a traer agua y se lo tiré a la cara, ahí le dije: si lo que querés es pegarme, pues aquí no se va poder”

¹⁶ Pixab: en k'iche' significa consejo.

En este tipo de versiones, se visualiza la lucha que mujeres de distintas generaciones han iniciado para el “alto al abuso de poder” que ha sido otorgado históricamente y culturalmente a los hombres, a través de los convenios matrimoniales que han tenido como objetivo la permanencia del sistema patriarcal. Doña Elena apoya esta lucha afirmando que el maltrato físico hacia la mujer es *“un acto de cobardía”*.

“No se empieza a cambiar cuando se cambia de conducta, sino cuando cambia -la perspectiva de evaluación- de la conducta que se repite. Esto implica una ruptura en el estilo vincular del que repite con los motivos por que repite” (Mizrahi, 2003:7)

La experiencia de doña Ester es también representativa, a ella no la pude entrevistar personalmente debido a varios factores, sin embargo, a través de Adriana su hija, puede apreciarse su lucha por el “alto” a los derechos patriarcales que otorga el *“matrimonio”*, como el contrato social con fines reproductivos entre dos individuos, que la cultura, la sociedad, el Estado y la religión aprueban.

Según cuenta Adriana, su madre desafió las convenciones sociales, legales, culturales y religiosas celosamente resguardadas hacía más de 55 años. Ella reflexionó sobre el derecho de propiedad que otorgaba el matrimonio civil o religioso al ente masculino.

“Ella, mujer q’eqchi’, huérfana y pobre, no quiso hacer el intercambio de su ser mujer por la dependencia y supuesta “seguridad” y “protección” que proporcionaba el matrimonio; ella vivió por aproximadamente 50 años con su compañero, hombre ladino, de clase media alta, sin estar religiosamente casada. Lo único que acepto, fue una boda civil que le otorgaría los derechos sobre los bienes y propiedades de mi padre, pero después de una convivencia de más de 20 años

Lo que puedo deducir entre las madres e hijas en lo que se refiere a la violencia aceptada o no aceptada, es que el corte o continuidad en la tolerancia de la misma, tiene que ver con la personalidad y el carácter individual de las víctimas potenciales, como también de la influencia de la experiencia de vida personal y familiar.

Cuando las hijas compartieron sus opiniones y posiciones acerca de la violencia, las 7 afirmaron su desacuerdo. Coinciden en común acuerdo que haber sido observadoras o los objetivos directos de violencia física o verbal, fue determinante en planteamiento de sus vidas presentes y futuras.

En el caso de Diana, la violencia y la desigualdad en el trabajo domestico entre hombres y mujeres, le dieron las pautas del cómo ella construiría su futuro. *“La rebeldía, la protesta mía y de otra hermana frente mi mamá y papá, cuando no aceptábamos o hacíamos algo mal generaba actitudes violentas hacia nosotras, porque nos pegaban y nos maltrataban... entonces esas actitudes fueron reforzando en mí, esa idea de no permitirlo, incluso de proyectarme en el futuro”*.

3.5 Lesbianismo

Otro elemento de diferenciación generacional entre madres e hijas, es el abordaje de las opciones sexuales. En el general social maya, existe una negación de estas definiciones sexuales, se los califica como meras influencias extranjeras de perdición y desviación de la moral humana. Abordar el tema con las madres fue bastante difícil, las actitudes cambiaron

radicalmente, la seriedad impregnó el momento. Asimismo, la evasión de la temática fue rotunda.

Entre las respuestas contundentes, evasivas, cortantes aunque ya reflexivas puede citarse,

“Ahí si no estoy de acuerdo, tal vez hay, pero, entre nosotros los indígenas tal vez no exista” (Doña P’ox)

“Eso no se da en nuestros pueblos, eso lo trajeron los españoles” (Doña Elena)

Al contrario, las hijas fueron más anuentes al abordar el tema. Diana por ejemplo, considera que el lesbianismo es un tabú que deshumaniza y excluye:

“Cuando te asumís lesbiana ya no sos humana, ya no tenés derecho a ser respetada y por lo tanto sos excluida o aislada de tu círculo de relación, tanto comunitaria como social”. (Diana)

“No atenta contra la cosmovisión maya, en general la cosmovisión habla de complementariedad de energía, y eso sabemos que significa que cada persona tiene sus energías y no necesariamente cada mujer es complemento de un hombre”. (Adriana)

“Es muy difícil de enfrentarlo, es un monstruo demasiado grande, yo creo que las personas que optan por eso son muy valientes” (Cristina)

Puede observarse que madres e hijas valoran distintamente estas opciones. Las madres consideran que es un mal de occidente, en cambio las hijas no negaron la existencia de estas elecciones sexuales. Incluso consideraron un nivel de identificación entre la lucha por el respeto a la opción sexual lésbica y la lucha por ser, hacer, pensar y decir específicos de las mujeres indígenas. Este nivel de identidad en las luchas, es a partir de la rebeldía y las transgresiones que emprenden ambos grupos a lo normado socialmente, y la lucha por realizar un “ser mujer” que las haga sentirse satisfechas consigo mismas, con sus ideas y acciones.

Cristina por ejemplo, aprecia esta opción como un acto de valentía, aunque reconoce que se acepta y respeta siempre y cuando no sea un caso demasiado cercano o que afecte dentro de la familia. “Cuando la vida misma lleva a las mujeres a alejarse del ideal femenino y las hace introducirse en ámbitos no elaborados ni incorporados simbólicamente para ellas (y para la sociedad) (...) Entonces sus contradicciones se agudizan y la vida es invadida por el sufrimiento debido a su escasa posibilidad de comprensión” (Lagarde, 1997:341)

No es el objetivo de esta investigación profundizar sobre el tema, no obstante, su abordaje sirve para contextualizar la situación de las mujeres indígenas. Detenerse en el tema es para romper con los tabús en los que se encasilla el ser mujer indígena; más que afirmar o desmentir, lo que se pretende es aperturar materias que aún no se han querido discutir en el integral de los grupos mayas.

4. Mi abuela, negada a los otros

Cuando las madres e hijas relatan sus experiencias de vida, los modos de sus madres y abuelas¹⁷ respectivamente, las anécdotas relatadas ejemplifican la reproducción o rompimiento de actitudes del “deber ser” de las generaciones sucesivas. Muchas de ellas, fueron pioneras para su tiempo pero solo en algunos aspectos, sin embargo, la presión y exigencias sociales las subordinaron en otros.

“Mi abuela tiene solo hermanas, todas son mujeres entronas, arrechas, duras, fuertes, trabajadoras, a nosotras nos ha marcado mucho, sin embargo hay algo en mi abuela y es servir a los hombres, cargar la cruz de casarse con un fulano que tiene que ser para toda la vida porque es lo que ha regido a la mayoría”. (Cristina)

“Mi madre nunca se defendió, se dejaba, ella me decía: -yo ya estoy anciana...-, cuando venía a visitarme. Yo ya estaba fuera de la casa y ella me visitaba, -tu papá me pegó me decía-, y yo le decía, ¿Por qué no le ponés el otro lado de tu cara? Parece que te gusta que te pegue le dije, porque como ella nunca se defendió, y mi papá se acostumbró a pegarle” (Doña P’ox)

La madre de doña P’ox y la abuela de Cristina y Lola fue una mujer progresista semi-independiente económicamente, con todo, nunca se defendió de la violencia ejercida por su esposo. En el comentario de doña P’ox se interpreta que observar la violencia con la que fue tratada su madre, determinó en ella el “alto a la violencia” que impuso a su esposo (Detallado en un apartado anterior)

Las abuelas aceptaron como parte del paquete matrimonial, muchas actitudes violentas de sus esposos. Doña Silvia cuenta que su madre fue una mujer violentada, cuando ella le contaba la violencia de la cual era objeto su madre le respondía:

“Así son los hombres, -aguantálos- me decía ella.” (Doña Silvia)

Para las abuelas, la presión social fue ejercida a plenitud. La negación de sí, la negación de decidir el rumbo de sus vidas y su futuro. Un caso representativo es el siguiente.

“Ella se casó y su primer esposo murió, la mamá de su esposo le dijo que no se fuera de la casa porque ella no había tenido hijo, la suegra de mi abuela le dijo que se quedara con uno de sus hijos, porque era un hombre que no conseguía esposa y porque ella estaba muy triste.... también le dijo que si ella se iba que le iba ser difícil conseguir otro esposo, porque ya era viuda, solo que no le dijo que como ya no era virgen ya nadie la iba a querer. Mi abuelita de parte de mamá aceptó quedarse con su cuñado, mi abuelito ahora ya fallecido (...) marca la vida de mi abuelita y hasta la nuestra, porque tomar esa función de ser buena, de ser digna, de ser obediente, ella estaba bajo las órdenes de su suegro y su suegra, entonces veo que condiciona muchas veces la posibilidad de decidir, de elegir. (Diana)

La historia de la abuela de Diana ejemplifica la obediencia y sumisión a la que se debió someter, ante las decisiones de sus suegros por la viudez temprana que vivió. La viudez no le otorgo libertad de acción, ella ya pertenecía a la familia de su difunto esposo. “Una esposa joven afrontaba una imponente tríada de autoridad intergeneracional: el patriarca

¹⁷ El uso del término “abuela”, se ubica en dos sentidos, a) como traducción literal del término k’iche’ qatit, que designa a nuestras ancestras; y b) para designar a la generación anterior a las aquí designadas mujeres-madres y para designar a dos generaciones predecesoras de las también aquí asignadas mujeres-hijas.

familiar gobernante (su suegro), su supervisor inmediato en el trabajo (su suegra), y un patriarca todavía en formación (su esposo) (Stern, 1999:457)

La situación que les tocó vivir fue avasallante en la mayoría de aspectos, aspectos que se debían a su existencia en el mundo natural y social.

La siguiente referencia contiene elementos trasgresores, pero también es representativo del machismo subordinador institucionalizado en el sistema jurídico normativo nacional.

“Mi mamá quiso defenderse en 2 o 3 veces, porque ya no aguantaba los golpes de mi papá, que si no ve que mi papá la llevó presa”. (Doña Elena)

El poder masculino avasallante subyugó sus demandas, al punto de apresarla con cargos de “desacato a la ley” y “descuido de hogar”.

Respecto a lo antes descrito, Eugenia valoriza el esfuerzo y las luchas de estas generaciones predecesoras afirmando: *“Lo que somos las mujeres indígenas, ahora – mayas-, es gracias a la lucha emprendida por nuestras antecesoras.*

“Yo creo que no podemos desechar los hechos históricos, lo que las abuelas han pasado, valorar lo que ellas han sentido, si nuestras abuelas, nuestras mamás fueron transgredidas, entonces, porqué nosotras no podemos hacer que no haya maltrato, menosprecio, trasgresión, yo creo que hay mas elementos para pedir una vida de paz más que de violencia”. (Eugenia)

Son entonces, las ideas y las luchas sociales y culturales de las abuelas, quienes sin mucha libertad de acción, emprendieron avances al respeto del “ser”, “hacer” y “decir” de las mujeres indígenas.

CAPITULO II

1. Negativización del ser mujer

Al respecto, se entiende “*negativización*” como el conjunto de elementos ideológicos, culturales y sociales creados en detrimento de una persona, sector o grupo de individuos. Difiere del “*racismo*”¹⁸ porque la negativización se aplica a grupos estereotipados no solo por criterios de color, sino por estructuras sociales históricamente construidas que excluyen de los poderes económicos, políticos y religiosos a mujeres, homosexuales/lesbianas, grupos étnicos, grupos de edad, clase, etc. La negativización se refiere al conjunto ideológico que argumenta y justifica la subordinación, discrepa de la “*discriminación*”¹⁹ ya que esta es la concreción de este sistema ideológico.

La subjetividad femenina se entiende como “el modo en que las mujeres internalizamos, actuamos y reproducimos un conjunto de valores y actitudes a través de las cuales nostras mismas contribuimos a perpetuar esa situación desigual respecto los hombres” (Hernando, 10) en (Chirix 2002:31) En este sentido, muchos elementos que aprenden las mujeres indígenas como roles de género, se cargan de ideas y parámetros de conducta que afectan los modos de concebirse positivas en la vida social y cultural.

Balandier (1975) considera que existen “justificaciones de la dominación masculina, formas culturales que comportan el ocultamiento de la mitad femenina de la sociedad (convirtiéndola en –la mitad peligrosa”, negativa, oscura.

Plantear la “*negativización*” del “*ser mujer*” y del “*ser mujer indígena*”, tiene como objetivo analizar las características de la opresión y las estrategias de reproducción de roles en las experiencias de las mujeres participantes en este estudio. Se pretende analizar la negativización de las mujeres “*mayas*”, partiendo de las explicaciones, justificaciones e interpretaciones que se hacen de los mitos que fundamentan la continuidad de las relaciones de género y sociales en los “*grupos mayas*”, y en los “*sectores neomayas*” y en los grupos “*ladino/mestizos*”.

1.1 Negativización de las mujeres indígenas en los grupos de referencia sociocultural

En los grupos mayas la subordinación de género inicia desde la infancia, una frase común escuchada por las niñas es: “*Xa’ at sin ali’, xa at sin ixoq’*”, “*solo sos una niña, solo sos una mujer*”. Esta enunciado ejemplifica el contenido opresor del sistema de relaciones sociales hombres-mujeres y la carga emotiva de inferioridad que transmite.

Los postulados religiosos son determinantes en la autoconcepción del ser mujer y del ser hombre.

“Hay un sistema entre nosotros que cuando nos casamos, antes de casarnos por la iglesia, antes de lo civil, nos sentamos ante el altar, mi mamá compra dos ceras (velas

¹⁸ “Para que se pueda hablar de racismo, exista, de una forma u otra, la presencia de la idea de un vínculo entre los atributos o el patrimonio –físico, genético o biológico- de un individuo (o de un grupo) y sus caracteres intelectuales y morales” (Wieviorka, 1992:18)

¹⁹ Según Wieviorka la discriminación impone un trato diferenciado en diversos ámbitos de la vida social, en la que se participa, de tal modo que puede llegar a la humillación. (129)

de cera). *En primer lugar, le dicen a uno, lo que vas a hacer con tu suegra, en la casa de tu marido: te levantas temprano, saludas primero a Dios luego a tu suegro, ese respeto que no falte. No hay que faltarle el respeto a tu esposo, siempre respetarlo obedecerlo y nunca levantarle la mano, jamás, porque Dios dice en el credo "Dios y el hombre verdadero" entonces, hombre verdadero quiere decir que primero Dios, después de Dios el hombre. Eso les digo yo a mis hijas... Pero tampoco que le pegue a uno el hombre, porque ellos le pegan a uno y uno no les puede pegar a ellos porque uno le tiene temor al ser supremo, uno le tiene miedo a Dios, porque pegarle a un hombre, ¡Dios guarde!* (Doña Gloria)

Puede identificarse un argumento machista en la degradación "*primero Dios, después de Dios el hombre*" que se transmite de generación en generación. En esta atribución, el hombre es percibido como la manifestación humana de la divinidad, del dios padre, masculino. En cambio se entiende, que el ser mujer queda en un plano rezagado, un ser de segunda clase, un ser que está más cerca del infierno que del cielo, por lo que defenderse de la agresión de un hombre es "*pecado*" en la cita de doña Gloria, es osar atentar contra el mismo *dios*.

"Históricamente las sociedades han construido y construyen a los sujetos que necesitan para reproducir esa sociedad" (Lagarde, 1992:6) En opinión de Marta, la exigencia a las mujeres indígenas de reproducir y continuar los roles tradicionales de "buenas, dignas y correctas" se convierten en los parámetros de acción y pensamiento del "*deber ser*" que de alguna manera son negativos para la reivindicación del "*ser mujeres*" y del "*ser mayas*".

"La costumbre va dirigida a nosotras, -no tienen que hacer esto porque es malo-, es muy directo. Se quiere continuar con esa práctica de la costumbre, aquella tradición que si la abuela lo hizo, la hija y las nietas también. Si no fueron a la escuela, que no estudien o si siempre han ido a vender que sigan vendiendo y si le sale otra oportunidad, no se las dan porque -se van a perder-, porque -van a encontrar hombres-, -van a perder su idioma y su traje- (Marta)

Existe un miedo social de discontinuidad de las practicas y conocimientos culturales, atribuido a las mujeres que integran a sus haceres y pensares elementos novedosos, sean estos por necesidad económica o porque se traspasan las identidades-frontera²⁰. Aili Mari Tripp opina que "aquellos que defienden prácticas que dañan a las mujeres en nombre de la preservación de su identidad religiosa, étnica o cultural muchas veces buscan también proteger ciertos intereses políticos o económicos. Estas personas tienen un interés velado en preservar el *status quo* y el conjunto de relaciones de poder ligados a ciertas prácticas".

"*Estas ciertas prácticas*" pueden ser la poca valoración del trabajo femenino en la cotidianidad del hacer social, tanto en los grupos indígenas, como en la totalidad de la sociedad guatemalteca. Para las mujeres entrevistadas en su condición madres, el trabajo "*por y para la familia*" se constituye en obligación del rol asignado por género, de tal modo que en ningún momento lo mencionaron como algo que "*no debería ser así*". Sin embargo, las hijas recalcaron la subestimación y desvalorización del trabajo femenino tomando como ejemplo a sus madres.

²⁰ Este concepto es utilizado por Aída Hernández quien para definirlo cita a Gloria Anzaldúa, quien dice que el concepto "Identidades-frontera" cuestiona cualquier criterio de autenticidad y purismo cultural, nos recuerda que no hay nada estático, que hasta las "tradiciones milenarias" se han vuelto "milenarias" a partir de que alguien las resignifica y las reivindica como tales. Las *identidades de frontera* no sólo confrontan las tradiciones culturales, sino la manera misma en que se define "la tradición": "Soy un amasamiento, soy el acto mismo de amasar, de unir y mezclar, que no sólo ha producido una criatura de la luz y una criatura de la obscuridad, sino que también ha engendrado una criatura que cuestiona las definiciones de luz y obscuridad y les da nuevos significados" (Anzaldúa 1987:81, traducción de Aída Hernández)

“Yo conozco mujeres que dan la vida, se malmatan trabajando con tal que esté bien la familia, pero se descuidan ellas mismas, no se preocupan por su salud ni por su alimentación, eso tiene consecuencia de desatención primaria y básica de ellas para ellas”. (Diana)

“Mi mamá es una mujer violentada, porque ella cree que es una mujer sacrificada, soportó trabajar tanto y estar con mi papá, según ella por nosotros”. (Eugenia)

Las hijas cuestionan la negativización del que han sido objeto desde niñas y que evidencian en las preferencias educativas entre hombres y mujeres y en la desvalorización de su trabajo.

La discriminación educativa formal lo vivieron Ana, Cristina y Lola, las mujeres asistieron a escuelas públicas y los varones a colegios privados, o la ayuda económica y moral incondicional que recibieron los hermanos de Diana solo por ser hombres.

“Mi papá discriminó un poco, porque a las mujeres nos metió en escuela y a mis hermanos en colegio” (Ana)

En cuanto a la subestimación del trabajo femenino, Diana recuerda la división de trabajo que se impuso en su familia, los privilegios que los varones recibían por ser hombres y las obligaciones que ella y su hermana debían cumplir porque su padre consideraba *“trabajo de mujercitas”*.

“No me parecía justo que los varones estuvieran durmiendo cuando yo tenía que estar levantada a la par de mi hermana mayor a las 5 o 4 de la mañana, preparando las cosas para ir a trabajar al campo”.

“Por el trabajo que hace uno, le hacen sentir a uno menos que el otro, -yo no puedo-, -yo no lo hago bien- o simplemente agacha uno la cabeza y dice que no, es una actitud generacional” (Eugenia)

Recibir constantemente cargas negativas de lo que constituye el trabajo, las obligaciones y las oportunidades por ser mujeres, se convierten en pilares de la autoconcepción negativa. Diana observa que la negativización de las mujeres, obliga a la dependencia y tutela de un patriarca padre, esposo, suegro, hermanos e hijos varones en las etapas de ancianidad.

Ana evidencia que la negativización del ser mujer no distingue credos, geografías, clases sociales, ni grupos étnicos. Su experiencia en el trabajo organizacional la llevaron a establecer que mujeres de clases acomodadas, profesionales incluso, viven una opresión de género tan aguda como la que viven mujeres de otros estratos económicos y académicos:

“Descubrí a mujeres de la clase media alta, con recursos económicos, acomodadas, que todo el tiempo habían vivido en las cuatro paredes de su casa”

Los constantes bombardeos de negatividad, internalizan en las mujeres sentimientos de inferioridad. Cristina considera que muchas mujeres (indígenas incluidas) justifican su poca persistencia y sus limitaciones en esta negativización social, cultural y religiosa de las mujeres.

“¡Hay! es que nosotras trabajamos, hacemos mucho, somos lindas, somos comprensivas y ta, ta; es que el Estado es una desgracia, es que los indígenas somos buenos,

tenemos esto, la armonía, la complementariedad, tenemos el contacto con la naturaleza y los otros son... siempre estamos con eso...” (Cristina)

La victimización perpetúa la negativización del “ser mujer” y en el caso de mujeres indígenas, puede alimentar actitudes paternalistas de parte de los mismos hombres, de políticas de cooperación internacional y de algunos feminismos occidentales.

“Las teorías feministas que examinan nuestras prácticas culturales como ‘residuos feudales’ o que nos etiquetan como “tradicionales” también nos representan como mujeres políticamente inmaduras que necesitan ser educadas y formadas en el carácter distintivo del feminismo occidental” (Valerie Amos y Pratibha Parmar, 1984) en (Talpade Mohanti)

1.2 Las relaciones de género en el ideal “neomaya”

En este segmento de la investigación se pretende analizar discursos políticos y religiosos de un sector “político-academicista” (hombres y mujeres) que se asumen “mayas” como identidad positiva en el hacer social guatemalteco. Así mismo, lo que plantean respecto a las relaciones de género en la cosmovisión “neomaya”. “La circunstancia de verse desprovistos de una historia cultural grabada es lo que obliga a los indígenas “profesionales” a remitirse a épocas prehispánicas, estableciendo así “lazos ancestrales” (Cabarrús, 1998:33)

“Cuando a un hombre maya varón se le pregunta ¿Qué es para él una mujer? La respuesta es muy fácil, porque la mujer es Ixquic”. (Cabrera, 1992:144).

“Para los mayas la palabra achí (hombre) va más allá de una simple distinción entre hombre y mujer. Achí identifica a la persona capaz de vencer todas las pruebas y llegar a la perfección o lograr las metas que se propone en la vida por muy difíciles que estas sean (...) Una persona capaz de transformar estructuras sociales a costa de lo que sea” (Alvarado, 2001:54)

“La mujer es rectora del hogar. Es creadora de ciencia y arte. Es el fuego de la cultura, calor y alegría que da vida a la familia, a la comunidad, al pueblo como tal, garantiza la formación y la conducción de las nuevas generaciones” (Batzibal, 2000:35)

Un sector neomaya justifica el espacio doméstico en el que se confina a la mujer indígena y la responsabilidad de reproductora cultural, interpretando el rol femenino en los mitos, adjudicándole “sacralidad”, “fragilidad”, “pasividad” y “desprotección”. “Se quiere evitar así el reconocimiento de una temporalidad discontinua, la diferencia entre pasado y futuro, y ello en virtud de la inestabilidad que se apodera del presente. (Mizrahi, 2003:5)

“La feminidad elevada a un pedestal de autocontrol sumiso y santa resignación que pocas mujeres de carne y hueso podían sostener en forma consistente y total. Estas eran normas de perfección que alentaban la misogonia al mismo tiempo que proclamaban la adoración de todas las mujeres vivientes” (Stern, 199:77)

Las exigencias sociales y culturales del “ser mujer” dentro de los grupos mayas, al igual que otras estructuras genéricas patriarcales, no separa lo femenino de lo natural y energéticamente pasivo, en comparación del contrario masculino a quien se define como agresivamente activo.

“En su generalidad la cosmovisión “Maya” se construyó conjugando oposiciones binarias, colores, reglas geométricas, ciclos biológicos y movimientos de los astros (Rupflin-Alvarado. 1995:28).

La capacidad biológica reproductiva de las mujeres se la analogiza con la capacidad reproductiva de la tierra y a la masculinidad con las características solares y su función en la permanencia y reproducción de vida en la tierra. “El carácter sagrado de la naturaleza, se expresa en los conceptos de nuestra madre tierra, nuestro padre sol, nuestra abuela luna. (Tetzagüic y Telón 1999:23). Esta analogía sirve como significado de la organización social, de tal modo que se interpreta la división de trabajo hombre-mujer como la convivencia social, política, económica y religiosa ideal.

“La mujer y el hombre se complementan, el uno con el otro, en condiciones de igualdad y equidad. Dentro de la Cosmovisión Maya, valemos tanto la mujer como el hombre y el orden de las energías lo determina el Cholq’ij” (Vásquez, 2001:17)

“En la concepción maya, la mujer es complemento del hombre, y éste complemento de ella, interacción de donde emana el principio de la complementariedad y la dualidad maya. Es decir, el hombre y la mujer juntos y no por separado” (Revista Iximulew, 1996) en (Adams y Bastos, 2003:434)

“En nuestra cultura, la mujer tiene papel protagónico no sólo dentro de la familia sino para el equilibrio total de la naturaleza; sus fuerzas interiores son comparadas con las energías que emanan de la luna y por eso a la mujer no sólo se le respeta, sino se le teme. Sus influencias pueden ser muy fuertes en fenómenos, hechos y sensibilidades. Este privilegio que tiene la mujer por naturaleza²¹, se acrecienta más en el período del embarazo y por eso en las comunidades mayas se acude a las mujeres en este estado para varias cosas” (Alvarado, 2001:53)

A partir de interpretar estas oposiciones binarias, se confirma lo que Balandier (1975) denomina “*dualismos sexuados*” en los que “lo que realmente se cuestiona, es menos el estatuto específico de la mujer y del hombre, que sus relaciones, la manera como éstas se definen simbólicamente u –prácticamente. (18)

“De hecho la mujer tiene prohibido pasar sobre utensilios o ropas masculinas, porque dicha influencia de ella puede afectar la personalidad del varón. Es decir, que la energía femenina es más fuerte que la del varón y por eso los padres recomiendan mucho a sus varones, guardar distancia discrecional en su relación con las mujeres” (Alvarado, 2001:53)

“*Pasar sobre los utensilios*” implica rodear de tabúes a la sexualidad femenina “concebida y vivida sucia, ocupa un sitio bajo en las experiencias humanas. Es un espacio de perdición: pertenece al ámbito del mal y lo estructura” (Lagarde, 1997:319). Además, la atribución a las mujeres de místicas y mágicas las construye ideológicamente “*malas*”, de ahí la consideración de “*la mitad peligrosa*”

“En el pensamiento milenario de nuestro pueblo, lo femenino y lo masculino forman la eterna unidad, por medio de las relaciones entre las diferencias, para dar continuidad a la vida. En otras palabras, desde el origen mismo los abuelos entendieron que tanto la mujer como el varón son protagonistas de la creación (...) somos partes del universo, del cosmos, dentro de esa gran totalidad en donde se rechaza cualquier status de

²¹ Subrayado de la investigadora.

inferioridad, sea masculina o femenina, pues en el pensamiento maya el concepto Mujer-Varón no es polarización, sino que constituye una relación contradictoria, pero se resuelve con la complementariedad y la solidaridad. (Batzibal, 2000:29)

“El pensamiento maya tiene las características de ser un pensamiento sin necesidad de dividir, separar o aislar (...) De ahí que la mujer no es más ni menos que el hombre (...) por lo tanto, la educación de la mujer tienen que estar bien diferenciada. Si la mujer recibe la misma educación que recibe el hombre, que la complementa, entrarían en redundancia” (Similox, 1992:48, 49,70) en (Adams y Bastos 2003:434)

En este sentido, se interpreta la naturaleza y el universo como interactuante, dicotómica, opuesta y necesariamente diferente. Se sobrevalora lo femenino a partir de lo meramente biológico. La capacidad de gestación humana en los cuerpos de las mujeres y su función en el trabajo doméstico se relaciona metafóricamente con los ciclos naturales. Su socialización diferenciada en contenidos y roles de “*ser mujer*” se plantea como necesaria para mantener el *estatus quo* de la división de trabajo hombre/mujer, doméstico/público, dependiente/independiente.

Santiago Bastos (2002) opina que la “*complementariedad*” más que una relación de perfecta armonía en los hogares indígenas que residen en la capital, “se asemejaría más a una en que varones y mujeres se conciben como “socios” en la tarea de sobrevivencia en la pobreza y sacar Adelante al núcleo familiar” (27). Una forma de sociedad o “unidades de solidaridad social” como las denomina Stern (1999) que no difiere mayormente de las establecidas en la mayoría de hogares indígenas y del que plantea idealmente la cosmovisión neomaya. Sin embargo, en los grupos mayas en general, estas relaciones de solidaridad se componen y justifican en analogías mitológicas que permiten la reproducción de roles por género.

La tierra asume el papel femenino en cuanto sustentadora de vida “queda formada entonces la tierra, la madre, la abuela Ixmucane, la que bondadosamente se ofrecerá eternamente para elaborar las nueve bebidas de maíz, con las que sustentará la raza humana que pasaran a formar la carne, los músculos y los huesos de los hombres.....” (Cabrera, 1992:35)

A partir de la afirmación de estas metáforas dicotómicas, se tiende a la división genérica de la naturaleza. “Nuestros granos sagrados, el frijol es de naturaleza femenina, el maíz masculino. Los cerros simbolizan la masculinidad, los valles son femeninos, y así podríamos seguir. La mujer tiene un lugar privilegiado en nuestra cultura²²” (Cabrera, 1992:46)

“En nuestra cultura ambos participamos y decidimos sin necesidad de aislar los diferentes aspectos que conforman la realidad, nuestro pensamiento milenario es un todo armónico. Por eso es que la mujer no es, ni más ni menos que el varón, comparten responsabilidades y posibilidades por igual” (Batzibal, 2000:31)

En las luchas étnicas se recrean y reinterpretan significados mitológicos para sustentar y argumentar discursos que tienen como objetivo revitalizar la auto-concepción de los mismos miembros, así como para elevar el perfil que los otros, tienen del grupo en cuestión. “Cuando los estereotipos y los clichés no representan una invención ficticia en un sentido purista sino la exageración de fenómenos reales en enunciados arquetípicos, su poder se vuelve más difícil de resistir” (Stern, 1999:77)

²² Subrayado de la investigadora

De ahí que se hace “necesario desentrañar los mitos creados por personajes históricos, religiosos o literarios, que han venido a representar patrones culturales y que son básicamente contruidos por el hombre y por la sociedad en que han vivido (Naranjo, 1981:11).

La participación de las mujeres en el mercado laboral al que se ven obligadas por la presión económica actual, es vista por este sector político-academicista como una circunstancia negativa por la “*responsabilidad femenina de reproducción cultural*”.

“Esta situación desestabiliza el papel de la mujer como condensadora de los valores culturales, tomando en cuenta que la tradición es oral y se genera desde el hogar, papel que ha correspondido especialmente a la mujer” (Consejo de Mujeres Mayas de Guatemala, 1995:26)

En esta cita se observa el desacuerdo con el fenómeno de inserción económica de las mujeres indígenas, no tanto por la explotación humana que representa, sino porque rompe con la “*obligación*” femenina de reproducción cultural en el espacio privado doméstico.

En la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas (2002) se recomendó:

“Instamos a las organizaciones de los Pueblos Indígenas, especialmente a las Mujeres Indígenas²³, a promover la transmisión intergeneracional de la Cosmovisión Indígena a las nuevas generaciones”

Puede interpretarse esta recomendación como la asunción de que las mujeres indígenas deben seguir con el rol exclusivo de reproductoras culturales.

Un sector de mujeres indígenas adjudica la opresión del género femenino y el machismo a la invasión española. Que aunque no del todo falsa por las relaciones de poder que impuso, sin embargo no es la causa absoluta o la génesis de la negativización de las mujeres indígenas.

“Cabe señalar que esta relación desequilibrada surge a partir del pensamiento antropocentrista de occidente, que ha inventado el papel de mujeres dominadas, sumisas y abnegadas” (Batzibal, 2000:36)

“En la actualidad posiblemente ya no actuamos de acuerdo a nuestra Cosmovisión con relación a la mujer. A la mujer se la ve de menos, se le maltrata, se le codicia sexualmente, se utiliza como objeto de mercancía en la propaganda para el negocio” (Vásquez, 2001:16)

“Las consecuencias del colonialismo, de las ideologías de dominación constituyen para la sociedad maya los grandes desequilibrios...” (Ajjup, 2000:71)

“Mas de 500 años de convivencia son suficientes para cambiar la conducta del ser humano, puesto que tanto el apropiamiento de los prejuicios como el peso de la opresión, han hecho del varón maya, un ser agresivo, constantemente a la defensiva, consecuente de unas relaciones desiguales e injustas. (Alvarado, 2001:52)

²³ Subrayado de la investigadora

1.3 Negativización del ser mujer indígena en la sociedad guatemalteca

Los límites sociales o “*relaciones étnicas*”²⁴ en Guatemala como en el resto de Latinoamérica fueron impuestas a partir de un sistema ideológico de “alteridad” sustentado históricamente. Para fines del estudio, el análisis se centrará en el “imaginario colectivo negativo” de los ladino/mestizos a los “otros” “indios” estructurado, alimentado y reproducido desde la colonia, base de las relaciones sociales en Guatemala actualmente.

“La identidad basada en la desigualdad compartida ha sido el fundamento de la organización social guatemalteca durante siglos, pero habitualmente se ha expresado en términos de la ascendencia” (Adams y Bastos, 2003:380)

Las fronteras sociales planteadas por Barth (1969) como modelos de tipo ideal, que presuponen una opinión preconcebida de cuáles son los factores en la génesis, estructuras y funciones de tal o cual grupo. En el caso guatemalteco fueron fundadas en la discriminación negativa del grupo cultural de pertenencia, por el color de la piel, la condición económica, el credo, la edad y el género.

En materia de relaciones por pertenencia cultural, todos los guatemaltecos asumidos o asignados ladinos, mestizos, criollos, indígenas, naturales, mayas, etc., aprendemos a relacionarnos desde estimaciones del “nosotros frente a los otros”. Este “nosotros frente a los otros” reproduce las relaciones de poder tanto subjetivas (criterios por ascendencia sociocultural) y objetivas (posición económica) que otorga autovaloraciones en los modos de relacionamiento. Estas concesiones de “poder” son respaldadas por la estructura del Estado al no reconocer y ni motivar la convivencia intercultural como política pública.

“Al indígena de antemano se le atribuye un papel de “segunda categoría” en todos los medios en los que se tiene que desempeñar. Los estereotipos negativos influyen perjudicando todas las relaciones” (Cabarrús, 1998:143)

En este apartado se pretende examinar las repercusiones que tienen estas formas de “ser y estar” diferenciados en Guatemala, específicamente en lo que se refiere a los comportamientos y actitudes cotidianas en los espacios académicos, profesionales y políticos, de parte de una mayoría de hombres y mujeres ladino/mestizas hacia las mujeres mayas, por aprendernos con roles específicos dentro de la sociedad: “domésticas”, “analfabetas”, “monolingües”, “rurales”, “ignorantes”, “marías”, etc.

Carlos Cabarrús (1998) parafrasea a Goodenough (1965) para explicar que “el indígena está siempre sujeto a una serie de deberes frente al ladino. Debe hablarle de “señor” (señora) (177/555) y se tiene que descubrir ante él (13) (...) En cambio, el ladino tiene derecho a hablarle de vos (expresión más vulgar que el tú), de recibirlo en cualquier forma, “como haciéndole el favor”, aconsejarlo, reprenderlo, animarlo, etc. (27)

Para entender esta “*cotidianidad guatemalteca*”, se presentan algunas situaciones y los sentimientos experimentados por las mujeres que participan en este estudio. Circunstancias que seguramente no difieren de las vividas por muchas mujeres indígenas que se desarrollan en espacios multiculturales. Diana por ejemplo, narra cómo en los distintos espacios en los que se ha desenvuelto por su formación educativa formal, ha sido ubicada

²⁴ “Por *relaciones étnicas* entendemos las relaciones entre grupos o personas a quienes, en virtud de su *categoría* étnica, se les supone una *estima social* diferente” (Adams y Bastos, 2003:40)

según las valoraciones sociales predeterminadas en los contextos económicos y culturales en los que se ha establecido.

“Salí de Santa Cruz y caí en este mundo tan grande, tan complejo, tan distinto, pero no fue eso lo chocante, lo chocante fue la crudeza del racismo que yo sentí, cuando llegué aquí, la manera de cómo me trataban en los buses. Cuando yo subí de Chesic a Santa Cruz, noté una cuestión de clase, pero cuando vine a la ciudad si me sentí discriminada por el trato tan marcada por ser maya”.

Los estereotipos interiorizados del grupo ladino/mestizo objetivan actitudes hacia las mujeres indígenas que tienen como fin la denigración psicológica y física en espacios públicos (la calle, los buses), políticos, académicos y religiosos.

En este segmento se subrayan “*las conductas esperadas*” de parte del grupo ladino/mestizo, respecto del cómo deben ser las mujeres indígenas socialmente y culturalmente. El estereotipo de *comportamiento* y *estatus* esperado es que estén siempre de trenzas, con caites, hablando un medio español, muy obedientes, serviciales, sumisas y si está en la capital o ciudad es porque es “muchacha de casa”²⁵ o “sirvienta”.

Lidiar constantemente con comentarios, agresiones verbales y físicas²⁶ es “realmente agotador” opina Diana.

“Es un modo que el Estado ha puesto, es un miedo institucional, yo creo que la forma en que le hacen sentir a uno ser menos que el otro, yo no puedo, yo no lo hago o simplemente agacha uno la cabeza y dice que no (...) tres sombreros con la presión en una, si pesa, casi va uno viendo para abajo (...) se ponen pilares de ideas pero también pilares actitudinales (...) Una indígena está relacionada con lo rural y con la pobreza, con el analfabetismo” (Cristina)

Las constantes agresiones sociales internalizan sentimientos de impotencia en las mujeres indígenas, que a la larga se constituyen en “*miedos*” impuestos y construidos históricamente.

Estos sombreros a los que se refiere Cristina, encasillan a las mujeres indígenas en espacios sociales y culturales correspondidos por su condición negativizada de “mujer”, de “pobre” y de “indígena” (Primer Informe, Situaciones y Derechos de las Mujeres Indígenas en Guatemala, 2003:17), (Mujer Maya, Desarrollo y Organización, 1995), (Stavenhagen, 2001)

Estas expresiones de violencia directa, son propiciadas por la identificación como indígenas, por la indumentaria tradicional que se porta, por los apellidos, por el acento peculiar, etc.

Muchos padres y madres indígenas, intenten resguardar a sus hijas del rechazo social que provoca su identificación como indígenas, tales han sido los casos de los padres de Lola, Marta y Ana.

“Desde que vivo en un contexto urbano no uso el traje cotidianamente, porque mi mamá y mi papá pensaron que así me protegían de la discriminación” (Lola)

Su madre, doña P'ox, consideró que era mejor para sus dos hijas menores no usar el traje de Santa Cruz del Quiché. Ella y su esposo estaban consientes del rechazo sufrido por la

²⁵ “Muchachas de Casa” es una asignación a las personas que trabajan como apoyo en los haceres domésticos; por cierto, un trabajo con muy mala remuneración y en algunos casos con serios abusos físicos, sexuales y psicológicos. (Xón, 2003)

²⁶ Las agresiones verbales y físicas van desde frases como “adiós maría” hasta las “metidas de mano”, que son violaciones directas a los cuerpos de las mujeres indígenas, con fines de denigrarlas en su sexualidad.

identificación como indígenas, por lo que decidieron que a diferencia de sus otras hijas mayores, entre ellas Cristina quienes crecieron en un contexto municipal, sus hijas menores aprenderían el idioma k'iche', pero no usarían el traje para no exponerlas al rechazo en la capital.

“Ante una situación en la que ser indígena se considera como algo despreciable, la identidad, sobre todo en contextos mixtos o urbanos, se experimenta como algo negativo (...) si la posibilidad del éxito depende de la identificación con un grupo considerado inferior, se explican los fenómenos de “ladinización” como medios de supervivencia” (Cabarrús, 1998:144)

Esta reflexión sobre el rechazo de los ladinos/mestizos hacia los formas de ser y hacer indígena es afirmado por doña P'ox, por la situación que vive con sus nietos ya que dos de sus hijos se casaron con mujeres ladinas/mestizas.

“No les gusta nuestras ideas, nuestra comida, nuestra forma de ser”; “nosotros los indígenas, tomamos nuestros platos, si hay cucharas las usamos si no, usamos nuestras manos, es a lo que estamos acostumbrados, peor nosotros los mayores. ¡Hay dios! cuando nacen los niños siguen a la mamá, como tiene su familia, es distinta la familia de allá y distinta la familia de acá, los niños se dan cuenta de las diferencias (...) ¡hay niños! depende si la mamá es indígena o el papá. Si desde pequeños se les dice “de qué se trata el ser indígena”, ellos aprenden, pero si no, uno se queda por un lado, ¿la abuelita indígena? ¡Hay dios!, ¿haber si es verdad?, entonces se van con la familia del otro lado”.

Aprender a manejar estratégicamente la negativización y la violencia que provoca ser indígena, ha sido uno de los pilares de la sobrevivencia cultural de los “mayas”.

“No hay que tener miedo a los ladinos, siempre tratan mal, siempre dicen sus cosas, siempre tratan de “indios”, pero si nuestro dialecto es de indio, nuestro traje es de indio, - no mija- me decía mi papá. Por eso yo no peleo, cuando hay cosas de gravedad me hago a un lado”.

En este comentario se identifica que las construcciones sociales negativizadas respecto al “indio”, son asumidas por el padre de doña Silvia como contenidos culturales diferenciadores que le otorgan identidad política y positiva frente a los ladinos.

1.3.1 “Es que es india y le cuesta”

Anteriormente se explicaba que las relaciones interpersonales e intergrupales que se establecen en Guatemala, se caracterizan significativamente por la “alteridad” y la “otredad”. Se considera necesario aclarar que son modos de relacionamiento establecidos históricamente, una estructura que concede características culturales, económicas, genéricas negativas o positivas según la ubicación de los individuos en la sociedad guatemalteca.

Una gran mayoría de mestizos/ladinos establecen su forma de relacionamiento fundamentados en una concepción negativa de los “otros”, indígenas. Sin embargo, la concepción negativa de las mujeres indígenas es mucho más acentuado y cotidiano, debido

a las características externas (traje) que identifican y vulnerabilizan la concreción de lo negativo aprendido.

La situación de subestimación por ser mujer indígena que le tocó vivir a Diana, sirve como ejemplo introductorio para explayar el objetivo de este apartado.

“En la universidad una vez que estaba a punto de perder un curso, un catedrático me dijo: yo entiendo que a ustedes les cuesta, mas porque son mayas, es muy difícil para ustedes leer y escribir en español”

En otras palabras le dijo: *“sos india y te cuesta”*. Semejantes comentarios no son nuevos, en realidad son comentarios cotidianos pero no por ello normales.

En Guatemala, los individuos que se aprenden “superiores” culturalmente rechazan, negativizan, ofenden y violentan públicamente o muy sutilmente a los que aprenden “inferiores”. Alguien comentó en cierta conversación: *“estos indios, digo mayas, están dando lata ahora”*. Traer a colación esta reflexión, no niega el esfuerzo que un sector de la sociedad guatemalteca realiza ejercitando la resignificación de su imaginario hacia los “otros” indígenas, ahora “Mayas”.

Estas situaciones negativizadoras del ser “mujer indígena” o “maya” en el cotidiano guatemalteco, se presentan constantemente en los comentarios de las madres e hijas. Es interesante observar que madres e hijas abordan el “racismo” y la “discriminación” como planteamientos de discusión y esfuerzos de resignificación del imaginario colectivo que manejan los grupos ladino/mestizos. En el tercer capítulo se presentará en detalle el esfuerzo de resignificación que llevan a cabo las madres e hijas.

Cristina ejemplifica la carga de poder que contienen la mayoría de contactos entre los “diferentes” en este país, es decir, entre los que proceden de grupos diferentes en cuanto étnia, género, clase, etc. Comparte junto con Diana, Ana y Adriana que uno de los espacios en donde es cotidiano este trato denigrante son los “buses” (urbanos y extraurbanos).

“india, maría, andate para allá (trato de vos) y uno no puede hacer nada, solo está acumulando el resentimiento de impotencia...” (Cristina)

La impotencia es el primer sentimiento experimentado al vivir estas agresiones, *“un gran sentimiento de impotencia y frustración”* recalca Diana. En la mayoría de ocasiones, los agresores lastiman sin ser concientes de la carga de poder, discriminación y racismo contenidas en unas pocas palabras.

Otra forma de discriminación y negativización del ser mujer indígena, incluso más sutil es el paternalismo exagerado de parte de algunas personas y sectores:

“nos ven como las pobrecitas”, ¡hay no pueden!, “les cuesta, “hay que disculparlas” “como son indígenas... ¡hay pobrecitas, no pueden!, si así es su mejor esfuerzo y se va...” (Cristina)

Históricamente la pasividad frente a estas agresiones de los ladinos/mestizos, fue parte de las estrategias de sobrevivencia que sirvieron como mecanismos de defensa frente a la brutalidad de la represión por la lucha del ser y hacer de mayas. Sin embargo, para las generaciones contemporáneas de mujeres indígenas, es el momento de resignificar estratégicamente el sistema ideológico de la sociedad guatemalteca sobre los “indios” para convertirlos en “mayas”.

“En la actualidad tiene que ver mucha nuestra actitud y al final de cuentas es el 50% de nuestra responsabilidad, yo también tengo mi 50% de responsabilidad ahora”. (Cristina)

Las mujeres mayas de la actualidad contamos con más herramientas políticas²⁷ para defendernos, para luchar por “ser”, “hacer” y “decir” quienes somos, cómo queremos ser y como queremos que nos respeten.

Es justo y necesario reconocer que la lucha por el respeto al derecho de ser culturalmente diferentes para las mujeres mayas, ha iniciado de modos diversos hace ya varios siglos y décadas, a través de actitudes privadas y personales de nuestras predecesoras. Sin embargo, la denuncia pública de los vetos para las personas visiblemente indígenas ha iniciado recientemente en el plano legal y penal. Como ejemplo puede citarse el caso “Tarro Dorado” protagonizado por Irma Alicia Velásquez Nimatuj, quien hizo público el acto de discriminación del cual fue objeto por portar su traje y querer ingresar a un restaurante en la ciudad de Guatemala. (El Combate a la Discriminación y la Interculturalidad, 2002)

No obstante, muchas otras mujeres mayas han debido batallar con las reglas establecidas socialmente, exigiendo el respeto al derecho de “*ser mujeres mayas*”. Diana en una ocasión debió enfrentarse a sus maestras y dirección escolar, por no querer cambiarse su traje por el uniforme de la escuela.

“Yo les dije que no quería, que no podía porque yo me sentía cómoda con mi traje y que no quería cambiármelo, en todo caso iba a usar el güipil que tuviera el color del uniforme y un suéter que tuviera el uniforme, pero que yo no me quería poner eso. Me recuerdo que hasta me llevaron con la sicóloga para que me explicara las razones del porqué en la escuela se usa uniforme (...) ella me decía que, para que no hubiera problemas de relacionamiento, para que no nos sintiéramos incómodas ni las otras, ni yo”.

Asumir estas actitudes de defensa a la larga es muy doloroso, de tal modo que muchas prefieren no enfrentarse. “Las mujeres mayas temen defenderse, asumen la actitud de aguantadoras y actúan como si no tuvieran derecho a defenderse” (Chirix, 2003)

“Eso dice uno en el momento, pero es muy doloroso internamente, porque una sale y dice: ¿cómo es posible que hasta ese extremo?, cuando yo, si una mujer ladina llega a mi comunidad no le digo: para que no te sintás destruida y maltratada mejor ponéte el corte y el güipil, eso nunca lo hacemos.

Superar estas actitudes de resignación por ser mujeres indígenas, es en verdad valeroso socialmente. Implican un esfuerzo de resignificación del imaginario cultural y de género aprendido por los individuos en el sistema social guatemalteco.

“La única manera de adquirir una representación ideal de la esencia humana es “arrojar por un momento el fardo de los conocimientos adquiridos”, eliminar toda idea preconcebida, y “ponerse en contacto directo de la auténtica realidad, tal como se ofrece a la intuición”. (Ramos 1997:28)

En este sentido, “la sociedad guatemalteca no nos permite conocer al nosotros frente a los otros de manera crítica, tampoco nos permite conocer a los otros de una manera objetiva y

²⁷ Decir que existen “herramientas políticas” no es afirmar que existe bienestar social de los pueblos indígenas, menos aún, que la coyuntura nacional tenga apertura política para las situaciones vividas por los indígenas. Lo que se pretende explicar es que los y las mayas de la actualidad, tenemos mayores oportunidades de defensa (política y legal), gracias claro, a los esfuerzos históricos y políticos de generaciones predecesoras que han debido de callar para aperturar un contexto sino ideal, al menos conveniente para la lucha por “ser mayas”.

profunda. Aprendemos el nosotros frente a los otros y a los otros con respecto a nosotros, a través de estereotipos construidos históricamente” (Xon, 2003)

Emma Chirix en su libro *Alas y Raíces* pregunta ¿Qué necesitan las mujeres mayas para poder afrontar con dignidad la opresión étnico-racial?, la respuesta que propone es: “Sacudir o “chilquearnos²⁸” de la opresión, tomar conciencia de que la explotación, la opresión y el racismo no son naturales sino construcciones sociales para legitimar los privilegios”, continúa, “tomar coraje para dejar de ser víctimas, tomar conciencia de este problema social de la discriminación racial, para salir del cascarón de la opresión, dejarnos sentir, y sembrar la libertad” (Chirix 2003:149)

La resignificación del imaginario de los guatemaltecos, tiene como sujetos potenciales de cambio, a las generaciones jóvenes que aun no han formado del todo sus percepciones de los “otros” indígenas.

“Yo creo que con la niñez y la adolescencia podemos hacer muchas cosas, las ideas interpuestas se pueden quitar”. (Eugenia)

²⁸ Chilquear, es un procedimiento espiritual de limpieza, con una planta llamada chilca, a través del cual se cree, se recupera la un estado de seguridad y armonía personal.

CAPITULO III

1. Rebeldes y Transgresoras

En este capítulo se presentan los desacuerdos y trasgresiones de las madres he hijas frete a las “conductas esperadas” socialmente y culturalmente. Se toma en cuenta, cómo estas mujeres resignifican lo que se ha establecido como “*código de honor*” para ser “buena”, “digna” y “correcta”. “Un código de honor y degradación anclado en las relaciones de género, y una dialéctica de la conformidad activa y la desviación de las mujeres frente al código. (Stern, 1999:37).

El concepto de “*rebeldía*” se define como la condición de desacuerdo que experimentan estas mujeres frente al “*deber ser mujer*” consensuado socialmente y culturalmente; es la posibilidad de “*descontinuar*” con el patrón de vida que tuteló a las abuelas, madres, hermanas mayores, vecinas, etc. Rebelarse se constituye en la posibilidad de decir: “*no quiero esto*”, “*no quiero hacer tal cosa*”, “*no estoy de acuerdo con tal otra*”, “*no voy a hacer esto*”.

“El cambio es, en primera instancia, experiencia de la imposibilidad de seguir actuando según cánones habituales; y, en segunda instancia, conciencia crítica de los contenidos conflictivos de las conductas repetitivas. La conciencia crítica aparece fundada en la evidencia de la disfuncionalidad creadora de las conductas repetitivas”. (Mizrahi, 2003:5)

Sin embargo, para objetivizar las disconformidades se hace necesaria la “*trasgresión*”, no basta el desacuerdo, es ineludible la “*acción*”. “La trasgresión adquiere una doble significación metodológica: define los hechos de poder que socialmente traspasan las mujeres y permite evaluarlos en torno a la construcción de su autonomía” (Lagarde, 1997:50)

En este estudio se observa que la objetivización y concreción de la rebeldía a través de la trasgresión, es un proceso avanzado generacionalmente de modo lento, privado y con graves costes emocionales para las abuelas y madres pioneras, quienes de algún modo osaron cuestionar las ideologías transmitidas por sus predecesoras, e iniciaron una lucha por el respeto a su integridad física, independencia económica y su estabilidad emocional.

A doña Po’x por ejemplo, su madre y su padre le enseñaron que “*el más importante era el hombre, porque él era el que ganaba dinero*”. Cuenta que no faltaron los momentos en que le recalaban “*que había que obedecer a los hombres, y que una, solo debía escuchar, lo que decía un hombre había que hacerlo*”.

A partir de estos patrones de conducta enseñados, doña Po’x inicia un proceso reflexivo que se convierte en el marcador de rebeldía y trasgresión, cuando decide discontinuar con esos patrones de comportamiento.

“*Eso era lo que nos decían antes, pero yo no lo hice*”.

Con el “*yo no lo hice*” doña Po’x se refiere a que ella no permitió la violencia física de parte de su compañero (como se explicó en el capítulo I) y económicamente tuvo cierto grado de independencia gracias a su trabajo como costurera de güipiles, lo permitió ser contraparte en la economía familiar.

Es importante apuntar que se identifica una diferencia en los objetivos de las trasgresiones entre madres e hijas, las madres priorizan la armonía y estabilidad familiar, doméstica y económica. Los pilares de realización como sujetas siguen basados en el “deber ser buenas, dignas y correctas” a través de los códigos de honor sociales y culturales.

Para doña Gloria peligra lo bueno, digno y correcto, cuando se comete como dice ella, “*un error*”, que está relacionado con la integración social de la familia²⁹, al referirse a la determinación de una de sus hijas cuando decidió ser madre soltera (quinta hermana en orden descendente de Ana).

“Lo que le dije a Angélica cuando tuvo a la nena, -ojalá sea la nena única- otro niño o niña que tengas, yo te saco a la calle junto a la nena, porque a mi no me gusta que te estés dejando sobar de cualquier gente; y la tengo amenazada con eso. El día en el que resultes, ¡ha no! Lo siento Lucrecia, ¿esa educación le vas a dar a tu hija?, porque la niña, es niña y tu tienes que salir limpia y pura. Si tuviste al papá de la nena, fue porque vos lo querías, fue el primer hombre en tu vida, fue el único y tiene que ser el primero y el último. No quiero que vengás a acostarte toda manoseada con la nena, eso no sirve, que uno sea como una prostituta”.

En esta cita doña Gloria considera que su hija recuperaría el “*respeto*”³⁰ social” y la reivindicación de su papel de dependiente sexual, siempre y cuando sus actitudes sean de coerción, recato y fidelidad al padre de su hija, desde su condición de madre soltera. Le exige “*haber sido de un solo hombre*” y seguir siéndolo, por ser él, el padre de su hija. Se identifica en estas actitudes coercitivas, un trasfondo de reconocerse victima, débil y derrotada frente la sociedad, para que esta absuelva el pecado y la trasgresión al otorgar el favor del perdón por el arrepentimiento.

Las hijas en cambio, cuestionan las relaciones de género en lo domestico familiar y privado. Para ellas, ya no es la búsqueda de la estabilidad familiar el ideal del ser mujer, sino la lucha por reconocimiento familiar, público, cultural y legal de los derechos de las mujeres.

Adriana reconoce, que todas las mujeres somos producto de procesos parsimoniosos para el reconocimiento y exigencia de los derechos de ser, hacer, y decir de mujeres. “Es la experiencia de la relación con la madre, que nos deja, no un recuerdo, sino una huella indeleble, como un esquema para las futuras experiencias y la posibilidad de darles un orden lógico” (Muraro, 1994:27)

“Reconozco que soy como ella, pero no quería ser como ella en algunas cosas, en algunos aspectos. Tampoco la culpo porque ella reprodujo lo que vivió y nada más. Yo tuve chance de intentar romper con esa reproducción, con esa cadenita, pero ella no tuvo ese chance del todo” (Adriana)

Yolanda Aguilar (2003) plantea que las madres –a su modo- son transgresoras para su tiempo, “de alguna manera trataron de no reproducir con sus hijas lo que ellas habían podido trastocar como estereotipos (...) Algunos aprendizajes de la infancia trasladados a conceptos democráticos, eran ya aportaciones de cultura política para el futuro de sus hijas” (41)

²⁹ Establecido en el artículo 47 de la Constitución Política de Guatemala.

³⁰ “El significado disputado del “respeto” reúne la dinámica conflictiva de la cultura y los ecos duales de la política familiar y la política pública en una sola palabra que por supuesto, al ser plurisimbólica, llevaba en sí misma algo más que un conflicto sobre su significado” (Stern, 1999:298)

En este sentido, seis de las mujeres entrevistadas en su condición de hijas se auto-identifican como *“rebeldes y transgresoras”*. Eugenia, Ana, Diana, Adriana, Lola y Cristina se definen:

“Yo soy más cabra...” (Eugenia)

“Yo me he conocido rebelde” (Cristina)

“Yo siempre fui rebelde” (Diana)

“Soy una mujer rebelde” (Lola)

“Soy rebelde” (Adriana)

Sobrepasar los límites de lo socialmente establecido como espacios y conductas del “deber ser” de las mujeres y de mujeres indígenas, conlleva según estas mujeres “rebeldes y transgresoras” a la identificación de *“raras”*. Manuela Camus (2002) observa que esta asignación se otorga cuando no entran en los cánones del “deber ser” esperado por ser mujeres y por ser indígenas “Son cuestionadas así por cómo visten, se peinan, se mueven, sus trabajos, su desparpajo y su actitud no sumisa, sus amistades diversas...”(13)

“Te hace “rara” frente a las y los demás y esa rareza conlleva muchas veces a exclusión”
(Diana)

La “rareza” pone en peligro el sistema afirma Steve J. Stern (1999) al referirse a la lógica que funcionaba a finales del período colonial respecto a las mujeres solas, viudas o “descarriadas” (prostitutas) “Una vida fuera del sistema patriarcal directo generaba la sospecha cultural que podría convertir rápidamente en una ilusión la idea de liberarse de la vigilancia y la violencia” (Stern, 1999:110) “Quienes por voluntad o por compulsión no cumplen con su ser femenino son discriminadas políticamente y confinadas a la categoría de locas” (Lagarde, 1997:21)

Marcela Lagarde (Ibíd.) aclara que la categoría “bruja” clasifica negativamente a las mujeres como malas, raras, las relaciona con lo desconocido. “Su diferencia con las demás mujeres está en su lenguaje, en sus códigos y en sus prácticas” (730)

El procedimiento que han llevado a cabo estas mujeres para volverse “raras” puede resumirse en a) una reflexión personal que identifica desacuerdos, b) la rebeldía se presenta en la confrontación ideológica y verbal hacia ciertos aspectos de lo establecido, c) la concreción de los desacuerdos a través de la trasgresión y d) un lapso emocional anómico y conflictivo que concluye en *“el sentimiento de la no identificación”*

Cuestionar, rebelarse y transgredir significa “nadar contra la corriente”, es poner en peligro las estructuras sociales históricamente establecidas. Diana coincide con Cristina y Adriana en que la rareza se acompaña de la soledad forzada

“Creo en el costo de la soledad, pero la soledad forzada condicional” (Diana)

“Los sujetos enfrentan crisis desestructuradoras también, cuando por su voluntad o sin ella indagan opciones diferentes a la norma, o cuando sobresale en su particular modo de vida el lado negativo de su existencia. La idolología de la culpa encuentra un gran espacio en los sujetos diferentes, para enquistarse y provocarlas a ellos y a *los otros*, sufrimientos y conflictos que los rebasan y son además incomprensibles” (Lagarde, 1997:700)

Se cita un párrafo de la vida de doña Ester, referida por su hija Adriana, en donde su “rareza” fue a razón de una situación involuntaria, por una condición de orfandad.

“Mi abuelo abandonó a mi abuela, después muere mi abuela, cuando ella era muy chiquita y su familia inmediata realmente era su propia abuelita, y un hermanito que después muere. Luego son dos mujeres toda la familia, entonces la abuelita de mi mamá no andaba de que casáte ni nada que ver. Ella nació en una aldea de Carchá, a partir de desarraigarse por cuestiones económicas, emigrar para un lugar que incluso ni siquiera culturalmente afín... ella por una parte perdió los lazos familiares, los nexos comunitarios y eso, eso por su supuesto tiene sus cuestiones negativas, pero por el lado positivo, tuvo menos presión social para casarse porque ella dejó de ser -la hija de...-, -la sobrina de...-, -la nuera de...”

A doña Ester, las situaciones familiares, económicas y culturales la obligaron a sobrevivir e independizarse de sus nexos sociales primarios. No hubieron patriarcas a los que hubiera molestado su autonomía y tampoco quines hubieran negociado un contrato matrimonial como se verá más Adelante.

En este segmento del estudio se pretende visualizar el sentimiento de la “no identificación” que experimentan las participantes; Además, valorar los procesos de resignificación y cambios que cada una de ellas inicia en sus prácticas e ideologías por querer “ser” en una sociedad de otros y para otros.

“Hay condiciones o elementos que te indican que no vayas por ese camino y te desviás”.
(Marta)

Ser “rara” tiene una connotación negativa de “pecadora” y “mala mujer”. En ki’che’ se designa “aj mak”, “itzel ixoq” (no sos buena mujer). Como se explica en la introducción se incluyen dentro del estudio, situaciones que me han tocado vivir a mi (María Jacinta), por ser parte de un proceso generacional y político. Refiero lo que mi madre me ha enseñado acerca de la “lucha por ser”. Ella siempre ha dicho: *“prefiero que me digan que soy mala, orgullosa y soberbia, eso a mi no me ofende, lo que si me ofendería sería que me dijeran: “pobrecita”, “tan dejada”, “tan buena”.* Diana y mi madre coinciden en el planteamiento para “ser”, “hacer” y “decir” en una sociedad guatemalteca negativizadora del ser mujer y del ser indígena.

“Yo siempre preferí dentro del concepto de ser mala, preferí ser mas mala que buena, porque yo digo ¿qué me importa no ser buena, de todos modos ser buena nunca es una bien tratada? Pero mala en el sentido del cómo esta establecido social y culturalmente (...) porque conjugo muchas cosas que humanamente y dignamente son muy válidas, que tiene mucho valor y mucha importancia para mí y para la sociedad”. (Diana)

¿Ser buena? o ¿ser mala? son conceptos que analizan constantemente las hijas en lo aprendido de sus madres. Ana por ejemplo dice nunca haber estado de acuerdo con las limitaciones que impone “el deber ser” mujer y mujer indígena.

“Si yo digo que todos esos elementos son digno, bueno y correcto, entonces yo soy, a mi que ni me pongan en la lista de las buenas”.

No obstante, las hijas reconocen que mucho de lo que ellas han logrado transgredir se debe a las enseñanzas de “ser” de sus madres. Luisa Muraro (1994) comenta al respecto, “Me ha hecho sentir que la mujer que la me dio la vida tenía intención de darme también la palabra” (68)

A continuación se presentan actitudes trasgresoras y poco tradicionales de las madres, que han animado a las hijas en lo que Yolanda Aguilar (2003) llama “búsquedas libertarias”. Sus vidas, ideas y acciones, marcan el proceder de las hijas como se podrá observar en los siguientes apartados.

2. Mi madre, aún negada aunque ya cuestionadora de los otros;

2.1 Independencia Económica,

Una característica común en las madres (incluida doña Ester, a quien no se pudo entrevistar personalmente pero de quien se tuvo referencia por su hija Adriana), es que todas ellas han trasgredido el rol tradicional de dependientes económicas.

Se considera importante abordar los aspectos económicos, en cuanto “dependientes” o “autosuficientes” como determinante en la trasgresión a lo establecido tradicionalmente: “mujer = dependiente económica” consolidado para el control y dominación de las mujeres. “La opresión se estructura y surge de la dependencia vital de las mujeres en relación con el otro; es decir, las mujeres sobreviven por la mediación de los otros, y dependen, en la subordinación, de de ellos” (Lagarde, 1997:97)

Doña Gloria tiene una tienda, doña Elena tiene un puesto en el mercado el cual atiende todos los días desde 8:30 am a 3 o 4:00 p.m; doña Po’x ha confeccionado güipiles desde muy joven; doña Silvia comercializaba güipiles, cortes y fajas; y doña Ester también confecciona trajes y ha sido comerciante.

Las cinco madres referidas, coinciden en que desde niñas han debido contribuir en los ingresos familiares. Como dice doña Cele *“he aprendido a luchar desde pequeña”*. Doña Gloria cuenta que debió tolerar situaciones de incomodidad con familias que la empleaban como trabajadora de casa particular, porque su pago era por adelantado.

“Yo salí a trabajar a casas desde que tenía 10 años (...) mi madre santa pedía por adelantado sobre mí. ¿Cuánto eran? 15 quetzales, ella me decía: tenés que trabajar 5 meses (...) ¿Y si no me gustaba? ¿Y si no me hallaba? Uno tiene que aprender a luchar desde chiquita”.

Muchas en cambio, veían inconformes las vidas que llevaban sus madres, por lo que iniciaron a buscar opciones de trabajo y de vida, fuera del entorno local y familiar.

“Yo tenía una amiga y me dijo vamos a trabajar a Guatemala (...) cuando le dije a mi mamá ella me dijo: si va ir a trabajar, váyase de una vez y ya no regrese a la casa, váyase de una vez me dijo y yo nunca tuve valor para irme, ya no lo hice” (Doña Elena)

En esta iniciativa, a doña Elena la prohibición y presión familiar la convencieron de quedarse bajo el “control” y “protección” familiar. “Bajo el viejo régimen el trabajo y la educación de una mujer joven se desarrollaban como un movimiento a lo largo de un camino predominantemente doméstico y patrilocal (...) la emigración a una ciudad, y el trabajo fuera de la casa y fuera del servicio doméstico ofrecían vías de escape de un destino tradicional:

como hija joven cuyo futuro marital es negociado por los viejos de la familia, y como la joven esposa-sirvienta cuyo trabajo pertenece al esposo y a la suegra. (Stern, 1999:457, 451)

Ser “contraparte” o “proveedora” total de la economía familiar, les ha dado a estas mujeres cierta “libertad de movilidad” y un grado de poder para no aceptar actitudes violentas que otorga la subordinación a la dependencia vital.

2.2 Alto a la violencia

Los aportes que hacen las madres en su lucha por una vida distinta a la de sus madres, es la búsqueda del respeto a su “ser”, a “sus cuerpos”, dos de ellas imponen y exigen un “alto a la violencia”.

*“Cuando muy nos casamos me contaba que tenía tíos y que le pegaban a sus esposas, ¡les pegan! me decía. Había una que se llamaba Josefa y la otra Clara, entonces decía, - estos eran mis tíos que les pegaban a sus esposas- todo me lo contaba. Ha bueno le decía yo, o sea que se me quedó, entonces cuando me quería pegar le dije: **“aquí no hay ni Josefa ni Clara, sé que quien esta aquí es Po’x”***

Doña Po’x por ejemplo, experimenta un proceso personal de reflexión, a partir de observar y analizar la violencia en la que vivió su madre, decidió que en su vida no iba a permitir los golpes y maltratos. Por lo que a la primera señal de violencia por parte de su esposo le pone un “alto”, también contribuye la devoción que su compañero le debía al catolicismo, en auge en ese momento.

Las madres de Diana y de Adriana tampoco permitieron la violencia. Doña Ester nunca aceptó casarse por la iglesia, porque estaba conciente del poder “subjetivo” que el matrimonio le otorgaba a su esposo para agredirla físicamente.

“Ella siempre decía: -es que si yo me caso- cuesta mucho, y eso es muy complicado. Y si yo me caso, el día que yo me canse, agarro mis cosas y me voy. Seguía diciendo lo mismo después de 50 años de estar con mi papá, yo creo que de alguna forma eso a él lo retaba (...) Él nunca le pegó a mi mamá porque ella no era su mujer, si ellos se hubieran casado, ella sería su mujer, entonces el podría pegarle, ese era el razonamiento de mi padre (...) todo el tiempo anterior, nosotras no nos explicábamos porqué mi mamá no se quería casar, inclusive cuando decidieron que mi papá le iba a heredar a ella, se casaron por lo civil y eso fue todo lo que ella aceptó, por la iglesia nunca” (Referencia de Adriana)

Doña Ester estaba conciente de que “casarse” significaba otorgarle a su compañero un derecho de propiedad sobre ella. Stern (1999) ratifica que la violencia a finales del período colonial era propinada a esposas por sus esposos como un acontecimiento normal y cotidiano, a tal punto que las “las esposas aprendían, supuestamente, a someterse a los estallidos pasajeros de temperamento violento y a las agresiones que ellas mismas interpretaban menos como un problema de abuso o de lucha dentro de las relaciones domésticas” (107)

Doña Ester además, osó para su tiempo enfrentar una convención social que prohibía sino legalmente, si “culturalmente” la unión entre indígenas y ladinos. Ella, mujer maya q’eqchi’ se unió a un mestizo/ladino de clase media alta, con quien nunca quiso casarse por la iglesia.

“Ellos lo descomponen a uno” dice doña Gloria, refiriéndose a la violencia que sufrió.

“Antes que su café, su tacita y todo. Ahora ¿Y mi café? -ahí está la jarrilla- ahora él se hace su café, y ¿Dónde hay pan?, en la panadería hay pan, porque yo corría a traerle su pan, pero así como estoy no, justamente ya me cansé, la vida me ha hecho así, él mismo me ha hecho así, uno es bueno, pero ellos lo descomponen a uno” (Doña Gloria)

“Yo ya no me dejo, solo con mi marido me dejé bastante, como era tonta todavía, ahora ya no. Ya no dejo que me pegue, ya cumplí yo con él; si no hay comida no hay nada le digo, tenés tus manos y ya te serví tanto tiempo, te serví todo y vos no querías, pues no. Calentá tus tortillas pues, calentó sus tortillas y miraba que no había fuego, pues junta tu fuego le digo yo, a caso solo las mujeres tienen manos. ¿Ahora te pusiste brava? dice, ahora doy la vuelta yo, tanto que me hiciste ahora “yo” le digo” (Doña Silvia)

En los casos de doña Gloria y de doña Silvia, es hasta ahora que están poniendo el alto a la violencia, incluso están cambiando sus actitudes de servilismo y sumisión. En ambas circunstancias, las enfermedades graves han sido determinantes para establecer relaciones más equitativas en las que -exigen cambiar actitudes- incluso redefinen obligaciones.

Un aspecto en que coinciden por lo menos 5 de las hijas, es que sus madres las animaron muy sutilmente a cambiar actitudes en los tradicionales de dependientes económicas y objetos de violencia. Otro aspecto que las hijas valoran es que estas madres no limitaron las iniciativas que ellas se proponían.

“Ser una buena madre implica cuidar a tus hijos, pero cuidarlos de verdad, hacerles de comer, bañarlos, ponerles atención. Hay niños -maaa, maaaaaaa- y las mamás les dicen: “fuera, salite, me estás estorbando” Hay que preguntarles: ¿Qué querés?, ¿Su ku raj ri k’ux a walma’? ¿Qué quiere tu corazón, tu Ana? Porque para un niño, que se le arruine un juguetito para él es un gran problema, y si no ayudás a resolver el problema. ¿Dónde va el pobre bebé a pedir ayuda? Es necesario resolverlo. A veces se caen y las mamás regañonas los maltratan, les dicen: ¿Porqué te caíste?, lo regañan, que si se calló. Es necesario querer al niño, decirle “hay mi niño”, mi bebé, mamita-papito, ya se queda tranquilo porque ayudás a resolverle el problema

El contenido de este párrafo es de suma relevancia, porque el rol de madre es pensado por doña Po’x como la responsabilidad de transmitir “afecto” y “seguridad”, “romper con el círculo de violencia” que caracteriza la reproducción de roles de género encargados a las esposas.³¹ Para el niño: “no llores, los hombres no lloran”, para las mujeres: “pobrecita, llorá, te esperan tantos dolores”.

Por consiguiente, las maneras y las formas en que las madres transmiten sus sentimientos y emociones son determinantes en los comportamientos y acciones de las hijas. “Si una madre es sufrida transmitirá sufrimiento, las madres no afectuosas transmitirán frialdad, las madres sobreprotectoras se sentirán con derecho para dirigir y controlar la vida de las hijas e hijos. (Chirix, 2003:63).

Esta forma de expresar afecto, seguridad y no violencia marca sobremanera el nivel de autoestima que desarrollan las hijas e hijos. Desde la primera infancia se aprenden y aprenden a los demás “sujetas” y “sujetos”.

³¹ Emma Chirix (1997) se refiere a la conformación de la identidad masculina, sin embargo el mismo modelo es aplicable a la formación de la identidad femenina. “La identidad masculina se adquiere en el proceso de diferenciación con la madre y el mundo femenino, el hombre es criado por mujeres para ser un hombre. (25)

Doña Gloria forma una identidad masculina a través del diálogo con sus hijos, los insta a romper con el círculo de violencia que a caracterizado a su genealogía

“Cuando mis hijos se van a casar yo les digo: traten bien a la patoja aunque pobremente, quiéranla mijos por favor, nunca le vayan a tocar el pelo, no porque miran que su papá me trata mal, así van a tratar a sus esposas”.

Sin embargo estas mujeres consideraron imprescindible social y emocionalmente el acompañamiento de sus parejas o esposos como necesidad implícita del ser buena mujer, digna y correcta. Toleraron la violencia así como constantes casos de infidelidad. Ellas no separan la responsabilidad del esposo con su realización personal de mujeres, madres y esposas.

“Yo estoy muy feliz en ese sentido, porque por lo menos me tocó un hombre responsable, tal vez de mal carácter, celoso, pero responsable de todas formas”. (Doña Gloria)

Ellas no pensaron sus vidas sin sus compañeros. Para ellas la presión social fue muy fuerte, la mayoría de sus decisiones fue en función del ¿Qué dirá la gente?, de tal modo que 3 de ellas consideran inútil el “ser”, “hacer” y “decir”, después de tener un cotidiano vivir de subordinación, negación, desamor y violencia.

“¿Hasta ahora me voy arrepentir? ¿Para qué? si ya soy anciana, ya tengo diez nietos”. (Doña Silvia)

“Ni modo, así tocó, ya estoy anciana” (Doña Gloria)

“¿Qué puedo hacer?, tengo que llevar la vida como si estuviera bien” (Doña Elena)

2.3 Posición política frente a los ladinos

Un aspecto de trasgresión de las madres, son las actitudes y comportamientos en sus modos de relacionamiento con los “otros” ladinos/mestizos a los que constantemente cuestionan y exigen respeto.

Comentarios como los de doña Gloria indican una postura política frente a los estereotipos negativos acerca del “indio” que se manejan en la sociedad Guatemalteca. “La bipolaridad ladino-indígena es un modelo ideológico de la sociedad guatemalteca que fue siendo construido por el Estado para teñir estrato entre los guatemaltecos. Hoy en día influye en gran parte de la vida cotidiana de todos los guatemaltecos y, de hecho, es constantemente utilizado y se le reproduce permanente” (Adams y Bastos, 2003:379)

“Que lindo que quedara un presidente indígena para que así los ladinos dejen de fastidiar la paz, que “indios” que esto y que lo otro, yo he contradecido a muchos. Aquí unos mis vecinos que “indios”, entonces bajé yo y les dije: mire llámeles la atención a sus nietos, porque nosotros no estamos molestando, no les estamos diciendo a ellos “rucos” ni “xixones” porque eso se les dicen a los ladinos aquí (...) ¿Por qué nos tratan de “indios shucos”, “indios sucios”, “indios asquerosos”? Nombre, con eso si no estoy de acuerdo.

Doña Silvia en cambio, es muy estratégica, juega con las susceptibilidades y cuestiona estereotipos. Las respuestas que ofrece ante las ofensas de este sector guatemalteco, son

reflexivas del verdadero componente de identidad ladino/mestizo. “Una persona puede hablar únicamente el español y no vestir ningún traje que la señale como indígena y, no obstante, identificarse a sí misma como indígena. Y los mismos rasgos culturales pueden ser exhibidos por otra persona que se considere a sí misma como ladina” (Ibid. 380)

“Tratan muy mal, discriminan mucho, pero yo mejor no hago caso. Lo que yo hago mejor, me hago amiga con ellos, yo no les tengo miedo (...) Una vez se estaban peleando dos de vestido, porque como teníamos molino de nixtamal; andá separalas me dijo mi hijo. Agarradas del pelo, “india”, le dijo una a la otra. Bueno Munda, Munda se llamaba una ¿Qué estás haciendo?, ¿Peleando en casa ajena? Eso está prohibido. Si, es que ella me trata de india, si pero también ella me trata de india dijo la otra. ¡Hay Dios mío, ustedes! Entonces ¿Por qué se pelean? “Si son indias las dos”, si hija, yo conocí a una tus abuelitas, era de corte ¿No vendía café pues? le dije a una, ¿Y tu abuelito...? Le dije a la otra.

Como puede observarse, las madres son transgresoras de algunos comportamientos tradicionales (intolerancia a la violencia, independientes económicamente y cuestionadoras del estereotipo negativo del indígena) que ellas aprendieron de sus predecesoras, sin embargo no vislumbran su realización de mujeres desvinculado de los roles de madresesposas

3. Hijas, trasgresión de los roles de género asignados socialmente y culturalmente.

Las mujeres hijas concuerdan en definir que su visualización y planeación de una vida con equidad, estima y respeto se funda en las experiencias que vivieron sus abuelas y abuelos, sus padres y las propias. En las 11 entrevistas se identifican tres situaciones que aceleran el proceso de exigencia de los derechos y respeto del ser mujer y del ser indígena en espacios privados y públicos: a) Las relaciones familiares vividas (hijas-madres, hijas-padres, hijas-hermanas mayores); b) Participación en el conflicto armado; y c) Marginación y discriminación por su condición genérica de mujeres y social de “indígenas”

El análisis de estos factores se centra en las hijas. A partir de los antecedentes de las abuelas y las madres presentados con anterioridad, se inicia a estudiar los procesos de la generación de mujeres hijas seleccionadas para ser representativas de una de las vertientes que toma la asunción voluntaria y conciente del “ser maya” y del “ser mujer maya”.

Eugenia crece observando las constantes agresiones físicas y verbales que su padre infligía en contra de su madre: “Yo veía eso y decía que no puede ser normal la violencia entre familia, no es natural, algo está pasando aquí y no está bien”.

O bien, en la situación de Diana, siendo objeto directo de la violencia de parte de sus padres, cuando no cumplía a satisfacción con las responsabilidades asignadas genéricamente:

“Si no hacíamos lo que nos decían nos pegaban y nos maltrataban; esas cosas nunca me parecieron justas (...) esas actitudes fueron reforzando en mí esa idea de no permitirlo, incluso de proyectarme en el futuro, verme como una mujer que pueda con mas convicción y con mas firmeza tener la posibilidad de provocar cambios en la casa a partir del respeto a mí y a mis derechos (...) como niña, en ese momento y mientras fui creciendo se volvieron sueños de adolescente y de mujer”.

En otros casos, las madres son la batería que invita a luchar por “ser”, instan a la independencia económica, porque consideran que es el poder que otorga el derecho a la violencia a los proveedores masculinos:

“Nosotras tenemos manos, tenemos pies, tenemos cabeza, somos capaces, jamás debemos depender de ningún hombre. Una mujer que depende de un hombre hasta para sus gastos personales, pues es una mujer que no vale la pena” (Doña Ester)
(Referencia de Adriana)

Lola en cambio, cuenta que cuando tenía cuatro años, toda su familia se vio obligada a internarse en la montaña para salvaguardar sus vidas, debido al conflicto armado guatemalteco (1970-1996): *“Los veo a ellos en una lucha por sobrevivir, apoyando a otra gente, desde ahí empieza como el rollo de empezar a defenderme, porque yo existo, quiero existir y tengo derecho a existir”*

Para Cristina y Adriana, los factores meramente familiares son complementados por su participación en el conflicto armado sucedido en Guatemala.

“Lo que pasó en mi proceso, del por que soy ahora, ha sido conformado por tantos años, yo estuve participando en el movimiento revolucionario y puedo decir que soy una de las primeras feministas en Guatemala” (Cristina)

Los estímulos para proyectarse como mujeres con derechos y merecedoras del reconocimiento profesional y político, surgen a partir de las relaciones que han entablado entre hermanas con edades diferenciadas. Lola por ejemplo, recalca la importancia de las charlas con sus hermanas mayores, entre ellas Cristina, quien al igual que Ana y Diana valora los procesos previos de autodefinición de sus hermanas mayores inmediatas.

Respecto a las relaciones sociales, 6 de las entrevistadas coinciden en que la marginación y discriminación de parte del sector ladino/mestizo a sido determinante en su reflexión para discontinuar las relaciones de opresión, no solo por ser mujeres, sino por ser indígenas.

“La discriminación es demasiado descarada y dura pero también puede ser muy sutil mientras se relaciona una con los ladinos. Tiene uno mas acercamiento con ellos y a veces es mas la discriminación porque el racismo está arraigado profundamente”
(Cristina)

A partir de su participación en el movimiento revolucionario, su integración a grupos de reflexión, profesionalización, etc., las hijas se han acercado a algunas herramientas de análisis que les ha permitido indagar en las relaciones de género que se establecen en el amplio de las sociedades, en particular en las que se establecen en los grupos indígenas.

4. La identificación como feministas asignado antes que asumido

Como se explica en los párrafos anteriores, las mujeres entrevistadas en su condición de hijas, han tenido experiencias de vida con muchos desacuerdos y actitudes de desacato en sus familias y en la sociedad, por lo que muchas de ellas se ganan las calificaciones de “ajmak” y “wi’t”³². Por sus formas de proceder en los espacios profesionales o de trabajo, son asignadas “feministas” desde un concepto popularizado. El contenido de esta concepción popularizada de ser “feminista” es: “puta”, “antihombre”, “marimacha”, “solterona”, “lesbiana”, “amargada”, “frustrada” y “fea”.

³² Wi’t: termino k’iche’, que designa a sujetos que tienen comportamientos rebeldes, transgresores, contradictorios, etc.,

“Todo mundo te empieza a llamar feminista, sin antes tu decirte feminista” (Lola)

“Te dicen: -Vos sos feminista” (Eugenia)

El feminismo es “en su doble dimensión de movimiento social y tradición intelectual, es uno de los efectos reflexivos de la modernidad que más ha contribuido a los dos últimos siglos al progreso social y político (...) El feminismo a tenido como objetivo develar los mecanismos políticos económicos e ideológicos que han convertido la diferencia anatómica entre hombres y mujeres en una diferencia política clave de dominación y subordinación” (Cobo, 2001:130)

“El feminismo se constituye como elaboración teórica para comprender, elaborar y conceptuar estos fenómenos; como movimiento social, porque procede de la vida cotidiana de las mujeres, puesta en común; como propuesta política, porque al reconocer que lo personal es político, propone una relación distinta con el orden de los espacios por transformar, una subversión completa al sistema de cosas impuesto y la conformación del sujeto político feminista, desde una nueva subjetividad” (Aguilar, 2003:17)

El concepto anterior plantea que transformar e insurreccionar en el sistema impuesto para las mujeres, significa la posibilidad de conformarse en “sujeto político feminista”, por lo que interesa observar que las mujeres indígenas asumidas o no mayas nos debemos a una historia colectiva cultural, social, política y espiritual de resistencia y sobrevivencia, cierto si, muchos de sus elementos están estructurados sobre un sistema patriarcal. Sin embargo, estas especificidades sociales y culturales se constituyen en elementos de identidad asignados y asumidos que dificultan sobremanera la autoasignación e identificación como “feministas” en las corrientes y enfoques tradicionales de esta teoría, como se verá más Adelante.

“Vos sos feminista” me dicen (...) trato de no catalogarme como feminista, quizás va llegar el momento en que vaya admitir que soy feminista, pero en mi práctica me he distanciado de ser una mujer muy conservadora” (Eugenia)

Esta cita de Eugenia, ejemplifica claramente lo complejo de las “lealtades” que implica la asignación de identidades y más, cuando son elementos identitarios autoasumidos que se suman a las historias personales, como el de ser mayas o el de ser feministas. “En un mundo de clasificaciones ser algo significa no ser lo otro. Y en realidad tenemos una organización muy esquemática de la identidad, por ello es que podemos ser muy pocas cosas, estamos determinados históricamente para ser de ciertas maneras y no de otras” (Lagarde, 1992:7)

La versión popular del feminismo, tacha a las militantes como lesbianas, anti-hombres, putas, etc. Tanto de parte de mestizos/ladinos como de hombres y mujeres mayas. Las mujeres hijas participantes en este estudio, coinciden en que hablar de feminismo, es para estos sectores una amenaza a las estructuras sociales patriarcales y para los avances políticos de reivindicación en el caso de los “mayas”. Ana Silvia Monzón (2004) considera que el –feminismo–, “es un término que aún provoca rechazo porque se asocia a posturas radicales, de manera que hay quienes se adscriben sin problema a “la causa de la mujer”, luchan “por los derechos de la mujer” o incluso se identifican con “el movimiento de la mujer”, pero no se asumen feministas por el temor a ser descalificadas y aisladas en sus entornos más próximos” (39)

“Para los hombres y entre las mismas mujeres mayas al hablar de feminismo, te ven más accidentalizada y no como una mujer maya con principios y con un nivel de cosmovisión”
(Ana)

Se confirma un rechazo y estigmatización de parte de estos sectores hacia las mujeres que de una u otra forma se han atrevido a analizar las relaciones de género en los grupos indígenas. “Las peticiones de igualdad de minorías³³ se aplican incluso a las demandas dirigidas a preservar la unicidad de un grupo particular y la integridad de sus normas y valores, así como a sus creencias, mitología, espiritualidad y otros elementos no materiales de la cultura. La intención es preservar la unicidad del grupo de tal manera que pueda existir con sus creencias prácticas diferentes, de la misma manera en que el grupo dominante mantiene sus propias creencias y prácticas” (Tripp)

Diana aclara que existen mujeres indígenas con prácticas fuera de los roles tradicionales, pero que quizás nunca deseen conocer el feminismo y mucho menos identificarse como feministas. “Se señala que las mujeres indígenas y mayas no se identifican con el feminismo porque observan incoherencia entre el discurso planteado por algunas feministas (ladinas) y sus prácticas que, al contrario del sustento humanista de esta filosofía política, son racistas y discriminatorias” (Monzón, 2004:150)

“Muchas mujeres dicen: -soy mujer maya y punto-. No estoy de acuerdo con esto y con lo otro, pero no soy feminista” (Diana)

“Muchas personas han catalogado que por pensar diferente despreciamos e invalidamos todos los códigos de valores, todos los principios existentes en el sistema de relación dentro de una comunidad, pueblo o familia” (Ana)

Las exigencias de “lealtad étnica” de parte de un grupo que trabaja por la imagen y la promoción positiva del pueblo maya estigmatizan, excluyen y subestiman las propuestas de discusión y análisis de las relaciones de género al interno de los grupos indígenas, propuesto por mujeres que también se asumen mayas, calificándolas de “putas”, “libertinas” y “traidoras culturales”. “La conciencia del cambio es, en parte, el proceso por el cual la persona hipotecada con su pasado puede reconocer su crisis como emergente de su identidad y no como antítesis de la misma. En parte, también esa conciencia del futuro, es decir, de la dimensión reparatoria del cambio” (Mizrahi, 2003:7)

En este sentido, las mujeres hijas participantes en el estudio “cuestionan algunos principios básicos del ser maya, obligan a revisar la composición por sexos del movimiento y hacen avanzar un movimiento maya que aún no es considerado como un actor político con capacidad de presión de parte del sistema político (Camus, 2002:20)

Aída Hernández (-S) opina que “resulta útil examinar los casos en los que las mujeres han emprendido luchas políticas contra movimientos que se centran en la identidad étnica o racial y en la preservación cultural, de forma tal que minan los derechos de las mujeres”(7) Y que “a la vez han puesto en tela de juicio la dicotomía entre tradición y modernidad que ha reproducido el indigenismo oficial y que en cierta medida comparte el movimiento indígena independiente, según la cual sólo hay dos opciones: permanecer mediante la tradición o cambiar a través de la modernidad” (Ibid. 2003:8,9)

³³ En el caso que se refiere “Mujeres indígenas que reflexionan sobre las relaciones de género en el interno de los grupos indígenas”, que constituye a su vez una mayoría poblacional en Guatemala.

Cristina narra los comentarios que recibió junto a su hermana cuando pronunciaron públicamente sus cuestionamientos y análisis en cuanto a las relaciones de género en los grupos mayas.

*“Nos dijeron que éramos guerrilleras, nos dijeron locas, en otras palabras nos dijeron putas. A nosotras nos han calificado de todo, incluso, me recuerdo que hace varios años sacaron un artículo en el periódico, en donde a mi hermana le decían **-etnocida**”* (Cristina)

Para este sector idealizador de lo maya, “las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, dan pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas, una amenaza para la identidad colectiva de grupo” (Ibíd. -S) “Generalmente cuando una individuo/a se sale de cualquiera de los roles que la sociedad le asigna, y en especial de los roles masculino o femenino, es sancionada y su autonomía, creatividad e independencia son reprimidas” (Pisano,.:110)

El peligro de analizar las relaciones de género al interior de los grupos indígenas es poner en tela de juicio los contenidos del discurso que ampara la lucha étnica de los “pueblos mayas”. De ahí el miedo de muchos líderes mayas “ante las reivindicaciones de las mujeres que entienden y deslegitiman como “movimientos exportados”, de culturas ajenas” (Camus, 2002:01) porque hablan de los atropellos a la dignidad humana que se cometen en muchas situaciones hacia el género femenino.

“Se tiende a crear un prototipo que entre el temible ridículo y la pérdida de cierta cordura, se le pone a atentar contra las tradiciones, contra el orden social y la moral, y en contra de todo lo que se ha considerado bueno. Se trata de ridiculizar a la mujer simplemente porque tiene valentía de hablar de sus derechos y de promoverlos”. (Naranjo, 1981:33)

Para muchos mayas (hombres y mujeres) hablar de las desigualdades de género es conceder herramientas de perjuicio a los enemigos históricos, los “otros”, ladinos/mestizos y extranjeros. ¿Cierto? ó ¿falso? cierto y falso, depende... ¿Por qué? Es posible que denunciar la opresión de género al interior de los grupos indígenas pueda propiciar un cuestionamiento cultural y un debate político que reclame la poca objetividad y falsedad de los fundamentos de la cosmovisión “neomaya” que respaldan a su vez, los discursos políticos del movimiento étnico maya.

Y falso, porque en ningún momento, cuestionar las relaciones de género invalidan los principios y propuestas de vida contenidos en la memoria colectiva y oral, el pixab³⁴. El intento es una propuesta de compatibilidad de lo que se dice debe ser la armonía, la solidaridad y la cooperación entre diferentes-necesarios, con lo que hacen los hombres y mujeres mayas en la cotidianidad de sus relaciones sociales a lo interno de los grupos indígenas como con el resto de la sociedad.

5. Las Mujeres Mayas y el Feminismo

El “feminismo” como herramienta de análisis es valiosa para las hijas en su esfuerzo para observar las relaciones de género en los grupos mayas. Existe sin embargo, cierta dificultad en la conciliación de “lealtades” por las identidades a las que se deben, “mujeres” por la

³⁴ “El Pixab’ es un código de comportamiento, un conjunto de principios, normas, enseñanzas, consejos y valores espirituales, morales y éticos con función educativa, formativa, preventiva, orientadora y correctiva en la vida, transmitida de generación en generación (...) mediante la tradición oral (...) El ejemplo o testimonio de vida es la base fundamental del pixab” (Oxlajuj Ajpop, 2001:81)

condición de género y “mayas” por la adscripción étnica, además de la condición de clase, edad y opción sexual.

“La reivindicación de la unicidad de fidelidades: diversos dirigentes indígenas han ‘exigido’ (o al menos deseado explícitamente) que las fidelidades de los mayas se concentren ‘en los mayas’, es decir, que las lealtades sean obligatoriamente endógenas. Pero esto significa obviar (y tal vez olvidar) la existencia de intereses y de estrategias individuales que, en un momento determinado del proceso, pueden considerar como social y políticamente más rentable construir lealtades y alianzas exógenas”. (García-Ruiz)

Para analizar la dificultad en las lealtades, específicamente en el caso del asumirse sujeto político feminista, es preciso conocer a grandes rasgos el recorrido de la propuesta feminista³⁵ y su influencia en las políticas internacionales, de Estado y los elementos que adoptan personas individuales, grupos y organizaciones de mujeres, hombres o grupos mixtos de los países multiculturales latinoamericanos respecto a ellas.

Guilia Colazzi (1990) en (Aguilar, 2003:81) “escribe que hacer feminismo es hacer teoría del discurso porque éste es una toma de conciencia de carácter discursivo histórico político de lo que llamamos realidad, de su carácter de construcción y al mismo tiempo un intento consciente de participar en el juego político y en el debate epistemológico para determinar una transformación de estructuras sociales y culturales, de un mundo donde la exclusión, la explotación y la opresión no sean paradigma”.

Ana Silvia Monzón (2004) afirma que en América Latina la mayoría de movilizaciones de mujeres desde los 80s ha sido para exigir desde “su calidad de madres responsables del cuidado de la familia, convocadas a paliar el hambre provocada por los efectos de la pobreza que las medidas de ajuste estructural agudizaron en la década de los ochenta, o de madres de desaparecidos/desaparecidas y presos/presas políticos/as que empezaron a accionar contra la violencia política hacia la segunda mitad de los años setenta”, en el mismo párrafo afirma “rasgo que ha contribuido a “legitimar el papel de madre y esposa”, lo que Luna (2003:78) denomina maternalismo; contrario a la propuesta feminista que critica esos roles porque son los que mantienen oprimidas a las mujeres (Espinosa et al, 1998:5)” (40)

En este sentido, en la primera cita Guilla Colazzi (1990) en (Aguilar, 2003:81) se entiende que para hacer “feminismo” debe existir necesariamente un proceso de ilustración, sin embargo en Guatemala un 34.9% de mujeres son analfabetas y aproximadamente el 60% son mujeres indígenas (Rasgos de la situación de las Mujeres en Guatemala)

En la segunda cita (Monzón, 2004:40) afirma que el feminismo es la conciencia de opresión a partir de asumir en los roles de madresposas la razón de la subordinación. No obstante en Guatemala las mujeres indígenas viven situaciones diversas que también subordinan su “ser mujer” a partir de su pertenencia cultural y su clase social. La misma autora utiliza la categoría “movimiento de mujeres”³⁶ en tanto que es más amplio y considera el

³⁵ La propuesta feminista a avanzado en su incidencia política y social a través de distintos enfoques para la integración de las mujeres al “desarrollo” (Enfoques de las Políticas hacia las Mujeres, Género y Desarrollo) El enfoque de bienestar (1950-1970) su propósito es incorporar a las mujeres en el desarrollo como mejores madres; Igualdad y Equidad (1970-1985) su objetivo fue lograr igualdad de oportunidades para las mujeres en la producción fuera del hogar y la misma garantía legal y laboral; Anti-Pobreza (desde los 70s) “la pobreza de las mujeres es vista como un problema del subdesarrollo, no de la subordinación”; Emancipación (1950-1989) “Satisface los intereses estratégicos de género a través de la mejora de la condición social y legal de las mujeres”; Empoderamiento, una propuesta de mujeres de –tercer mundo- la subordinación de las mujeres es analizada como un problema con los hombres y con la opresión neocolonial; y De Género y Desarrollo (desde los 80s) toma en cuenta las variaciones en la experiencia de subordinación de las mujeres por clase, raza, orientación sexual, religión y edad.

³⁶ “Esta conceptualización amplia define al movimiento de mujeres en Guatemala como un conjunto de grupos, organizaciones, espacios mixtos en organizaciones e instituciones y mujeres en lo individual que se reconocen, identifican y accionan para erradicar los efectos - evidentes en su precariedad vital, carencia de poder y su no inclusión en el imaginario social- de la discriminación, subordinación y

reconocimiento de varios esfuerzos académicos, organizativos (campesinos, indígenas, sindicales entre otras), partidos políticos, instituciones estatales y en organizaciones no gubernamentales que trabajan a favor de los derechos de las mujeres incluyendo el feminismo (42)

Yolanda Aguilar (2003) define el “feminismo” en un sentido más amplio como un proceso personal de autoderminación, que se asume como una “*identidad política*” partir de los referentes ideológicos y los antecedentes históricos, familiares y sociales, para una planeación y proyección a futuro de bienestar y equidad en las relaciones de poder en el general de la sociedad”. En el mismo documento cita a Mackinnon, quien propone que “la clave y el método feminista en la creación de conciencia (...) es tomar conciencia de su sexo como cuerpo y de su género como opresión”.

Un sector de mujeres, militantes feministas en occidente y en países “en desarrollo” (multiculturales en el caso guatemalteco) consideran un único modelo del “deber ser feminista”. Al respecto, Chandra Talpade Mohanty analiza que “uno de estos efectos significativos es el de las “representaciones” dominantes del feminismo occidental es su confabulación con el imperialismo en los ojos de mujeres particulares del tercer mundo” (3) Observa que la opresión de género es analizado desde un “universalismo entnocéntrico” que incluye a) La presuposición de “mujeres” como un grupo ya construido y coherente, con intereses y deseos idénticos sin importar la clase social, la ubicación o las contradicciones raciales o étnicas, implica una noción de diferencia sexual o de género o incluso una noción de patriarcado que puede aplicarse de forma universal y a todas la culturas; b) La presuposición analítica a nivel metodológico, en la carencia crítica con la que se presenta la “evidencia” que sustenta la universalidad y la validez para todas las culturas; y c) Una presuposición más específicamente política que subyace las metodologías y las estrategias analíticas, es decir, el modelo de poder y la lucha que implican y sugieren. (5)

Como ejemplos en el caso guatemalteco puede citarse los comentarios que hace María Eugenia Villaseñor (2000) cuando presenta tres mitos del eterno femenino guatemalteco (misterio insondable, la belleza de su cuerpo y la virginidad) refiriéndose a la situación particular de mujeres indígenas comenta. “En el área rural, la mayoría de indígenas paren a sus hijos sin ningún tipo de auxilio médico, en condiciones de extrema pobreza y de insalubridad. Son mujeres que sufren miseria y opresión” (42)

En esta cita se identifica una carga ideológica negativa del indígena en el área rural, el vocabulario utilizado es muy popular en la descalificación social y cultural de los pueblos mayas. Puede hallarse en la misma cita una desvalorización de las prácticas ginecológicas de las rti'ak'al (ginecólogas mayas).

En el mismo sentido, Rosa Cobo (2001) argumenta “que los enfoques posmodernos,³⁷ al sustituir las macronarrativas sobre la opresión de las mujeres por las micronarrativas de clase, raza o preferencia sexual, están suprimiendo la posibilidad de una identidad colectiva para todas las mujeres” En Guatemala existen muy pocos escritos sobre opresión de género a mujeres indígenas, analizados y redactados por mujeres indígenas. Entre los avances puede citarse al grupo de mujeres Kaqla³⁸ quienes han trabajado desde sus individualidades y colectivamente temas de género, clase y etnia.³⁹

opresión que como mujeres viven respecto a los hombres en la sociedad, y que presentan diferencias de acuerdo a la etnia y la clase a que se pertenezca” (Monzón, 2004:42)

³⁷ Nancy Frazer (1997:229, 250) en (Ana Cobo, 2001:133) aclara el enfoque posmoderno en el feminismo se centró en los 70s en torno a la diferencia de género, mientras que en los 80s de centran en la diferencia entre mujeres.

³⁸ “Al grupo de Mujeres Mayas Kaqla nos interesa encaminarnos más allá en cada una de nosotras, en doble sentido; primero, más allá en cada una de nosotras mismas, es decir conocernos, nuestra parte de luz y de oscuridad, lo que creemos o queremos ser y lo que somos realmente; porque es el punto de partida para realizar los cambios que necesitamos nosotras al igual que otros. Segundo, queremos ir más allá de lo que las otras personas conocen y comparten sobre temas relacionadas a nuestra cultura y nuestro ser mujer, en otras palabras a temas que se relacionan y nos interesan a nuestro “ser mujeres mayas diversas (...) Desde nuestra óptica, vivencias y perspectivas de

“No se trata de que las feministas occidentales tengan que “ganarse primero el derecho a hablar en contra de las injusticias en territorios no occidentales “demostrando su recorrido en su propio territorio” (...) Semejante demanda ciertamente cerraría la posibilidad de cualquier diálogo y análisis significativo. Lo que está en juego es reconocer que el mundo no se divide en entre occidente y “el resto” cuando se trata de derechos de las mujeres, y que las mujeres de todo el mundo comparten luchas comunes que toman formas distintas” (Tripp, -S: 3)

Las mujeres entrevistadas en su condición de hijas tienen en común su acercamiento a los planteamientos del feminismo, unas han profundizado más que otras. En este segmento de la investigación no se incluye a las madres debido a que cuando se les preguntó sobre el tema, manifestaron su desconocimiento. Por que el análisis se centra en las hijas quienes por sus prácticas transgresivas, desarrollan un alto grado de identificación con los planteamientos del feminismo porque les proporciona elementos teórico-metodológicos con los que analizan la realidad de las mujeres indígenas.

“Es una postura para defenderte a ti misma como mujer y a todo el grupo de mujeres. No importa si eres maya o no, al final vivimos una opresión que se expresa de distintas maneras” (Lola)

“La teoría feminista está a nivel de dar conceptos, categorías variables que de alguna manera nos acerca a revisarnos a nosotras mismas, a ver cómo estamos, luego trabajar metodologías para lograr una igualdad o equidad en la vida práctica (...) llama a hacerse una mas humana, como pedir al otro también mas humanismo” (Eugenia)

“El feminismo destacó la violencia familiar” (Cristina)

Se evidencia cierto recato en asumir la identidad feminista públicamente, “Es el momento en que la traición es posible, A esta situación están expuestas especialmente algunas mujeres que han hecho camino en el feminismo y que, sin embargo, sin la cobertura de las opiniones masculinas temen exponerse” (Pissano,...80) Diana prefiere asumirse feminista desde un plano privado, sin “bulla” dice ella.

“Yo si me defino como feminista, aunque no voy por los espacios públicos diciendo “yo soy feminista” para mí, lo mas importante es la practica de la vida diaria” (Diana)

En este sentido, se observa que el recato al reconocimiento público feminista se debe a un mecanismo de defensa ante la agresión social al adjuntar otro elemento de identidad estereotipado a una identidad subestimada, el ser indígena y ser feminista, y que ambos en una misma persona no son reconocidos en su contenido amplio por los dos movimientos “maya” y “feminista”. Aída Hernández refiere la experiencia de dos dirigentes indígenas quienes describieron “sus luchas por ser puente entre un movimiento indígena que se niega a reconocer su sexismo y un movimiento feminista que se rehúsa a reconocer su etnocentrismo” (1)

Eugenia en cambio se define solamente como “una mujer maya no conservadora”. Ana, Lola y Cristina tienen cuestionamientos acerca de la militancia feminista, debido a la necesidad de

mujeres mayas, queremos aportar y complementar conocimientos existentes, para que de manera conjunta mujeres y hombres, mayas y no mayas, de diferentes estratos sociales, contribuyamos en la construcción de una nueva sociedad justa, equitativa y unida en la diversidad. (Grupo de Mujeres Mayas Kaq'la) en (Chirix, 2003:8)

³⁹ Este grupo a publicado varios folletos y dos libros “Alas y Raíces alas y Raíces. Afectividad de las Mujeres Mayas, Rik'in ruxik' y ruxe'il ronojel kajowb'al ri mayab' taq ixoqi' y La Palabra y el sentir de las Mujeres Mayas de Kaq'la.

conciliar los otros componentes de su identidad; al igual que Adriana se asumen feministas, pero proponen construir un feminismo incluyente del ser mayas.

“Aunque la construcción de las relaciones más equitativas entre hombres y mujeres se ha convertido en un punto medular en la lucha de las mujeres indígenas organizadas (e individuales), el concepto de feminismo no ha sido reivindicado dentro de sus discursos políticos. Este concepto sigue estando identificado con el feminismo liberal urbano, que para muchas de ellas tienen connotaciones separatistas que se alejan de sus concepciones de la necesidad de una lucha conjunta con sus compañeros indígenas” (Hernández, -S: 8)

Ana considera que el feminismo no se limita a ser teoría, ya que invita a la práctica de actitudes que autodeterminen a las mujeres indígenas, pero que deben ser contextualizadas según el espacio, los componentes étnicos, políticos y económicos. “Una lucha no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en los términos establecidos por el Estado (o por un discurso idealizado, neomaya en el caso guatemalteco), sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos” (Ibíd. 7)

“Veo al feminismo como una acción política”. (Ana)

Se identifica como constante la opinión entre las hijas de que el feminismo es útil como herramienta teórico-metodológica, que puede llegar a constituirse como componente de identidad para las mujeres mayas, siempre y cuando se logren propiciar espacios de discusión para contextualizar y construir un feminismo desde y para las mujeres mayas, respetando historias colectivas y personales. Una propuesta desde un cuadro de desarrollo “endógeno”,⁴⁰ es decir, “un feminismo de la diversidad⁴¹ que reconozca la pluralidad de contextos en los que las mujeres latinoamericanas (mayas) construimos nuestras identidades de género, vivimos nuestras relaciones de desigualdad y desarrollamos nuestras estrategias de lucha” (Hernández, 2003:3)

“En Guatemala por ejemplo, esta el tema étnico, somos mujeres indígenas, existimos como mujeres en general, la mayoría somos pobres (...) yo lo veo como un reto en el que nosotras tendríamos mucho que construir en esa propuesta (...) un feminismo incluyente, revisado, que tendría que echar mano de los postulados de armonía y solidaridad que plantean la Cosmovisión Maya y las que plantea el feminismo, para alcanzar beneficios que tomen en cuenta las características que se conjugan en las personalidades mayas, la búsqueda del humanismo, armonía, equidad y cooperación” (Adriana)

Por las especificidades socioculturales de las sociedades indígenas “sería un error sugerir que el proceso de la liberación de las mujeres, tal como se ha dado en occidente, deba ser el único modelo para otras sociedades. El desarrollo endógeno siempre precisará ser sensible al género, pero también sensible hacia la cultura” (Hooft y Puls, 2003:28) En este sentido, es necesario un feminismo que se construya en el marco del diálogo intergrupalo e intercultural respetuoso. “Un nuevo feminismo indígena basado en el respeto a la diferencia y el rechazo a la desigualdad” (Hernández, 2003:14), para explicar el contenido de este postulado cita un fragmento de la conferencia impartida por Alma López en el Foro Interdisciplinario e Historia (2001) “Como feminista indígena me propongo recuperar los principios filosóficos de mi

⁴⁰Desarrollo basado principalmente, aunque no exclusivamente, en recursos localmente disponibles, conocimiento local, cultura y liderazgo, con la apertura para integrar los conocimientos y prácticas tradicionales así como las externas, Tiene mecanismos para el aprendizaje y las experimentaciones locales, la construcción de economías locales y la retención de beneficios en el área local. (Haverkort, Hooft y Hiemstra, 2003)

⁴¹ Subrayado de la investigadora

cultura y hacerlos aterrizar en la realidad del siglo XXI es decir, criticar lo que no me parece de mi cultura aceptando orgullosamente que a ella pertenezco” (13)

“El valor político del feminismo es no tanto el acercamiento del “quien soy” sino de “quién puedo ser” y “cómo puedo ser”. (Cristina)

6. Ser Mujer Maya y la Cosmovisión Maya

En este segmento de la tesis se profundiza en las críticas y la propuesta que hacen las hijas respecto al contenido ideológico indígena (cosmovisión) que al igual que muchas mujeres indígenas, asumidas o no mayas, analfabetas o profesionales, bilingües o monolingües, rurales o urbanas realizan a las relaciones sociales y de género establecidas en los grupos indígenas, y que mal interpretadas son descalificadas como *“traición étnica”*.

Para lograr el objetivo de este análisis, se considera necesario diferenciar “el deber ser” esperado en las mujeres indígenas desde distintas argumentaciones. a) “El deber ser mujer indígena” fundamentado en las interpretaciones mitológicas del cotidiano familiar y colectivo local; b) “El deber ser mujer maya” fundamentado en las interpretaciones mitológicas del origen de los pueblos indígenas desde un discurso academicista, y politizado “neomaya”.

“El deber ser mujer indígena” fundamentado en las interpretaciones mitológicas en el cotidiano familiar y colectivo local, queda explicado ampliamente en el primer capítulo, sin embargo, interesa aclarar cómo en la socialización de ser hombres y de ser mujeres en los hogares indígenas “la construcción de la identidad genérica se establece y se reproduce mediante una serie de sistemas desde la familia hasta la ideología y la cultura. De ahí que la construcción personal de la identidad se da en un contexto de creencias, conocimientos y valores” (Chirix, 1999:24). En esta socialización de roles de género, se aprenden de tal modo que se aceptan como funciones imprescindibles para el equilibrio cosmogónico.

Louise M. Burkhartn (1992) investiga las relaciones de género entre los mexicas del siglo XV y XVII, en los que establece que la casa mexica era construida como un modelo cósmico en pequeña escala, o pensar del cosmos mexica una casa reproducida en grande, de tal modo estaba constituido la relación humanidad-divinidad que existía una mistificación del espacio doméstico. Cada función y rol masculino o femenino era asumido como una responsabilidad primordial en el mantenimiento equilibrado de las energías del bienestar y el malestar individual, familiar y social.

“Para los sacerdotes mexicas, barrer era un servicio esencial en las casas de los dioses. Al barrer el recinto del templo un sacerdote está obviamente ejecutando un ritual de purificación, pero ¿debe un acto como éste estar divorciado de su aplicación “práctica” en el hogar antes de convertirse en un ritual? Un ama de casa que se levanta antes del amanecer para barrer los deshechos de la noche, seguramente se veía a sí misma como actriz en la regeneración del orden, dividiendo el día de la noche y protegiendo a su familia de las fuerzas peligrosas. Las actividades domésticas que estaban altamente estructuradas, rodeadas de tabúes y ligadas a dioses e importantes conceptos religiosos, pueden ser considerados actos rituales” (Ibíd. 32)

En este sentido, las semejanzas entre los grupos socioculturales mesoamericanos no invalidan la existencia de esta significación cosmogónica en roles de hombres y mujeres apreciados como ritual de equilibrio entre el bienestar y malestar en las sociedades del grupo maya. No obstante, con los procesos políticos, económicos y culturales de varios siglos de explotación y subestimación cultural. Han sobrevivido solamente prácticas cotidianas del

deber ser femenino y masculino, expropiados casi totalmente de la ideología de ritual que los fundamentaba en los siglos XV y XVI. Sin embargo los roles de hombre y mujer siguen rodeados de tabúes, además de la integración de elementos judeo-cristianos que los significan como buenos o malos.

Interesa traer a colación este aspecto de la concepción indígena de lo sagrado y cotidiano, lo privado y lo público, lo social-cultural aprendido y lo político asumido (ser maya, ser feminista), ya que es a partir de ello que inician los cuestionamientos hacia la resistencia indígena de suprimir sus *“haceres”* y *“pensares”*, especialmente en el caso de las mujeres, porque nos guste o no han sido las mujeres indígenas las que se han resistido desde sus espacios domésticos a la aniquilación de los elementos constitutivos de las culturas indígenas.

Estratégicamente las mujeres indígenas han sido fundamentales en la preservación de los principios, fundamentos y componentes (trajes, idioma, etc.) del ser y hacer diferenciado indígena. Sin embargo, se coincide en este estudio que esta designación estratégica de conservación cultural ha atentado en contra de la integridad física y psicológica de las mujeres. Volver obligatoria esta continuidad cultural exclusiva, a través de la reproducción biológica y cultural ha subestimado el potencial intelectual, político, productivo público de las mujeres indígenas, de tal manera que se ha institucionalizado el control sobre sus cuerpos (la virginidad negociable, la libre movilidad peligrosa, la violencia como mecanismo de reafirmación del poder masculino) y un intento de manipular y fiscalizar sus mentes.

“En la población maya la opresión de género existe y la opresión de la mujeres mayas, la cosmovisión maya sólo es un concepto, una figura, pero hay opresión (...) y mejor si te ponen un siper, mejor no diga, porque que pena, de nuestro pueblo no podemos hablar mal” (Ana)

A estas alturas del siglo XXI la estrategia de sobrevivencia de los pueblos mayas no es precisamente anclarse en la tradición, sino dinamizar la cultura, resignificando y contextualizando el sistema ideológico que otorga la identidad de pertenencia a un grupo en particular, y la diferencia frente a otros grupos socioculturales sin que ello signifique la búsqueda de un esencialismo cultural. Sino más bien, un bienestar individual en el desenvolvimiento dentro de colectividad de referencia sociocultural y en el general social.

Otra coincidencia entre las hijas, es que la cosmovisión maya plantea un ideal de relacionamiento, que es necesario recuperar y aplicar dentro de las relaciones familiares y sociales cotidianas, ya que actualmente existe una contradicción entre lo que se dice debería ser, lo que se dice debe ser y lo que se hace en la realidad y cotidianidad en los grupos indígenas.

Desde hace algunas décadas, un sector académico y político maya, construye y significa un sistema ideológico, que se construye a partir de integrar elementos constitutivos de las prácticas y sistemas ideológicos locales principalmente en Guatemala, ampliándose al área mesoamericana; en este proceso se combinan procesos personales de socialización, observación y diálogo con sujetos claves en las distintas áreas lingüísticas de la familia maya, y la teoría que proporcionan estudios arqueológicos, antropológicos, etc.⁴².

⁴² “La organización del discurso del movimiento indígena se articuló a través de una reapropiación-reconstrucción de la historia de las sociedades mayas. Esta reapropiación-construcción fue un proceso –y sigue siéndolo- de construcciones intelectuales resultado de la apropiación de marcadores específicos de la historia social e intelectual de las sociedades mayas prehispánicas y de los hechos, pensados como gloriosos y valorizantes, de dirigentes mayas a lo largo de los procesos de dominación colonial y contemporánea”. (García-Ruiz,...5)

Este esfuerzo es válido y apreciable en cuanto su objetivo de significación positiva de la pertenencia cultural maya, a partir de un movimiento político que reivindica los derechos humanos, culturales y sociales de los pueblos indígenas. Sin embargo, en este estudio se localizan desacuerdos de parte de las hijas, respecto a los contenidos e interpretaciones en materia de relaciones de género que se presentan idealizados en los discursos mayas, ya que plantean un “deber ser mujer maya” cargado de elementos patriarcales tales el liderazgo público masculino, la sumisión, la dependencia y la reproducción biológica y cultural “exclusiva”, argumentándolo por medio de interpretaciones metafóricas de los roles femeninos en los mitos y el rol de las mujeres de carne y hueso en el siglo XXI.

Para visualizar los desacuerdos y críticas de las hijas⁴³ con este “deber ser mujer maya” en el planteamiento neomaya se examinan los discursos y escritos de algunos líderes espirituales, académicos y políticos mayas, presentados ampliamente en el apartado titulado “Las relaciones de género en el ideal “neomaya”, en el capítulo II.

“En el pensamiento Milenario de nuestro pueblo, lo masculino y lo femenino forman la eterna unidad, por medio de las relaciones entre las diferencias, para dar continuidad a la vida. En otras palabras, desde el origen mismo los abuelos entendieron que tanto la mujer como el varón son protagonistas de la creación. Esto quiere decir que ambos somos partes de universo, del cosmos, de esta gran totalidad dentro de la cual se rechaza cualquier status de inferioridad, sea masculina o femenina, pues en el pensamiento maya el concepto Mujer-Varón no es polarización, sino que constituye una relación contradictoria, pero que se resuelve con complementariedad y la solidaridad, indispensables para el desarrollo histórico social de nuestra nación. (Batzibal, 2000: 29).

Esta cita es representativa de los planteamientos de “dualidad, complementariedad y armonía”, que abanderan el discurso academicista, religioso y político neomaya. También es significativa porque es una visión romántica de la relación hombre-mujer maya, al afirmarla como contradictoriamente complementaria y solidaria.

“Independientemente de los valores de complementariedad, equilibrio y armonía de género que puedan sustentarse en la cosmovisión maya originaria, la realidad cotidiana no las refleja. Algunos líderes mayas responden con agresividad a estos cuestionamientos porque “se les machuca la cola” o no quieren que “les saquemos sus trapos al sol” cuando encontramos pruebas de la incoherencia entre su discurso y su práctica en cuanto a principios de respeto, complementariedad y valores morales (...) Con pretexto de defender la cultura maya se niegan a tratar lo relativo de la opresión de género en la realidad diaria”. (Mujeres Mayas Kaqla, 2000:16)

En estos discursos se confunde la definición de los conceptos, la “armonía” por ejemplo ¿significa acaso la cohesión social, la no conflictividad entre los que la conforman, o el buen funcionamiento de los roles de género asignados en la estructura social maya?, o tal vez se refiera al bienestar psicológico y físico humano, la convivencia pacífica entre humanos, naturaleza y universo. “Entre los peligros que encierra esta estrategia política esta el que el movimiento mismo se crea su discurso y no enfrente los problemas reales de antidemocracia, depredación, o violencia que marcan la vida cotidiana de muchos pueblos indígenas” (Hernández, 2003:7)

“Hay grupos que trabajan en la idealización de la cultura (...) Cuando se idealiza una cultura, no queremos que nadie esté revisando ahí porque se desmorona” (Eugenia)

⁴³ Para analizar este “deber ser mujeres mayas”, me limitaré a las observaciones y comentarios de las mujeres-hijas, debido a que los límites de acción e incidencia de las mujeres-madres no se amplían a los ámbitos públicos, académicos y políticos.

Diana opina que en la disertación de la cosmovisión maya y las relaciones de pareja, se politiza y hermetiza el análisis de la situación de mujeres “también mayas” (si se asigna el término para la significación positiva de la pertenencia cultural indígena) en sus relaciones de pareja cotidiana, en las áreas rurales y urbanas, mujeres católicas, evangélicas, ateas, aj kotz’ej, heterosexuales o lésbicas, etc.

“Si en realidad, toda la filosofía de la cosmovisión maya se aplicara o gran parte de eso se practicara, no hubiéramos tantas mujeres víctimas de la violencia, no hubieran tantas mujeres sometidas a trabajos forzosos y horarios exagerado. Hubiera entonces una distribución responsable de actividades en la casa, una distribución responsable de los compromisos asumidos frente a la familia (...) El discurso de la cosmovisión maya se enfoca demasiado en un contenido espiritual que cuando se interpreta se idealiza, reduce mucho la filosofía, la política, lo social, etc., y llega muchas veces a la negación de toda esa realidad existente” (Diana)

El concepto que define a la “complementariedad”, también tiende a confusión en su definición politizada maya, se presenta como la mutua solidaridad, positiva y equitativa entre esposo y esposa para el bienestar de la familia, la comunidad y la seguridad de la reproducción cultural. En la realidad cotidiana la complementariedad se da en términos de subsistencia, en cuanto la división de trabajo se convierte en una relación de “Sociedad” (Bastos, 2001) o en una “unidad social de solidaridad” (Stern, 1999)⁴⁴

Abordar la definición de conceptos que componen en la actualidad la cosmovisión neomaya posibilita a) Analizar, criticar y proponer constructivamente los elementos que la alimentan y b) Propiciar la discusión y el análisis de los contenidos que se le dan a los términos en idiomas mayas que se traducen al español o viceversa.

En los idiomas mayas existen conceptos que definen y explican construcciones ideológicas-filosóficas acerca de los diferentes-necesarios, que solo son comprensibles si se profundiza en las significaciones lingüísticas específicas de cada idioma. El concepto “K’laj” en k’iche’ por ejemplo, se traduce como “dualidad”, en k’iche’ se entiende como el par, el compañero, el sujeto semejante, el otro-individual en si, pero necesariamente el/ella con el otro. La traducción “dualidad” se limita a designar dos.

Otro ejemplo revelador acerca de esta confusión de definiciones por conceptos traducidos del español a los idiomas mayas, es el término usado por muchos (as) ex-católicos o ex-evangélicos ahora líderes mayas⁴⁵, “ajaw”⁴⁶, en vez de usar dios, señor, jehová. Al analizar la connotación de este término y el uso de este concepto, se concluye que es la traducción de un concepto judeo-cristiano a un idioma maya, la idea es la misma, dios, padre, señor, el patriarca... El cuestionamiento es ¿dónde queda la visión ancestral de la divinidad, que la nombra creador (a) y formador (a), cielo y tierra, madre y padre, Chuch qau, uk’ux kaj, uk’ux ulew, u xukut kaj, u xukut ulew, tzaqol bitol, alom qajolom?

“¿Quién hace el discurso oficial maya?, ¿somos nosotras?, entonces solo pasa por la vida, por el cuerpo, por la experiencia de los hombres, eso no es malo en si mismo, lo malo es que no nos incluyen, no nos representan, al menos a mi no (...) cuando asumimos un discurso oficial, no estamos metidas en el discurso y vamos repitiendo, eso es muy lamentable, vamos repitiendo aquello que ya está planteado, en vez de agarrar

⁴⁴ En casos excepcionales la complementariedad, puede distinguirse por la cooperación mutua, las relaciones de respeto y distribución de responsabilidades para el desarrollo integral individual en acuerdo y convivencia para dos

⁴⁵ Lamentablemente aún no existe una compilación de las historias de vida de las y los representantes mayas. Sin embargo, a través de las distintas tendencias del movimiento étnico maya, es posible establecer antecedentes personales y de los contextos en donde se gesta este movimiento político. (Bastos y Camus, 2003)

⁴⁶ “El Ser Supremo, como creador y formador de todo es concebido en el pensamiento maya como el dueño o Ajaw, de todo el universo y la vida. (Oxlajuj Ajpop, 2003:12)

eso que ya está planteado y lo que podamos hacer con eso... eso es asumirlo como mujer. Yo creo que tiene que ver con el miedo a ser tachadas de separatistas, de que estamos debilitando el movimiento". (Adriana)

Los cuestionamientos de Adriana son certeros en tanto que estos discursos políticos, académicos y espiritualistas son interpretaciones y traducciones que se hacen sin mayor reflexión de la situación de las mujeres indígenas, las dinámicas socioculturales y económicas actuales y las implicaciones reales de estas propuestas políticas y populares dentro y fuera del grupo maya.

El punto de este análisis, no es tanto el de validar o no validar estos preceptos y postulados en cuanto "cosmovisión maya", lo que interesa es que no son representativos e incluyentes de la situación cotidiana de las mujeres mayas en lo que se refiere a las relaciones de género en los grupos de referencia. Además el hecho de que muchas mujeres que se asumen mayas los repiten sin ningún reparo ni análisis haciéndolos propios, al punto de defenderlos a capa y espada.

"De alguna manera llena el vacío de una autoestima muy lastimada, es un proceso de revalorización, entonces al llenar ese vacío es muy fácil que llame adeptas" (Adriana)

En párrafos anteriores se explica que las mujeres indígenas identificadas como tales, somos objeto de agresión por las construcciones estereotipadas negativas del grupo indígena, factores como la migración, la movilización pública, profesional etc., activan el tipo de lealtad que deberemos al grupo étnico o político al que nos adscribimos. (Xon, 2003)

"yo siento que no es en sí el pensamiento del pueblo maya, sino cómo lo está manejando la gente". (Lola)

Cristina ejemplifica lo radicales que se puede llegar a ser, si no se da lugar a la autocrítica de lo que se hace, dice y defiende; se refiere al marxismo sin embargo es aplicable a cualquier situación que tienda a extremarse:

"No hay peor cosa que dar a los estudiantes una cápsula de Marxismo, porque esos que tienen una cápsula de Marxismo, son mas dogmáticos que los Ortodoxos, alguien que conoce el Marxismo realmente, que ha profundizado en él, utiliza eso como una guía para la acción y es flexible".

En otras palabras, la presentación de la "Cosmovisión Maya" se vuelve demagogia política cuando omite el cotidiano cultural y victimiza a las mujeres indígenas para justificar acciones y demandas sociales y políticas que no benefician la resignificación ideológica social.

"Es muy fácil de parte de los hombres mayas hablar las cosas, que el respeto, que la igualdad, que la complementariedad, pero a mi familia no la tocan, ahí el que manda soy yo" (Lola)

Las siete mujeres-hijas entrevistadas opinan unánimemente que existe una gran brecha entre lo que se dice deben ser las relaciones hombres-mujeres mayas, y el cómo se viven y se practican en los acuerdos de convivencia cotidiana.

En una conferencia titulada "La mujer y el Calendario Maya", organizada por la Comisión Presidencial contra el Racismo, el señor Marco Antonio Noj, "aj q'ij" como se identificó, explicó a la concurrencia que los seres humanos debemos la vida y devoción en la misma medida a la "madre tierra, como a nuestras "madres humanas", por ser las mujeres "la

representación del hilo y la continuación cultural y biológica de los mayas”. En esta ponencia no separó el papel de la mujer maya con la maternidad y el gran respeto, devoción y rendición que le tenía a su madre, en ningún momento consideró que sus hermanas, sus hijas y su esposa, también merecen respeto y dignificación.

“¿Acaso no merecen respeto las niñas y mujeres solteras en lugar de ser acosadas?, ¿por qué las madres solteras o mujeres solas se les atribuye prejuicios negativos morales?, ¿por qué la cosmovisión maya está significando una camisa de fuerza que no nos permite ser nosotros y nosotras mismas?” (Chirix, 1997:91)

El mismo ponente afirmó que en la cultura indígena *“las mujeres han ocupado el lugar que les corresponde desde el inicio de la creación”*, no consideró el transcurso de la historia. Para finalizar su intervención lanzó un cuestionamiento para las mujeres mayas que nos encontrábamos ahí. *“A ustedes mujeres mayas, ¿las mujeres de ahora cumplen con su función y su trabajo en el seno familiar y social educando y transmitiendo la cultura como las abuelas de hace 600 años?”*

“Hemos internalizado la responsabilidad de mantener viva, cueste lo que sea lo que es nuestro pueblo, lo que es nuestra cultura y creo que son, producto de este sistema de explotación, de discriminación que hay del Estado hacia las comunidades mayas (...) es una presión directa o indirecta hacia las mujeres a de que asumamos la responsabilidad de seguir recreando y de seguir cultivando toda esa responsabilidad de mantener viva la cultura y por lo tanto sus valores.” (Diana)

A partir de la reflexión de don Marco Antonio Noj y la observación de Diana es innegable la existencia histórica, de una exigencia familiar, social y cultural hacia las mujeres de ser las reproductoras sociales. El sistema tradicional indígena y el ideal de la “Cosmovisión Maya” (definida en el marco del movimiento étnico “Maya”) en la actualidad, se ven en peligro, debido a que en estas últimas décadas, (80s, 90s y 2000 en Adelante), muchas mujeres mayas hemos modificado el rol tradicional de dependientes económicas y de pasivas política y profesionalmente. Aili Mari Tripp (-S) explica que “una misma cultura difiere distintos significados a una misma práctica en períodos diferentes de tiempo” (8), se adaptan los significados de las tradiciones para que sirvan al interés perseguido en el momento histórico en el que se aplican.

A quien ose cuestionar estos discursos como en el caso de las 7 hijas entrevistadas para este estudio, las acusaciones van desde “sos puta”, “etnocida”, “traidora”, “accidentalizada” y “ladinizada”.

Todas ellas coinciden en que en su asunción política de ser mayas, se han acercado a los planteamientos de vida que hace la cosmovisión desde su marco socio-espiritual y filosófico, han dialogado y aprendido del pixab’ de los chuch qau, ancianas (os) guías espirituales, acerca de los planteamientos de las relaciones femenino-masculino, la claridad y la oscuridad, el bienestar y el malestar; como también se han acercado a los postulados teórico-metodológicos del “feminismo” en su definición más amplia. A partir de ello concluyen en que ambas son filosofías de vida que plantean el respeto de “ser”, “hacer” y “decir” desde la individualidades asumidas de cada cual, pero que necesitan para su real aplicación una recontextualización de tiempo y espacio.

“Las dos son filosofías de vida, donde te dicen, “bueno, la cosa es vivir en armonía, es solidaridad también” (Lola)

“Cuando yo miro y me siento a analizar algunos contenidos ideales de la filosofía de la cosmovisión maya, el respeto, la relación comunitaria, una relación mas humana no

excluyente ni discriminadora, aunque no lo ven así pero yo lo leo entre líneas así, veo que coincide mucho con la propuesta feminista pero está en el plano ideal para llevarlo a la práctica” (Diana)

De ahí que para muchas mujeres ser feministas a su modo y no estar entre el común denominador del ser “mujer maya” no es contradictorio. Gerchenson al referirse a la inconformidad de la conciencia contemporánea afirma “la aguda sensación del peso intolerable de nuestra cultura, herencia que nos sigue, procede esencialmente de vivir la cultura no como un radiante tesoro de dones, sino como un sistema de sutiles imposiciones. No es extraño, la cultura tiende a convertirse en eso, en un sistema de coacciones” en (Ramos, 1997:13)

“Soy Maya y soy feminista” (Diana)

Plantear y analizar lo que somos, lo que tenemos, y cómo queremos ser, es una opinión que comparto plenamente con estas siete hijas, que lejos de ser un acto “etnocida” es aprender a ser, aprender a decir y de alguna manera resignificar imaginarios aprendidos de los otros hacia nosotros y los que nosotros aprendemos de los otros (mujeres-hombres, mayas-ladinos/mestizos).

En k'iche' existe un termino usado ceremoniosamente por los *chuch qau*, los *chinimantal*, (autoridades por don, para la solución de conflictos), *q'atab'al tzij* (autoridades mayas), y los *aj patan* (alcaldes y autoridades de cofradía) en Chichicastenango, que de alguna manera resume el planteamiento del ideal filosófico, social, cultural, natural y de género para la convivencia pacífica, solidaria y respetuosa para una existencia y realidad compartida, que me gustaría compartir con el permiso a los rajaw u winqil ri q'ij alixak⁴⁷, “**Chalaj juk'la**” que significa acompañados, juntos en el camino, los unos a la par de los otros, paralelos, individuales en existencia y concientes de la realidad compartida, diferentes-necesarios, frente a frente, sin violencia⁴⁸

⁴⁷ Los elementos constitutivos del alma, espíritu y corazón de los seres que me han precedido.

⁴⁸ El contenido de este concepto “Chalaj Juk'la” fue compartido por don Juan Xon (*Chuch qau*) de Chichicastenango.

CONCLUSIONES

Ser Mujer Maya

“La identidad se organiza a través de una metodología sociocultural histórica. Esto quiere decir que las identidades no se construyen espontáneamente sino que son construidas y por lo tanto productos de las sociedades y las culturas concretas que conforman a los sujetos que las reproducen” (Lagarde, 1992:7)

En los capítulos I, II y III se especifican los procesos que experimentan 11 mujeres indígenas en el interno de sus familias, en sus grupos de referencia y en el contacto con los “otros”, ladinos/mestizos. Al mismo tiempo que puede observarse el proceso generacional para asumir la identidad maya y el análisis del cómo se quiere vivir la identidad de “mujer maya”, entendida como la militancia asumida de las mujeres indígenas en el movimiento étnico maya.

En esta investigación solo se pudo constatar el proceso de las abuelas (por referencia de las entrevistadas), las madres y de 7 hijas, en quienes puede comprobarse los resultados de ese recorrido generacional que conlleva a la lucha por encontrarse a sí mismas como mujeres mayas (Camus, 2002:5)

Como ha podido observarse a lo largo de este estudio, ciertos factores como el mayor acceso a información, educación y participación⁴⁹ brinda a la generación de las hijas la posibilidad de responderse ¿por qué soy maya?, ¿por qué ser “maya”?, ¿cómo quiero ser “maya”? y ¿cómo quiero ser mujer maya?

La respuesta al primer cuestionamiento ha sido abordada a lo largo de los capítulos anteriores, en los que se abordan los factores que forman la identidad de pertenencia a los pueblos indígenas y la identidad de mujeres con matices específicos por la misma pertenencia sociocultural. En este capítulo se hace un intento por responder a las tres reflexiones restantes.

Yo, entre los otros

“Yo entre los otros” se refiere a la posición adoptada por las hijas luego de reflexionar sobre los factores que les otorgan la identidad de mujeres e indígenas a lo largo de su socialización. Consiste en la posibilidad de participar en espacios públicos e interculturales, como “*sujetas políticas positivas mayas*” que sus abuelas y madres no lograron concretizar.

Una autoasunción positiva del ser mujer que también determina “derechos” y “responsabilidades” en las relaciones familiares y privadas, en los que se descontinúa con el

⁴⁹ Las mujeres no son invicivilizadas socialmente como afirma Villaseñor (2000) al considerar que las mujeres como parte central del simbolismo y el eje del vínculo generacional son “excluidas de la filosofías, las ciencias, las leyes, las teorías, los planes y las acciones” (11) Lo que sucede es que la participación femenina como contraparte social y cultural se ha minado de un simbolismo que ha hecho de la mujer *pasiva y doméstica*, al respecto Aída Hernández (2003) dice, “lo que resulta significativo es el hecho de la asignación diferencial de tareas de acuerdo al sexo: sin embargo, esto es muy distinto al *significado* o *valor* que el contenido de esta división sexual del trabajo asume en contextos distintos. En la mayor parte de los casos, la asignación de tareas de acuerdo al sexo tiene un orden ideológico. Por cuanto se refiere a *participación*, ideológicamente e históricamente se asignado la participación de las mujeres en los social, religioso, político y económico, no obstante, la coyuntura sociopolítica actual (en materia de género, y étnica) permite que las mujeres indígenas planten *cómo* y en *dónde* quieren participar.

rol tradicional de la mujer que tolera la violencia y al mismo tiempo es dependiente económica.

“Yo le preguntaba a mi mamá si el maltrato a la mujer no se daba antes, ella me dijo: ¡bien!, lo que pasa que teníamos que aguantar, no podíamos hablar, en hora buena ustedes hablan y escriben, ya no se dejan” (Eugenia)

La deconstrucción de estereotipos negativos y la resignificación positiva de las mujeres indígenas, es a partir de ocupar espacios que habían sido designados y limitados históricamente, socialmente y políticamente para hombres, ladinos/mestizos y extranjeros.

“Las mujeres estamos escribiendo la historia, nuestra historia. Estamos diciendo: esta realidad es nuestra y así la estamos escribiendo nosotras, decir: -bueno ustedes, ¿quienes son?, siempre han dicho quiénes somos nosotras pero ¿y ustedes qué?” (Eugenia)

Emma Chirix (1997) propone que para resignificar los estereotipos negativizadores del “deber ser femenino” es necesario también resignificar el “deber ser masculino”, “mientras no se ponga en cuestionamiento el modelo de masculinidad asignado (...) no será posible modificar la desigualdad genérica y otras desigualdades sociales...” (95)

Las hijas coinciden en que los elementos teórico-metodológicos de los planteamientos feministas, han sido de gran importancia en el modo de vivir su ser mujeres y su ser mayas. Sin que ello signifique que todas ellas se autoidentifiquen feministas.

“Identificarse como feministas no es lo estratégico, lo estratégico es ir rompiendo esa barrera, ir avanzando para llegar hasta esos espacios de decisión, el mayor reto es provocar cambios para la participación política, para evitar la exclusión, social, comunitaria y familiar”. (Diana)

Las mujeres mayas estamos ya en espacios públicos, académicos, políticos y comerciales. No obstante, esta realidad es muy difícil de asimilar para una gran parte de la población hegemónica ladina/mestiza urbana, quienes siguen pensando a las mujeres mayas solamente como trabajadoras domésticas, rurales, analfabetas, y *non gratus* para algunos espacios públicos. Manuela Camus (2002) comenta respecto a esta generación “Están poniendo a prueba la flexibilidad de un sistema ideológico rígido y bipolar que ha regido una sociedad profundamente racista y discriminadora hacia la población indígena” (2) Así mismo, es difícil para algunos hombres mayas aceptar que las mujeres también mayas, se movilicen, asistan y se desenvuelvan en espacios no tradicionales y considerados no adecuados para las mujeres indígenas buenas, dignas y correctas.

“En los espacios públicos sí se siente y se nota la diferencia, pero lo que yo hago, es que me siento muy segura de moverme, en donde quiera yo moverme, en donde quiero estar y porqué quiero estar. Cuando yo estaba en la capital, yo sentía que no me atendían cuando yo iba a buscar información o comprar en los centros comerciales que yo quería. Algunas compañeras me decían: “bueno, si te tratan mal ya no vayas ahí, porque a lo mejor no es tu lugar o cámbiate de ropa”. -Yo no- ¿quién dice que ese lugar es exclusivo solo para gente ladina o exclusiva solo para gente urbana? Si yo quiero estar ahí. Incluso asisto a todos los espacios que no son catalogados propios para mí, me muevo para también empezar a provocar cambios en el imaginario social, de cómo es que estamos, cómo nos conciben a las mujeres y cómo nos conciben a las mujeres mayas y rurales además. (Diana)

Este esfuerzo es en un principio triste y doloroso, pero luego se convierte en una lucha estratégica de presencia, constancia y trabajo personal y colectivo que abarca lo emocional, la autoestima y lo político. Incluye resignificar los estereotipos del “nosotras mujeres e indígenas” aprendidos e internalizados desde pequeñas; es un esfuerzo por aprender a no victimizarse, a no justificarse, aprender a analizar causas y actuar propositivamente. “La inteligencia (ideologías) es la fuerza creadora, pero es concebida a la manera de un instrumento plástico, susceptible de nuevas reformas, que introducen indistintamente la experiencia, la realidad misma y las formas de intelección apropiadas” (Ramos 1997: XVIII)

En este proceso específico de mujeres mayas, llama la atención la observación que hace Diana acerca del impacto en el imaginario social que tuvo el Premio Nobel otorgado a Rigoberta Menchú en 1992, porque influyó en la seguridad de asumirse “mujer maya” en el cotidiano social guatemalteco.

“Cuando a Rigoberta se le dio el premio Nóbel, fue cuando empecé a ver mas mujeres circulando con ropa en las calles, en los espacios públicos como con mayor seguridad, pero antes del premio Nóbel yo no miraba tanto eso”.

De alguna manera este acontecimiento incentiva y motiva el sentimiento étnico reivindicativo del ser mujer maya. El efecto del Premio Nobel de la Paz otorgado a Rigoberta Menchú radica en que en sociedades machistas y racistas como la guatemalteca, habérselo otorgado a una mujer indígena fue impactante, pero trascendental para las mujeres indígenas, debido a que Rigoberta se identifica y adscribe “maya”. Estos elementos transmitieron seguridad en la movilización y el relacionamiento de las mujeres mayas con los “otros” hombres mayas, porque Rigoberta es mujer y con los “otros ladinos”, porque es maya.

Asumirse mujer maya a partir de un proceso reflexivo y analítico compromete a la lucha estratégica para resignificar el sistema ideológico sociocultural (de referencia y social guatemalteco general), patriarcal y étnico que niega y negativiza a las mujeres indígenas. Un esfuerzo que incluye la recuperación y objetivización de preceptos de convivencia pacífica y solidaria de la cosmovisión maya ancestral.

“En un lugar de trabajo compartí de alguna manera con un dirigente indígena, él me decía que muchas de las actitudes mías no le gustaban, entonces él me dijo: es que cuando entraste a trabajar aquí, muchas de tus actitudes me caían muy mal, ahora hay cosas que no comparto contigo, pero te tengo un gran respeto y me has enseñado un montón de cosas” (Cristina)

“Lo maya” una identidad en construcción

Para fines de la investigación es importante plantear que lo “maya” como identidad otorgada por la adscripción al movimiento étnico maya, es una identidad en construcción ya que es un esfuerzo de resignificación positiva que se gesta en la actualidad. Visto de ese modo clarifica el por qué “ser mujer maya puede ser una “identidad política” o una “identidad políticamente asumida” debido a que se asume de distintos modos dentro del mismo proceso, como se explicará más adelante.

Al ser parte de este grupo subordinado, asumir políticamente la identidad maya exige ciertos requisitos que realcen las características socioculturales diferenciadoras, especialmente para las mujeres a quienes se asignan roles y comportamientos, que se justifican y analogizan en las interpretaciones del papel femenino en la mitología, presentados en el Capítulo II, apartado 1.2.

En estas interpretaciones del “rol femenino” se pretende asignar un “deber ser mujer maya ahistórico”, (debe usar trenzas, debe andar con la cabeza agachada, debe ser sumisa, andar por la vida como disculpándose por ser mujer, debe reproducir biológicamente y culturalmente, debe secundar). En muchos de estos discursos de lo maya y del deber ser mujer maya se califican de “etnocidas”, “latinizadas” y “traidoras étnicas” a las mujeres que asumidas mayas participan con voz y voto en los procesos políticos, académicos y espirituales de reivindicación y que se atreven a cuestionar los roles tradicionales de género.

Indirectamente en el “deber ser mujeres mayas” se están oficializando contenidos, interpretaciones y significados de los elementos del “deber ser mayas” que exige formas de hablar y de qué hablar, detalles en el vestir, mantener el pelo de cierto modo, asistir a lugares específicos, “porque la imagen de mujer maya debe ir en consonancia con la identidad asignada socialmente, ella debe usar traje indígena, ser monolingüe, analfabeta, pobre, madre, callada, seria, y no tener acceso a la autoridad” (Chirix, 2003:166)

Ser “leal étnicamente” implica no cuestionar nada y a nadie en lo que se llama “movimiento maya” y mucho menos plantear el análisis de las relaciones de género; Ser “traidora” significa atreverse a expresar desacuerdos con algo o con alguien, ser propositivas. Muchos líderes “ya no hacen referencia a la ideología, sino a la militancia, a estar dentro o fuera, donde la “traición” o la “lealtad” son argumentos básicos de los activistas. Siempre habrá quienes quieran situarse en posturas intermedias, intentando conciliar las posturas más radicalizadas, pero les será muy difícil mantener su trabajo y su postura”. (Bastos y Camus, 2003:77)

“¿Qué somos la cultura maya?, ¿todo lo hacemos bien? (...) Los líderes no son inmortales, cómo vamos a ser mayas nosotras, y los niños ahora, como van a ser mayas en su futuro a corto plazo” (Eugenia)

Las siete mujeres participantes en su condición de hijas, manifiestan su preocupación porque no se propician espacios de autocrítica para analizar los contenidos que se le están dando a la identidad maya, consideran que debería ser prioritario el análisis del camino hasta ahora recorrido, aperturando espacios intersectoriales, inter-pueblos indígenas, mixtos (mujeres-hombres) e intergeneracionales para dialogar sobre cómo se está viviendo esta asignación étnica.

Eugenia analiza las actitudes de sus hijos y la de la juventud respecto a la continuidad de los rasgos característicos indígenas

“Aunque el chiquito dice “mama yo me siento maya” y el orgullo de lo maya lo empieza a tener ya, pero no se que vayan a proponer ellos, por ejemplo ahora la juventud está diciendo “sí, yo puedo ponerme el traje pero también no me lo puedo poner, yo puedo hacer eso pero no lo puedo hacer pero -yo si soy maya- entonces ahí hay un replanteamiento que hay que abordarlo y discutirlo”

Personalmente comparto la preocupación de Eugenia cuando se pregunta ¿cómo van a ser en un futuro los niños de ahora?, ¿van a querer ser mayas?, y si quieren ¿cómo van a serlo? En este sentido, es importante reconocer que históricamente hemos sido grupos social-culturales excluidos y negativizados pero también que somos grupos sociales con culturas vivas que estamos aprendiendo a ser mayas. Reconocer que estamos recuperando elementos dispersos (espirituales, económicos, jurídicos, etc.) para unificarlos con los elementos que nos hacen indígenas desde que nacimos.

“El movimiento Mayanista es a la vez predominantemente conservador en el plano cultural y predominantemente innovador o revolucionario en el plano político y

económico, se dice que el camino del movimiento maya no va solamente a Tikal (tradicionalismo) sino va también a Nueva York y a Tokio (modernismo) (Cojtí 1997: 78)

Pero puede resultar nocivo, si en este proceso de construcción de la identidad maya no se reflexiona acerca de ¿qué estamos aprendiendo?, ¿cómo lo estamos aprendiendo?, ¿en dónde lo estamos aprendiendo, en la ciudad, en la familia, de los libros o discursos?, ¿analizamos lo que aprendemos?, ¿qué estamos repitiendo?, ¿equilibramos lo que aprendemos en la teoría con la realidad, con nuestra práctica?, ¿Cómo compartimos con las nuevas generaciones nuestro ser maya? El peligro radica en que es inminente la alienación de los jóvenes a la “cultura global” que esta vendiendo el mercado neoliberal y que a pesar del desarrollo económico de nuestro país ya está en nuestras formas de vida. El reto es como se contextualizan los principios de vida que humanizan, dentro de un mundo sumamente material, superficial y competitivo.

“¿Cómo hacer para que los jóvenes se sientan orgullosos de todo el sistema simbólico?, pero eso lo tienen que tocar, tocar para que realmente lo valoren” (Cristina)

Dentro de estas reflexiones proponen las siete hijas, deben incluirse el ¿cómo quiero ser mujer maya?, ¿me identifica o no, el discurso oficial maya?, ¿cómo vivo yo el ser mujer?, y ¿cómo vivo yo el ser mujer maya?

“Hacer un esfuerzo triple las mujeres para que todos estos elementos se transformen y se constituyan en nosotras, que significan los principios de la cosmovisión, mi vida cotidiana, mi profesión académica, mi formación política, mi formación espiritual, mi familia, los principios de la cosmovisión y todos los valores de mi cultura” (Ana)

“Creo en parte de la propuesta de la cosmovisión maya, pero muchas cosas las cuestiono todavía, no las invalido pero las cuestiono pero a lo mejor hay que rebuscarlas para poder construirlas. (Diana)

Ser mujer Maya, como Identidad Política

Desde el inicio de la investigación se establece que el “ser maya” es una asignación voluntariamente asumida a partir de reflexionar y tomar conciencia de las posibilidades de ser sujetos políticos, económicos y sociales para superar la historia de marginación y subordinación del cual hemos sido objeto los pueblos indígenas.

El ser maya tiene que ver con un proceso de composición y reciclaje del yo indígena, a partir de todos los elementos, experiencias y situaciones familiares, comunitarias, sociales, políticas y religiosas.

Sin embargo, para algunas mujeres indígenas asumirse “mayas” requiere una doble conciencia y una doble reflexión, por un lado el compromiso de romper con las imposiciones históricas de subordinados y marginados por ser pueblos originarios, y por el otro, revisar la asignación genérica de “mujeres” y las relaciones hombre-mujer en los grupos indígenas. En las experiencias de las 7 hijas que participan en el estudio, la teoría feminista ha aportado herramientas de análisis para plantearse como sujetas en su presente y su proyección a futuro.

A partir de esta doble reflexión se inicia con la desaprobación de muchos elementos ideológicos planteados en la cosmovisión “neomaya”

“Yo siento que el hecho de ser maya no significa que tenga afuera la opresión de género”
(Lola)

Estas reflexiones posibilitan decidir, cómo se quiere vivir y experimentar el ser maya. También viabilizan el rompimiento del círculo de opresión por la asignación genérica de mujeres.

“Si yo digo: -soy mujer maya o somos mujeres mayas y hacia aquí vamos- decir: “sí, tengo derecho a quien soy”, decirle a los hombres y al Estado: “no quiero ser su sirvienta”, “ya no quiero ser simplemente una mamá que se quede torteando y haciendo güipiles”, “soy capaz de ser y hacer” (Eugenia)

Las hijas proponen deconstruir el modelo “yo para otros” y construir un “yo”, a partir de asumir que se es parte de un grupo sociocultural específico el “maya” (Camus, 2002:20) diferenciando que “una cosa es vivir en o para los otros, que vivir con los otros desde el Yo” (Lagarde, 1992:18)

La construcción del “yo” implica trabajar el autoestima como mecanismo emocional para asegurar resignificaciones en los modos en los que se conciben al mundo y a la sociedad; y así también aseverar la incidencia real en los “otros”, de ahí la diferencia entre asumir lo “maya” como identidad política (la construcción del yo) o como identidad políticamente asumida en el que se vuelve a “ser del colectivo corazón/madre/ buena” (Pisano,...: 80)

“He acuñado mi propia frase que decía -el feminismo pasa por una misma- y eso lo empecé a decir desde hace 3 o 4 años pero eso no había pasado por mi misma, hasta ahora. ¿Qué pasa conmigo adentro?, hablo de la violencia fuera pero ¿qué tanta violencia tengo yo?, hablo de la represión pero ¿qué tanto me autoreprimo? esa interacción de ir y venir. ¿Cuál es la forma en que nos plantamos ante el mundo? si llegamos con la cabeza agachada, como pidiendo favor, como sintiendo culpa, con resentimientos, con las espaldas envainadas, energéticamente eso es lo que vamos a jalar, ahí es donde nos hace falta, la parte práctica, ahí es donde siento que falta. Nosotros hablamos de esto y lo otro pero ¿cómo se traduce a la parte concreta?” (Cristina)

“No se empieza a cambiar cuando se cambia de conducta, sino cuando cambia “la perspectiva de evaluación” de la conducta que se repite” (Mizrahi, 2003:3) Cada una de las mujeres hijas participantes tiene procesos distintos y similares a la vez para asumir su identidad de “mujer maya” y construir su yo desde esa autodefinición.

“no uso el traje cotidianamente, pero lo uso de vez en cuando y uso trajes de muchos lugares, cortos, plegados, largos o como yo me gusto puestos, pero cuando es una ocasión especial siempre uso el traje de Santa Cruz porque yo soy de Santa Cruz, y hablo el kiche’. Y soy maya k’iche’ porque todo mi ser es maya k’iche’” (Lola)

“Soy mujer maya-kiché desde un proceso de construcción social, política con valores y capacidades. No aprendí hablar ningún idioma maya, y no me quito el traje porque forma parte de mí, tengo una convicción de usarlo a diario porque tiene connotaciones de identidad, pertenencia, pero me llevó un proceso ponérmelo” (Ana)

Yo soy una indígena que no usa su traje, yo no soy ladina pero visto como ladina, y tampoco soy aceptada como tal (...) Tuvimos una formación y un idioma materno indígena, aunque adquirimos en general, toda la familia la Identidad de mi papá (...) aunque pasamos como mestizos, no somos aceptados, es como estar en la frontera, en el limbo; entonces uno dice pero ¿aquí que esta pasando? Yo vivía como bueno, mi

mamá es esto, mi papá es esto y ya, sin nombre digamos, entonces entendí que mi papá es mestizo y mi mamá q'eqchi' y yo tengo rasgos q'eqchi' por mi mamá, no voy a negar que tengo rasgos mestizos por mi papá, no me voy a sacar la mitad de mi sangre tampoco, mis genes y tirarlos por ahí. Entonces tomo la decisión política de asumirme como q'eqchi' y digo: "esta soy yo pues" con un papá mestizo, con influencia mestiza, pero yo soy la que soy "maya"... (Adriana)

La identidad política maya se presenta como una forma de autoidentificación que se puede asumir y autoconstruir según sea la convicción de los sujetos. Hasta ahora, la única condición para asumir la identidad maya es la existencia de algún lazo biológico indígena reconocible por el individuo y la sociedad.

Existen varios niveles de identificación política en la pertenencia sociocultural, histórica y étnica. La identificación sociocultural se otorga y asume según el grupo lingüístico de referencia al que se pertenece (k'che', kakchikel, q'eqchi', pokomam), la histórica es la designación como "indígenas" y la étnica es la autodefinition como "mayas"

"La identidad de ser indígena la he tenido desde que era niña, la identidad k'iche' la asumí cuando estuve afuera del país (...) yo me identifico k'iche' y me asumo maya como una postura política (...) parte de una lucha de reivindicación y reconocimiento, y porque somos portadores y herederos de conocimientos ancestrales con un gran valor científico y humanitario" (Cristina)

"Pertener a un pueblo o comunidad concreta -la maya- no niega o no me limita a tener una postura política y una reivindicación social, cultural y de género, puede provocar o generar conflictos porque directa o indirectamente pretende propiciar cambios dentro de la dinámica y de las estructuras de relaciones existentes en esa comunidad o en ese pueblo" (Diana)

Explicar el "ser mujer maya como identidad política" lleva a responder ¿qué son las identidades políticas? En el proceso de esta investigación no se encontró ninguna definición del qué es una identidad política separada de una reivindicación específica (étnica, feminista), sin embargo las halladas pueden servir para explicar lo pretendido en este capítulo.

"La identidad política no es evidente, es decir, no es automática (...) sino es el resultado de un proceso de construcción. En efecto no puede emerger sino como consecuencia de una reflexión estratégica de grupos por una parte y, sobre todo de individuos en el contexto de crisis y de conflictos por otra. Y esta identidad no puede ser identificada solo en el marco específico de lenguaje y de los discursos que son formulados y que ella misma genera y formula, independientemente de los mitos, los rituales y las ideologías que le dan significados" (García-Ruiz ...:60)

Puede interpretarse que los sujetos asumen posicionamientos y se identifican con demandas colectivas determinadas, incluyendo sus identidades individuales para hacer política, negando la posibilidad de vivir esas adscripciones étnicas y los elementos socioculturales como procesos personales que incluyen las experiencias individuales híbridas⁵⁰ como condiciones indispensables para la sobrevivencia y dinamismo sociocultural diferenciado.

"Se opta por la identidad política porque las múltiples identidades asignadas solamente han permitido moverse en esquemas predefinidos, rígidos e inmanentes" en (Aguilar, 2003:17)

⁵⁰ Manuela Camus (2002), aplica "hibridación" para asignar los fenómenos que muestran una mezcla de elementos culturales. (44)

Interesa aclarar que esta tesis intenta ser un aporte para la comprensión de la dinámica que sigue el movimiento étnico maya, pero más específicamente, los procesos que están viviendo algunas mujeres indígenas que asumen políticamente el ser mayas, desde un posicionamiento reflexivo y razonado del modo en el que se las asignó mujeres en sus familias y los roles otorgados en los grupos de referencia sociocultural, y de las valoraciones negativas que se tienen del indígena aún vigentes en Guatemala.

A partir de ello, interesa teorizar acerca de las estrategias que las hijas han logrado concretizar desde sus individualidades y como “generación transgresora” (Aguilar, 2003) en la dinamización de los contenidos tradicionales del ser mujer en los grupos indígenas y en el imaginario negativo de los ladinos/mestizos, planteando propuestas en la conformación de la cosmovisión neomaya, como sistema ideológico que fundamenta el “ser maya” en la actualidad.

De ahí la diferenciación entre el “ser mujer maya como identidad política” y el “ser mujer políticamente asumida maya”. El primero se refiere a la construcción del “yo” desde una postura reflexiva del ser mujer, del ser indígena y del estar dentro de la dinámica social, cultural y económica de finales del siglo XX y principios del siglo XXI; que *no es, ni debe ser* exclusiva para mujeres mayas, los hombres mayas también pueden “construir, reconstruir y reconstruir su identidad masculina” (Chirix, 1997:86) Y la segunda que se refiere a la asunción de lo maya, sin mayor crítica de estos elementos, asumiendo un compromiso esencialista y ahistórico de los elementos socioculturales indígenas.

Para explicar la identidad política, se toman en cuenta los dialogismos que plantea Mijaíl Bajtín (2000) en lo que respecta a las representaciones del individuo para el individuo, del individuo para el colectivo y del colectivo para el individuo. Existe según dice, un “Yo para mí”, que consiste en la concepción de mi mismo; “los otros para mí”, lo que yo internalizo de lo que aprendo son los otros; y el “yo para los otros”, que es la concepción que tienen los “otros” del yo. Sin embargo, tanto “los otros para mí” como el “yo para los otros”, son concepciones condicionadas por el contexto económico, social, académico, étnico e histórico, en el que se aprende a los otros y en el que los otros me aprenden a mi, a través de imaginarios colectivos negativos o positivos según la ubicación y valoración social.

Entonces el supuesto de “identidad política” que se propone consiste en plantear un cuarto dialogismo, el “cómo quiero yo que los otros me aprendan a mi” que a su vez se subdivide en a) Enseñar a aprender un “yo” que es el resultado de la reflexión y análisis del “yo” pasado, presente y proyectado a futuro, que muestra tal cual soy, y enseña el cómo quiero yo que los otros me consideren; y b) Enseñar a aprender un “yo” proyectado ilusoriamente en un ideal del cómo quisiera ser yo y del cómo quiero yo que los otros me consideren.

La propuesta a) se refiere a “construir una autoidentidad que se afirma en el hacer, el saber, el querer, los deseos múltiples y en el poder. En la medida de lo posible cada una tiene que hacer una evaluación de sus propias circunstancias, de sus recursos, sus capacidades; o incluso descubrir las capacidades reprimidas o prohibidas que no han podido desplegarse” (Lagarde, 1992:38)

En el inciso b) puede hablarse de un *pseudo-cambio* “que está asociado a la intolerancia, a la frustración y encubre una omnipotencia patológica. Tiene que ver con la resolución externa, retórica, de la propia ambivalencia; con la creación de una imagen; con el enmascaramiento y no con un verdadero proceso crítico (...) se da por satisfecho en el momento en que recibe del entorno la ratificación de la eficacia de su disfraz. Ha logrado ser verosímil, se cree en él. Ha burlado la verdad con la apariencia: ha hecho por lo tanto una verdad de la apariencia” (Mizrahi, 2003:11)

Un ejemplo del caso b) es la crítica que hace Margarita Pisano a las “regalonas feministas” para quienes según afirma la autora, “es mucho más importante ser admitidas por el colectivo varón que reconocidas por las mujeres. Es como con la amiga íntima con quien tenemos largas pláticas sobre nuestras vidas amorosas. A ella le contamos lo bueno y lo malo (más lo malo) (...) esta amistad nos es fundamental pues nos recompone para volver a soportar situaciones que no queremos o no podemos modificar” (81)

Para construir y asumir identidades políticas verdaderamente trascendentes a nuestras vidas y a las vidas de todas las mujeres mayas, es imprescindible la reflexión y un proceso de reciclaje y resignificación de los componentes socioculturales que nos hacen diferentes, lo que nos hace “mayas”. Es un proceso de cambio de formulación conceptual y verbal que ha de hacerse con rigor y constancia “se trata de cambiar el ‘debería’ por el ‘prefiero’ desde una conducta *asertiva*.”⁵¹ (Bonet, 1997:82)

Asumir nuestro “ser mujeres mayas” como identidad política, significa validarnos como sujetas capaces de estar “expresadas en nuestras fantasías de futuro y con proyectos políticos concretos atreviéndonos a entrar en discusión de nuestras ideas más allá de nuestras biografías sufrientes (...) Tenemos que asumir la responsabilidad de crear cultura, símbolos y valores, de crear sistemas con otros objetivos y con otra lógica que la que tienen los equipos de varones (y los equipos idealizadores de cultura)” (Pisano, ...:82)

Aprender a “hacer frente al cambio en tanto que realidad de conocimiento interno y externo” (Mizrahi, 2003:15) de tal modo que la continuidad reconstituida se incruste en el cambio social, y las implicaciones del cambio social se incrusten en las narraciones de la continuidad. (Stern, 1999:449)

“Los Mayas dicen en su profecía “Estamos en la puerta de un cambio de era” y nosotras queremos estar en el cambio ahorita” (Cristina)

⁵¹ “La asertividad se entiende mejor cuando es vista en contraposición con otras dos posturas o actitudes: la *sumisión* y la *agresividad*” (Bonet, 1997:83)

BIBLIOGRAFIA

Aguilar Urizar, Yolanda de la Luz. Identidades Políticas Feministas en Guatemala, Etnología de la Transgresión. Tesis para optar al Grado de Licenciada en Antropología, Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala, 2003.

Ajxup, Virginia "Valores y principios de la Cosmovisión Maya". Conferencia, octubre 2003.

Algunos colores del Arco Iris , Realidad de las mujeres Mayas. Documento de debate. Fundación para La Democracia "Manuel Colom Argueta".FDMCA, Grupo de Mujeres Mayas KAQLA. Guatemala, noviembre 2,000.

Algunos Colores del Arco Iris, Realidad de las mujeres Mayas. Documento de debate. Fundación para La Democracia "Manuel Colom Argueta".FDMCA, Grupo de Mujeres Mayas KAQLA. Guatemala, noviembre 2,000.

Ana Sojo. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular. Colección Mujer Latinoamericana. San José, DEI 1988.

Anderson, Benedict. Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de Cultura Económica. México 1993.

APROXIMACIÓN A LA COSMOVISIÓN MAYA. Ricardo E. Lima Soto. Universidad Rafael Landivar. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. Guatemala. 1995

Aura Marina Arriola. Identidad y racismo en este fin de siglo. Guatemala. FLACSO/MAGNATERRA, 2001.

Bajtín, Mijail. Yo También Soy (Fragmentos sobre el otro). Editorial Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. México 2000

Balandier, G. Anthropologiques. Press Universitaires. France, Paris, 1975

Barth, Frederik. Ethnic Groups and Boundaries. Boston: Little, Brown. 1969.

Bastian, Jean Pierre, La Mutación Religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Fondo de Cultura Económica. México 1997.

Bastos Santiago, Camus Manuela. EL MOVIMIENTO MAYA EN PRESPECTIVA. Texto para reflexión y debate. Guatemala. FLACSO, 2003.

Bonet, José-Vicente. Sé amigo de ti mismo. Manual de Autoestima. Editorial Sal Terrae Santander. España. Sexta Edición 1997

Cabarrús Pellecer, Carlos. En la Conquista del Ser. Un estudio de Identidad Étnica. CEDIM-FAFO. Guatemala 1998.

Camus, Manuela. Jóvenes Mujeres Mayas en Ciudad de Guatemala: Identidades de Choque. Ponencia para el VI Encuentro de Cultura y Ciudades Contemporáneas. CIESAS Occidente-ITESO-Universidad de Guadalajara. 2002

Camus, Manuela. Ser indígena en ciudad de Guatemala. Guatemala, FLACSO 2002

- Cardoso de Oliveira, Roberto. Etnicidad y Estructura Social. CIESAS México. 1992
- Chirix García, Emma Delfina. ALAS Y RAICES, AFECTIVIDAD DE LAS MUJERES MAYAS, RIK'IN RUXIK' Y RUXE'IL RONOJEL KAJOWB'AL RI MAYAB' TAQ IXOQI'. Grupo de Mujeres Kaqla. Guatemala 2003.
- Chirix García, Emma Delfina. Identidad Masculina entre los Kakchikeles. Tesis para optar al Grado de Licenciada en Sociología, Escuela de Ciencia Política de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala, 1999.
- Cobo, Rosa. Los Nuevos Adjetivos de la Democracia. METAPOLITICA. Volumen 5, México 2001
- CHOMANEM, Boletín de Información y Debate: El combate a la Discriminación y la Interculturalidad. Fundación Rigoberto Menchú Tum. Guatemala 2002.
- Cojtí Cuxil, Demetrio. "Ri Maya' Moloj pa Iximulew". El movimiento Maya en Guatemala. Cholsamaj. Guatemala, 1997.
- Colom, Yolanda y Grupo de mujeres Kaqla. Guatemala 26 de abril del 2000.
- Constitución Política de Guatemala
- Curruchich, María Luisa. Mujer Maya, Desarrollo y Organización. Consejo de Mujeres Mayas de Guatemala –CMMG- 1995.
- Edgar Cabrera. La Cosmogonía Maya. San José Costa Rica. 1992.
- Edgar Esquit Choy, Carlos Ochoa García. Yiqalil q'anej kunimaaj tzij niman tzij. El respeto a la palabra. El orden Jurídico del Pueblo Maya.. Guatemala, CECMA 1995
- Enfoques de las Políticas hacia Mujeres, Género y Desarrollo. Genero y Desarrollo, Enfoques de las Políticas. Tema 3.2. Guía 2.
- François Robert. Diccionario de Términos Filosóficos. Editorial Acento. 1994.
- Garavito Fernández, Marco Antonio. VIOLENCIA POLÍTICA E INHIBICIÓN SOCIAL, Estudio Psicosocial de la Realidad Guatemalteca. Colección Cultura de Paz, No 4. Guatemala. FLACSO, 2003.
- García-Ruiz, Jesús. De la Resistencia a la Alternativa- Fotocopias
- Género desde la Visión de las Mujeres Indígenas. La Historia en las Relaciones entre Hombres y Mujeres. Documentos preparatorios de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas. 2002
- Genero y Desarrollo, Enfoques de las Políticas. Antecedentes: Enfoques de las Políticas hacia mujeres, género y desarrollo, Fotocopias.
- Haverkort Bertus, Hooft, Katrien van't y Hiemstra Wim (editores) Antiguas Raíces, nuevos retoños. El desarrollo endógeno en la práctica Traducción de Pedro Albornoz Camacho. COMPAS-AGRUCO, Bolivia 2003

- Hernández Castillo, Aída. Entre el Etnocentrismo Feminista y el Esencialismo Etnico. Las Mujeres Indígenas y sus Demandas de Género. Publicado en Debate Feminista Año 12, Vol. 24. México 2003
- Hernández Castillo, Aída. De Feminismos y Poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur de Río Bravo. A publicarse en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras) Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes.
- Identidad: Rostros sin Máscaras, (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad). Oxfam-Australia; Guatemala, 2000.
- Lagarde Marcela, Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. Universidad Autónoma de México. México, 1997.
- Lagarde, Marcela. Identidad y Subjetividad Femenina. Memoria del curso impartido en Managua Nicaragua en 1992.
- Lagarde, Marcela. Identidad y Subjetividad Femenina. Memoria del curso impartido en Managua, Nicaragua. Fundación Puntos de Encuentro para la transformación de la vida cotidiana. 1992
- Lamo de Espinosa, Emilio. Culturas, Estados, Ciudades. Una Aproximación al Multiculturalismo en Europa. 1996
- López Austin, Cuerpo Humano e Ideología, UNAM. México. 1989.
- López García, Julián. Primero Dios. Etnografía y cambio social entre los mayas ch'orti's de Guatemala. Guatemala. FLACSO. 2002.
- Ministerio de Agricultura y Ganadería de Guatemala. Glosario sobre terminología de Género. 2003
- Ministerio de Asuntos Sociales Instituto de la Mujer España. Mujeres Latinoamericanas en CIFRAS. FLACSO. 1993
- Mizrahi, Liliana. La Mujer Transgresora, Acerca del Cambio y la Ambivalencia. <http://usuarios.arnet.com.ar/lrmizrahi/transgresora.html>. 2003.
- Mujeres Latinoamericanas en Cifras. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer España.
- Muraro, Luisa. El Orden Simbólico de la Madre. Horas y Horas. Madrid, España. 1994.
- Naranjo, Cristina (Compilación). LA MUJER Y EL DESARROLLO. La Mujer y la Cultura: antología. UNICEF, SEP DIANA. México.1981.
- Oxlajuj Ajpop. Uxe'al Pixab' Amaq'. Fuentes y fundamentos del Derecho de la Nación Maya K'iche'. Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya "Oxlajuj Ajpop". Guatemala 2001
- Oxlajuj Ajpop, Ajawarem, la Autoridad en el Sistema Jurídico Maya en Guatemala. Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya de Guatemala Oxlajuj Ajpop. Guatemala, 2003.

Payeras, Mario. LOS PUEBLOS INDIGENAS Y LA REVOLUCION GUATEMALTECA. Ensayos Etnicos. Guatemala, Ed. Sol y Luna 1997.

Pisano, Margarita. La Regalona del Patriarcado. Chile, 1995.

Ramos Samuel. HACIA UN NUEVO HUMANISMO. Programa de una Antropología Filosófica. México. Fondo de Cultura Económica. Tercera edición 1997.

Rasgos de la Situación de las Mujeres en Guatemala. Cada una de nosotras en un libro de historia de discriminación” Guatemala, 2002 (Fotocopias)

Revista “Equidad de Género”. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede académica en Guatemala. 2002.

Revista COMPAS. Lidiando con Controversias. Numero 6. AGRUCO Cochabamba, Bolivia. 2003

Richard Wilson. Resurgimiento Maya en Guatemala. (Experiencias Q’eqchi’es). Guatemala. CIRMA.1999.

Rina, Leticia (coordinadora). Los ritos de la Etnicidad en los Estados Nación del Siglo CIESAS México 2000.

Rupflin-Alvarado, Walburga “E Tzolkin es mas que un calendario”. Guatemala. CEDIM. 1995

Salazar Tetzagüic, Manuel de Jesús y Telón Sajcabún, Vicenta. Valores Mayas. Ruk’u’x Naya’ Na’oj. Proyecto Movilizador de Apoyo a la Educación Maya PROMEM/UNESCO/ Países Bajos. Guatemala. Segunda Edición 1999.

Saq Ch’umil, Alvarado, Blanca Estela. Uk’u’x Eta’manik. Fundamentos de la Educación Maya. Proyecto Movilizador de Apoyo a la Educación Maya UNESCO/PROMEM/Países Bajos. Guatemala, Segunda Edición 2002.

Schackt, Jon (editor), Revista Estudios Interétnicos. DE INDIGENA A MAYA. Identidades Indígenas en Guatemala y Chiapas. Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos de Guatemala. Edición Especial No. 16, 2002.

Siglo Veintiuno Editores, s.a. de c.v. En coedición con el Instituto de Filológicas de la UNAM. 1996

Stavenhagen, Rodolfo. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, presentado de conformidad con la resolución 2001/57 de la Comisión.

Stern Steve J. LA HISTORIA SECRETA DEL GENERO. Mujeres, Hombres y Poder en México en las Postimerías del Periodo Colonial. Fondo de Cultura Mexicana. México. Primera Edición en Inglés 1995; Primera Edición en Español 1999.

Talpade Mohanty, Chandra. Bajo los Ojos de Occidente, Academia Feminista y Discurso Colonial. (Traducción de María Vinós). A publicarse en Liliana Suárez Návas y Rosalía Aída Hernández (editoras) Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes

Tagre Dubón, Marta Lidia. Glosario sobre Terminología de Género. Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación, Unidad de Género, Mujer y Juventud

Tibon, Gutierre. La Triade Prenatal. (Cordón, placenta, amnios) Supervivencia de la magia paleolítica. Fondo de Cultura Económica. México. Segunda Edición 1992.

Tripp, Aili Mari. La Política de Derechos de las Mujeres y Diversidad Cultural en Uganda. (Traducción de María Vinós). A publicarse en Liliana Suárez Návas y Rosalía Aída Hernández (editoras) Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes.

Vásquez, Juana. Mujer y Cosmovisión Maya. Moloj Kinojib'al mayib' Ixoqib'. Asociación Política de Mujeres Mayas". 2001.

Villaseñor Velarde, María Eugenia. Violencia Doméstica y Agresión Social en Guatemala. Fundación Friedrich Ebert. Guatemala, Segunda Edición 2002.

Xón Riquiac, María Jacinta. Ensayo sobre el Panorama del Proceso Histórico para la Conformación de las Culturas Africanas en América Latina. 2002

Xón Riquiac, María Jacinta. Identidades Ignoradas, Negadas y Negativizadas de las Relaciones Sociales entre Jóvenes en la Ciudad de Guatemala. Ponencia en el Congreso sobre Juventudes, organizado por CIRMA en el 2003.

Wieviorka, Michel. El Espacio del Racismo. Ediciones Paidós Ibérica. España 1992.