

Cosmovisión maya y género en Chiapas y Guatemala

Dra. Mercedes Olivera Bustamante

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Centro de Derechos de la Mujer en Chiapas

Martes, 17 de mayo de 2011

I. Introducción



Recientemente asistí al II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos en Guatemala (4-6 de mayo de 2011) Como en todos los encuentros de ese tipo, las feministas nos enriquecemos mutuamente al descubrir el avance y diversidad de nuestro movimiento y los nuevos retos de liberación que nos plantea la realidad en la

compleja dinámica social que nos ha deparado el sistema neoliberal globalizado.

Estuve presente en las mesas sobre feminismos decoloniales y poscoloniales: otras epistemologías. En las 3 mesas sobre este tema combinaron sus palabras intelectuales indígenas guatemaltecas con sus maestras mexicanas (Sylvia Marcos y Aída Hernández) y del caribe (Ochy Curiel).

No me detendré en analizar la riqueza y solidez de sus exposiciones, sólo mencionaré que fue evidente que Ochy y Aída han influido muy positivamente en la formación teórica y política de una brillante generación de intelectuales feministas indígenas de Guatemala. Aída impulsora del feminismo descolonial ha enfatizado la importancia política de eliminar la colonidad, no sólo del pensamiento feminista, sino en la práctica de toda nuestra existencia; para la investigación feminista consecuente, propone una epistemología participativa y dialógica, evitando la objetivación y la utilización colonizadora de los sujetos/as que investigamos.

Ochy, preocupada por trascender el activismo empírico y dar solidez teórica al feminismo, enfatizó su carácter político y la necesaria interseccionalidad de las ciencias y enfoques en nuestra epistemología para abarcar en su totalidad la especificidad y opresión económica, política, social, cultural, racial, sexual y de género que vivimos las mujeres del campo y de la ciudad, uniendo en su planteamiento político lo personal con lo sistémico. La lucha contra las dominaciones económico-políticas, la heterosexualidad impuesta y la discriminación cultural y racial fueron ejes de su exposición.

Algo que me emocionó profundamente fue el reconocimiento que hizo Francisca Gómez (quiché) a María Guadalupe García con quien tuve la fortuna de trabajar durante su refugio en Chiapas y aprender de su compromiso político revolucionario y feminista proyectado desde su identidad mam.

Una primera inquietud que me surgió y que tiene que ver con el tema que ahora nos convoca es ¿por qué en Guatemala las intelectuales mayas han conservado su identidad y orgullo étnico, mientras que en Chiapas, la mayor parte de las indígenas, por no decir todas, que han alcanzado un posgrado han perdido no sólo su traje, sino su identidad? Esto sin duda se relaciona con los diversos procesos históricos nacionales y regionales que diferencian nuestros países y debe ser motivo de una investigación seria.

Otra inquietud que me he planteado después de oír las brillantes intervenciones de las feministas indígenas es por qué su epistemología feminista en vez de seguir la nuestra de carácter occidental, no se arraiga y desarrolla desde su propia cosmovisión maya? Aceptando que esto implica un largo proceso de reflexión y análisis me queda la duda de si esa ausencia no se debe, total o parcialmente a que las modas de nuestros feminismos occidentales y hegemónicos, que priorizan parámetros como la sexualidad, el placer y la libre opción sexual, las han colonizado, las han alejado de sus propias concepciones y simbolismos indígenas sobre el cuerpo y el ejercicio de la sexualidad inseparablemente relacionados en la cosmovisión maya con la afectividad, con el corazón dicen ellas, con la solidaridad y sostenibilidad colectiva, así como a la fecundidad de la tierra, la fuerza del Universo y el carácter cohesionador de una maternidad que construye lazos intergeneracionales con los vivos y los muertos?

No se trata de mistificar o esencializar las culturas mayas, sino por el contrario, de encontrar las subordinaciones de género propias, veladas por la llamada "espiritualidad maya" y resignificar sus contenidos con una visión liberadora y revolucionaria.

¿Los principios universales de complementariedad, dualidad y equilibrio, junto con la intersubjetividad naturaleza, personas y deidades que constituyen su hábitus histórico: (valores, costumbres, normas que dinamizan las relaciones sociales y le dan especificidad a su cultura) acaso no pueden ser la base de un feminismo indígena que reivindique la igualdad de género, las autodeterminaciones, la justicia social y reivindique las diferencias sobre sus propios parámetros culturales?

El feminismo, nuestro feminismo de origen liberal, es parte de las concepciones individualistas de libertad y justicia de nuestra cultura occidental que, como sostiene Celia Amorós, es incompatible con los derechos colectivos y las concepciones de interculturalidad porque nace del individualismo necesario para poder autodeterminarnos. ¿Será entonces que es imposible construir una justicia de género sobre los parámetros indígenas?

Me inquieta la idea de que nuestro feminismo aun sin proponérselo pueda ser funcional al proceso de deculturación y etnocidio que caracteriza al sistema capitalista, que camina en sentido contrario a las reivindicaciones de respeto a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Por otro lado me pregunto si un feminismo realmente indígena puede construirse sin caer en las posiciones culturalistas y esencialistas como las que reivindican el pasado prehispánico y despolitizando el presente.

En verdad no tengo respuestas a estas interrogantes, las planteo a ustedes para iniciar un diálogo que nos ayude a encontrarlas. Para ello expondré algunas ideas básicas sobre la espiritualidad maya y sobre nuestros feminismos en Chiapas y Guatemala. Aclaro que en los últimos años el trabajo con mujeres indígenas de Guatemala, se ha desarrollado y diversificado enormemente, lo que expongo aquí es sólo un acercamiento desde mi experiencia en la década pasada que será necesario actualizar.

II. Colonidad y decolonidad de la espiritualidad

Con la emergencia de los movimientos indígenas y la lucha por el reconocimiento de sus identidades y autonomías, la espiritualidad se plantea como una de las características centrales de la cosmovisión y frecuentemente se menciona como definitoria de las identidades étnicas. Recuperar y fortalecer la identidad así como lograr el respeto a sus estructuras religiosas y su espiritualidad son reivindicaciones que el movimiento indígena espera alcanzar a través de los procesos de decolonización.

Simbolizada con frecuencia en forma esencialista, la espiritualidad se expresa e identifica con las prácticas religiosas tradicionales que algunos grupos mayas llaman "la



costumbre" y que los jóvenes entrados en la dinámica oficial consideran costumbres y creencias de los viejitos o antepasados. A pesar de esas actitudes de rechazo ligadas a la modernidad, existe un creciente movimiento de inculturación, rescate y renovación de las tradiciones prehispánicas, que de Guatemala se ha ido extendiendo por las comunidades chiapanecas fortaleciendo las identidades y las espiritualidades étnicas con los rituales propiciatorios y de agradecimiento al Ajaw, al iniciar y terminar cualquier actividad familiar o colectiva.



Entre los simbolismos de esos rituales destacan algunos como cinco puntos cardinales ordenadores de los espacios de universo, ofrendas de maíz, velas y flores de diferentes colores, sahumeros con copal, así como rezos que mantienen el equilibrio de la intersubjetividad: naturaleza, las personas y las fuerzas sobrenaturales del sol, la tierra, el agua, la fertilidad con sus ritmos determinados por los calendarios solar y lunar que nos remiten a su origen campesino prehispánico, pero que se mezclan con oraciones, a la virgen a dios y a

los santos de origen colonial proyectando principios de la filosofía cristiana como la culpa: “perdónanos Señor de nuestros pecados”.

Los elementos discursivos del ritual en la voz de “quien sabe dirigir las ceremonias”, muchas veces mujeres, proyectan gran fuerza espiritual hacia el resto de los participantes. Colectivamente se pide la protección divina para que no se rompa el equilibrio entre lo natural y lo sobrenatural, y se logren los objetivos de la ocasión, por ejemplo, el éxito de un encuentro de mujeres indígenas para compartir sus estrategias contra la violencia y sus reivindicaciones de género.

El sincretismo de estos rituales ha sido ampliamente estudiado por antropólogos y sociólogos de la cultura; pero en esta ocasión intentamos acercarnos, a la luz de la teoría de la decolonidad al sentido liberador que ha adquirido la espiritualidad a través de estos rituales resignificados por los emergentes movimientos indígenas de liberación.

El esencialismo no reconoce explícitamente el origen material de la espiritualidad, Sin embargo, desde un enfoque hermenéutico, las teorías de la decolonidad las interrelacionan en el marco de los procesos de dominación.

Las ideas, las fuerzas y el ejercicio del poder de los dominadores, colonizan a los subordinados. No se trata únicamente del poder impuesto en el siglo XVI sobre la población indígena; sino también de la reproducción de estos procesos y sus resimbolizaciones desde entonces hasta la actualidad.

Con Aníbal Quijano definimos la colonidad como la lógica del dominio de la población, construida a partir del siglo XVI a través de la retórica cristiana de la salvación para controlar a los dominados: su economía e imaginarios de vida pasaron a depender de un sistema de explotación, despojo y dominación de los territorios y pueblos indígenas. En el siglo XIX los colonizados pasaron del poder español, al dominio secular de los estados y de los ejércitos nacionales y, en la actualidad, al poder de las empresas transnacionales y las financieras de los países centrales.

También los cuerpos y la sexualidad fueron objeto de colonización a través de los parámetros, leyes y simbolismos cristiano-patriarcales sobre los que se han construido instituciones, relaciones y valores que privilegian a los hombres sobre las mujeres.

Así mismo, se impusieron los conocimientos y las formas de conocer, pensar, valorar, creer y clasificar que al legitimar el poder externo naturalizaron la dominación que, una vez asumida, los dominados reproducimos como propia a través de la socialización, la educación oficial y los medios de comunicación,

Con todo ello el potencial creativo de la población, que identificamos con la espiritualidad, quedó al servicio de los dominadores.

La colonidad resignificada sucesivamente por la modernidad, la posmodernidad y el neoliberalismo fue asumida y encarnada en los cuerpos de los colonizados, en un proceso que:

- Reprimió y reprime las expresiones de la espiritualidad indígena, basada en la lógica creativa de la colectividad y la intersubjetividad entre la naturaleza, las fuerzas sobrenaturales y las personas,
- Devalora, oculta o niega las formas de espiritualidad diferentes a las religiosas: la solidaridad colectiva (mecayotl: enlace de nuestros corazones; koman ilel: mirada colectiva), el sentido de la complementaridad entre hombres y mujeres, la identidad basada en la territorialidad (nosotros somos de la tierra la tierra no es propiedad de nadie), la permanencia de la ancestros en la vida cotidiana etc.
- Reduce la espiritualidad al individualismo de la lógica religiosa cristiana "*la espiritualidad es la única forma de trascender lo material para alcanzar a dios*" En efecto, la simbolización actual de lo espiritual es una herencia de la teología cristiana que concibe a la espiritualidad no como una fuerza que emana de la autodeterminación personal, sino como proveniente de Dios, del Espíritu que da, rige y juzga la vida de todas las personas

"cuando se trata de dios y del hombre, sólo existe un lenguaje: la espiritualidad... que es el sentimiento de unicidad universal no en términos de nuestro propio Dios sí no en términos del Dios de todos" (<http://catholic.net/concetufe>)

El reconocimiento del potencial espiritual, individual y colectivo que existe en la sociedad, así como de la gran diversidad de las espiritualidades, indígenas y no indígenas, nos plantea el reto de rescatar este concepto de su encierro religioso medieval, para convertirlo en instrumento de análisis político de la fuerza que dinamiza los cambios que se suceden en la actualidad.

Refiriéndose al campo religioso Elio Masferrer (2006:14) nos hace ver cómo al transformar sus límites y expandirse, la espiritualidad configura un nuevo espacio social: el campo político religioso. Así la espiritualidad, más allá del contenido etéreo que se le asigna, tiene una base material y expresiones concretas que dan forma específica a la existencia individual y colectiva al dar respuesta a las necesidades, relaciones, visiones, intereses e ideologías, a la vez que alimenta con nuevas energías sus raíces más antiguas.

Definimos el concepto de espiritualidad con la idea de fe, de poder hacer nosotros/as mismas, de confianza en sí, en la humanidad, en algo que no necesita ser demostrado. Es la fuerza que nos moviliza individual y/o colectivamente para lograr una meta o una utopía, que puede ser la vida eterna como se plantea en el cristianismo o la construcción de una vida diferente a la actual, de otro mundo como lo proponen los y las zapatistas.

Desde la academia esa fuerza se asocia con las subjetividades, sentimientos, y diversas formas del pensamiento, representaciones y simbolismos que, como formas sociales y culturales, constituyen el campo de la hermenéutica. Pero la fuerza del espíritu también se asocia con posiciones de la reflexibilidad materialista por ejemplo, le encontramos relación con el concepto de *habitus* de Bourdieu(1987), que engloba las estructuras estructurantes de la sociedad, todo aquello que dinamiza las instituciones, las relaciones sociales y las conductas, es decir: los sentimientos, los intereses, la ideología, las creencias, las ilusiones, la religión etc. y que forma parte vital de la naturaleza humana y sus expresiones sociales.

Al tener como base y estar relacionada con la vida material y la cultura, la fuerza de espíritu es diferente en cada época o si vivimos en la ciudad, si somos campesinas, si somos banqueras o si somos indígenas o no. Pero es una energía corporal que no es por sí sola una fuerza positiva; esta dimensión la adquiere según la legitimidad social que la ampara o la rechaza y que con frecuencia está en contradicción con la de los que no le reconocen esa legitimidad.

La espiritualidad puede expresarse como fe religiosa, como fuerza liberadora de la subordinación de género y de la opresión étnica o como fuerza descolonizadora y revolucionaria; pero también puede ser fuerza de dominación, explotación y opresión, oculta con argumentos de salvación de progreso y bienestar y democracia como sucede actualmente con la violencia globalizada del poder militar de los Estados Unidos que se trata de justificar como lucha por la paz contra el terrorismo internacional.

III. Espiritualidad maya resignificada por los procesos revolucionarios

Dos ejemplos traemos a la memoria para ejemplificar esa fe resignificada históricamente en fuerza político-religiosa o simplemente política, transformadora del sistema social.

A. Una unidad revolucionaria del Ejército Guerrillero de los Pobres huyendo de la ofensiva del ejército guatemalteco en 1980 buscaba refugio en las tierras altas de los Cuchumatanes. Los principales del pueblo más cercano los siguieron a la unidad hasta alcanzarla. El comandante dio orden de distraerlos y desviarlos de la ruta que ellos seguirían. Pero fue imposible, los principales pedían con urgencia hablar con el comandante. Cayó la noche y los principales esperaban pacientemente sentados en las inmediaciones del improvisado campamento revolucionario. Ante su tenacidad los recibieron. El comandante se identificó. El principal de principales interrogó: ¿Tú, comandante, acaso no sabés que este es nuestro territorio, nuestra montaña?

-No pues, no lo sabía, contestó el comandante. Les pedimos perdón, sólo pasaremos la noche y nos vamos muy temprano.

-Pero cómo así, comandante, no se puede así, dijo el principal. -Lo que te queremos pedir es que pongas tu champa allá en la cueva, donde vive el señor/señora del monte, para que te proteja de los ejércitos. Allí le hacemos oración y paramos velas todos los días, para que no muera nuestra revolución. ¡El corazón del monte te va proteger comandante!

B. En las comunidades zapatistas, como en todas las comunidades indígenas, las mujeres han tenido muy arraigada las subordinaciones genéricas de la colonidad. Aunque su espíritu revolucionario ha sido firme -como lo han demostrado tantas veces con sus cuerpos convertidos en murallas para impedir al ejército la entrada a

sus comunidades- durante mucho tiempo no se atrevían a hablar, a participar en las asambleas, ni a tener su propio pensamiento.

La comandanta Everilda explica sus funciones en el evento organizado por las mujeres zapatistas en la Garrucha en 2008:

“No somos dirigentas, sino representamos a las mujeres para orientar a las compañeras... nos corrigen y corregimos...” “En agosto del 2003, cuando nacieron las Juntas de Buen Gobierno, todos sus miembros eran hombres, luego se integraron algunas compañeras. Los pueblos zapatistas como que no se habían dado cuenta de que había participación de mujeres en su lucha...; pero en el 2005 más empezamos a participar en las Juntas... con los otros miembros, recibimos a las delegaciones

nacionales e internacionales...

vemos los distintos problemas de las bases de apoyo y de quienes no lo son”

No ha sido fácil “vamos a ser sinceras en decirlo: cuando ha habido problemas hay mujeres que con



eso abandonaron sus trabajos... Aún hay fuertes pleitos en las casas porque no muy deja salir nuestros maridos. A los hombres, aun les falta para que entiendan la importancia de la lucha de las mujeres.” Aseguran que antes de organizarse, pensaban que no valían nada, es más, cuando se percataron que si valían, tuvieron que demostrárselo primero a ellas mismas luego a los hombres. “Ellos ya tenían experiencia caminaban de noche, pero las compañeras sentían muchísima pena de opinar, de hablar, de viajar, de decidir...”

Hoy esas mujeres presentan “un cansancio muy otro”. Llevan meses haciendo trabajo político y organizativo en medio de una salvaje ofensiva institucional y paramilitar. En el evento de la Garrucha, mientras los hombres cuidaban a los niños y preparaban la comida, las mujeres de los 5 Caracoles nos presentaron sus avances en las diferentes instancias de su gobierno, ocupan desde los más altos

cargos como el de comandantas del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), hasta el de promotoras locales pasando por los de concejales en las autonomías, comisarías agrarias, agentas, juezas, promotoras regionales, cooperativistas, o simples integrantes de la población: abuelitas, mamás, solteras, niñas...

Todas, con voz propia y autocrítica hablaron en representación de sus compañeras de trabajo, de vida y de lucha. Están conscientes del largo camino que aún tienen que recorrer para alcanzar la igualdad interna y la igualdad en el sistema nacional e internacional.

"lo sentimos difícil".. nos falta mucho de aprender... algunas no saben leer ni escribir, no hablan español.. no pueden caminar solas porque hay hombres y soldados que las quieren violar por los caminos.." Pero todas sabemos lo que viene de nuestro trabajo... algún día todas las zapatistas y las mujeres del mundo vamos a tomar nuestro derecho, el lugar que nos corresponde como mujeres en otro mundo posible."

IV. ¿Feminismos indígenas?

Volviendo a mi preocupación inicial tengo que precisar que al hablar de un feminismo indígena no pienso en una pureza epistemológica desde la cultura indígena, eso podría calificarse de esencialismo académico, pues los conocimientos fluyen, han fluído siempre a través del tiempo y el espacio social.

La posibilidad que yo veo es que las feministas indígenas en vez de repetir nuestros discursos, que legítimamente asumen como propios, los resignifiquen teórica y epistemológicamente en la práctica investigativa, en el análisis profundo de sus propias circunstancias, espiritualidades, identidades, ritmos, formas de pensar y de sentir y de luchar, para que desde ahí descubran las formas específicas que toma la dominación de género y diseñen estrategias feministas propias basadas en sus parámetros culturales específicos y espiritualidades propias.. El trabajo feminista también debe estar situado. El ser mujer se vive y se piensa diferente en cada sociedad en cada cultura. A pesar de la hibridación cultural que permanentemente sucede como parte de la dinámica social y cultural, ahora globalizada y dominada por el mercado, existen diferencias que aún identifican a las poblaciones, que aún determinan las identidades de género.

Las luchas indígenas feministas en Guatemala y México, aunque ambas se han construido sobre los parámetros occidentales que las mestizas les hemos impuesto, tienen diferencias importantes. En Chiapas, por ejemplo, trabajando en las zonas indígenas, marginales dentro de la marginalidad de esa entidad hemos desarrollado un feminismo popular que une las reivindicaciones de de igualdad entre hombres y mujeres, con las luchas sociales y los planteamientos antisistémicos de los zapatistas. Por la extrema pobreza de las mujeres, las reivindicaciones de género más importantes se relacionan con el derecho a la vida, a la sustentabilidad y al territorio.

Las resistencias de las mujeres ante el pago de la energía eléctrica, el alza del precio de las tortillas y el derecho a la propiedad y la salud son reivindicaciones de género primarias en una situación de exclusión social y política. Por ser las regiones muy pobres el Estado ha invertido grandes cantidades en el Programa Oportunidades que otorga financiamiento a las mujeres por cada hijo que va a la escuela, con esa dinámica el gobierno por un lado, le disputa bases al EZLN y por el otro dinamiza el consumismo, profundiza los roles reproductivos y sobre todo la dependencia en las mujeres. Nuestro feminismo tiene que competir con esa política desmovilizadora que yo llamo no MED sino MES (Mujeres Enterradas por el Sistema).

En Guatemala, por ejemplo en el Ixcán, las organizaciones de mujeres han heredado de la experiencia revolucionaria de los 70s-80s una dinámica de participación política muy activa. Fueron ellas quienes ejerciendo su autodeterminación, organizaron una consulta en cientos de comunidades para la construcción de una presa que las desplazaría de su territorio. Las mujeres inciden en la dinámica política de la región, luchan contra la violencia estructural ejercitando sus derechos ciudadanos cada vez con mayor fuerza.

En otras regiones como en Sololá el trabajo feminista ha privilegiado las reivindicaciones de salud y el reconocimiento a su diversidad étnico-cultural un tanto esencialista, uniéndolas a las demandas de género defendiendo por ejemplo, la desigual complementariedad entre los sexos o la venta de la novia, como derechos culturales.

Pero en estos casos y otros más, se advierte que las autodeterminaciones y luchas de las mujeres indígenas se dan en el ámbito público y que demandas en relación al sexo y la sexualidad tienen un perfil bajo, al contrario del feminismo urbano occidental, que muchas teóricas consideran como el verdadero.

De lo dicho hasta aquí, podemos concluir a manera de hipótesis que una epistemología de género y un feminismo indígena situado en la cultura y las espiritualidades específicas de las mujeres, podría incidir de mejor manera y sin violentar sus propias dinámicas en las opresiones que viven las indígenas en el ámbito privado, sin dejar de ser en el ámbito público formas de resistencia a la dominación económica, social y cultural. Así mismo puede generar formas de organización y de lucha diversas que, con un reconocimiento solidario de nuestras diferencias nos lleven a hombres y mujeres, así como a las diferentes corrientes feministas a la construcción de nuevas relaciones de género y de otro mundo posible, con justicia y dignidad, como dicen las zapatistas.

Bibliografía

BASTOS, Santiago y Camús, Manuela *Conic. 11 años de Lucha por el Rescate de la Cultura Maya y la Madre Tierra*. Conic. Guatemala.2003

BOURDIEU, Pierre y Wacquant, Loïc *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. Ed. Grijalbo, México, 1995.

BOURDIEU, Pierre. *Le Sens Pratique*. Ed. Minuit., Paris, 1980.

BRODA, Johanna y Báez Jorge [coords.] (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Biblioteca Mexicana, México

CABARRUS, Carlos. *Cosmovisión Q'eqchi' en Proceso de Cambio*.Ed. Chosalmaj. Guatemala, 1998

CHIRIX, Emma. *Alas y Raíces. Afectividad de las Mujeres Mayas*. Kaqla, Guatemala. 2003.

GEERTZ, Clifford *Ideology as a cultural Sistem*, en Davida Apter *Ideology an Discontent* Ed. Free Press of Glencoe. 1964

LOPEZ Austin, Alfredo. *Cuerpo Humano e Ideología*. UNAM. 1989. México.

LOPEZ Austin, Alfredo. Los ritos. Un juego de definiciones. En: *Arqueología Mexicana" Ritos del México prehispánico"*. Vol. VI. Núm. 34. México, D.F. 1998

MATTELARDt, Armand *La Ideología de la dominación en la Sociedad Dependiente*. Ed. Signos. Buenos Aires, 1970

MCLEOD, Morna y Pérez-Armiñan [Comps.] (2000). *Identidad: Rostros sin máscara*(Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad). Ed. Maya Nojib'sa, Guatemala.

MORALES, Mario *La Articulación de las Diferencias o el Síndrome de Maximón*. FLACSO, Guatemala, 1998

PALENCIA, Tania. *Género y Cosmovisión Maya*. Ed. Tzaquil Tz'ij. Guatemala, 1999

QUESADA, Noemí *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. UNAM, México(1996) <1975>.