

Universidad de San Carlos de Guatemala
Escuela de Historia
ÁREA DE ANTROPOLOGÍA



**REPRESENTACIONES SOCIALES MAYAS
Y TEORÍA FEMINISTA**

Crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la
realidad de las mujeres mayas

Rosa Pu Tzunux

Nueva Guatemala de la Asunción,
Guatemala, mayo 2007

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

**REPRESENTACIONES SOCIALES MAYAS
Y TEORÍA FEMINISTA**

Crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la
realidad de las mujeres mayas



Nueva Guatemala de la Asunción,
Guatemala, mayo 2007

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE HISTORIA

AUTORIDADES UNIVERSITARIAS

RECTOR: Lic. Estuardo Gálvez Barrios
SECRETARIO: Dr. Carlos Alvarado Cerezo

AUTORIDADES DE LA ESCUELA DE HISTORIA

DIRECTOR: Mtro. Ricardo Danilo Dardón Flores
SECRETARIO: Lic. Oscar Haeussler Paredes

CONSEJO DIRECTIVO

DIRECTOR: Mtro. Ricardo Danilo Dardón Flores
SECRETARIO: Lic. Oscar Haeussler Paredes
Vocal I: Licda. Marlen Garnica Vanegas
Vocal II: Mtra. Walda Barrios
Vocal III: Lic. Julio Galicia Díaz
Vocal IV: Est. Rocío García Monzón
Vocal V: Est. Orlando Moreno Hernández

COMITÉ DE TESIS

Dr. Jorge Murga
Licda. Olga Pérez
Dr. Edgar Mendoza

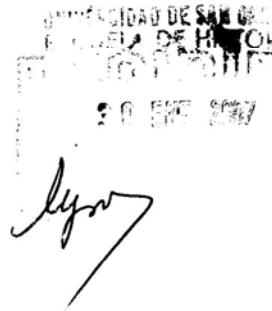


UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE HISTORIA

Edificio S-1, segundo nivel, Ciudad Universitaria Zona 12
Ciudad de Guatemala, C.A.
Tel. (502) 2-4769854 – Fax (502) 2-4769866
E-Mail usachisto@usac.edu.gt

Nueva Guatemala de la Asunción,
30 de enero de 2007.

Señores Miembros
Consejo Directivo
Escuela de Historia
Universidad de San Carlos de Guatemala



Honorables Miembros:

En cumplimiento a lo estipulado en el Capítulo V, artículo 11, incisos a, b, c, d, y e, del Normativo para la elaboración de tesis de grado de la Escuela de Historia, y habiendo sido nombrado asesor de tesis en el PUNTO PRIMERO, inciso 1.6 del Acta No. 001/2007 de la sesión celebrada por el Consejo Directivo el día miércoles 17 de enero del año en curso, rindo dictamen favorable al informe final de tesis titulado "*Representaciones sociales mayas y teoría feminista. Crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas*", presentado por la señorita Rosa Pu Tzunux, Carnet No. 200016892.

Por lo anterior solicito se nombre Comité de Tesis para continuar con los trámites correspondientes.

Atentamente,

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”

Dr. Jorge Murga Armas
Asesor de Tesis

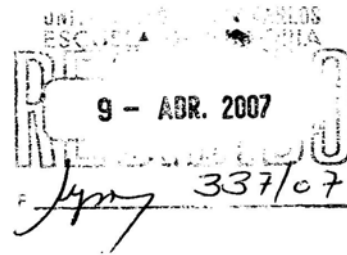


UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE HISTORIA

DIRECCIÓN Y SECRETARÍA

Guatemala 09 de abril de 2007

Señores Miembros
Consejo Directivo
Escuela de Historia
Universidad de San Carlos de Guatemala
Presente




Señores Miembros:

En atención a lo especificado en el Punto Segundo, Inciso 2.6 del Acta No 05/2007 de la sesión celebrada por el Consejo Directivo el día 14 de febrero y dando cumplimiento a lo que reza el Capítulo VI, Artículo 13, incisos a, b, c, d y e del Normativo para la Elaboración de Tesis de Grado de la Escuela de Historia, rendimos dictamen favorable al trabajo de tesis titulado *“Representaciones sociales mayas y teoría feminista. Crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas”* de la estudiante Rosa Pu Tzunux carné 2000-16892.

Sin otro particular y con las muestras de consideración y estima, nos suscribimos

“ID Y ENSEÑAD A TODOS”


Dr. Edgar Gutiérrez Mendoza
Miembro Comité de Tesis


Licenciada Olga Pérez Molina
Miembro Comité de Tesis

Edificio S-1, Segundo Nivel, Ciudad Universitaria, Zona 12
Ciudad de Guatemala, C. A.
Tel. (502) 2-4769854 - Fax (502) 2-4769866
E-Mail usachisto@usac.edu.gt

A los ancestros,
y a los niños
y jóvenes mayas vivos
y por venir.

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

Índice

| | |
|---|----|
| Introducción | 1 |
| Capítulo I | |
| Relación mujer-hombre en las representaciones sociales mayas | |
| 1. Las representaciones sociales..... | 5 |
| 1.1 La preminencia de las representaciones colectivas sobre las individuales | 6 |
| 1.2 De las representaciones colectivas a las representaciones sociales | 8 |
| 2. El sistema maya de representaciones | 11 |
| 2.1 Concepción de la persona..... | 13 |
| 2.1.1 Modalidades de percepción del hombre y la mujer | 17 |
| 2.2 El matrimonio | 20 |
| 2.2.1 El proceso de pedida | 20 |
| 2.2.2 El <i>ch'awab'al</i> | 21 |
| 2.2.3 El <i>tz'onoj</i> | 24 |
| 2.3 Las relaciones sociales | 27 |
| 2.3.1 La familia | 28 |
| 2.3.2 La comunidad | 30 |
| Capítulo II | |
| La visión del feminismo sobre la mujer indígena | |
| 1. Los orígenes del feminismo..... | 32 |
| 2. Los prejuicios de las feministas sobre la mujer indígena | 35 |
| 2.1 La supuesta victimización | 38 |
| 2.2 El sometimiento | 46 |
| 2.3 La exclusión..... | 50 |
| 2.3.1 Sistema maya tradicional de herencia de la tierra | 50 |
| 2.3.1.1 Normas fundamentales de herencia de la tierra | 51 |
| 2.3.1 Sistema de herencia de la tierra, familia Tz'unux, paraje Chicaxul Santa María Chiquimula..... | 53 |
| Capítulo III | |
| Contradicciones entre las representaciones sociales mayas y la teoría feminista | |
| 1. A nivel de valores | 57 |
| 1.1 Principio de igualdad..... | 59 |
| 1.2 Principio de libertad | 62 |
| 1.3 Principio de ciudadanía..... | 63 |
| 2. Problemas que se plantean en la práctica como producto de estas contradicciones | 64 |
| 2.1 La descalificación de las representaciones sociales mayas..... | 68 |
| 3. ¿Modernidad con identidad? | 70 |
| Conclusión | 72 |
| Bibliografía | 74 |
| Anexos..... | 78 |

Introducción

El 8 de marzo de 2004, cuando en medio de la celebración del *Día Internacional de la Mujer* se enfatizaba el tema de la opresión de las mujeres guatemaltecas poniendo especial acento en las de las áreas periféricas y rurales, surgieron en mí grandes inquietudes y cuestionamientos por las afirmaciones de las conferencistas respecto a las mujeres mayas. Fue esto lo que despertó en mí la primera manifestación de interés por el tema, y fue eso, precisamente, lo que me condujo a hacer las primeras reflexiones: ¿Por qué los estudios sobre las mujeres indígenas resaltan siempre su «invisibilidad», su «situación de subalterna», su «exclusión»? ¿Acaso es cierto esto? ¿Cuál es el fondo de estos análisis? ¿Corresponden sus afirmaciones con la realidad?

Las primeras reflexiones, la búsqueda inicial en los primeros documentos, la participación en varias actividades sobre género, en fin, las conversaciones que pude tener a lo largo de un año con colegas y amigas, previo a la toma de decisión sobre el camino a seguir en el marco de los Seminarios de Tesis, me hicieron caer en la cuenta de que tales afirmaciones tenían que ver con la forma como las feministas abordaban el estudio de la relación hombre-mujer en la sociedad maya: era evidente que la utilización literal de marcos teóricos determinaba los resultados de sus investigaciones.

Así, y ya en el marco del Seminario de Tesis, me propuse estudiar *Las funciones de las mujeres mayas en Santa María Chiquimula (Totonicapán)*¹. Existía en realidad una doble razón para trabajar este tema: el hecho de

¹ El municipio de Santa María Chiquimula del departamento de Totonicapán está situado en la parte sur occidental de Guatemala. Dividido en dieciséis aldeas, cuenta según censo 2002 con una población total de 35,148 habitantes. El paraje Chicaxul, en el cual hicimos nuestro trabajo de campo, posee 550 habitantes y está ubicado a 4 kilómetros de la cabecera municipal.

haber nacido en el pequeño paraje de *Chicaxul*², en medio de las montañas del municipio cuya toponimia *k'iche*³ es *Tz'oljche*⁴, me permitía tener acceso fácil y pleno a las personas del lugar, pero también comprenderlas desde su cultura. A este nivel de mi proceso intelectual era evidente que yo cuestionaba ya a las feministas el hecho de juzgar, y a veces prejuizar, la conducta de personas con las cuales no podían ni siquiera intercambiar una palabra.

Ahora bien, un estudio sobre las mujeres mayas a partir de la teoría de género me llevaba necesariamente a encajar su realidad dentro de las categorías más usuales del feminismo: igualdad, libertad, ciudadanía. Como se trataba de una sociedad culturalmente diferente, aislada y sometida políticamente gracias a los cinco siglos de dominación colonial y republicana, era evidente que los valores democráticos que exaltaba el feminismo, y a partir de los cuales calificaba o descalificaba a las mujeres que estudiaba, no existían tal cual se definían en las sociedades modernas, ni mucho menos como los entendían las feministas. Aferrada a los principios de la tradición, la sociedad maya más enraizada en lo suyo funcionaba a partir de lógicas que respondían a una visión del mundo, a un sistema de representaciones, que nada tenía que ver con lo que buscaban las promotoras del feminismo.

Esto me llevó a buscar respuestas, ya no con las feministas, sino con personas que desde una perspectiva antropológica pudiesen orientar mis investigaciones. Así fue como abandoné el tema de *Las funciones de la mujer maya* y me metí de lleno en el estudio de su sistema de representaciones. *Representaciones mayas y teoría feminista*, fue precisamente el tema que presenté como anteproyecto de tesis ante el Consejo Directivo de la Escuela

² *Chi* = al pie, *caxul* = variedad de hongo que crece en las faldas del cerro llamado *Q'axul*. *Chicaxul*, pues, es el nombre que se asigna al lugar situado "al pie del cerro *Q'axul*".

³ *K'i* = muchos, *che*' = árbol. *K'iche*' = muchos árboles.

⁴ *Tz'olj* = sauco, *che*' = árbol. *Tz'oljche*' = Árbol de sauco.

de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala, previo a sumergirme de lleno en la investigación de la tesis de licenciatura que me permitiría obtener el grado respectivo.

La problemática a tratar había evolucionado considerablemente: si antes pretendía estudiar las funciones de las mujeres en una comunidad maya, ahora me proponía mostrar cómo la utilización literal de la teoría feminista podía generar conclusiones aberrantes que no correspondían necesariamente con la realidad de la mujer maya.

Así fue como después de un año de investigaciones profundas, de no pocas dificultades teóricas, metodológicas e inclusive de escritura de la lengua española, dada mi inexperiencia como investigadora y dadas mis limitaciones lingüísticas como maya hablante, pude finalmente escribir la tesis que hoy presento bajo el título *Representaciones sociales mayas y teoría feminista. Crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas*.

Como toda tesis en antropología que supera el método etnográfico clásico, en el cual debe estudiarse una pequeña comunidad para luego redactar una monografía que describa las vicisitudes de esa localidad, la mía se construyó basándose en el método dialéctico, en el cual debe hacerse una demostración siguiendo la lógica tesis-antítesis-síntesis, y combinó también de manera dialéctica la inducción con la deducción, es decir, el estudio de una comunidad específica con el estudio de la teoría científica y la bibliografía existente sobre el tema. En otras palabras, en esta tesis desarrollé una encuesta etnográfica profunda (investigación documental sobre la sociedad maya en general, trabajo de campo durante cuatro meses en el paraje Chicaxul de Santa María Chiquimula del departamento de Totonicapán [observación, entrevistas no dirigidas dentro y fuera del paraje Chicaxul, investigación participante]), estudié la teoría antropológica y

sociológica relacionada con el tema de las representaciones sociales y la teoría feminista, así como buena parte de la bibliografía existente sobre la problemática que inspiró mi trabajo. (Véase anexo 1)

La tesis se divide en tres capítulos. En el primero, titulado *Relación mujer-hombre en el sistema maya de representaciones*, se analiza la teoría de las representaciones sociales para luego esclarecer cómo los mayas conciben la relación mujer-hombre desde su sistema de representaciones. Así, se busca explicar los principios que le dan sustento y se intenta mostrar cómo, a partir de sus propios códigos de interpretación de la realidad y a lo largo de más de dos milenios, los mayas han creado modalidades específicas de relación social.

En el segundo capítulo, titulado *La visión del feminismo sobre la mujer indígena*, se analizan los principales planteamientos de las feministas, se critican las conclusiones que la utilización literal de una teoría genera en un contexto diferente y se muestra cómo todo ello sirve para reforzar la idea sobre la pretendida invisibilidad, subalternabilidad y exclusión de la mujer maya.

Finalmente, en el capítulo titulado *Contradicciones entre las representaciones sociales mayas y la teoría feminista*, se analiza cómo la concepción individualista moderna del feminismo choca con la visión holista tradicional de la sociedad maya. El análisis de los valores que sostienen al feminismo en el contexto de la sociedad maya, en efecto, muestra cómo la negación de la ética maya por la ética feminista se traduce en la descalificación de las representaciones sociales mayas. Ahora bien, y dado el contexto de modernidad que envuelve cada vez más a la sociedad maya, un problema queda planteado: la integración de ciertos valores modernos no implica necesariamente la negación de la identidad maya.

Capítulo I

Relación mujer-hombre en las representaciones sociales mayas

1. Las representaciones sociales⁵

Estudiar la relación mujer-hombre⁶ desde una perspectiva antropológica plantea la necesidad de abordar el campo de las representaciones sociales, campo apasionante, que despierta el interés de muchos investigadores, pero de difícil tratamiento dada la diversidad de elementos que integran el concepto (informativos, cognitivos, ideológicos, normativos, creencias, valores, actitudes, opiniones, imágenes, etc.) y dadas sus distintas caracterizaciones.

Denise Jodelet, en uno de sus interesantes artículos, ve en las representaciones sociales «una forma de conocimiento socialmente elaborada y compartida, con un objetivo práctico y que participa en la construcción de una realidad común a un conglomerado social»⁷. Pero también advierte que éstas pueden considerarse como «saber de sentido común», «saber ingenuo» o «natural».

Esta forma de conocimiento, dice la autora, puede distinguirse entre otras del saber científico sin que por ello deje de considerarse como objeto de estudio igualmente legítimo. Su importancia en la vida social, su aporte en el esclarecimiento de los procesos cognitivos y las interacciones sociales, en

⁵ Los conceptos utilizados en esta parte del trabajo fueron tomados del documento inédito de Jorge Murga, *Tierra y cosmovisión maya*.

⁶ Cuando nos referimos a la relación mujer-hombre o madre-padre, hablamos primero del género femenino porque en el idioma k'iche' así se hace. Cuando nos dirigimos a nuestros padres, por ejemplo, decimos *saqarik na'n*, *saqarik tat*, es decir, buenos días madre, buenos días padre. Esta simple expresión de uso corriente entre los mayas muestra el grado de importancia que tiene la mujer en su sociedad.

⁷ Denise Jodelet, *Représentations sociales: un domaine en expansion*, pp. 48-78.

efecto, hacen que los especialistas de las ciencias sociales recurran a ella para comprender mejor ciertos fenómenos de la vida social.

De suerte que la comunidad científica reconoce que las representaciones sociales son sistemas de interpretación que rigen nuestra relación con el mundo y con los otros, que orientan y organizan las conductas y las comunicaciones sociales, y que intervienen al mismo tiempo en los procesos de difusión y asimilación de conocimientos, en el desarrollo individual y colectivo, y en la definición de las identidades personales y sociales, la expresión de los grupos y por supuesto en las transformaciones sociales. Ahora bien, una mejor explicación del concepto plantea la necesidad de retomar los elementos originarios de la discusión sobre las representaciones colectivas y las representaciones individuales.

1.1 La preeminencia de las representaciones colectivas sobre las individuales

Si es cierto que en la primera parte de su obra Max Weber hace de las representaciones un marco de referencia y un vector de la acción de los individuos (1922)⁸, no es menos cierto que el verdadero creador del concepto es Émile Durkheim (1898)⁹. En efecto, en su obra maestra *Las formas elementales de la vida religiosa*, el padre de la sociología y antropología francesa fija los contornos del concepto de representación y le reconoce el derecho de explicar los fenómenos más diversos de la sociedad. Así, Durkheim diferencia claramente el concepto: las representaciones individuales tienen por sustrato la conciencia de cada uno y las representaciones colectivas la sociedad en su totalidad. Estas, por tanto, no

⁸ Véase Max Weber, *Economía y sociedad, Esbozo de Sociología Comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 12 y 13.

⁹ Véase Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp. 8-17.

son el denominador común de aquéllas sino más bien su origen. Corresponden, según sus propias palabras, «a la manera por la cual este ser especial que es la sociedad piensa las cosas a partir de su propia experiencia». Se comprende, pues, que tales representaciones sean homogéneas y compartidas por todos los miembros de un grupo de la misma manera como comparten una lengua. Su función, ciertamente, es preservar el lazo entre ellos, prepararlos para pensar y actuar de manera uniforme. Es por eso justamente que la representación es colectiva, y es por eso también que perdura a través de las generaciones y ejerce una coerción sobre los individuos.

Se puede sin embargo discutir la afirmación sobre la uniformidad del pensamiento y la acción individual. En realidad, lo que desconcierta en Durkheim es esa «inteligencia única» sobre la cual insiste tanto. Nuestro autor considera en efecto que ésta se sitúa aparte y por encima de las inteligencias particulares, lo cual lleva a otros autores a cuestionar el concepto basándose en el análisis de la conciencia individual. Piaget, por ejemplo, en una serie de estudios que marcaron un hito en el pensamiento psicológico, busca triangular la representación del mundo en el niño¹⁰. Como Lévy-Bruhl, a propósito del hombre primitivo y del civilizado¹¹, el psicólogo suizo parte del postulado de que el niño menor no es «más tonto» ni se encuentra algunos grados debajo del niño mayor, sino más bien piensa las cosas de una manera diferente.

En forma paralela al estudio de las representaciones del mundo, Piaget explora el campo de las representaciones del mundo y de los juicios morales en el niño. De más está decir que Piaget se mantiene fiel a Durkheim en lo que concierne la naturaleza social y la estructura de aquéllas. Sin embargo, y es eso lo que nos interesa especialmente, buena parte de las observaciones

¹⁰ Véase Jean Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, PUF, París, 1926.

¹¹ Véase Lévy-Bruhl, *El Alma Primitiva*, Ediciones Península, 1985.

de aquél muestran que los juicios correspondientes a la homogeneidad y a la obligatoriedad de las representaciones colectivas se encuentran sobre todo en los niños menores sometidos a la disciplina de sus padres en una sociedad gerontocrática. Piaget muestra por lo demás que al crecer los niños el egocentrismo se desdibuja y comprenden mejor el punto de vista del otro: ellos interiorizan mejor las reglas. En ese sentido, la realidad de un niño de siete años y otro de doce cambia pues mientras el primero puede considerar una regla como sagrada e intocable, el segundo puede tenerla como válida por consentimiento mutuo. Resumiendo, la obligación no tiene el privilegio que le concede Durkheim. A su lado y a lo opuesto, la cooperación produce sus efectos y una representación que le corresponde. Con esta previsión pues, uno puede ver que la naturaleza de las interacciones aparece como un factor determinante de los modelos de pensamiento y de percepción, de las discusiones y de las justificaciones. Ahora bien, los años sesenta serán el escenario de perspectivas de análisis que amplían el concepto.

1.2 De las representaciones colectivas a las representaciones sociales

Durkheim, decíamos, identificó y explicitó las representaciones que catalogó como producciones mentales sociales haciendo referencia a la «ideación colectiva». Casi sesenta años después, Serge Moscovici retoma ese aporte fundamental y renueva las perspectivas de análisis insistiendo en la especificidad de los fenómenos representativos en las sociedades contemporáneas, los cuales caracterizan la intensidad y fluidez de los intercambios y comunicaciones, el desarrollo de la ciencia, la pluralidad y la movilidad social.

En la obra *La psychanalyse, son image et son public*, publicada por primera vez en 1961¹², Moscovici aborda la definición de las representaciones como «un sistema de valores, nociones y prácticas relativas a objetos, aspectos o dimensiones del medio social, que permiten no solamente la estabilización del cuadro de vida de los individuos y grupos, sino que constituyen igualmente un instrumento de organización de la percepción de las situaciones y de elaboración de respuestas».

En la misma década (1969), Herzlich¹³ aborda las representaciones como un proceso de construcción de la realidad. Su interés por esta problemática se sitúa en la perspectiva de priorización del estudio de las formas de conocimiento y de procesos simbólicos en las relaciones con las conductas.

En 1984, en un artículo titulado *Representation sociale: phénomènes, concept et théorie*¹⁴, y en un libro publicado bajo su coordinación en 1989¹⁵, Denise Jodelet define las representaciones como una forma de conocimiento específico, de saber común, cuyo contenido manifiesta la operación de procesos generativos y funcionales marcados socialmente. Se trata, en definitiva, de una forma de pensamiento social. Para Jodelet, las representaciones sociales son modalidades del pensamiento práctico orientadas hacia la comunicación, comprensión y control del medio social, material y espiritual. Son ellas las que organizan las operaciones mentales.

Los aportes de estos tres autores permiten pensar las representaciones como formas de organización de los conocimientos y la realidad. Este conocimiento, resultado de un proceso de construcción social, ha sido elaborado a partir de nuestros propios códigos de interpretación, marcados

¹² Véase Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, PUF, 2da. edición, Paris, 1976.

¹³ C. Herzlich, *Santé et maladie, Analyse d'une représentation sociale*, Mouton, Paris, 1969.

¹⁴ Véase Serge Moscovici (sous la direction de), *Psychologie sociale*, pp. 357-378.

¹⁵ Denise Jodelet (sous la direction de), *Les représentations sociales*, pp. 47-76.

culturalmente, lo cual les confiere la categorización de fenómenos sociales específicos que extraen su peculiaridad de la realidad social.

En efecto, los implícitos epistemológicos que articulan esta teoría parten de la premisa de que representar o representarse corresponde a un acto del pensamiento por medio del cual un sujeto se relaciona-refiere a un objeto (Jodelet, 1984), el cual puede estar constituido por una persona o una cosa, un acontecimiento material, psíquico o social, un fenómeno natural, una idea, una teoría, etc.; puede ser real, imaginario o mítico, pero siempre participa de la categoría de lo real, para y en las representaciones de las formas de conciencia de los actores sociales.

Por lo demás, el acto de pensamiento que mediatiza la relación entre sujeto y objeto presenta características específicas en relación con otras actividades mentales (perceptivas, memoria, etc.), pero la representación mental, como la representación pictórica, teatral, política, etc., posibilita la visualización del objeto, su actualización frente a la ausencia. En esta perspectiva, la representación es la «representación mental del objeto» que es restituido simbólicamente a través de las imágenes que le están asociadas.

Así, la representación actualiza y hace presente lo lejano y/o lo ausente (Moscovici, 1984). Por otra parte, y teniendo en cuenta la especificidad de funcionamiento del pensamiento, la representación está marcada por la especificidad del sujeto, su actividad y su cultura. Esta especificidad del funcionamiento de la representación hace referencia a un carácter constructivo, creativo, autónomo de la representación, la cual comporta una parte de reconstrucción, de interpretación del objeto y expresión del sujeto.

Pero veamos cómo las representaciones sociales organizan la relación mujer-hombre en la sociedad maya.

2. El sistema maya de representaciones¹⁶

Queda claro que en toda sociedad existen formas propias de organización de conocimientos y prácticas que son producto de un proceso de construcción social de generación en generación. Como todas las sociedades, la maya ha construido sus conocimientos a partir de códigos específicos de interpretación marcados por sus representaciones, es decir, por la forma como las personas se perciben a sí mismas (percepción de la persona), por la forma como conciben a la divinidad (percepción de la divinidad), por las modalidades de relación de los hombres con la naturaleza (taxonomía, modos de apropiación) y por la forma como se relacionan con los demás (relaciones sociales). Es esto, por lo demás, lo que le ha permitido actualizar y hacer presente lo lejano y/o lo ausente.

En el sistema maya de representaciones la relación mujer-hombre debe comprenderse a partir de la concepción de totalidad que tiene de lo social: mujer y hombre son uno, pero al mismo tiempo dos, es decir, cada uno posee autonomía propia como persona, pero tiene una relación específica con su *k'ulaj* (encuentro de dos rostros) y es parte de una sociedad. Esta lógica de representación no se aplica solamente con el *juk'ulaj* (pareja) sino que además es el principio del pensamiento que orienta la cotidianidad del grupo social y del individuo: su relación con los otros miembros de la comunidad, la divinidad, la naturaleza y evidentemente define la manera de percibirse a sí mismo.

El principio de totalidad también forma una relación de equilibrio que necesita de todos los elementos que conforman la concepción maya de lo social. Así, se tiene que para mantener el estado de equilibrio necesario para

¹⁶ Esta parte del trabajo fue construida basándose en el documento de Jorge Murga ya citado y en el documento inédito del mismo autor, titulado *La representación maya de la salud y la enfermedad*.

la convivencia armónica de la sociedad, las representaciones mayas conciben la existencia de energías positivas y negativas. Es precisamente la relación equitativa de éstas la que armoniza y estabiliza la existencia de todo lo que tiene vida. En otras palabras, nada es absoluto, nada es completamente bueno o malo.

Por otra parte, las representaciones mayas reflejan una constatación: ciertos elementos de la naturaleza, de la organización social y del cosmos se dividen en géneros (macho-hembra, mujer hombre, masculino-femenino). Esto lleva a clasificar las cosas y los fenómenos sociales y naturales por géneros y a desarrollar un sistema taxonómico que por su complejidad no es posible analizar en esta tesis. Contentémonos con decir solamente que la afirmación según la cual los elementos de la naturaleza y el cosmos fueron «creados en pareja» y que existe «día y noche, sol y luna, cielo y tierra, mujer y hombre», se enmarca dentro de ese sistema. Pero debe decirse que de acuerdo con la lógica que rige esas percepciones, cada uno de los elementos (hombre, mujer, noche, día, etc.) que integran el sistema maya de representaciones, aun cuando podríamos decir que existen singularmente, deben mantener una armonización en ese «todo» social, natural y sagrado para garantizar el mantenimiento del principio de equilibrio. Se tiene, pues, que desde esa perspectiva ni la mujer o el hombre, ni la noche o el día, ni ninguno de los elementos que componen el sistema taxonómico maya, pueden concebirse de manera independiente: la noche no existe sin el día, la mujer (o el hombre), por tanto, no existe sin su «complemento».

Lo anterior hace evidente la existencia de un segundo principio en la visión maya del mundo. En efecto, esa visión holista de lo social, en la cual como quedó dicho el principio de equilibrio es fundamental, se estructura también a partir del principio de complementariedad: cada elemento del todo mantiene relaciones recíprocas y solidarias con los otros elementos que

integran el sistema, y el cumplimiento de la función asignada a cada uno garantiza el mantenimiento del orden (por tanto el equilibrio) sistémico.

En la lógica del pensamiento maya la noción de *tz'aqat* (complemento, construcción de un elemento en relación con el otro o los otros) explica esa lógica: todo ser se realiza o se construye recíproca y solidariamente en relación con el otro dentro de un sistema. Puede empezar a entreverse que la individualidad, a pesar de que existe cuando cada elemento cumple su función específica e indispensable dentro del todo, es relativizada en el momento en que, ese individuo, es puesto en relación con los otros. Pero, ¿cómo se percibe a la persona entre los mayas?

2.1 Concepción de la persona

La concepción maya de la persona, a diferencia de la cristiana clásica que la define dividiéndola en cuerpo y espíritu, no la define a partir de los distintos elementos que puedan integrarla ni dividiéndola en una parte material y otra inmaterial. Todo lo contrario. Los mayas, lejos de concebir «divisiones» en su percepción y concepción de la persona, ven en ella a una unidad (un elemento) que funciona en su relación con el mundo exterior, con la divinidad y con los demás. Pero en la concepción maya de la persona, contrario también a la concepción cristiana u occidental en la cual el día de nacimiento no tiene ninguna importancia en la definición del carácter y vida de la persona, y por ende en su concepción, el día de nacimiento o *ch'imilal* (estrella) tiene un valor especial.

La noción maya de la persona, en efecto, está regida por un calendario específico de 260 días que establece ciertas cualidades y capacidades del niño desde su gestación y asigna en consecuencia ciertas funciones sociales que una persona concebida y nacida en determinados días y en determinado

año debe cumplir. De esto se desprende que los mayas perciben a la persona a partir de un elemento «exterior», ajeno en principio a ella, dado por el día de nacimiento y la relación que el conocimiento maya sintetizado en su calendario establece entre los distintos elementos que componen el cosmos (personas, naturaleza, divinidades).

Ciertamente, el día en que se engendra una persona o *una'k'atajib'al* es importante pues permite descubrir el *rajawal* (*nawal*) de origen o fecundación de la persona. Al saber que el niño fue engendrado en *oxib' tijax* (tres *tijax*), por ejemplo, la comadrona, los abuelos, los padres y todas las personas que intervienen en el proceso terapéutico de la madre y del niño, velarán por su bienestar basándose en el conocimiento de los factores que pueden incidir en el estado de equilibrio-desequilibrio de ambos según el calendario.

El *q'ijalaxik* o día de nacimiento permite conocer la proyección de la persona en la sociedad. Es éste, justamente, el que define su *rajawal* o destino y el que orienta el rumbo a seguir en su vida. El *q'ijalaxik*, en otras palabras, es una especie de instrumento que guía a la persona permitiéndole saber sus fortalezas, debilidades y potencialidades. Ahora bien, la falta de acatamiento de las prescripciones del *q'ijalaxik* o *rajawal* puede provocar un estado de desequilibrio en la persona: desorden emocional, accidentes, enfermedades, etc. Para mantener el equilibrio, tanto del niño como de la persona adulta, es necesario cumplir pues con los mandatos del día de nacimiento. Veamos un ejemplo.

María Ajiataz, especialista de estos procesos terapéuticos¹⁷, cuenta que cuando nace un niño debe hacerse una ceremonia llamada *ri uwach uq'ij, kachi'xik* (el rostro de su día) para recomendarlo a los «cuatro mundos»¹⁸: se

¹⁷ Sacerdotisa maya del paraje Chicaxul de Santa María Chiquimula.

¹⁸ Esta expresión hace referencia a los componentes del universo maya: *relb'al q'ij* (salida del sol), *b'enab'al qi'j* (ocultación del sol), *uxukut kaj* (esquina del cielo) y *uxukut ulew* (esquina de la tierra).

lleva al niño a la montaña (en el caso de Santa María Chiquimula a los cuatro cerros de Chiq'axul) y se pide protección a los *Rajawal* (dueños o guardianes) de los cerros (*juyib' taq'aj*), barrancos (*siwan*), aire (*kaq'iq'*), y otros. Así, no sólo se inicia el proceso de construcción-definición de la identidad de la persona, sino que además se le pone en contacto directo con los otros elementos del cosmos que también forman parte de su identidad: naturaleza y divinidades. Nos encontramos pues en un primer nivel de la definición del concepto de persona entre los mayas.

A otro nivel, se concibe que los individuos posean ciertas cualidades que complementan la definición del concepto de persona que venimos analizando. El *ru jolom* o cabeza es el portador del *no'j* o sabiduría que distingue a las personas de los otros seres vivientes y que todo individuo debe desarrollar siguiendo, como dijimos, las directrices de su *q'ijalaxik* o *rajawal*. Cuando una persona no actúa según los criterios del *no'j*, por ejemplo, se dice que no tiene cerebro (*k'otautzantzaq'or*), que no está cabal (*matzaqattaj*) o simplemente que no tiene cabeza (*k'otaujolom*). *Ru jolom*, pues, se percibe como el intermediario de la relación individuo-mundo exterior. En ese sentido, se considera fundamental que la persona utilice «su» cabeza en el quehacer cotidiano: debe analizar, reflexionar, corroborar los hechos, antes de tomar decisiones. Así se explica que el cerebro o la cabeza de cada persona cumpla un papel fundamental en la sociedad: permite que los individuos se piensen a sí mismos, comprendan su entorno y se relacionen con los demás. La concepción de la persona entre los mayas se construye además sobre la base de un principio vital: el *ru k'ux*, es decir, su interior, su ser, su corazón, su centro o su núcleo.

En el sistema maya de representaciones, ciertamente, ese principio vital situado debajo del tórax es percibido como un lugar específico de sensación, identificación y conocimiento, y es allí donde se expresan e identifican

ciertos sentimientos derivados de situaciones o problemas personales, familiares o sociales. *Kuna' ri wanima'* (lo que siente mi corazón), *kuna' ri nu baqil* (lo que sienten mis huesos), es el estado emotivo que expresa cierto tipo de sentimientos, cierto tipo de sensaciones del *ru k'ux*. Este, por lo tanto, es el lugar de los procesos cognitivos, emotivos y sensoriales que expresan la experiencia emotiva de las personas con la realidad.

Son dos los estados emotivos posibles del *ru k'ux*: 1) el estado de ánimo negativo identificado por las expresiones *bisonik* (tristeza), *k'ax nuk'ux* (duele mi interior), *katukuw ri nuk'ux* (se está revolviendo mi interior; se refiere a la persona cuyo interior no está en paz), *kpulpataq ru k'ux* (hierve su interior; significa que la persona está celosa). De suerte que si el *ru k'ux* está enojado, el sistema taxonómico maya lo clasifica como «caliente» dando origen a un estado de desequilibrio de la persona que puede traducirse en enfermedad y que además puede afectar a sus hijos, su esposa e inclusive a otros miembros de la familia; 2) el estado de ánimo positivo reconocido por las palabras *kakikotik ri uk'ux* (alegría del corazón), hace referencia al estado de satisfacción de la persona y el sistema taxonómico maya lo clasifica como «fresco». El *kakikotik ri uk'ux*, además, se percibe como un elemento de «defensa» de la persona y de su entorno. La importancia del *uk'ux* en la concepción maya de la persona y del mundo es tal, que todos los elementos del universo son identificados a partir de este principio: *uk'ux kaj* (corazón del cielo), *uk'ux ulew* (corazón de la tierra), *uk'ux ixim* (corazón del maíz), *uk'uxche'* (corazón del árbol), entre muchos otros. El otro nivel de percepción de la persona está dado por la relación de continuidad existente entre cada individuo y sus ancestros.

La expresión *qamam qati't* (abuelos y abuelas), utilizada corrientemente para invocar la presencia de los antepasados, no sólo expresa la necesidad de que los individuos tomen en cuenta a los «abuelos y abuelas» en su vida

espiritual, sino que además marca una relación de continuidad entre las diversas generaciones. En otras palabras, *qamam qati't* enuncia la vigencia de las abuelas y abuelos a través de los hijos, la herencia y el *k'axel*¹⁹, e interviene por lo tanto en los procesos sociales de construcción de la identidad individual y colectiva. Veamos un ejemplo: los señores Marcos Ajiataz Bac y Catarina Ajiataz Bac, nietos de don Marcos Ajiataz Lux y doña Catarina Tzunux Tijax, tienen la obligación de representar a sus abuelos a través de acciones concretas en la familia y la sociedad: imitándolos, deben ser amables, deben cumplir con la función que le asigna la tradición en el momento de la pedida de los novios, deben participar en la resolución de los problemas familiares y deben, entre otras cosas, mantener el prestigio de su *k'axel* en la comunidad.

A este nivel del análisis es permitido interrogarse sobre la manera como la sociedad maya concibe la existencia de la mujer y el hombre.

2.1.1 Modalidades de percepción del hombre y la mujer

De acuerdo con el sistema taxonómico maya a que nos hemos referido, y del que en esta oportunidad sólo utilizaremos algunos elementos para dar respuesta a la problemática de la tesis, el género no determina el destino de la persona ni sus capacidades intelectuales percibidas en el *jolom*. Más bien, la diferencia entre géneros se hace evidente en el *ru k'ux*, es decir en las diversas formas de percepción, emoción y conocimiento del hombre y la mujer, y en la posición que éstos ocupan en la estructura social de acuerdo con la lógica de continuidad implícita en el otro nivel de definición de la

¹⁹ Persona que hereda el nombre del abuelo o abuela y que les da continuidad en el tiempo y en el espacio. Entre otras cosas, el *k'axel* debe seguir el ejemplo de los abuelos, representarlos en la familia y darle continuidad a las pautas establecidas por ellos. Ejemplo, si el abuelo fue un buen esposo su nieto debe esforzarse por ser igual que él. Pero si aquél no lo fue, éste orientará sus acciones a fin de corregirlas.

persona simbolizada en *qamam qatit*. Ahora bien, la distinción de los sexos juega en todo eso un papel determinante.

En efecto, las significaciones implícitas en las representaciones mayas sobre el hombre y la mujer, tienen necesariamente que ver con la «distinción» de los sexos. Entre los mayas, como en todas las sociedades humanas, y como en todas las especies animales por lo demás, el sexo cumple y juega una función específica. ¿O acaso no es real que las funciones naturales de la mujer difieren en ciertos aspectos de las del hombre o viceversa?

El papel de la mujer en la sociedad, ciertamente, está ligado a su papel reproductor de la especie humana. Aquí como allá, es decir, en la sociedad maya como en todas partes del planeta donde existen relaciones entre sexos masculino y femenino, y donde la relación mujer-hombre tiene entre otros propósitos el de la reproducción de la especie, es la mujer la que por sus cualidades biológicas asegura la fecundidad y por ende la existencia de los hijos. Fueron estas constataciones elementales las que hicieron que la sociedad maya concibiera modalidades específicas de organización social que, de acuerdo con sus formas propias de percepción de la persona, asignan papeles específicos tanto a la mujer como al hombre.

De suerte que la mujer se percibe a partir de esa capacidad de fecundación que hemos mencionado y a partir, evidentemente, de la función natural-social de reproducción de la especie humana. Ahora bien, entre los mayas, contrario quizás a muchas otras sociedades del mundo, esas funciones propias de la mujer, y esto es lo que marca la diferencia con el mundo occidental, son pensadas y vividas dentro del marco de un sistema de representaciones sociales en el que lo que priva son los principios de equilibrio y complementariedad. Contrario al mundo moderno occidental, en

efecto, donde las personas ven en cada individuo (sea mujer u hombre) a un elemento «independiente» y con «derechos» específicos dada su «individualidad», y contrario al pensamiento moderno occidental que profesa, pregona e impone los principios de «libertad» e «igualdad» individual propios de la modernidad económica (liberalismo-capitalismo) y política (democracia-derechos humanos), la sociedad maya, regida por una visión holística de lo social, piensa al individuo y a la sociedad a partir de dos nociones fundamentales: el equilibrio y la complementariedad de los elementos que componen el «todo social».

Ahora bien, la noción maya de equilibrio es mucho más amplia, y de lejos, que la noción moderna de igualdad. En efecto, mientras la segunda se refiere a «la igualdad en derechos de las personas individuales», la primera piensa el equilibrio como resultado de un proceso de relaciones en donde las «desigualdades» individuales generadas por las funciones que cada persona cumple en la familia y en la sociedad, se desvanecen en la búsqueda de un objetivo común.

Estamos pues en condiciones de decir que si a la mujer o al hombre se le asignan ciertas funciones en la familia o en la sociedad, no es porque uno u otro sea superior o inferior, o menos aún, dominado o dominante. Es más bien porque la búsqueda del equilibrio en la sociedad exige el cumplimiento de ciertas funciones y por ende de ciertos roles, y porque el funcionamiento del sistema social entre los mayas se sustenta en la idea de la colaboración recíproca y solidaria (entiéndase de complementariedad) de cada uno de los elementos que lo integran.

En resumen, mujer y hombre son dos personas que van de la mano por la vida, se complementan, lo cual se sintetiza en la expresión *ejuk'ulaj winaq* (personas que se encuentran rostro con rostro) que hace referencia a una

pareja que constituirá una familia, o en otra igualmente significativa *qak'ulajkib'* (nos recibimos mutuamente tal como somos), la cual expresa nítidamente la idea de complementariedad. El *tab'al*, proceso ritual mediante el que la familia del novio agrada el *uk'ux* de la familia de la mujer, comúnmente conocido como «pedida», pone de manifiesto cómo, en la sociedad maya, el casamiento entre un hombre y una mujer involucra a toda la sociedad.

2.2 El matrimonio

En efecto, las relaciones de una pareja entre los mayas son conducidas y definidas por el *tab'al*. Después de un noviazgo²⁰ en el que las relaciones entre el hombre y la mujer pasan por un proceso más o menos largo de conocimiento mutuo, y después de que los novios deciden vivir juntos para formar una nueva familia (*jun ja winaq*: una casa de personas), se inicia lo que en la sociedad maya se conoce como *k'ulanem* (encontrarse rostro con rostro o casamiento). Este acto, que oficializa la formación de la nueva familia, es precedido por un «hecho social total» que pone en movimiento al conjunto de la comunidad²¹. Veamos cómo se desarrolla en Santa María Chiquimula.

2.2.1 El proceso de pedida

Cuando el joven comunica a sus padres que ha conocido a una muchacha y desea realizar el *k'ulanem*, tiene lugar el acto conocido como

²⁰ Por noviazgo debe entenderse el proceso de enamoramiento a distancia que se da a través de miradas y gestos en actividades sociales sin que exista contacto directo entre los novios.

²¹ Sobre el concepto de hecho social total referirse a Marcel Mauss, *Essai sur le don*, pp. 258-279.

ta'b'al pa chi'aj (pedir la palabra)²². Éste, en pocas palabras, es el acto mediante el cual los padres del novio piden la opinión de los de la novia: visitan a la otra familia, le externan sus inquietudes (entre otras cosas preguntan si la muchacha no tiene compromiso y si está en edad de casarse) y comparten la bebida ritual conocida como *tzam* en un acto breve pero significativo conocido como *muba'l pa chi'aj* (mojar la boca o brindar) que, a pesar de la formalidad, no compromete a la familia de la señorita. Pero debe decirse que antes de esa visita, los padres del novio acuden al *aj q'ij*²³ con el propósito de saber si la señorita conviene a su hijo.

Si la muchacha no tiene compromiso, sus padres solicitan un poco de tiempo para reflexionar (veinte o treinta días según la costumbre) y averiguar si las actitudes del muchacho convienen a su hija. Posteriormente, también visitan a su *aj q'ij* para preguntarle si el hombre conviene para marido de su hija: después de consultar el calendario maya, y sólo si el resultado es favorable, los padres toman la decisión, la cual comunicarán a los padres de la muchacha en el momento en que regresen por la respuesta. Es entonces cuando se inicia la otra parte del proceso conocida como *ch'awab'al* o diálogo.

2.2.2 El *ch'awab'al*

Son seis los diálogos o *ch'awab'al* que se realizan en esta parte del proceso de pedida. En términos generales, éstos persiguen la búsqueda de acuerdos entre ambas familias. Si bien el tiempo de duración puede extenderse (a veces se puede romper si la familia de la muchacha se siente

²² Cuando el varón decide unirse a su compañera primero lo comunica a su madre y luego ésta lo conversa con el padre. Ambos se reúnen posteriormente con el hijo y le preguntan si está seguro de su decisión y si quiere realmente a su futura mujer.

²³ *Aj* = el; *q'ij* = sol. Literalmente: el del sol. Nombre utilizado para designar a las personas, hombres o mujeres, con poderes especiales capaces de interpretar el cálculo del tiempo a través del calendario maya.

insatisfecha con el comportamiento del muchacho o la familia) o reducirse según la dinámica del diálogo (si la familia, por el contrario, se siente satisfecha con su contraparte y si, especialmente, la muchacha es suficientemente madura para casarse), el período promedio del *ch'awab'al* es de veinte días pues son veinte días los que componen el círculo del calendario maya.

Para explicar esta parte del proceso, sin embargo, pondremos énfasis en el primero, quinto y sexto diálogo, pues son éstos los que contienen especificidades especiales que permiten comprender el conjunto. Efectivamente, el *nab'e ch'awab'al* o primer diálogo, además de la presentación formal y de rigor de ambas familias, permite establecer las «condiciones» del desarrollo de los diálogos. Se asiste entre otras cosas al «proceso de conocimiento» de la personalidad y carácter del novio, de la novia y de los miembros de las familias (los padres de uno preguntan sobre las actitudes del otro, sobre su situación patrimonial, problemas, etc.) y se inicia el *chokonsa'n*: entrega de regalos por parte de los padres del novio y de éste a los padres de la novia y ésta (pan, carne, tomate, cebolla, café, azúcar, otros alimentos y licor) y definición de los obsequios que en los diálogos siguientes deberá llevar la familia del novio. Ahora bien, contrario a lo que se piensa en el mundo «no indígena», el *chokonsa'n* está lejos de ser un simple acto de compra-venta de la novia. La entrega de obsequios, más bien, y de acuerdo con lo que el sabio francés explica genialmente en su obra maestra *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, es el acto mediante el cual la comunidad construye lo social:

«Los hechos que hemos estudiado son todos... hechos sociales *totales*..., es decir, que ponen en movimiento en algunos casos la totalidad de las sociedades y de sus instituciones... Todos estos fenómenos son, a la vez, jurídicos, económicos, religiosos e incluso estéticos, morfológicos, etc... Se

trata de “todos”, de sistemas sociales completos, de los que hemos intentado describir el funcionamiento. Hemos visto a las sociedades en la edad dinámica o fisiológica, pero no las hemos estudiado como si estuviesen paradas en un estado estático o cadavérico, y mucho menos todavía las hemos descompuesto y disecado en reglas de derecho, en mitos, en valores o en precios. Al considerarlas en conjunto, es cuando hemos podido advertir lo esencial, el movimiento de conjunto, el aspecto viviente, el instante fugitivo en que la sociedad o los hombres adquieren conciencia sentimental de sí mismos y de su situación frente a los demás...»

La quinta pedida o *uro' ch'awab'al* confirma lo que venimos diciendo: una decisión que nace entre dos personas que desean formar una familia, que involucra enseguida a dos familias y que recurre al intercambio de regalos como medio de «crear» relaciones sociales entre éstas, incorpora a otros elementos fundamentales de la sociedad: se requiere, nótese bien, la presencia de los *k'amalb'e*²⁴ por parte de los padres de la muchacha. Aquéllos, por lo demás, serán familiares del novio y de la novia (abuelos, hermanos mayores, tíos) u otros miembros de la comunidad. Todos ellos considerados principales.

Creadas las condiciones de los intercambios entre las familias, y definidos los *k'amalb'e* que velarán por la futura pareja el resto de su vida, se desarrolla la sexta pedida o *uwaqmul ch'awab'al*. Es justo en este momento cuando los miembros de la comunidad definen la fecha del *tz'onoj*. Ahora bien, la fecha de celebración definitiva del casamiento se determina de acuerdo con las prescripciones del calendario maya: *ke'eb' kej*, *ke'eb' aj*, *ke'b' no'j*, *ke'eeb' e*, *ke'eb' aq'ab'al*, *jun ke'eb' iq'*, *jun ke'eb' ajmaq*, *jun ke'eb' batz'*. Debe decirse que el *tz'onoj* se celebra normalmente a media noche y que antes de este acontecimiento se establece otro día de reunión llamado

²⁴ *K'amal* = guía; *be'* = camino. Literalmente: Guía del camino.

ch'ikb'al q'ij (fijación del día), en el cual se ultiman los detalles de lo tratado en la sexta pedida y se confirma que no existe ningún impedimento para la celebración del matrimonio. Durante este lapso de tiempo, por lo demás, los padres de la muchacha ofrecen grandes plegarias mayas a sus divinidades y ofrendas para que nada malo suceda al momento de la celebración del *tz'onoj*.

2.2.3 El tz'onoj

Dirigido por los *k'amalb'e* y en compañía de familiares y amigos, justo a la media noche se inicia la celebración del *tz'onoj*. Este acto, que cierra el proceso de pedida iniciado veinte días antes y que autoriza formalmente el matrimonio de la pareja, puede dividirse en las siguientes partes: saludo y recibimiento, palabras introductorias del primer *k'amalb'e* del novio, acto de reconocimiento a la familia de la novia por la familia del novio, entrega del *chokonsa'n*, brindis entre las familias, el rito del *wachilib'* (mirarse el rostro o verse mutuamente), traslado de la novia a la familia del novio significando que la señorita pasó a formar parte de la familia del joven, brindis entre los novios en el mismo *pajb'al* (jícara, calabaza), enunciación de consejos a la pareja y a los padres por los *k'amalb'e* y repartición de la comida por parte de la familia del novio. Al finalizar la celebración, si la esposa tiene la edad suficiente para vivir con su marido²⁵, y sólo si sus padres lo autorizan, aquélla se traslada a su nueva casa en compañía de su nueva familia. Debe decirse que la mujer lleva consigo todos los regalos obsequiados por sus padres el día del *tz'onoj* (ropa, muebles, etc.). Los regalos obsequiados por el

²⁵ Si se considera que la señorita no tiene todavía la edad para vivir con el esposo, se define el *k'amoj* (traída) o día en que aquél podrá llevársela definitivamente a su casa. Esto significa que el *tz'onoj* puede celebrarse sin que la señorita vaya a vivir inmediatamente con su esposo. El *katana'tzij* o período de tiempo en el cual quedan en suspenso las palabras del *tz'onoj*, y que puede ser de seis meses a un año, posibilita sin embargo que el muchacho visite a su esposa constantemente hasta que llegue el *k'amoj*.

novio y los padres del novio, por el contrario, se quedan en la casa de los padres de la novia. Con este acto se da por finalizado el casamiento maya y el proceso de constitución de una nueva familia. Por su importancia, describiremos el rito del *tz'onoj* que presenciamos en el paraje *Chiq'axul* de Santa María Chiquimula.

Reunidos en casa de la familia de la novia, al llegar la media noche, los *k'amalb'e* de la novia²⁶ acompañados por ésta, sus padres, parientes y amigos, inician el ritual: cierran la puerta y apagan las luces antes de la llegada de los *k'amalb'e* del novio, su familia y demás personas que les acompañan. Es entonces cuando el primer guía o *nab'e k'amalb'e* pronuncia un saludo en el patio de la casa repitiéndolo cuatro veces: *wach la nuqajaw* (ya venimos mi principal).

Después del último saludo, el primer *k'amalb'e* de la muchacha abre la puerta y enciende las luces de la casa en señal de que los anfitriones están dispuestos a recibirlos. Es hasta en este momento cuando los visitantes pueden ingresar a la casa pronunciando este saludo: *uya'om ri qajaw rutzil wach la nuqajaw* (la divinidad ha concedido el bienestar mi principal). Por su parte, los *k'amalb'e* de la muchacha responden diciendo *je' pa echalaq uya'om rutzil wach la nuqajaw* (también a ustedes se les ha concedido el bienestar mi principal).

Luego de expresar su complacencia al grupo, el primer *k'amalb'e* de la muchacha les pide a los *k'amaltaqb'e* del muchacho que por favor tomen asiento: *b'ana kulem alaq nuqajaw*. Éstos, por su parte, agradecen con la fórmula de uso corriente *maltiox nuqajaw* (gracias mi principal). Se sientan, la familia del novio sirve el café, dando inicio de esa manera al intercambio de bebidas y comidas rituales. Es en este momento cuando el primer

²⁶ Se acostumbra que tanto el novio como la novia tengan cinco *k'amalb'e*.

k'amalb'e expresa que ha llegado el día establecido para celebrar el *tz'onoj*: *alaaq nukajaw xopanb'a ri q'ij ri qach'ikom chirech wa tz'onoj la je lo ri ub'anik lo maje' te lo*. Luego, los *k'amalb'e* del muchacho se ponen de rodillas y caminan en orden frente al primer *k'amalb'e* de la muchacha en señal de gratitud y respeto.

Se entrega el *chokonosa'n* a los padres de la muchacha (carne, cebolla, tomate, pan etc.), se divide la bebida ritual (*tzam*)²⁷ para que una mitad se consuma durante la primera parte y la otra durante la segunda parte del *tz'onoj* y los *pajal taq tzam* o servidores reparten la bebida empezando con el primer *k'amalb'e* de la muchacha hasta llegar con los *k'amalb'e del muchacho*. Así, y cuando los *pajaltaq tzam* observan que la primera mitad de la bebida ritual está por acabarse, avisan al *nab'e k'amalb'e* del muchacho en señal de que debe anunciarse la llegada de la mitad del *tz'onoj* y que con ella «se inicia una nueva relación entre las familias por medio de nuestros hijos»: *uchanim b'a nuqajaw kajal k'ataj uwach ri inqatzij pa kiwi' wa me'al k'ojol*.

Uno por uno, los *k'amalb'e* y los padres del muchacho pasan saludando a los *k'amalb'e* y padres de la muchacha, se dan un abrazo maya y simbolizan con el *wachilib*²⁸ el nacimiento de una nueva relación de parentesco. Enseguida, el primer *k'amalb'e* de la muchacha le solicita que pase al lado del grupo de mujeres *k'amalb'e* del muchacho. Así, en un acto simbólico pero trascendental, se realiza el cambio de familia y por tanto el matrimonio de los jóvenes. Invitados por el *nab'e k'amalb'e*, los esposos beben un sorbo de la bebida sagrada en el *pajb'al tzam* simbolizando su unión.

Siguiendo con el ritual, y acompañados de la pareja, los *k'amalb'e* del esposo se hincan nuevamente frente a los *k'amalb'e* de la esposa para

²⁷ Se trata de ocho litros de *saq tzam* o guaro blanco.

²⁸ *Wachilib'*: *wach* = rostro; *il* del verbo *ilik* = ver. *Wachilib'*, pues, es mirarse o verse mutuamente.

intercambiar consejos. Hecho esto, se aconseja a la nueva pareja de esposos sobre su comportamiento, derechos, funciones y obligaciones, se comparte la comida y bebida ceremonial, y para finalizar la celebración los padres entregan la dote (ropa, muebles, utensilios de cocina, dinero y algunas inmuebles) a su hija quien se apresta a partir definitivamente a su nuevo hogar.

Estamos en presencia de un acontecimiento de enorme significado: ese acto que visto con ojos extraños puede percibirse como algo solemne pero negociable (en el sentido de que puede deshacerse fácilmente), para la pareja, la familia y la comunidad, adquiere las dimensiones de un auténtico contrato social (en el sentido de que compromete al conjunto de la sociedad). De hecho, la idea implícita en el matrimonio es que los lazos creados entre las familias no pueden deshacerse fácilmente. Desde el punto de vista antropológico, pues, el matrimonio es también una alianza entre dos familias de una comunidad.

2.3 Las relaciones sociales

Hemos visto como un “simple” acto de unión entre dos personas conlleva la puesta en juego de la totalidad de la sociedad o buena parte de ella. Y cómo, sobre todo, el sistema maya de representaciones genera formas específicas de relación social: modalidades diferentes de relación hombre-mujer, modalidades distintas de relaciones familiares y modalidades propias de relaciones en la comunidad. De suerte que en el ámbito de la sociedad maya podemos hablar de la existencia de «un sistema de sociedad o *amaq* formado de elementos «necesarios», *winaq* o persona, cuya función y acción solidaria está garantizada por el rol que cada una cumple de acuerdo con las

prescripciones de su *rajawal*²⁹. Pero, ¿cómo se concibe a la familia y a la comunidad en este contexto? ¿Cómo el sistema maya de representaciones define una concepción específica de lo social?

2.3.1 La familia

En *Tz'oljche'*, el *jun ja winaq* o «casa de personas» (abuelos, padres, hijos, nueras y nietos) es un componente de un sistema complejo de parentesco del tipo conocido en nuestra disciplina como «familia extendida». Pero el *jun ja winaq* no es sólo otra forma más de organización familiar: es además un espacio de conocimiento y tiene entre otras funciones la de reproducirlo mediante una modalidad específica de convivencia social que integra lo afectivo, lo cultural y lo ético-moral. Ahora bien, esta forma de organización familiar está lejos de ser un sistema cerrado.

En efecto, inspirándose en la tradición maya más auténtica, el *jun ja winaq* es un componente de un sistema de relación social mucho más amplio: se articula directamente con los otros *jun ja winaq* que componen el *k'ulja* (encuentro de casas, casas cercanas o vecinos) y esta articulación genera relaciones recíprocas entre los diversos *k'ulja* o elementos del *amaq* (distrito, vecindario, comunidad, sociedad). Puede decirse, pues, que se trata de un sistema comunitario de base familiar en el que la mujer y el hombre juegan un papel fundamental: aseguran su reproducción. El caso de los esposos Q'aq, aun cuando se hayan conocido en la capital y no hayan hecho el *tz'onoj*, es particularmente ilustrativo.

Agustín Q'aq y Juana Caal se conocieron en ciudad de Guatemala. A pesar de no haber realizado el *tz'onoj*, Juana, originaria de la región q'eqchi'

²⁹ Jorge Murga, *Tierra y cosmovisión maya*, p. 16.

de Alta Verapaz, se integró como se acostumbra a la familia Q'aq' del paraje Chicaxul de Santa María Chiquimula. Con esta acción, pasa a formar parte del *jun ja winaq* de sus suegros (*alib' achi e alib' ixoq*) y constituye un nuevo *jun ja winaq*. Como la familia de su esposo (*achijil*) posee tierra y trabaja en sastrería, su suegro, don Marcos Q'aq', reparte sus tierras entre sus cuatros hijos (incluido Agustín esposo de Juana) y les enseña a trabajar en el comercio de ropa. Respetando la tradición y el sistema de organización familiar, Agustín Q'aq' y Juana viven un tiempo determinado en casa de sus suegros. Aquí, aprenden los valores de la familia mientras se preparan para reproducirlos en la suya. Pero debe decirse que Juana es parte integral de la familia Q'aq': es una hija más. Se le trata por tanto como tal y obtiene los mismos beneficios que su esposo. De suerte que Agustín y Juana viven hoy en la casa y terreno heredados de «sus» padres. Agustín trabaja como comerciante y cuida la milpa. Juana trabaja como tejedora y cuida a sus hijos. Cada uno juega por ende un papel importante en la reproducción familiar. Pero además, Juana y Agustín participan decididamente en el trabajo colectivo de siembra de hortalizas en la comunidad. Así, ambos aseguran entre otras cosas el sustento familiar y trabajan día a día para garantizar la herencia de sus hijos: tierra, casa, negocios y estudios.

De esta experiencia subrayaremos algunos elementos: como la pareja no realizó el proceso de pedida ni el *tz'onoj*, y como sólo se presentó ante sus padres (no hubo *kamalb'e*), la responsabilidad en la educación-formación de su familia recae sobre ella (ya que no hubo compromisos específicos ni públicos de las familias en cuestión). Sin embargo, Agustín y Juana se integran al sistema familiar de la comunidad, reciben la formación acostumbrada por parte de los padres de Agustín y se benefician de la herencia. Así, la pareja entra en la dinámica familiar de la comunidad,

recibe la educación necesaria para reproducirla y se convierte por tanto en un agente más del sistema social. Se ve, por lo demás, que la pareja funciona de acuerdo con la lógica de complementariedad que nutre la relación mujer-hombre en las representaciones mayas y que al hacerlo favorece el equilibrio familiar y comunitario. Estamos pues en condiciones de preguntarnos sobre la importancia de la idea de comunidad en la concepción maya de lo social.

2.3.2 La comunidad

Hemos demostrado que la concepción maya de lo social privilegia lo colectivo sobre lo individual. También hemos demostrado que en esa concepción el principio de equilibrio y complementariedad es fundamental y que éste, por lo demás, lo es también para comprender la concepción de la persona, la percepción de la divinidad, las modalidades de relación de las personas con su entorno natural y las modalidades de relación de las personas entre sí. Ahora bien, lo que resume esa concepción muy particular de lo social en la sociedad maya es justamente la idea de comunidad.

En efecto, y aun cuando los fenómenos recientes de entrada a la modernidad hayan provocado la «individualización» de ciertas conciencias³⁰, y aun cuando algunos elementos indígenas integren ciertos valores modernos en su discurso (feminismo, derechos humanos, democracia, liberalismo, etc.), la idea de lo comunitario en la sociedad maya mantiene plena vigencia. En Santa María Chiquimula, como en otras localidades indígenas por lo demás, la sociedad se organiza en comunidades a distintos niveles (parajes, cantones, aldeas, cabecera municipal) basándose en la noción maya de *tz'aqat* (complemento, construcción de un elemento en

³⁰ Véase Jorge Murga, *Iglesia católica, movimiento indígena y lucha revolucionaria (Santiago Atitlán, Guatemala)*, pp. 209-211.

relación con el otro o con los otros). En otras palabras, en la sociedad maya según nosotras todo se realiza o se construye recíproca y solidariamente en busca del bienestar colectivo.

Ahora bien, este ideal comunitario propio de la sociedad maya no está solo. En torno a él, y muchas veces oponiéndose a él, existen otros poderes, otras ideologías sociales y políticas, que impiden su plena realización³¹. Colonialismos, cristianismos, liberalismos, marxismos, en fin, ideologías y prácticas ajenas a las comunidades, han hecho que ese sistema maya de representaciones encuentre topes y por tanto dificultades para su desarrollo. Cómo, al estudiar la relación mujer-hombre en la sociedad maya sin conocerla, el feminismo introduce ideas contrarias a su sistema de representaciones, tal es la pregunta que intentaremos responder analizando algunos escritos feministas sobre la mujer indígena.

³¹ El caso más reciente, y que ilustra perfectamente esta oposición sistemática a la concepción maya del mundo, es la aprobación por el gobierno de Oscar Berger de la Política de Desarrollo Rural Integral el 5 de septiembre de 2006. En efecto, oponiéndose a la visión maya de la tierra, el gobierno lanza «un instrumento que priorizará las acciones para hacer más competitivos a los pequeños productores rurales...». Contrario a la concepción colectiva que sigue vigente en las comunidades mayas, lo vemos, el gobierno se fundamenta en una visión individualista: es al campesino como ente individual al que se privilegia y no a la comunidad en su conjunto. Véase Diario de Centroamérica y el Periódico del 6 de septiembre de 2006, págs. 3 y 2 respectivamente.

Capítulo II

La visión del feminismo sobre la mujer indígena

1. Los orígenes del feminismo

Fue con el auge de la ilustración (el «Siglo de las Luces») y la Revolución francesa en 1789 que surgen las primeras ideas feministas. Efectivamente, basándose en la idea de igualdad jurídica, libertad y derechos políticos propia de aquéllos años («todos los hombres nacen libres e iguales», por tanto, «con los mismos derechos»), pero también en la situación de exclusión en que se encontraba la mujer en la sociedad francesa (entre otras cosas, la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano que proclamó la Revolución francesa no incluía a la mujer), es que las precursoras del feminismo, tal el caso de Olympe de Gouges (1748-1793), ponen los primeros mojonos del movimiento y de la teoría que hoy conocemos como feminista³².

En 1791, ciertamente, la célebre francesa publicó la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadanía como una secuencia de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano aprobada por la Asamblea Nacional en agosto de 1789. Allí, «las madres, las hijas y las hermanas, representantes de la nación, piden ser constituidas en Asamblea Nacional. Considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos de la mujer son las únicas causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer en una solemne declaración los derechos naturales, inalienables y sagrados de la mujer».

³² Entre otros documentos véase *Sufragismo y feminismo: la lucha por los derechos de la mujer* (1789-1945), documento bajado del sitio de Internet www.historiasiglo20.org, pp. 1-5.

Gouges afirmaba efectivamente que la «mujer nace libre y debe permanecer igual al hombre en derechos y que la Ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las Ciudadanas y los Ciudadanos deben contribuir, personalmente o por medio de sus representantes, a su formación». Así, plantea la necesidad de que la libertad, igualdad y derechos políticos de que habla la Revolución beneficien también a las mujeres, reconociéndoles especialmente su derecho al sufragio.

En la segunda mitad del siglo XIX, por lo demás, Dominique Fougeyrollas-Schwebel, dándole continuidad a su predecesora, plantea que las luchas de las mujeres «se apoyan en el reconocimiento de las mujeres como específica y sistemáticamente oprimidas; la afirmación de que las relaciones entre hombres y mujeres no están inscritas en la naturaleza, pero que la posibilidad política de su transformación existe. La reivindicación política del feminismo sólo puede emerger en relación con una conceptualización de derechos humanos universales; se adentra en las teorías de los derechos de la persona, cuyas primeras formulaciones jurídicas proceden de la revolución americana y luego de la francesa»³³.

Ahora bien, el cuestionamiento de Fougeyrollas-Schwebel se inscribe en una crítica general al absolutismo de las monarquías (bajo control de los hombres). Solo así se entiende que en su discurso señale la «conexión existente entre ese sistema político y las relaciones de poder entre los sexos» y que por otra parte desplace el problema de la realeza al ámbito familiar. Aquélla, en efecto, denuncia que «los hombres ejercen una verdadera tiranía absolutista sobre las mujeres en el ámbito de la familia y la casa».

Es durante esa «primera ola» feminista que se plantea el problema de los «mitos» culturales, el cuestionamiento del matrimonio, la familia y la maternidad, el aburrimiento del ama de casa, la dependencia económica de

³³ Véase Helena Hirata y otras, *Diccionario Crítico del feminismo*, pp. 158-162.

la mujer casada, los tabúes de la sexualidad femenina y su falta de libertad. Así, planteando la desaparición de los impedimentos legales para la emancipación de la mujer, la necesidad de desarrollar su personalidad y el pleno ejercicio de sus capacidades, el movimiento feminista de aquella época busca desde una visión de igualdad de derechos la libertad individual de la mujer.

Pero esta lucha no termina allí. Un siglo después, en 1968 para ser exactas y en un contexto generalizado de post-guerra, de fuerte inconformidad social de cara a la sociedad de consumo y a la acentuación de las diferencias sociales, surge la «segunda ola» feminista. Ahora bien, su crítica a la desigualdad social (entiéndase a la estructura) se explica por la existencia del patriarcado. Así, el movimiento feminista de esos años ve en éste el origen de todos los males de la mujer y plantea que su opresión se explica por la «existencia de un sistema que se sirve de la dominación de las mujeres por parte de los hombres con la intención de perpetuarse» en el poder. Es este conjunto de ideas el que lleva a plantear la necesaria independencia económica de la mujer de cara al hombre en busca de su liberación. Al extremo que la «madre» de las feministas, la célebre Simone de Beauvoir, marcada por el contexto libertario de la época y la primacía del marxismo en el mundo francés, escribe una obra de alcance planetario: *El segundo sexo*³⁴. En ésta, aquélla se declara «a favor de la abolición de la familia» pues estima que es a través de ella que «el mundo patriarcal explota a las mujeres». En suma, de Beauvoir propone que si el feminismo logra disolver a la familia estaría transformando con ello las estructuras sociales injustas que cuestionaba el marxismo.

Pero es evidente que la célebre Simone de Beauvoir no estaba sola. Junto a ella, un grupo de mujeres reagrupadas en *Choisir* (Escoger)

³⁴ Véase Simone de Beauvoir, *El segundo sexo, los hechos y los mitos*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1989.

desarrollan un movimiento reivindicativo de los derechos de las mujeres que en síntesis plantea 1) El derecho de las mujeres sobre su propio cuerpo y a elegir tener o no hijos; 2) El derecho de la mujer a integrarse completamente en la vida económica y social; 3) La destrucción de todos los mitos relacionados con la imagen tradicional de las mujeres y la creación de un nuevo modelo cultural desde el cual excluir todo tipo de sexismo; 4) Ofrecer a las mujeres la educación y las herramientas necesarias para cumplir sus objetivos; 5) Contra toda violencia física y moral perpetuada sobre las mujeres, y especialmente contra la violación.

Fue una época de grandes ideas y de cambios para la sociedad francesa en su conjunto. La célebre frase de Simone de Beauvoir: «no se nace mujer, llega una a serlo», con todo lo que ella simbolizaba, irradiaría por el mundo provocando el surgimiento de movimientos feministas más o menos importantes que con matices y variantes en los países se inscribían en la línea del movimiento de la «madre fundadora».

2. Los prejuicios de las feministas sobre la mujer indígena

Son esas ideas justamente las que llegan a América Latina y son ellas precisamente las que inspiran al movimiento feminista del continente. Alda Facio³⁵, “guru” de las feministas guatemaltecas, retomando esa perspectiva escribe sobre la teoría feminista basándose en tres nociones fundamentales: patriarcado, androcentrismo y sexismo. La primera, según la autora, se define como «un sistema que se origina en la familia dominada por el padre (...) que determina que el grupo, casta o clase compuesto por mujeres, siempre está subordinado al grupo, casta o clase compuesto por hombres».

³⁵ Véase Alda Facio, *Cuando el género suena cambios trae, metodología para el análisis del fenómeno legal*, pp. 21- 26 y 89.

El androcentrismo es más bien el enfoque que desde la perspectiva masculina «presenta la experiencia masculina como central a la experiencia humana». Facio, siguiendo la línea de las teóricas feministas europeas, presenta por lo demás dos formas extremas de androcentrismo: «la misoginia es el odio o repudio a lo femenino y ginopia: la imposibilidad de ver lo femenino o la invisibilización de la experiencia femenina». La tercera noción, es decir el sexismo, se define de acuerdo con esta autora como «la creencia, fundamentada en una serie de mitos y mistificaciones, en la superioridad del sexo masculino, creencia que resulta en una serie de privilegios para ese sexo que se considera superior. Estos privilegios descansan en mantener al sexo femenino al servicio del sexo masculino, situación que se logra haciendo creer al sexo subordinado que esa es su función «natural» y única».

Una observación se impone: ya sea que se trate de teóricas feministas costarricenses, mexicanas o guatemaltecas, para solo citar algunas nacionalidades, o bien que se trate de posiciones radicales o más o menos moderadas, la influencia del pensamiento feminista francés del «68» está presente en los diversos escritos sobre el tema. Es en esa línea pero con un importante quiebre teórico que aparece en la década de los noventa la perspectiva de género.

En efecto, el género, perspectiva dominante dentro de los movimientos feministas de la actualidad, llega a Guatemala fuertemente inducido por las agencias de cooperación internacional³⁶. Alejándose de la posición extrema de la marxista-feminista Simone de Beauvoir, la cual por lo demás consciente o inconscientemente sustituye la lucha de clases típica del

³⁶ Como todos los temas de moda en la sociedad guatemalteca actual, la perspectiva de género encuentra fuerte sustento en los Acuerdos de Paz, particularmente en el de *Aspectos socioeconómicos y situación agraria* y el de *Identidad y derechos de los pueblos indígenas*. Han sido precisamente las agencias de cooperación internacional las que se han encargado de financiar su desarrollo.

marxismo por la lucha de sexos típica del feminismo, este enfoque plantea que el género es «una categoría construida social, histórica y culturalmente», en la cual los conceptos de feminidad y masculinidad, a diferencia de los de mujer y varón, no son empíricos. Así, el género es «la institucionalización social, muy arraigada, de la diferencia del sexo», el cual, por otra parte, «señala características sociales» que constituyen «un sistema conceptual, un principio organizador, un código de conductas por el cual se espera que las personas estructuren sus vidas, sean femeninas y masculinas y se comporten femenina o masculinamente».

Si nos atenemos a esta explicación, el género «no es una categoría descriptiva», es más bien «una normativa que determina la percepción social, de las mujeres y de los varones». De suerte que este enfoque, aun cuando reconoce la existencia de «diferencias biológicas innegables entre mujeres y varones», considera que la feminidad y la masculinidad, entendidas como construcciones sociales, sirven para perpetuar la estructura y el funcionamiento de una sociedad. Pero debe decirse que para el género «lo determinante en la organización social no es la diferencia misma, sino el modo en el que se la significa y se la valora, en el modo en el que se la interpreta y se la vive»³⁷.

B. Sorj³⁸, citado por Ivone Gebara, repite con otras palabras que el género es un «producto social aprendido, representado, institucionalizado, y transmitido de generación en generación» e insiste en que «el poder está distribuido de modo desigual entre los dos sexos: las mujeres ocupan por lo general puestos de inferior categoría en la organización más amplia de la vida social y también en la organización de las religiones en occidente».

³⁷ Véase *La herencia de Simone de Beauvoir en el feminismo Francés*, documento bajado del sitio de Internet www.tdx.es, pp. 409-410.

³⁸ Véase Ivone Gebara, *El rostro oculto del mal, una teología desde la experiencia de las mujeres*, pp. 8-9.

Remarquemos sin embargo que la utilización literal de teorías inspiradas en el mundo occidental puede generar conclusiones que no necesariamente corresponden a la realidad de las otras sociedades. Este es el caso de los estudios feministas sobre la sociedad maya, sobre todo cuando amparándose en sus conceptos ciertas intelectuales pretenden confirmar su supuesta victimización, su pretendido sometimiento y su supuesto estado de exclusión respecto a los hombres.

2.1 La supuesta victimización

Corroborar si la pretendida universalidad de los valores occidentales es efectivamente cierta en la sociedad maya, llevó a Eva Kalny, antropóloga feminista austriaca, a plantearse el problema de saber si existen «elementos de conexión entre el derecho consuetudinario y los valores que lo animan, sobre todo en lo concerniente a las relaciones inter-genéricas, y el derecho internacional en materia de Derechos Humanos y los valores correspondientes»³⁹.

Su obra, esfuerzo intelectual que busca comprender «las normas del derecho familiar» y «las esferas de poder y de influencia» en dos comunidades mayas de Sacapulas, a pesar de que valora aspectos de la tradición maya que otros desdeñan, no deja de incurrir en ciertas aberraciones.

Una de ellas, efectivamente, la lleva a concluir que «el uso de la violencia por parte de los hombres contra las mujeres es socialmente aceptado...»⁴⁰. La afirmación equivocada de Kalny, creemos, se explica en alguna medida por su desconocimiento de las lógicas de funcionamiento del

³⁹ Eva Kalny, *La ley que llevamos en el corazón, Una aproximación antropológica a los derechos humanos y normas familiares en dos comunidades mayas* (Sacapulas, Quiché), p. III.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 148.

sistema social maya que hemos analizado en parte en el primer capítulo de esta tesis. En efecto, y aunque condenamos todo tipo de violencia contra la mujer en cualquier sociedad del mundo, y aun cuando la autora haya incursionado en «las normas del derecho familiar entre sakapultecos y chiquimulas», Kalny concluye desafortunadamente que «el uso de la violencia por los hombres contra las mujeres es socialmente aceptado». Veámoslo desde nuestra perspectiva.

En las comunidades mayas, decíamos, existen formas históricas de organización y regulación social y jurídica que tratan lo concerniente al «Derecho familiar» de las sociedades occidentales. Cuando un problema de violencia familiar se presenta, y más concretamente, cuando un hombre golpea a su mujer, es justamente esa institucionalidad la que funciona para reestablecer el «desequilibrio en las relaciones de la pareja». Se ve por tanto, y esto es algo que buena parte de investigadoras no ve en su breve pasaje por las comunidades, trabajar a los *k'amalb'e* junto con los padres del hombre y la mujer en un proceso de reestablecimiento del equilibrio conyugal.

Kalny, a pesar de que estudia lo referente a la «solución de conflictos» en las comunidades sakapulteca y chiquimula, no logra comprender realmente las lógicas del proceso de regulación social comandado por los *k'amalb'e* y no logra, sobre todo, advertir que el uso de la violencia intra-familiar está lejos de ser aceptado socialmente en las comunidades mayas. En efecto, ese proceso que se desarrolla, en el cual decíamos intervienen los padres de los esposos y los *k'amalb'e*, y que Kalny sólo conoció a través de entrevistas con ciertos miembros de la comunidad por lo demás, nace precisamente para reestablecer el equilibrio familiar y testimonia del hecho de que la sociedad en su conjunto está en desacuerdo con el uso de la violencia en las relaciones conyugales. Como Kalny no da continuidad al proceso que siguen

las comunidades para resolver los problemas de la pareja, y como ella se limita a analizar las entrevistas que transcribe, concluye que «el hombre tiene todo el derecho de pegar a la mujer por sus faltas». Ahora bien, que ciertos hombres (sus entrevistados) afirmen que tienen el derecho de pegar a sus mujeres, y que la sociedad maya en su conjunto acepte este pretendido derecho como tal, son dos cosas en realidad distintas. El problema que se plantea en todo caso es saber si la afirmación de los hombres que ella entrevistó puede generalizarse a toda la sociedad y si las ideas de esos hombres corresponden a la realidad social maya.

Otra obra, la de María del Rosario Valenzuela⁴¹, permite analizar desde una perspectiva distinta el enfoque de las feministas latinoamericanas sobre la mujer indígena. Sus posiciones, por lo demás, responden a una visión de las organizaciones revolucionarias guatemaltecas: «Por razones de mística y convicción social ha estado involucrada en los procesos revolucionarios de América Latina y en particular de Guatemala. Ha trabajado gran parte de su vida por el ideal de una sociedad más justa y equitativa».

En términos generales, Valenzuela se propone responder la pregunta del «porqué de la situación a que se ve sometida la mujer, de su subordinación y al papel y lugar que se le asignó en la historia». Ella inicia sin embargo con una importante reserva: «Cuando pensamos escribir un libro sobre la mujer hubo dudas, indecisiones y hasta cierto temor a despertar comentarios, suspicacias, criterios subjetivos —y objetivos— al recordar el estereotipo y la desaprobación para quienes abordan el tema; sin embargo, vencieron la necesidad y los requerimientos».

Recordemos en todo caso que la economista boliviana aborda la problemática de la situación de la mujer en Guatemala en forma amplia, buscando dar «una explicación del patriarcado», aunque «sin disputa de

⁴¹ Véase María del Rosario Valenzuela, *Mujer y Género en Guatemala, Magia y Realidad*, pp. I y 79-84.

poder con el hombre». Valenzuela, digámoslo claramente, pretende explicar el patriarcado «para que el hombre pueda comprender e interiorizar su posición de preeminencia social...» y con el propósito de que ambos, hombre y mujer, puedan «caminar juntos para lograr un nuevo modelo de sociedad en la que existan igualdad de deberes y derechos».

Además de estudiar «los caminos de la historia», «la subordinación de la mujer», los conceptos relacionados con «la equidad de género», «la violencia de género» y otros temas relacionados con la problemática que le ocupa, Valenzuela incursiona en los temas de la «concepción maya de la mujer» y de la «violencia contra la mujer indígena». Son éstos, específicamente, los que nos interesan. Analicémoslos.

Valenzuela, haciendo un esfuerzo no despreciable en este punto, retoma en efecto los elementos de la cosmovisión maya contenidos en el Pop Wuj: se refiere a Ixmucané e Ixpiyacoc, a la tierra, a las energías femeninas y masculinas, en fin, a todos aquellos dispositivos de la antigua cosmogonía maya, muy de moda por cierto en el discurso de las intelectuales feministas que pretenden estudiar el género en nuestra sociedad⁴². Ahora bien, el estudio del género entre los mayas no puede reducirse a la cita casi textual de los pasajes míticos fundadores de nuestros abuelos y abuelas. Un estudio serio sobre la problemática de la relación hombre-mujer entre los mayas, creemos haberlo dicho, es mucho más complejo que una simple cita de ciertos pasajes de ese libro sagrado: debe estudiarse a la sociedad en su conjunto, en su propia dinámica, conocer sus lógicas de funcionamiento, las interrelaciones que se establecen entre sus diversos elementos, en fin, situarse en el mundo del otro tratando de acercarse a él sin ningún prejuicio.

⁴² Véase entre otras a Tania Palencia, *Género y cosmovisión maya*, pp. 41-60 y Teresita Hernández y Clara Murguialday, *Mujeres indígenas ayer y hoy*, pp. 17-52.

Digamos en todo caso que Valenzuela hace una importante diferencia entre los mitos fundadores de la obra maestra de nuestros abuelos y el presente de las mujeres mayas. Para ella, en efecto, «en doloroso y brutal contraste con los fundamentos, conceptos y valoración de la mujer en la cultura maya», la mujer indígena de carne y hueso «ha sido sometida como mujer y como indígena, desde la conquista hasta nuestros días». De suerte que para la revolucionaria boliviana el mundo de la mujer indígena es un mundo de opresión inclusive en el ámbito familiar:

«Con toda esa carga de trabajo, no se le toma en cuenta y hasta, en ocasiones es golpeada por el hombre atormentado por el alcohol, el resentimiento y la desesperación. La mujer llega a tener grados muy serios de sumisión... Prácticamente no tienen infancia, no conocen los juguetes, desde pequeñas tienen que ayudar en su casa y cuidan a sus hermanos y hermanas más pequeños (...) La mujer indígena busca solución a estas enormes penurias en el matrimonio, hecho que lleva a niñas de 14 a 16 años a casarse, para caer en la misma situación de la que quisieron huir. Ellas también son educadas para contraer matrimonio a temprana edad, lo cual las coloca en posición de tener una larga vida reproductiva, que sobrellevan con grandes sacrificios»⁴³.

¡Triste cuadro sobre la mujer indígena el que nos pinta María del Rosario Valenzuela! Para ella, ciertamente, todo es negro, todo es sumisión, todo es sacrificio. Nada, salvo lo mítico maya, es digno de admiración y respeto. Ahora bien, lo que ignora la autora es que muchos aspectos de la cultura maya (la educación de las niñas, sus juegos, el matrimonio, entre otros) no tienen nada que ver con la exclusión en el hogar, ni con la forma de concebir la relación hombre-mujer entre las feministas, ni mucho menos con la sumisión. Aclaremos solamente que la educación de los niños en la

⁴³ María del Rosario Valenzuela, op. cit., p. 87.

sociedad maya empieza desde los primeros años, se desarrolla en el hogar y ha sido concebida de acuerdo con su contexto cultural: formas y fórmulas de saludo según la persona de que se trate (ancianos, familiares, vecinos, amigos, etc.), funciones que deben cumplirse en la familia (pequeños trabajos que no implican «explotación» ni «discriminación», etc.), juegos infantiles propios de su contexto (hacer tortillas, ayudar a su mamá, paseos con el abuelo o abuela, juegos con otros niños, etc.) y alejados del consumismo de las sociedades urbanas capitalistas (compra de juguetes, regalos de navidad, día del cariño, etc.).

Podríamos citar una cantidad importante de documentos escritos en los últimos años sobre la “triste realidad” de la mujer indígena, pero consideramos que hacerlo carecería de sentido. En general, se exalta lo mítico maya, se señala la pobreza de la mujer (la cual no negamos y afecta por lo demás a casi toda la población indígena), su exclusión estructural y familiar, su situación de dominada, en fin, se pintan cuadros negros de su realidad. Al extremo que todos esos escritos (al menos los que nosotras conocemos) adquieren prontamente (al menos para nosotras) la categoría de lugar común.

Pero no podemos terminar esta parte crítica de nuestra obra sin abordar la de la feminista maya Emma Chirix y la del célebre grupo de mujeres mayas de Kaqla. Influenciadas en efecto por las nuevas corrientes de pensamiento (marxismo, feminismo, género, teorías terapéuticas bioenergéticas, etc.), ambas obras ofrecen una visión crítica sobre la situación estructural, familiar y subjetiva de la mujer indígena guatemalteca. Ahora bien, lo que nos interesa particularmente es lo que concierne al aspecto subjetivo y familiar de sus escritos. Es por ello que nos centraremos en esos temas.

Marcadas sin duda por las teorías bioenergéticas que proponen el conocimiento de sí como medio de liberación personal, Chirix y las mujeres de Kaqla, en efecto, escriben sobre la afectividad de las mujeres mayas, sus experiencias, dolores y alegrías, sus necesidades y conquistas, y otros temas de índole individual que afectan, para bien o para mal, su ámbito social: «Esta investigación, acompañada por un proceso de formación humana integral con apoyo psicoterapéutico, sirve de plataforma a la apertura emocional que este grupo de mujeres aporta como examen de la afectividad como dimensión social de la subjetividad humana»⁴⁴.

Ahora bien, y a pesar de que Hermelinda Magzul⁴⁵ tuvo la prudencia de aclarar que los contenidos de la obra no constituyen «la verdad absoluta aunque sí la realidad de las involucradas en ella y de otras mujeres mayas», los juicios expresados por Chirix y las mujeres de Kaqla sobre la afectividad y la sexualidad de un grupo de mujeres mayas, han provocado una polémica que corre el riesgo de producir generalizaciones que no corresponden necesariamente con la realidad de todas las mujeres mayas de Guatemala.

Existe, entre otros, un juicio que en ese sentido nos parece particularmente interesante: «Muchas mujeres sufren por la necesidad de afecto, de reconocimiento y aprobación que no recibieron de padres y madres durante su infancia. Fueron lastimadas por no ser como las demás mujeres: obedientes, sumisas y responsables con las tareas de la casa; por imponer una rebeldía»⁴⁶.

En primer lugar señalemos que el enfoque que patrocina la investigación y que naturalmente se impone en el estudio, privilegia lo subjetivo y por tanto el aspecto psicológico de las personas: «Aclaro, dice Chirix, que mi formación académica no es psicológica y honestamente

⁴⁴ Véase Emma Delfina Chirix García, *Alas y Raíces. Afectividad de las mujeres mayas*, p. 10.

⁴⁵ Directora Ejecutiva del proyecto que financió la obra de Emma Chirix. Véase Emma Delfina Chirix García, op. cit., pp. 7-8.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 81.

comparto que la investigación no fue simple (...) La psicología social se encargó de sacudirme la conciencia y fue alimento para nutrir la investigación, me abrió la posibilidad para autodescubrirme y aprender de las demás»⁴⁷.

Fue esa posibilidad de «autodescubrirse», según Chirix, la que le permitió darse cuenta de sus carencias individuales y afectivas, la que le permitió, en otras palabras, tomar conciencia de los problemas que le afectan no sólo a ella sino a la mujer indígena en general: «Se valora a las mujeres cuando cumplen los roles tradicionales, cuando son obedientes y sumisas, y son aún más valoradas si son bonitas, blancas, altas y galanas. La desvalorización internalizada, más los golpes físicos recibidos, provocan efectos de desamor hacia sí mismas...»⁴⁸.

Estamos de acuerdo con el hecho de que en la sociedad maya, como en cualquier otra sociedad por lo demás, puedan existir casos de maltrato infantil o hacia la mujer como los denunciados por Kaqla y Chirix, pero no compartimos la idea de que los juicios sacados de experiencias individuales sirvan para denunciar a toda una sociedad. Chirix cae en ese error justamente cuando a partir del “descubrimiento” de su realidad personal y la de sus compañeras de Kaqla que no por azar se reagruparon en busca de esa especie de terapia psico-espiritual, descalifica al conjunto de la sociedad maya tradicional. Sin detenerse a pensar que la experiencia de un individuo no es necesariamente la de todos los sujetos de una sociedad, la socióloga feminista maya pretende ver a la generalidad de su sociedad desde su ombligo: *xaqkaril umuxux*, como dirían los abuelos.

Ahora bien, la sociedad maya está compuesta lógicamente por individuos. De suerte que hoy en día es difícil pensar que la visión holista que antes prevalecía en nuestras comunidades, anule por completo las

⁴⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 82.

identidades individuales. En otras palabras, la identidad de los individuos, su conciencia, intereses y estrategias, existe y juega un rol importante en la dinámica y el cambio social. Cuanto más que la ideología individualista de las sociedades modernas penetra cada vez más en las comunidades mayas a través de la acción muchas veces desestructuradora de las ONG. Esto se hace evidente en el enfoque que Kaqla y Chirix dan a sus obras y en cierto tipo de denuncias sobre el pueblo maya: «No es posible homogenizarlos (se refieren a los grupos sociales) y que la preocupación fundamental sea únicamente los derechos colectivos, el de pueblos indígenas. Es necesario estar juntos pero conservando los derechos individuales. Cuando se habla de derechos humanos se pierde de vista los derechos particulares y, mi juicio, es importante aclarar los derechos de las mujeres indígenas»⁴⁹.

La cita anterior puede ser especialmente controversial, muestra bien cuál es la ideología subyacente en el discurso de Chirix y da lugar a cualquier tipo de interpretaciones. Uno podría inclusive pensar que ciertas frases corresponden a los lugares más comunes del discurso de los representantes de las cámaras empresariales guatemaltecas: «Cuando se habla de derechos humanos se pierde de vista los derechos particulares». ¿Acaso no es de derechos particulares (propiedad privada, etc.) de que hablan los opresores y explotadores del pueblo?

Prejuicios similares a los de la supuesta victimización de la mujer indígena, decíamos, se refieren también a los de su sometimiento.

2.2 El sometimiento

Efectivamente, leyendo los escritos feministas uno puede darse cuenta sin grandes problemas que sus autoras valoran los principios de la tradición

⁴⁹ Ibid., p. 206.

maya sólo cuando éstos se ajustan a su teoría. En caso contrario, y este es uno de los problemas que plantea la utilización inflexible de “marcos teóricos”, concluyen que la “tristemente pobre” mujer maya es dócil. Kalny, por ejemplo, cuando analiza las esferas de poder en la comunidad y la influencia de las mujeres sacapultecas y chiquimultecas, resalta las fuerzas espirituales de las mujeres mayas: «Contrario al dominante culto católico, la religión maya permite también a las mujeres ser sacerdotisas. Mujeres, y sobre todo mujeres ancianas, pueden disponer de diferentes poderes sobrenaturales: pueden provocar y curar enfermedades, y pueden transformarse de noche en animales y provocar así inseguridad y muerte»⁵⁰. Kalny señala además que las mujeres juegan un rol central en la vida social de las comunidades: «en todas las fiestas y celebraciones, juegan un papel central en la preparación de la comida. Cuando hay que resolver conflictos, solamente las mujeres del consejo de los ancianos pueden dirigirse a mujeres y darles consejos. Esto es igual con los chiquimulas y con los sakapultecos».

Sin embargo, cuando interpreta el silencio de las mujeres chiquimultecas en la vida pública, asume de que éste se explica por una especie de sometimiento: «en las fiestas y reuniones de los sakapultecos y chiquimulas son sobre todo los hombres que levantan la voz en público. Pero el silencio de las mujeres sakapultecas es muchas veces un silencio de observación y control, que también se puede interrumpir siempre y cuando haya la necesidad. El silencio de las mujeres chiquimulas expresa la falta de poder para intervenir en las actividades. Aun cuando los chiquimulas se reúnen en fiestas u otras ocasiones, las mujeres no tienen la misma posición y las mismas posibilidades para influir».

⁵⁰ Eva Kalny, op.cit., pp. 116 -120.

Kalny, queda claro, ve diferencias entre las sacapultecas y chiquimultecas. Por una especie de empatía personal cree identificar más signos o señales de “liberación” en las primeras que en las segundas. Aquéllas, en otras palabras, se acercan más a su ideal femenino. Lo que ella ignora, sin embargo, es que el silencio de la mujer chiquimulteca no se explica por una cuestión de poder en el espacio público. Previo a esas reuniones, y siguiendo una lógica muy propia de nuestra sociedad, los hombres integrantes del Consejo de principales han deliberado ya con las mujeres integrantes de esta importante institución maya. El equilibrio entre la mujer y el hombre en lo político maya es tanto más importante respecto a otras sociedades, que la participación del hombre dentro del Consejo de principales no puede darse sin el consentimiento ni sin la participación de su mujer. Kalny no ignora, pero queremos explicitarlo por aquellos o aquellas que sabiéndolo no reparan en ello, que el Consejo de principales se integra por parejas de esposos.

Esto explica por lo demás que ningún hombre o mujer soltera en la tradición maya está en capacidad plena de ocupar cargos de autoridad, pues hacerlo equivaldría a no cumplir con los principios de equilibrio y completariedad ya explicados. Pero insistamos: la realización plena de una persona que aspire a cargos de autoridad dentro de nuestra sociedad, sea hombre o mujer, no se alcanza si no ha encontrado a su *tz'aqat* (complemento, pareja). Podemos imaginar pues que se trata de una visión y un mundo totalmente distinto al de las autoras y que la mujer maya juega quizás un papel más relevante en su sociedad que en la de ellas: antes de actuar, el hombre debe contar con la aprobación de su mujer. Estamos en condiciones de reflexionar sobre la conclusión que atrevidamente saca la autora: ¿Es acaso cierto que «la obligación y el destino de la mujer maya es ser obediente»?

Podemos encontrar opiniones similares sobre el supuesto sometimiento generalizado de la mujer indígena en Chirix, Kaqla, Valenzuela y Velásquez Nimatuj. Ésta, por ejemplo, cae también en la tentación de volver regla general lo que en realidad constituye una experiencia individual: «la mujer indígena de Quetzaltenango que ha querido salir adelante ha arriesgado su hogar, ha arriesgado su reputación, ha arriesgado su nivel económico, y también el afecto entre su propia familia, ese es el precio que muchas mujeres pagaron o están pagando por su realización como mujeres, como intelectuales. Porque en nuestra sociedad quetzalteca a la mujer se le relega a la casa, a los hijos y al trabajo».⁵¹

Se sabe sin embargo de casos contrarios a los que alude Velásquez Nimatuj. Personalmente, sabemos de familias que por la difícil situación económica en que se encuentran han tenido que sacrificar a unos hijos para privilegiar la educación de otros. En el pequeño paraje Chicaxul, por ejemplo, y contrario a esa «sociedad quetzalteca» anti-femenina de que habla Velásquez Nimatuj, hemos sabido de señoritas que con el apoyo de su familia han tenido la oportunidad de hacer estudios universitarios, «realizarse como mujeres y como intelectuales», sin sentirse «víctimas» de su familia ni de su sociedad. Lejos de eso, se trata de mujeres plenas, concientes del sacrificio de su familia y que esperan devolverle con sus logros una parte de ese esfuerzo inconmensurable. Todo es relativo pues, no podemos pensar que nuestra experiencia es la experiencia de los demás. Tratemos finalmente el tema de la supuesta exclusión de las mujeres indígenas.

⁵¹ Véase Irma Alicia Velásquez Nimatuj, *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*. p. 165.

2.3 La exclusión

Aun cuando es evidente que la estructura social guatemalteca es extremadamente excluyente (poco más del 2% de los propietarios monopoliza las dos terceras partes de las tierras agrícolas, por ejemplo), y aun cuando esa exclusión golpea particularmente al pueblo maya, la cuestión de la supuesta exclusión de la mujer en las comunidades indígenas debe entenderse, creemos, más desde el punto de vista antropológico que estadístico.

En efecto, afirmar que la mujer sufre de exclusión en la familia porque «no puede ser dueña de la tierra» o porque «no tiene derecho a la tierra y a la vivienda», como lo argumentan buen número de escritos feministas, es algo tan relativo como decir que una persona es atea porque no profesa la religión cristiana. El concepto de propiedad, como la forma de percibir a la divinidad en las diversas sociedades, efectivamente, puede variar según el sistema de representaciones específico de cada sociedad y según las lógicas de funcionamiento de cada sistema cultural. Pero veamos cómo la afirmación según la cual la mujer es excluida «porque no es dueña de la tierra», pierde validez cuando se analiza la lógica maya implícita en su sistema de herencia.

2.3.1 Sistema maya tradicional de herencia de la tierra

Aclaremos primero que en la mayoría de casos «los individuos al morir se dejan alguna cosa detrás de ellos, ya sea un estatuto (como el de jefe de familia o jefe de grupo local) o bienes mobiliarios o inmobiliarios (terrenos, ganado, dinero). Aclaremos además que «todas las sociedades dictan leyes con el fin de normar esa transmisión» y que «la filiación determina a menudo

la sucesión y la herencia», nociones que la antropología debe distinguir: «la sucesión es la transmisión del estatuto (los derechos y deberes), de la posición (la autoridad política) y las funciones ceremoniales. (...) La herencia es la transmisión de bienes, propiedades, riquezas materiales y derechos de carácter económico»⁵². Dicho esto, analicemos ahora cómo en la lógica del sistema maya de herencia de la tierra la mujer no está excluida.

2.3.1.1 Normas fundamentales de herencia de la tierra

Antes de analizar un caso de transmisión de la tierra en el paraje Chicaxul, queremos dejar sentado que en el sistema maya tradicional de herencia de la tierra existen entre otras cinco normas fundamentales de transmisión:

1) La tierra se reparte proporcionalmente entre los hijos varones;

2) El hijo menor o *ch'ib'* hereda la casa familiar y una parte de la tierra. A cambio, asume el cuidado de sus padres por el resto de sus vidas y brinda protección moral y material a las hermanas solteras si fuese necesario;

3) Las hijas no reciben herencia de sus padres pues comparten la propiedad de la tierra heredada por su esposo⁵³. Si una mujer queda soltera, residirá en la casa familiar heredada por su hermano menor;

4) Si un hijo no hereda tierra por problemas familiares queda automáticamente excluido de la propiedad familiar y libre de responsabilidades respecto al cuidado de sus padres. Sin embargo, si los padres tuviesen necesidad de apoyo el hijo tiene la obligación moral de asistirlos.

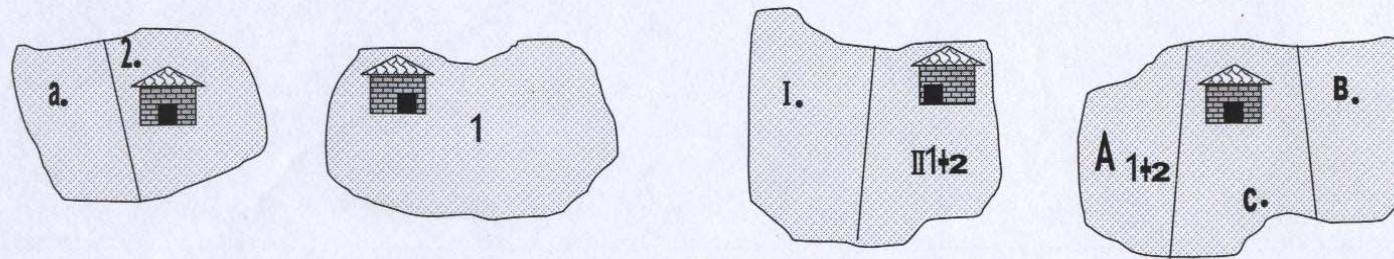
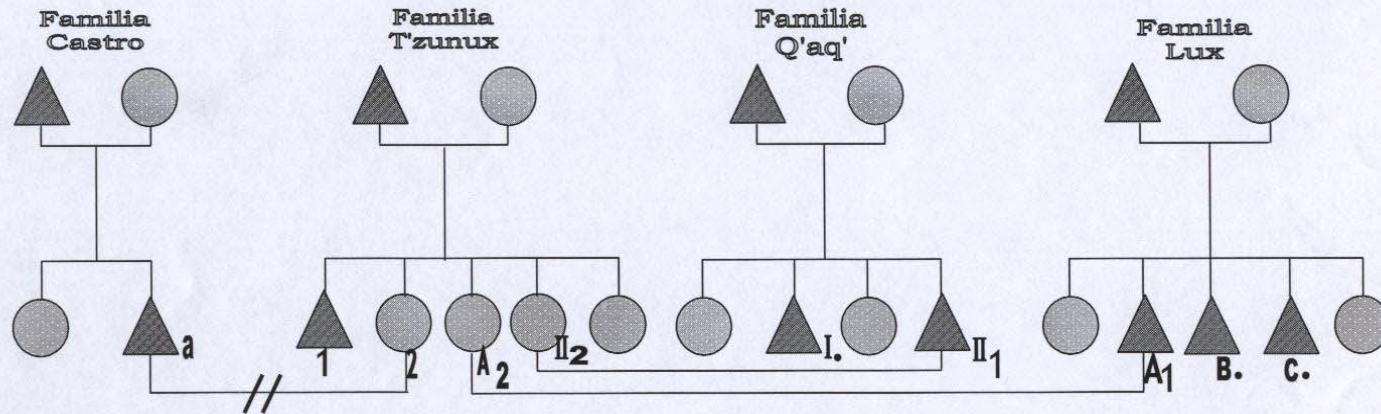
⁵² Christian Ghasarian, *Introduction à l'étude de la parenté*, p. 93.

⁵³ En el caso de que el hombre herede poca tierra de sus padres serán los padres de la mujer quienes complementen su herencia a través del procedimiento conocido como *wiqb'al uwi'* o complemento de herencia.

5) Si en una familia solo existen hijas mujeres, la tierra se reparte proporcionalmente entre ellas dejando a la menor la parte donde se encuentra la casa familiar. La hija menor, al igual que cuando se trata del hijo menor, asumirá junto con su esposo la responsabilidad del cuidado de sus padres pues en este caso corresponde al varón trasladarse a vivir a la casa de su mujer.

Ilustremos esto con el ejemplo de la familia Tz'unux.

Esquema 1
Sistema de herencia de la tierra
Familia Tz'unux
Paraje Chicaxul, Santa María Chiquimula



Fuente: Elaboración de la autora con base en los datos recogidos durante el trabajo de campo.

La familia Tz'unux tiene un hijo y cuatro hijas, y posee un terreno de ochenta y seis cuerdas. Como solo existe un hijo varón (1), éste hereda el conjunto de la tierra y la casa familiar. Aunque es el hijo mayor, asume la responsabilidad de cuidar a sus padres y vela por su hermana menor soltera. Las otras hermanas (2, A₂, II₂) no heredan tierra de sus padres pues comparten la propiedad de la tierra de su esposo (hijo "a" de la familia Castro, hijo "A₁" de la familia Lux, hijo "II₁" de la familia Q'aq').

Para comprender mejor las lógicas de este sistema analicemos con mayor profundidad la situación de las hijas de la familia Tz'unux: i) la hija divorciada [2]; ii) las hijas casadas [A₂, II₂]; iii) la hija soltera.

La hija divorciada

La hija 2 de la familia Tzunux se casa con el hijo "a" de la familia Castro. Al hacerlo, pasa a formar parte de los Castro. Se constituye por tanto una residencia virilocal⁵⁴. Al cabo de 4 años la hija 2 se divorcia de "a". Para protegerla, y para asegurar el futuro de los dos hijos del matrimonio, "a" cede una parte de su terreno a 2. Los Castro, pues, cubren la necesidad de tierra de la hija 2 no heredada por la familia Tzunux, ya que en la lógica de este sistema de herencia las mujeres casadas reciben tierra de la familia de su esposo.

Las hijas casadas

La hija A₂ de la familia Tzunux se casa con A₁ de la familia Lux. Al hacerlo, A₁ y A₂ se convierten en dueños del terreno A₁₊₂ heredado por los

⁵⁴ Se llama residencia virilocal cuando la pareja se establece sobre las tierras del marido. En la sociedad maya, sin embargo, existen ocasiones en que el hombre se traslada a la casa de la mujer formando una residencia uxorilocal. Ejemplo: cuando en una familia solo existen hijas mujeres el esposo de la hija menor o *chib'* se establece en su casa.

padres de A₁. Así, la hija A₂ no heredada por sus padres obtiene tierra de la familia de su esposo. Lo mismo sucede con la hija II₂ de la familia Tzunux casada con II₁, hijo menor de la familia Q'aq'. La única diferencia reside en el hecho de que la hija II₂ hereda también la casa familiar de los Q'aq' por ser II₁ el hijo menor.

La hija soltera

La hija menor de la familia Tzunux permanece soltera. Forma parte por tanto de la familia de I, su hermano mayor. Como adquiere prácticamente el status de hija de I, tiene la opción de heredar tierra de éste e independizarse o recibir el apoyo de su hermano para continuar sus estudios. La hija menor opta por esta opción y cede a su hermano el derecho a la tierra a cambio de que éste la financie mientras estudia. Aunque el conjunto de la tierra de la familia Tz'unux queda a su hermano y a su cuñada, la *ch'ib'* soltera tiene el derecho de habitar de por vida en la antigua residencia de sus padres. Así, los sistemas de parentesco y de herencia de la tierra aseguran a la hija soltera una familia y una casa para su subsistencia.

Creemos haber mostrado que la afirmación feminista respecto a que la mujer indígena es excluida porque no tiene tierra, pierde validez cuando se analizan las lógicas de funcionamiento del sistema de herencia. Lejos de que la mujer maya sea excluida por la sociedad patriarcal que señalan las feministas, ella es tomada en cuenta dentro de su sistema social pero a partir de lógicas totalmente distintas de las lógicas de las sociedades liberales que proclaman el derecho de la mujer a la propiedad de la tierra. Como decíamos, todo es relativo, todo depende de la perspectiva desde donde se vean las cosas.

En todo caso, nuestro análisis pone en evidencia las contradicciones de dos sistemas sociales y descubre la existencia de una doble institucionalidad: la de la sociedad maya tradicional que mantiene la vigencia de sus conceptos y lógicas de funcionamiento a pesar de un Estado que no se identifica con ella, y la del Estado “nacional”, el cual trata de imponer una lógica individualista sustentada en un concepto de propiedad de la tierra que es ajeno aquélla y que, por otra parte, es reforzado por los planteamientos no menos liberales del feminismo. Analicemos ahora como se expresan las contradicciones entre las representaciones sociales mayas y la teoría feminista.

Capítulo III

Contradicciones entre las representaciones sociales mayas y la teoría feminista

Las contradicciones entre el sistema maya de representaciones y la teoría feminista reflejan en realidad dos concepciones distintas de lo social: mientras el primero se sustenta en una visión holista, la segunda lo hace en un enfoque individualista. En las comunidades mayas, la percepción de la gente respecto a esta diferencia se manifiesta en expresiones como la que escuchamos frecuentemente en *Tz'oljche'*: «las costumbres de los *kaxlan* [mestizos o extranjeros] son otra cosa», es decir, son diferentes, se inspiran de valores distintos. Es por ello, justamente, que hemos insistido en afirmar que cuando las intelectuales feministas analizan la realidad de las mujeres mayas sin tomar en cuenta sus especificidades sociales, hacen afirmaciones que muchas veces carecen de fundamento. ¿Cómo las contradicciones entre dos concepciones distintas del mundo se expresan en el tema que estamos analizando?

1. A nivel de los valores

Para principiar, debemos tener claro que el problema original entre una y otra concepción es su fundamento filosófico: mientras que los valores de la sociedad maya se sustentan todavía en la tradición, los valores de las sociedades occidentales que impulsan el feminismo se inspiran del «mundo moderno». Pero, ¿qué es ese mundo moderno de inspiración occidental? ¿Cómo sus valores definen formas específicas de percepción del individuo y de relación social?

Diversos autores⁵⁵, entre ellos Alain Touraine⁵⁶, afirman que la modernidad se caracteriza entre otras cosas por la existencia de una modalidad específica de organización social y por el surgimiento de la conciencia individual: «...es la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones», la que explica, según este autor, el apareamiento de la modernidad.

En ese sentido Touraine afirma que el surgimiento del individuo se explica a partir de la preeminencia de la razón (ciencia, tecnología, etc.) en las sociedades modernas y que aquélla se constituye en una especie de «motor» de éstas: la razón, dice, «anima la ciencia y sus aplicaciones; es también la que dispone la adaptación de la vida social a las necesidades individuales o colectivas; y es la razón, la que reemplaza la arbitrariedad y la violencia por el estado de derecho y por el mercado. La humanidad al obrar según las leyes de la razón, avanza a la vez hacia la abundancia, la libertad y la felicidad».

Pero la razón, según Touraine, tiene límites. Es esta constatación la que le lleva a plantearse la pregunta de saber en qué medida la libertad, la felicidad personal o la satisfacción de las necesidades son racionales. Si Touraine, como buena parte de intelectuales del mundo moderno tiene una concepción negativa de las sociedades tradicionales, lo cual, como todo, es perfectamente discutible, él admite sin embargo que la modernidad que defiende no es la panacea de las sociedades humanas:

«La liberación de los controles y de las formas tradicionales de autoridad permite la felicidad pero no la asegura: apela a la libertad, pero al mismo

⁵⁵ Véase entre otros a Norbert Elias, *La sociedad de los individuos* y Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*.

⁵⁶ Alain Touraine, *Crítica de la Modernidad*, pp. 9-14.

tiempo la somete a la organización centralizada de la producción y del consumo. La afirmación de que el progreso es la marcha hacia la abundancia, la libertad y la felicidad, y de que estos tres objetivos están fuertemente ligados entre sí no es más que una ideología constantemente desmentida por la historia».

En ese marco, veamos ahora lo que da sustento a los valores del feminismo.

1.1 Principio de igualdad

Eleni Varikas⁵⁷ habla de la igualdad como un «medio concreto para garantizar a cada uno, cada una, la posibilidad de hacer todo lo que potencialmente puede: “lo que cada uno se merece” se transforma en envite político, en posturas de un combate para la autodefinición de las necesidades y de las voluntades. La igualdad garantiza a la vez: a) el derecho de las mujeres de ser personas “como todas las demás” al prohibir toda discriminación que las constituya como grupo “aparte”; b) la posibilidad para las mujeres de ser reconocidas y admitidas “tal cual son”, es decir, en sus diferencias con los hombres. Por último, y sobre todo, el derecho de cada mujer para expresar sus particularidades, que hacen de ella “un individuo diferente a todos los otros (mujeres u hombres)”, el acceso a la dignidad del individuo y su contribución única irremplazable a la vida común».

Varikas, como todas las autoras feministas inspiradas en los fundamentos de la modernidad, plantea como esencial el principio de igualdad: todas las personas, con independencia de que sean hombres o

⁵⁷ Véase Helena Hirata y otras, *Diccionario Crítico del Feminismo*, pp. 129-134.

mujeres, tienen los mismos derechos, pero además, y esto vale en el discurso feminista específicamente para las mujeres, deben respetarse en sus «diferencias».

Comprendemos lo que dice Varikas cuando se refiere a la necesidad de que las mujeres sean respetadas en su particularidad y como tales gocen de una vida plena sin discriminación alguna. Esto es válido sin duda para todas las mujeres del mundo. Pero debe tenerse presente que no todas las sociedades del planeta se plantean el problema de los derechos individuales como fin supremo, pues sus aspiraciones éticas se inclinan más por los intereses de la colectividad y menos por los del individuo. Eso fue justamente lo que intentamos demostrar cuando analizamos el principio de complementariedad que rige la relación mujer-hombre en la sociedad maya. El problema, creemos, reside en el hecho de que esa visión universalizante que defiende la autora, parte del supuesto de que todas las sociedades del mundo son iguales, y olvida las particularidades, ¡las diferencias!, de las otras sociedades. A este respecto nos parece especialmente interesante lo que dice el célebre sociólogo alemán Norbert Elias en su no menos célebre obra *La sociedad de los individuos*:

«Los seres humanos se otorgan fines según lo requieran las circunstancias, y no existen más fines que los que ellos mismos se otorgan. «La sociedad es un fin último y el individuo sólo un medio», «el individuo es el fin último y la agrupación de los individuos en una sociedad es sólo un medio para alcanzar el bienestar de los individuos», estas dos frases son consignas de guerra proclamadas por grupos antagónicos en relación con sus circunstancias actuales, con sus problemas e intereses del momento. Cada una de estas consignas expresa algo que el grupo que la proclama desearía que fuera realidad. Sólo cuando se trascienden esas consignas, cuando se supera la necesidad de abogar por cómo debería ser, según los propios deseos, la

relación entre individuo y sociedad, sólo entonces, emerge entre nuestros ojos la cuestión elemental, el cómo es realmente, de manera universal, la relación entre individuo y sociedad. ¿Cómo es posible —ésta es la pregunta— que mediante la existencia simultánea de muchas personas, mediante su convivencia, sus acciones recíprocas, el conjunto de sus relaciones mutuas, se cree algo que ninguna de las personas individuales ha considerado, proyectado, premeditado o creado por sí misma, algo de lo que cada individuo, quiéralo o no, es parte, una estructura de individuos interdependientes, una sociedad?»⁵⁸.

Si el respeto a las diferencias es deseable, y si la lucha feminista por el respeto y la dignidad de la persona humana es efectivamente cierta, es por el reconocimiento y respeto de las sociedades diferentes que se debe comenzar. El problema de los planteamientos feministas, como el de muchas otras teorías ajenas a nuestra sociedad, es que se inspiran en una visión pretendidamente universal que en su afán de lograr la hegemonía política, económica o religiosa del mundo, niega al otro, lo denuncia, calificándolo o descalificándolo, con tal de imponer lo que consideran ser los valores humanos universales.

Si estamos conscientes de que los derechos humanos constituyen un instrumento de lucha en favor del pueblo maya, no lo estamos menos sobre el hecho de que algunos de los valores que los inspiran, los cuales respetamos por lo demás, se oponen a los nuestros. Creemos haber mostrado a lo largo de esta tesis, en efecto, que los valores y las lógicas que inspiran y hacen posible el funcionamiento de la sociedad maya, aun cuando en algunas comunidades puedan encontrarse matices y variantes dadas las transformaciones que la colonización y la modernidad han provocado, son diferentes: concebimos el mundo en forma distinta, tenemos

⁵⁸ Norbert Elias, op. cit., p. 25.

una concepción de la persona específica, una organización social propia y una forma distinta, por tanto, de relacionarnos con los demás.

1.2 Principio de libertad

Estamos de acuerdo con Virginia Guzmán y Claudia Bonan cuando dicen que «con la modernidad emerge una nueva matriz sociocultural estructurada en torno a los principios de igualdad, libertad y ciudadanía» y que en aquella «se reconoce la autonomía y capacidad (y obligación) de las personas para construir las reglas que organizan su vida personal y la convivencia social»⁵⁹. Comprendemos también la idea de Tania Palencia respecto a que «construir una democracia genérica es garantizar el respeto a la autonomía y a la individualización de la mujer, con lo cual hombres y mujeres podrían reconocerse en sus diferencias y en su diversidad»⁶⁰. Sin embargo, los planteamientos relacionados con el principio de libertad, aunque aboguen por los derechos humanos y la democracia, contradicen también los principios y lógicas de funcionamiento de la sociedad maya, pues introducen valores individuales en una sociedad que privilegia los valores colectivos.

Lo anterior se hace evidente en el principio de complementariedad que rige las relaciones sociales entre los mayas. Este principio, decíamos, hace referencia a que todos los elementos del cosmos tienen un *tz'aqat*, un complemento, lo cual significa que cada elemento de la naturaleza está sujeto a construirse a sí mismo pero en relación con el otro, pues de lo contrario no sería íntegro, no estaría completo. Al respecto citemos un ejemplo de uso corriente en las comunidades: «para que haya cosecha de

⁵⁹ Virginia Guzmán y Claudia Bonan, *Feminismos Latinoamericanos y sus aportes a la experiencia moderna*, p. 6.

⁶⁰ Tania Palencia, *op.cit.*, p. 80.

maíz se necesita la lluvia, la persona que cuida la siembra, y se necesita un pedazo de tierra». Así, la interrelación de un conjunto de elementos asegura la reproducción de cada uno, aun cuando éstos tengan una existencia propia y una razón de ser en sí mismos. Cae por su peso que cada elemento ocupa también un lugar dentro del sistema y tiene por tanto una función social indispensable.

En la sociedad maya, por lo tanto, es relativo hablar de libertad individual o de autonomía de la mujer en el sentido moderno del término. Es relativo también sacar conclusiones perentorias sobre la mujer indígena cuando se analiza su situación desde una perspectiva feminista. El principio de complementariedad, creemos haberlo mostrado, es imprescindible en las relaciones sociales que se establecen entre los mayas. Comprenderlo seguramente no es fácil para las mujeres feministas que estudian a las mujeres mayas, como tampoco es fácil para las mujeres mayas comprender las lógicas que articulan los principios feministas. Se trata, pues, de dos ideologías sociales producto de dos contextos culturales distintos.

1.3 Principio de ciudadanía

Otro tema de debate en los estudios sobre la mujer maya tiene que ver con el ámbito de lo privado y lo público⁶¹. Palencia, por ejemplo, afirma que «la mujer es preparada para la renuncia. En general, no puede ser espontánea porque teme el qué dirán; no puede salir de la casa porque tiene que cuidar a los niños y enfermos; no puede ser propietaria porque “mejor que se encargue el esposo, el hijo, el hermano o el padre”; no puede tener deseos para sí porque primero están las aspiraciones de los hijos o las cosas de la casa. No puede existir por sí misma, sino a través de las relaciones de

⁶¹ Véase entre otras a Edda Artigas, *mujeres mayas y cambio social*, pp. 64 y 114; Emma Chirix, op.cit., p. 209; e Irma Alicia Velásquez Nimatuj, op. cit., p.172.

parentesco con los otros; entonces se existe como hija de, hermana de, o esposa de»⁶².

Visiones como éstas, ciertamente, son las que llevan a todas las feministas a afirmar que la mujer indígena no participa de los asuntos públicos, no participa en política y no ejerce su ciudadanía. Al respecto solo queremos decir que si bien la mujer indígena «no participa directamente en asuntos políticos» como suelen hacerlo ciertas mujeres dentro del sistema democrático occidental, sí lo hace en los espacios específicos de la comunidad pues la representación maya de lo político, o lo político maya, no se circunscribe al ámbito de la participación institucional dentro del Estado: se hace política en las relaciones sociales que se establecen en la cotidianidad (familia, comunidad), en las organizaciones comunitarias, desde hace ya algunas décadas en las organizaciones sociales de alcance regional y nacional y, cada vez más, se incide participando en el sistema estatal instituido legalmente en las comunidades apenas hace sesenta y un años⁶³. Recordemos, la sociedad maya lucha todavía por su liberación.

2. Problemas que se plantean en la práctica como producto de estas contradicciones

Las contradicciones que hemos señalado plantean problemas que deben explicitarse para dimensionar su impacto en la sociedad maya. Así, se tiene que de acuerdo con el feminismo la mujer debe tener acceso al poder y debe ocupar espacios públicos para hacer realidad el principio de igualdad en

⁶² Tania Palencia, op. cit., p. 70.

⁶³ Después de 421 años de dominación colonial y republicana, luego de casi cinco siglos de mantenernos al margen de las decisiones políticas de nuestro país, los revolucionarios de 1944 reconocieron que las mujeres guatemaltecas en general eran ciudadanas y por tanto debían gozar del derecho al sufragio. No es sorprendente pues que una sociedad que se mantuvo al margen de las decisiones políticas de su país dadas las características de la sociedad dominante, empiece hasta ahora a ejercer los derechos políticos que los colonizadores le han negado.

derechos. Ahora bien, y aun cuando compartimos la idea de que la mujer debe participar e incidir en las transformaciones sociales desde el Estado y desde cualquier espacio político y social, la visión meramente individualista de participación política y ejercicio del poder que promueve el enfoque de género, crea problemas de legitimidad en las comunidades mayas.

En efecto, el proceso de elección democrática por sufragio, contrario a lo que los demócratas puedan pensar, violenta la representación maya de lo político. Esto por el hecho de que la elección de funcionarios a cargos públicos (a nivel municipal pero también nacional) entra en franca contradicción con los procedimientos utilizados para construir la autoridad en la sociedad maya. Se trata, según nosotras, de una confrontación entre dos concepciones radicalmente diferentes de la acción social: mientras el rol de dirección en las comunidades se otorga solamente a personas que han demostrado una vocación de servicio a la comunidad (alcaldías auxiliares, comités pro mejoramiento, organizaciones religiosas, etc.), en el sistema democrático de elección popular, cualquier ciudadano puede optar a cargos de autoridad. En otras palabras, si en la sociedad maya la ancianidad⁶⁴ y el servicio a la comunidad son necesarios para ser autoridad, en el sistema político nacional tales criterios no son tomados en cuenta en la elección de autoridades⁶⁵. Esto explica, creemos, que personalidades de la alta política nacional como Rigoberta Menchú, Rosalina Tuyuc, Manuela Alvarado, Norma Quixtán, entre las más destacadas de la actualidad, enfrentan un problema de legitimidad en las comunidades mayas. En otras palabras, son

⁶⁴ El concepto de ancianidad en la sociedad maya debe entenderse no solamente a partir del criterio de edad. Criterios como vocación de servicio, experiencia, dones especiales de dirección determinados por el calendario maya, entre otros, definen el concepto de anciano y de autoridad en la sociedad maya.

⁶⁵ Véase Jorge Murga, *Sociétés mayas, changement social et processus de recomposition des systèmes de représentations (Santiago Atitlan, Guatemala)*, p. 151.

funcionarias públicas respetables en las esferas de la política oficial, pero su autoridad en las comunidades es relativa.

Otro problema que plantea la teoría feminista para el pueblo maya tiene que ver con el trabajo en el hogar. Para las feministas, en efecto, trabajar en casa equivale a una forma de sumisión, de dependencia, de ausencia de libertad. Esto, como todo, es relativo, pues las mujeres mayas, o buena parte de ellas, no lo perciben ni viven de esa manera. Más bien, el espacio familiar controlado por la mujer es visto y de hecho vivido como un poder, como un espacio en el que debe jugar un rol por lo demás importante para mantener el equilibrio de la familia y la sociedad. Es por eso que en las comunidades mayas la mayoría de mujeres y hombres viven etapas de aprendizaje que les permiten adquirir conocimiento y madurar hasta llegar a ser autoridades frente a los hijos, las nueras y los nietos y, como consecuencia de ello, en la comunidad.

Debe decirse que en la sociedad maya existe una dinámica de continuidad circular que se expresa en el proceso de aprendizaje que hemos mencionado y que asegura la reproducción de un sistema de educación específico. Así, cuando los padres forman una familia aprenden de los ancianos viviendo con ellos su cotidianidad. Esto permite que los primeros transmitan su conocimiento a los segundos quienes al aprender a «ser padre y madre» y adquirir el status de autoridad dentro de su familia, reproducen formas específicas de relación social que también transmitirán en su momento a su descendencia. Pero debe decirse también que en este contexto cada miembro de la familia se siente desafiado por el rol que le asigna la tradición y que se esfuerza por cumplir con responsabilidad sus mandatos.

Es por eso que cuando se le plantea a las mujeres mayas el tema de la autonomía desde la perspectiva feminista, se plantean a la vez otro tipo de problemas que hacen difícil comprender tales ideas y sobre todo estar de

acuerdo con ellas. Lo mismo ocurre con el tema de la sexualidad. Cuando se dice que las mujeres mayas deben disfrutar su sexualidad, no sólo se parte del hecho de que la mujer maya no la disfruta, sino que también se atenta contra los valores que sostienen la tradición familiar. Además de que las propuestas feministas sobre el tema de la sexualidad pretenden hacer de la mujer maya una mujer como las otras (en el sentido de liberarse sexualmente según la ética moderna occidental), con lo cual contribuyen a la homogenización de las sociedades según el patrón hegemónico, la crítica feminista plantea problemas que van desde la destrucción por sustitución de la ética maya hasta la imposición de un nuevo sistema de pensamiento.

En definitiva, el enfoque feminista conlleva una crítica abierta a la ética maya, a su vigencia y pertinencia en el contexto de la modernidad. Si es cierto que la entrada a la modernidad plantea un desafío para el pueblo maya, en el sentido de que no podemos permanecer aislados del mundo ni de los procesos de transformación que se sitúan en el origen del avance de las sociedades humanas, y en el sentido de que no podemos dejar de integrar a nuestra cultura lo que nos pueda aportar el mundo moderno, también es verdad que no es posible pensar que todo lo nuestro no tiene cabida en un mundo que a pesar del proceso globalizador homogeneizante reivindica cada vez más las diferencias.

Es en ese sentido que estamos de acuerdo con Aura Cumes⁶⁶ cuando dice que «lograr mayor coherencia entre la cosmovisión como pensamiento y práctica supone un gran reto». Sin negar que existan problemas que deben corregirse, y sin olvidar que las sociedades se construyen día a día a partir de su experiencia, queremos recordar que el legado histórico y cultural de nuestros abuelos, los mayas eternos, tiene un inmenso valor. Ante las descalificaciones de que hemos sido objeto a lo largo de este paréntesis

⁶⁶ Aura Cumes, *Género y cosmovisión maya: un marco de comprensión*, La Cuerda No. 82, Guatemala, septiembre 2005, p. 14.

histórico, y como una forma de resistencia activa de cara a la modernidad, hoy más que nunca debemos hacer como hicieron los abuelos: integraron al otro, pero en vez de integrarlo para negarse a sí mismos como afirmaron y afirman ciertos antropólogos e intelectuales culturalistas de ayer y de hoy⁶⁷, incorporaron algunos elementos del otro para darle continuidad a su sistema de representaciones⁶⁸.

2.1 La descalificación de las representaciones sociales mayas

Ante la aplicación literal de los principios del feminismo en la sociedad maya ha habido reacciones diversas. Por un lado, las organizaciones mayas han reaccionado recurriendo al *Pop Wuj* y retomando los fundamentos del principio de complementariedad que como hemos explicado rige la relación hombre-mujer en nuestras representaciones sociales. Así, se resalta el papel de *Ixmucane* en la creación de *ixim achi* (hombre u hombres del maíz) y se señala la importancia de la mujer en la cultura maya (antigua). Ahora bien, y por otro lado, autores como Carlos Cabarrús objetan la vigencia de las representaciones mayas implícitas en el *Pop Wuj*: en Guatemala, dice, «...esta lucha debe hacerse desde la realidad de la cultura maya; que a pesar de presentar ideológicamente una igualdad de condiciones entre el varón y la mujer, e incluso, resaltar el valor de ella, también a nivel vivencial práctico ofrece una gran opresión de la mujer que debe superarse, desde sus propias claves culturales»⁶⁹.

⁶⁷ Véanse las obras de Richard N. Adams y demás antropólogos culturalistas norteamericanos y guatemaltecos de los años cincuenta en adelante, las de los españoles Santiago Bastos y Manuela Camus, así como las flamantes obras de ciertos intelectuales guatemaltecos del tipo Mario Roberto Morales, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*.

⁶⁸ Véase Jorge Murga, «No lugares» e identidad en Guatemala. *Lo que está en juego en Xetulul*, pp. 177-220.

⁶⁹ Véase Carlos Rafael Cabarrús, *La perspectiva de género y la Universidad*, p. 5.

Idealización de lo lejano, crítica escéptica de lo cercano, tales son las posiciones que en síntesis asumen los defensores y acusadores de las prácticas culturales mayas que tienen que ver con la relación mujer-hombre. Ante esto, el debate de género de las feministas mayas ha dado pie a planteamientos menos extremos o más conciliadores. Así, las mujeres mayas de Kaqla proponen ciertos elementos de la tradición maya que deben retomarse y otros que deben rechazarse. Ahora bien, estas posiciones conciliadoras tratan siempre de encuadrar las representaciones mayas dentro del marco teórico feminista. Así, y siguiendo un discurso feminista que a veces recuerda la identidad indígena de sus autoras, se llega siempre a lo mismo: las representaciones sociales mayas deben integrarse a la práctica feminista.

«Si la identidad maya tradicional significa ser mujeres subyugadas, oprimidas, reprimidas, quiere decir que hay que cambiar aspectos de esa identidad para contar con una identidad maya más libertaria. Si propugnamos y aceptamos cambios tecnológicos, teléfonos, computadoras, electricidad, por qué no vamos a aceptar cambios en los valores. El que haya en el pasado, una tradición de opresión de las mujeres mayas, no quiere decir que esa opresión deba permanecer como característica de la identidad»⁷⁰.

Tales son las posiciones actuales del feminismo guatemalteco sobre la mujer indígena, exceptuando aquellas que, para defenderse, apelan a la tradición maya más antigua, mítica, del *Pop Wuj*. Cualesquiera que sean las posiciones feministas, cualesquiera que sean las posiciones de los propulsores de la teoría de género en Guatemala, el resultado, en todo caso, es el mismo: se trata de sustituir las formas mayas tradicionales de relación social por las modernas occidentales.

⁷⁰ Véase Grupo de mujeres mayas Kaqlá, *Las palabras y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*, p. 47.

3. ¿Modernidad con identidad?

Hemos constatado que la entrada a la modernidad por la sociedad maya es un hecho del cual no puede abstraerse. El mercado, la democracia, la idea de progreso, los derechos humanos, en fin, la ideología liberal imperante, son los factores que han facilitado la llegada de nuevas corrientes de pensamiento, de nuevas ideologías, de nuevas formas de entender lo social. El pensamiento feminista se inscribe justamente dentro de esa nueva corriente de ideas: el surgimiento de la mujer como sujeto social individual con derechos no es sino la síntesis de los principios de igualdad, libertad y ciudadanía que enarbola la democracia. Ahora bien, el modelo liberal de democracia que promueve estas ideas no sólo se autodefine como universal sino que también se impone como tal. Después de la Segunda Guerra Mundial (de 1945 en adelante), pero sobre todo con la caída del Muro de Berlín en 1989, esta ideología, en efecto, se expande por el mundo. En Guatemala, es sobre todo con la firma de la paz en 1996 que la ola democrática alcanza su esplendor. Se habla entonces de construcción de la democracia, derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas, derechos de la mujer, y se promueve así la consolidación del modelo neoliberal donde el individuo, sujeto de derechos, encuentra su razón de ser en el consumo.

En medio de ese proceso de transformaciones mundiales que impacta fuertemente a Guatemala, y en defensa de los valores de la modernidad, se desata una crítica abierta de los valores tradicionales de la sociedad maya, aun cuando, y como una de sus contradicciones, los acuerdos de paz enarbolan el respeto a la identidad y derechos de los pueblos indígenas. Se trata, en realidad, de una paradoja de la modernidad en Guatemala: el respeto a la identidad y derechos del pueblo maya es posible sólo si se

asumen los valores de la modernidad que en principio niegan su identidad colectiva. ¿Cómo seguir siendo fieles a la identidad maya en un contexto de modernidad? ¿Cómo combinar valores colectivos con valores individuales? ¿Cómo integrar los principios del feminismo —y más ampliamente de la democracia y del mercado— a la visión maya del mundo, sin que ello signifique la negación de su identidad? Tales son los interrogantes que deben plantearse las mujeres mayas que busquen construir una sociedad moderna con identidad. Responderlos no sólo es un desafío intelectual que se traduce en la necesidad de repensar las relaciones de género en Guatemala, sino una señal de coherencia y compromiso político con la nación.

Conclusión

El análisis de los estudios feministas sobre la mujer indígena nos permitió descubrir que en la última década se han aplicado teorías etnocéntricas para analizar la relación hombre-mujer en la sociedad maya. Así como lo ha hecho el cristianismo, así como lo hizo el marxismo a lo largo de la segunda mitad del siglo veinte, y así como continúa haciéndolo todavía la antropología guatemalteca, fuertemente marcada por las corrientes culturalista y neoculturalista norteamericanas, hoy, la teoría feminista de fuerte raigambre liberal, analiza e interpreta la realidad social maya aplicando literalmente sus conceptos.

De suerte que esta teoría ayuda poco en el conocimiento de la situación de las mujeres indígenas y no ayuda a fortalecer la lucha por la reivindicación de sus valores desde la identidad maya, pues al utilizar categorías preconcebidas refuerza estereotipos que las clasifican como «oprimidas», «excluidas», «pasivas», «víctimas», «sumisas», «obedientes» e «invisibilizadas».

La teoría feminista, cuyo enfoque privilegia el estudio de las relaciones de dominación y desigualdad, como suele hacerlo el marxismo, concluye necesariamente que en la sociedad maya las relaciones entre mujer y hombre son concebidas en esos términos. Ahora bien, al hacerlo, olvida que la sociedad maya tiene un sistema de representaciones propio que se sustenta en los principios de complementariedad y equilibrio. Así, las feministas sacan conclusiones aberrantes que promueven la imposición de una ideología individualista que niega la visión maya de colectividad.

Nos encontramos pues ante una nueva forma de expresión de la ideología moderna en la sociedad maya. Si bien el acceso a la modernidad comenzó hace más de medio siglo con la introducción de la institucionalidad

democrática y las lógicas del mercado en las comunidades indígenas, la firma de la paz en 1996 y la implementación de sus acuerdos ha sido un factor importante para su consolidación. De suerte que el contexto nacional dominado por la ideología liberal expresada en los valores de la democracia, el mercado y los derechos humanos, los cuales por lo demás se imponen inexorablemente en el mundo luego de la caída del Muro de Berlín en 1989, hace que la sociedad maya deba insertarse plenamente en el mundo moderno sin que ello signifique el abandono de su identidad. Cómo integrar los valores de la modernidad sin que ello signifique la negación de los valores de la sociedad maya, tal es la cuestión a responder y a poner en práctica por las mujeres que estudian el género en Guatemala.

Bibliografía

Barrios-Klée Ruiz, Walda y Gaviola Artigas, Edda, *Mujeres Mayas y cambio social*, Guatemala, FLACSO, 2001.

Balandier, Georges, *Antropo-lógicas*, Ediciones Península, Barcelona, 1975.

Bastos, Santiago, *Poderes y quereres, Historias de género y familia en los sectores populares de la ciudad de Guatemala*, FLACSO, Guatemala, 2000.

Beauvoir, Simone De, *El segundo sexo, los hechos y los mitos*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1989.

Cabarrús, Carlos, *La Perspectiva de Género y la Universidad*, documento del curso Género y Universidad impartido en la Universidad Rafael Landívar, 31 de julio de 2001, 10 págs.

Chirix García, Emma Delfina, *Alas y Raíces, Afectividad de las mujeres mayas*, Grupos de Mujeres Mayas KAQLA, Guatemala, 2003.

Dumont, Louis, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Durkheim, Emile, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Editorial Ariel, Barcelona, 1996.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México, 1995.

Elias, Norbert, *La sociedad de los individuos*, Ediciones Península, Barcelona, 1987.

Facio Montejo, Alda, *Cuando el Género Suena Cambios Trae, Metodología para el análisis de Género del fenómeno legal*, ILANUD Programa Mujer, Justicia y Género, San José Costa Rica, 1996.

Gebara, Ivone, *El rostro oculto del mal Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Editorial TOTTA, Madrid, 2002.

Ghasarian, Christian, *Introduction à l'étude de la parenté*, Éditions du seuil, 1991.

Geertz, Clifford, *Interpretación de las Culturas*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de kaqla*, Editorial Cholsamaj, Guatemala, 2004.

Guzmán, Virginia y Claudia Bonan, *Feminismos latinoamericanos y sus aportes a la experiencia moderna*, Centro de Estudios de la Mujer (CEM) Chile e Instituto Fenandes Figueira (IFF/FLOCRUZ), Brasil, 11 págs.

Hernández, Teresita y Murguialday, Clara, *Mujeres indígenas ayer y hoy*, Puntos de encuentro, Nicaragua, 1993.

Hirata, Helena, Laborie, Françoise, Le Doaré, Hélène, Senotier, Danièle, *Diccionario Crítico del Feminismo*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002.

Jodelet, Denise, *Représentation sociale: phénomènes, concept et théorie*, en *Psychologie sociale*, (sous la direction de Serge Moscovici), PUF, Paris, 1984, pp. 357- 389.

Jodelet, Denise, *Représentations sociales: un domaine en expansion*, en *Les Représentations sociales* (sous la direction de Denise Jodelet), PUF, Paris 1989, pp. 47-78.

Kalny, Eva, *La ley que llevamos en el corazón Una aproximación Antropológica a los derechos humanos y normas familiares en dos comunidades mayas (Sacapulas, Quiché)*, AVANCSO, Siglo Veintiuno, Guatemala, 2003.

La Herencia de Simone de Beauvoir en el Feminismo Francés (Tercera parte), documento bajado del sitio de Internet www.tdx.es, pp. 340-420.

Lévy-Bruhl, Lucien, *El Alma Primitiva*, Ediciones península, Barcelona, 1985.

Macleod Morna y Cabrera Pérez-Armiñan, M. Luisa (compiladoras), *Identidad: Rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Oxfam-Australia, Guatemala, 2000.

Malinowski Bronislaw, *Los Argonautas del Pacífico occidental, comercio y aventura entre los indígenas de la nueva Guinea Melanésica*, Ediciones Península, Barcelona, 1995.

Mauss, Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, en *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1997, pp. 142-279.

Mercier, Paul, *Historia de la antropología*, Ediciones Península, Barcelona, 1995.

Morales, Mario Roberto, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*, Editorial Palo de Hormigo, Guatemala, 2002.

Moscovici, Serge, *La psychanalyse, son image et son public*, segunda edición, París, PUF, 1976.

Moscovici, Serge, (sous la direction de) *Psychologie sociale*, PUF, Paris, 1984.

Moscovici, Serge, *Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire*, en *Les Représentations sociales* (sous la direction de Denise Jodelet), PUF, Paris, 1989, pp. 79-103.

Murga, Jorge, «No lugares» e identidad en Guatemala, *Lo que está en juego en Xetulul*, Revista Economía No. 168, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales —IIES—, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de San Carlos de Guatemala, abril-junio, Guatemala, 2006, pp. 177-220.

Murga, Jorge, *Representación maya de la salud y la enfermedad*, conferencia dictada en el curso Interculturalidad y Salud de la Maestría en Salud Pública de la Universidad Rafael Landívar el 19 de junio de 2004, 10 págs.

Murga, Jorge, *Tierra y cosmovisión maya*, conferencia dictada en el curso del mismo nombre del Posgrado en Administración de tierras para el desarrollo sostenible de la Facultad de Agronomía de la Universidad de San Carlos de Guatemala, septiembre-noviembre 2002, págs. 32.

Murga, Jorge, *Sociétés mayas, changement social et processus de recomposition des systèmes de représentations*, (Santiago Atitlán, Guatemala), tesis doctoral en antropología y sociología de lo político, Universidad de París VIII, Francia, 1999.

Palencia Prado, Tania, *Género y Cosmovisión Maya*, Prodesa, Editorial Saquil Tz'ij, Guatemala, 2003.

Piaget Jean, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1932.

Piaget Jean, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, 1926.

Touraine, Alain, *Crítica de la Modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

Tribunal Supremo Electoral —TSE—, Organización de los Estados Americanos —OEA—, Asociación de Investigación y Estudios Sociales —ASIES—, *Estudio Etnográfico sobre la Participación de las mujeres, Prácticas e imaginarios con relación a su Participación Política*, Primera edición, Guatemala, 2003.

Valenzuela Sotomayor, María del Rosario, *Mujer y Género en Guatemala, Magia y Realidad*, Artemis Edinter, Guatemala, 2001.

Varios autores, *Sufragismo y feminismo: la lucha por los derechos de la mujer 1789-1945, La revolución francesa y los derechos de la mujer*, documento bajado del sitio de Internet www.historiasiglo20.org, pp. 1-5.

Velásquez Nimatuj, Irma Alicia, *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*, Cholsamaj, Guatemala, 2002.

Anexos

Anexo 1

Procedimiento de investigación

Después de haber seleccionado el tema y el terreno para el desarrollo de esta tesis, lo cual por lo demás requirió de una investigación bibliográfica previa, de algunas lecturas y de no pocas reflexiones sobre los planteamientos feministas en relación con la mujer indígena, tuve necesariamente que recorrer un camino cuyo tránsito implicó entre otras cosas la preparación de la encuesta etnográfica, el desarrollo del trabajo de campo, la investigación documental y la redacción final de la tesis.

Todo esto produjo una serie de datos que me permitieron hacer el análisis respectivo: luego de analizar mi diario de campo, en el cual tenía la información recabada durante las observaciones, las entrevistas y las reflexiones teóricas, produje los primeros materiales escritos que posteriormente utilicé para redactar la tesis. Pero debo decir que la construcción de esta obra fue posible gracias a la utilización del método dialéctico cuya lógica se basa en el plan tesis-antítesis-síntesis, y gracias a la combinación dialéctica de la inducción con la deducción que por otra parte me condujo hacer trabajo de campo en el paraje Chicaxul de Santa María Chiquimula, Totonicapán, y hacer aproximaciones diversas en otras comunidades mayas del país (Momostenango, Totonicapán; Santa Catarina Ixtahuacán, Sololá; Chichicastenango, El Quiché; Comitancillo, San Marcos; Zunil y Quetzaltenango, en Quetzaltenango; San Rafael La Independencia, Huehuetenango; y hombres y mujeres mayas de los más diversos orígenes geográficos residentes en la capital).

Así fue como en una investigación antropológica que en principio debía sacar conclusiones particulares (según aquellos que todavía ven en la antropología sólo un instrumento para el análisis de «casos»), pude generalizar la tesis sobre la existencia de un «fondo común» en las representaciones sociales mayas que explica la vigencia de formas específicas de percepción entre los mayas.

Un aspecto importante del proceso de investigación que no puedo dejar de mencionar, tiene que ver con el constante intercambio de ideas que tuve con el Dr. Murga. Ciertamente, la experiencia de elaboración de esta tesis en antropología cuyo proceso describo, fue particularmente enriquecedora gracias a la discusión e intercambio de ideas con mi asesor. Entre otros temas, debo mencionar los interminables debates sobre las representaciones sociales. Aquí, en efecto, fue especialmente interesante discutir alrededor de las diversas formas de percepción y concepción de lo social entre los mayas, y esclarecer un tema que considero trascendental: si es verdad que uno puede encontrar matices y variantes (¡diferencias!) en las representaciones sociales de las comunidades mayas, también es cierto que en todas ellas se puede encontrar un «fondo común» de percepciones y prácticas que hacen que los mayas construyan su sistema de representaciones sobre la base de referentes identitarios comunes.

Otro tema de discusión que marcó el proceso de investigación, y que tampoco puedo omitir, fue el de los fundamentos filosóficos de la modernidad. Efectivamente, antes de los intensos debates teóricos que sostuve con mi asesor, los cuales por lo demás son evidentes en mi obra, yo misma no tenía claro qué era la modernidad y cómo ésta incidía directamente en el estudio que me proponía realizar. Así fui comprendiendo que el contexto histórico e ideológico que inspira al feminismo se inscribe en los principios y valores de la modernidad, y que los valores modernos

propios del feminismo se oponen radicalmente a los valores tradicionales de la sociedad maya.

Podríamos escribir otra tesis sobre las cuestiones metodológicas que hicieron posible escribir ésta. Hacerlo, sin embargo, no tendría mucho sentido pues en esta obra se trató más bien de explicar cómo la «aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas», por parte de las feministas, puede generar conclusiones equivocadas y a veces aberrantes. Contentémonos, pues, con decir que la tesis que defiende la autora fue posible gracias a la cultura maya de que es portadora, a su experiencia de vida en otras sociedades (centroamericanas y europeas), al conocimiento del sistema de vida de los habitantes de las principales urbes guatemaltecas (ciudades de Guatemala y Quetzaltenango), a su formación teológica, pedagógica y antropológica en universidades y centros de formación académica de varios de los países en que ha vivido, a las lecturas generales y específicas sobre temas diversos (antropología, sociología, sociedad maya, feminismo), a un trabajo de campo profundo llevado a cabo con todo el acervo técnico y metodológico que su formación antropológica pudo ofrecerle, en fin, al acompañamiento oportuno y responsable del Dr. Murga en todo este proceso. Estos, debo decirlo, son los «secretos» que hicieron posible llegar hasta este punto de la investigación.