

LA COSMOVISIÓN MAYA EN EL TRABAJO DE GÉNERO EN CHIAPAS Y GUATEMALA

Mercedes Olivera Bustamante

CESMECA

Centro de derechos de la mujer en Chiapas

Empiezo por advertir que este quiere ser un artículo que incite a la reflexión y a la discusión política. Ojalá las preguntas que planteo logren abrir un espacio fructífero de comunicación sobre el tema, entre quienes pretendemos impulsar a las mujeres a cambiar su situación concreta de vida y su condición subordinada de género.

I. COSMOVISIÓN MAYA RESIGNIFICADA

El manejo ideológico que se ha hecho de la cosmovisión indígena con cierta frecuencia, me ha preocupado desde hace varios años. Tanto en los cursos impartidos a dirigentas indígenas, como en talleres de intercambio de experiencias entre mujeres guatemaltecas y chiapanecas, el tema sobre la recuperación de la cosmovisión maya ha sido central. En los intercambios nos ha ido quedando claro que, sin hacer una división tajante entre las diferentes posiciones, encontramos que en Guatemala una corriente importante del trabajo feminista enfocado hacia la población indígena, ha tomado en cuenta e incorporado valores de su cosmovisión, enriqueciendo con ello sus planteamientos y estrategias; pero en ocasiones esta posición se ha encaminado abruptamente por una vertiente etnicista, que sobrevalorando la cultura maya, pone el énfasis en las diferencias culturales, reinterpreta parcialmente el pasado prehispánico al ocultar las desigualdades de género y poder que existieron entonces y hace una construcción idealista de la "cosmovisión maya" colocándola como el modelo de relaciones al que hay que volver, cayendo con frecuencia y sin querer, en posiciones esencialistas.

En Chiapas el camino ha sido diferente, nuestro trabajo feminista, tal vez sin desligarse totalmente del feminismo urbano que Aída Hernández ha llamado hegemónico, ha ido desarrollándose a la par del movimiento social de reivindicaciones que privilegian la visión clasista, la exigencia del ejercicio en igualdad de los derechos ciudadanos y más recientemente, asociado a la lucha por el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indios. La situación de las indígenas de Chiapas guarda semejanzas pero también diferencias importantes

con las de Guatemala. También han sido diferentes nuestros enfoques y estrategias. A diferencia de las compañeras guatemaltecas hemos dado más bien poca importancia a los valores del pasado prehispánico, a las diferencias de cultura y etnicidad, asimismo no hemos dado suficiente importancia a las dinámicas subjetivas de las identidades étnicas ni conocemos bien sus sistemas de valoración y sus lógicas de aprendizaje. Estas han sido carencias importantes que han dificultado nuestro trabajo llevándonos con frecuencia a actitudes maternalistas, a sustituirlas en los trabajos organizativos, robándoles las oportunidades de expresar su palabra y el ejercicio de sus autodeterminaciones. Nuestros sueños de igualdad de género más que recuperar el pasado se proyectan hacia un futuro en donde las mujeres, indígenas y ladinas por igual podamos construir nuestra autodeterminación, la satisfacción de nuestras necesidades más urgentes y la realización personal plena.

La diferencia entre estas posiciones, ejemplificadas en esta exposición sólo por sus extremos, no son casuales, tienen que ver con las diferentes experiencias históricas feministas; en Guatemala y otros países centroamericanos las reivindicaciones de género son planteadas por mujeres de gran experiencia en el trabajo organizativo heredada directa o indirectamente de la experiencia combativa de sus revoluciones. Muchas de ellas, excluidas a causa de problemas de desigualdad de género o por las exigencias de igualdad que plantearon, emergen en la década de 1980, como movimientos separados y a veces a contrapelo de las organizaciones político-militares. En el caso de Guatemala, el género se incorpora de alguna manera en los acuerdos de paz, pero ya el feminismo tenía larga historia en el país; en los espacios indígenas el feminismo aparece a inicios de la siguiente década muchas veces de la mano con los planteamientos culturalistas y de algunos grupos etnicistas que en su origen se les consideró opuestos a los planteamientos revolucionarios.¹ Para hacer justicia al feminismo guatemalteco es importante señalar que en la última década han surgido grupos feministas indígenas que hacen una reflexión crítica de los esencialismos étnicos y con una equilibrada visión integral incorporan a sus reivindicaciones de igualdad de género, clase y etnia, la especificidad de sus subjetividades y especificidad cultural; como un ejemplo para Chiapas y Oaxaca podemos mencionar al Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, integrado por dirigentas y profesionales indígenas (Chirix: 2003,22).

¹ A finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 Jean Lup Herbet, antropólogo, miembro del grupo de Barbados, conformó un grupo de reflexión sobre la recuperación de la etnicidad y el derecho histórico de los indígenas a recuperar su poder. El Dr. Herbet salió de Guatemala por amenazas de las FAR que consideraron su posición contrarrevolucionaria.

En Chiapas el feminismo, por diferentes vertientes, llega articulado a grupos y posiciones políticas democráticas de izquierda, y va conquistando, no sin contradicciones, espacios en la dinámica de las luchas populares campesinas y dentro de los grupos de base de la diócesis de San Cristóbal.

La decisión de traer al debate aquí el tema de la cosmovisión maya y aprender de las experiencias al respecto, me surge de tres vivencias, una de 1994 y dos más recientes. Después del levantamiento zapatista, cuando se discutían los acuerdos de Paz de Guatemala, recibí en Chiapas la visita de un grupo de amigos indígenas del occidente guatemalteco: —Queremos que nos consigas una entrevista con Marcos, me pidieron. Yo expliqué mi imposibilidad para hacerlo junto con mi curiosidad de saber para qué querían verlo. —Tenemos un plan que le puede interesar, dijeron, queremos reconstruir para nosotros, pueblos indígenas mayas, el antiguo territorio del imperio maya prehispánico... y Chiapas era parte de ese territorio ¿o qué no?... los zapatistas se han levantado y son indígenas mayas como nosotros, ...coincidimos en la valoración de la situación precaria de los indígenas, en la necesidad de que se nos reconozca y también en la vía armada si es necesario. Nunca supe si lograron su entrevista, pero sí sé por un lado, que el planteamiento zapatista para nada plantea tal recuperación y, por otro, que al menos un grupo de campesinos indígenas de Guatemala, herederos de las luchas campesinas del CUC (Comité de Unidad Campesina) partiendo de reivindicaciones étnicas y de clase han reiniciado la lucha por la tierra y la reforma agraria y han incorporado en sus demandas el derecho de los pueblos indígenas a su autonomía política.

Mis otras dos experiencias se enmarcan en el trabajo con mujeres: en Oaxaca OXFAM-Australia organizó un tercer encuentro entre indígenas de Chiapas, Oaxaca y Guatemala, en el que se dio un diálogo muy rico, con resultados valiosos. Las delegaciones de cada lugar integraban a mujeres de diferentes organizaciones y el intercambio sobre experiencias organizativas, además de estimulante a nivel personal, se enmarcó en el contexto de las luchas por los derechos de las mujeres y las consecuencias que ha tenido en ellas las políticas neoliberales. Como era de esperarse al tratarse de un evento organizado por guatemaltecos, la recuperación de la cosmovisión maya fue recurrente en el trabajo cotidiano; por ejemplo estuvo presente en las ceremonias con que se iniciaba y se terminaba cada día de trabajo. Todas nos hincamos, besamos la tierra en actitud de adoración, invocamos a la madre tierra y al sol mirando los 4 puntos cardinales, participamos en la ofrenda de flores y semillas de maíz de muchos colores. Invocamos a las fuerzas creadoras y fundadoras del mundo para propiciar su intervención a fin de tener buen tiempo y buen trabajo en cada día; en medio de oraciones cristianas, un exquisito y purificador humo de copal llegó a

todas las participantes y subió al cielo como parte del rito propiciatorio. Fue una demostración del respeto a las diferencias pero ¿acaso todas las que ahí estábamos creemos, sentimos o estamos enraizadas en lo que ahora se llama cosmovisión maya? ¿Por qué entonces participamos con tanta devoción? ¿Qué magia colectiva unió nuestras espiritualidades identificándonos a través del ritual? ¿A través de qué mecanismos pudimos poner en un mismo tono nuestra lucha por los cambios en las políticas neoliberales y la esperanza sustentada en el equilibrio controlado desde lo sobrenatural? Esto, sin duda, no es nuevo; las simbiosis religiosas y políticas en los rituales ocurren y han ocurrido siempre en las dinámicas culturales de los grupos en todo el mundo; los rituales indígenas propiciatorios se realizan también en los encuentros de Chiapas y en los foros regionales en contra del Plan Puebla Panamá y de las políticas neoliberales. Lo preocupante de esta conjunción fue quizás la presencia de cierta dosis de esencialismo religioso que nos hizo sentir a algunas de las acompañantes la vieja contradicción entre la objetividad material y el idealismo espiritual. Los mensajes subliminales daban valor a lo verdaderamente indígena, a la autenticidad de la cosmovisión maya prehispánica resignificada por las prácticas del presente; lo importante era el poder validado por el tiempo, que nos viene de las fuerzas deificadas del sol, de la madre tierra, de los ancestros, de los puntos cardinales del universo, del equilibrio de las presentes con lo sobrenatural y las energías positivas que nos llegaban a través del ritual, sobreponiéndose, más que alimentando, a nuestras propias potencialidades, a la razón, al conocimiento objetivo y al poder de decisión personal que hemos ido cultivando en nuestras subjetividades y nuestros cuerpos desde años atrás. Poderes nuestros con los que vamos construyendo, de acuerdo con el pensamiento feminista, las transformaciones que necesitamos en nosotras mismas, en nuestras familias, en nuestra sociedad.

En esa reunión de Oaxaca fue visible en el misticismo que nos invadió colectivamente, la valoración especial al rito propiciatorio que cada día se encargó a grupos de diferente lugar; el primer día fue un lujo pues las responsables fueron las compañeras guatemaltecas encabezadas por doña Virginia Ajxup, dirigente cakchikel de gran sabiduría en curaciones, tradicionales, rituales, rezos, días propicios, deidades que rigen los tiempos... quien, además de hacer el ritual, por las noches con la ayuda de su computadora, nos leyó a varias de las asistentes los oráculos que, de acuerdo al Tzolkin, calendario maya de 260 días, nos corresponden según la fecha, el día y la hora de nuestro nacimiento. En los otros dos días los rituales correspondieron a las mujeres de organizaciones de Chiapas y Oaxaca respectivamente; antes de su presentación con humildad, las compañeras de Acteal, igual que las mixes, reconocieron su poca práctica en los rituales indígenas y la diferencia con que ahora viven los profundos significados de la cosmovisión maya

en relación con las guatemaltecas. Sobre todo las mujeres mixas, se sintieron apenadas: “nosotras no sabemos...eso allá en nuestras comunidades, es de los viejitos, de los abuelos”; rezaron y cantaron en español oraciones que han aprendido en sus parroquias. Estaban apenadas por no conocer ya sus tradiciones antiguas, sus culturas y nos pidieron perdón por esa “culpa” como si su cosmovisión, pensamiento y cultura actuales no valieran.

Los rituales mayas que son autoafirmaciones étnicas para quienes los practican, se van volviendo una costumbre en las reuniones en las que participan indígenas; es casi una moda que obedece a objetivos no siempre decididos por ellos, sino contratados o buscados por los organizadores frecuentemente mestizos de las reuniones y asambleas. En Chiapas, la mayor parte de esos rituales más que representar la simbología prehispánica, son expresiones hibridizadas por el catolicismo impuesto en la colonia e internalizado como parte de las culturas locales que se expresan, como entonces, en sus propios idiomas. Su realización, visibiliza las diferencias culturales; pero para los asistentes, indígenas de diferentes culturas con diversos grados de mestizaje y ladinos rurales y de los centros urbanos e incluso extranjeros visitantes, esos rituales tienen diferentes significados; para muchos es una costumbre a la que se asiste con respeto; para otros es una especie de representación folclórica, otros los viven como una imposición que no toma en cuenta las diferencias de religión, de creencias, de etnia de las participantes.

Esto último fue lo que se vivió en la Asamblea Anual de Mujeres Indígenas Retornadas “Mamá Maquín” en Guatemala que recientemente han incorporado rituales mayas para iniciar sus asambleas bianuales, en las que refrendan sus objetivos de luchar por la equidad de género, la copropiedad de las tierras para hombres y mujeres y la igualdad en las relaciones entre indígenas y ladinos. El inicio de la asamblea se planificó para el 28 de mayo que en el calendario ritual, según informó el *Ajq'ij*, sacerdote maya kekchí que contrataron, era el último de los 5 días “negros” del tzolkin, durante los cuales no se pueden hacer ritos. Esto originó entre las asistentes una discusión para decidir si se retrasaba un día el inicio de los trabajos o se empezaba sin el ritual maya. La mayor parte de las mujeres que habían viajado hasta el Petén desde diferentes regiones de Guatemala, opinaron en un primer momento que se iniciaran los trabajos sin el ritual. Pero finalmente tomaron el acuerdo de esperar hasta la madrugada del siguiente día para hacer el ritual y empezar la asamblea por el temor de ser víctimas de “algún daño” si no lo hacían así. No obstante, la diversidad de significados quedó en evidencia al día siguiente, pues en la ceremonia sólo estuvieron el *Ajq'ij*, su familia y algunas de las dirigentas. Muchas de las asistentes a la asamblea no le dieron importancia al ritual pues no se identifican

con esas costumbres porque “aunque sienten respeto, son religiones de los abuelitos de antes, que sólo hacen en las milpas, cuevas o en algunas ermitas”; otras justificaron su inasistencia diciendo que no entendían el idioma del sacerdote. Desde el punto de vista práctico usaron el tiempo de la ceremonia para descansar un poco más, pero a pesar del ritual, en muchas quedó cierto disgusto de haberse acortado el tiempo de trabajo de la asamblea en donde habían de nombrar a las nuevas coordinadoras.

Reconocemos que el rescate de la rica tradición prehispánica se ha convertido en un elemento orientado a fortalecer las identidades étnicas, lo que es especialmente significativo ante el embate deshumanizador de las políticas neoliberales. Entendemos que la cosmovisión es la forma específica y cambiante en que cada persona o sociedad se representa y concibe su sociedad, su tiempo y su mundo, incluyendo una particular forma filosófica para interpretarla y un sistema de valores para vivirlos. El peligro es que la llamada cosmovisión maya se ideologice y rigidice convirtiéndose en una religión milenarista o en expresión de una posición política que en el mejor de los casos podemos considerar romanticista. Desde esta preocupación las experiencias mencionadas nos plantean muchas preguntas: ¿realmente sólo lo maya prehispánico que se ha rescatado o reinterpretado es lo válido en las cosmovisiones indígenas actuales? En todo caso ¿cómo integrar a la cosmovisión revalorada de lo prehispánico con contenidos muy discriminatorios para las indígenas, los valores y construcciones identitarias de fuerza y esperanza elaboradas como parte de la resistencia y luchas recientes de los indígenas y las mujeres? ¿Podemos llamar en la actualidad “cosmovisión maya” sólo a lo que conocemos o creemos conocer del pensamiento de los mayas prehispánicos sin considerar otras experiencias, conocimientos y simbolizaciones que han construido, vivido e incorporado en sus cuerpos los y las indígenas de las diferentes culturas mayas a través de las distintas etapas de su historia? ¿Se puede hacer frente con la cosmovisión maya así concebida, a las problemáticas de pobreza, explotación, segregación, exclusión y subordinación que viven los indígenas de Guatemala, Chiapas y todo el país originadas por las dinámicas liberales y neoliberales del sistema capitalista? ¿Sólo existe una única cosmovisión maya?, ¿cuál es la que vale? ¿Se puede, en todo caso, rehabilitar la cosmovisión maya y hacerla funcional para el presente indígena sin que se convierta en una especie de religión desmovilizadora políticamente? ¿Desde el punto de vista del género, la cosmovisión maya rescatada del pasado nos ayuda a transformar las relaciones desiguales entre hombres y mujeres o, al contrario, profundiza la rigidez de las prescripciones que han justificado la subordinación de género?

II. CONCEPTO DE COSMOVISIÓN

En términos generales podemos entender como cosmovisión la forma en que cada persona o grupo ve y entiende el mundo y, por lo tanto, el lugar en que se ubica dentro del universo, en el cosmos. Algunos autores ubican la cosmovisión como un elemento ideológico que forma parte de la superestructura (Mattelart:1970,15) y que está determinado por las condiciones materiales de vida. Determinaciones que, según Geertz, pueden ser interpretadas de dos maneras igualmente ambiguas: 1) la teoría del interés que considera que la ideología es una máscara, pero también un arma; 2) la teoría de la tensión o conflicto que considera que la ideología es un síntoma y a la vez un remedio. Con la intención de aminorar esa ambigüedad, Cabarrús (1998:19) propone el término eideología (eidos=imagen) para racionalizar las representaciones que describen un fenómeno o situación concreta, como las relaciones de interinfluencia entre individuos, o con la naturaleza; y el de metalogía (meta=cambio) para nombrar representaciones de ideas y procesos que generan cambios, por ejemplo la ideologización y conscientización revolucionarias de los campesinos que también forman parte de su cosmovisión. Estas concepciones implican la construcción social de representaciones sociales de las realidades vividas que a su vez inciden en la realidad a través de las conductas, las relaciones e instituciones sociales.

Para nuestro análisis retomamos las posiciones de los reflexólogos neomarxistas como Bourdieu que consideran que la cosmovisión como parte del hábitus no se puede separar de las conductas, relaciones e instituciones (campo), sino son parte de la energía que las moviliza. Son estructuras, estructuradas y estructurantes de las conductas, nos dice el autor, que en forma de prescripciones culturales, sociales o políticas que interiorizadas en nuestros cuerpos dinamizan las relaciones sociales y las instituciones a la vez que éstas modifican el hábitus. El hábitus que incluye valores, lógicas, ideas, intereses, posiciones, cosmovisiones, es decir concepciones construidas y asumidas como historia y actualidad interiorizadas sobre la realidad individual y social que aparecen como disposiciones con las que cada persona actúa y se ubica en su realidad. La cosmovisión como parte constitutiva de los hábitus se inscribe en los cuerpos de las personas (agentes) a través de la socialización y se modifica a través de las experiencias y relaciones vividas.

En ese proceso la cosmovisión es aceptada, modificada o resignificada por los agentes de acuerdo con sus propios capitales culturales, experiencias y posiciones de poder; es decir, la cosmovisión y sus componentes a manera de modelos sociales se introyectan en las subjetividades reactivando consciente o inconscientemente, y en forma permanente, el proceso histórico, de acuerdo con

las realidades objetivas vividas en las prácticas sociales, que son diferentes de acuerdo con la clase social, momento histórico y situación concreta que se viven. En la actualidad “los mayas de Guatemala han encontrado en la vida en comunidad y en el cultivo del maíz la vía de resistir con cierto nivel de autonomía y de preservar y de reproducir hasta donde ha sido posible su forma de concebir el mundo. Por ello hablar de la historia de indígenas y campesinos de Guatemala obliga a tener presente su específico sentido cultural y espiritual, pues para la mayoría de ellos, la madre tierra tiene un sentido profundo como centro de su ser, su sociedad y su cosmovisión. Las invocaciones al ‘Corazón del Cielo y al Corazón de la Tierra’ no son palabras vacías o retóricas, son parte de la base cultural configurada a lo largo de generaciones que hicieron de la tierra su principal recurso material y espiritual y que continúa siendo el eje de su vida social” (Bastos y Camus: 2003, 13-14)

Esto implica que la cosmovisión no puede verse en forma esencialista y estática, ni tampoco como privativa sólo de un pueblo o una cultura, en este caso de los mayas. Su naturaleza y dinámica tienen una coherencia histórica y funcional con la realidad y momento vividos, y se materializa en las conductas, relaciones e instituciones de cada sociedad y ninguno de sus rasgos puede conservar a través del tiempo la pureza y valor de un supuesto momento original. Además, la variabilidad de la cosmovisión, producto de aportes individuales socializados y colectivizados presenta una dinámica estructurante propia de cada grupo en función de su realidad, de tal manera que adquiere rasgos y especificidades cuya semejanza con otros responde a la dialéctica de las relaciones entre los diferentes grupos. Las cosmovisiones son pues las filosofías de la vida de los pueblos construidas histórica y socialmente, interiorizadas en las subjetividades e identidades en la dialéctica permanente de las relaciones y la realidad social con la naturaleza y sus recursos, territorios y medios de vida en general.

En esta forma con el rescate de toda la cosmovisión maya prehispánica se puede en todo caso, llegar a conocer la forma del pensamiento y filosofía de vida de las personas que vivieron entonces, ahora se conservan algunos rasgos importantes, pero su adopción como cosmovisión total, para corresponder a la actualidad implicaría cambios a veces tan profundos que la harían irreconocible, aunque también existe la posibilidad de adoptarla como religión o como ideología al resignificarse en las cosmovisiones e intereses políticos actuales. Otra posibilidad de recuperación actual de la cosmovisión maya o del territorio que ocupaba el imperio maya en la época clásica prehispánica, ha sido el convertirla en metaideologías de un proyecto político no siempre explicitado claramente, pero que de alguna forma tiende a revalorar la etnicidad dentro de las luchas

actuales para autoafirmarse por ejemplo, en el derecho a que la autodeterminación de los pueblos indígenas sea reconocido, como sucede en las luchas zapatistas. Pero también puede suceder que el revivir las cosmovisiones prehispánicas se convierta en una metaideología o un instrumento de ideologización esencialista que produzca una enajenación de la realidad y la movilización hacia el cambio, para que sectores importantes de la población indígena marginada y explotada dejen de lado sus reivindicaciones sociales y sus luchas. Este sería un peligro posible de expandirse desde las posiciones etnicistas que han proliferado en Guatemala, hacia Chiapas y Oaxaca.

III. ESENCIALISMO, FUNDAMENTALISMO Y USO POLÍTICO DE LA COSMOVISIÓN MAYA

Crear metaideologías incorporando en ellas valores recuperados del pasado es un proceso válido y posible que puede ayudar a alcanzar los objetivos de un proyecto político. Lo que no se puede aceptar ni justificar es la manipulación ideológica que conlleva la mixtificación de la historia y el esencialismo etnicista que frecuentemente acompañan a la cosmovisión maya recuperada del pasado y utilizada con fines no explicitados. En primer lugar no tenemos posibilidades de conocer todos los elementos que formaban parte del sistema de concepciones y valores de hace miles de años. Mucho de lo que conocemos además de ser parcial corresponde a diferentes momentos y lugares de la historia maya, que no era ni es homogénea; tampoco podemos olvidar que mucho de la cosmovisión que recuperamos en los textos y materiales arqueológicos, fue construcción de un sector social que ocupaba una posición de poder. Por otra parte, esos elementos de su hábitus, eran funcionales para un sistema social, económico y político muy diferente al actual, en el que la base común de la existencia y las estructuras sociales sostenían la identidad colectiva y no existían las concepciones de propiedad privada, el individualismo, ni otras dinámicas que genera el capitalismo, con formas culturales, tiempos y ritmos distintos a los actuales. Esa funcionalidad no significa que no admiremos e incluso nos apropiemos de sus concepciones de solidaridad colectiva, respeto y cercanía con la naturaleza, a la autoridad y a los viejos, por ejemplo. Al mismo tiempo que rechazamos las concepciones limitantes y excluyentes para las mujeres y las relaciones serviles entre nobles y campesinos.

Pero si todas las culturas y grupos tienen su cosmovisión, ¿porqué y para qué se sobrevalora la visión idealizada de lo prehispánico? Indudablemente que en la mayor parte de los casos se debe a una refuncionalización política positiva

o negativa, pero siempre acorde con necesidades o intereses actuales, ya que no se puede echar para atrás la historia. En Chiapas, en el contexto de la teología de la liberación se llama inculturación al rescate de las costumbres y concepciones tradicionales para incorporarlas a las prácticas religiosas actuales ya que se considera ecuménicamente que también son expresiones de Dios. Los grupos indígenas que, como los zapatistas, luchan por el reconocimiento de sus derechos, de sus culturas y construyen sus autonomías, han revalorado las identidades indígenas y modificado conscientemente la culturas tradicionales al enmarcarlas resignificadas en su propuesta de liberación nacional. En las políticas educativas se ha construido el concepto de interculturalidad para nombrar al deseado proceso de reconocimiento y enriquecimiento mutuo y sin conflictos entre dos culturas en contacto, oponiéndolo al de imposición o dominación cultural. Pero no siempre los objetivos políticos de la recuperación cultural del pasado son claros y tienen un sentido liberador. Hay que tener cuidado con los fundamentalismos y esencialismos ocultos en los discursos de quienes dirigen o alientan desde una posición escapista o de poder los procesos de recuperación de la cosmovisión prehispánica y nuevas o viejas religiones, como sucedió con la cosmovisión maya y la Iglesia del Verbo de Ríos Mont en la etapa contrainsurgente de las aldeas estratégicas en Guatemala. ¿Es casual que se pretendan recuperar los valores del pasado o la salvación eterna y se ponga en ello todo el esfuerzo e interés fundamental, dejando los problemas actuales de lado? ¿Se puede aceptar por ejemplo que entre los indígenas las relaciones de género son complementarias porque se supone que así fue en el pasado, cuando “las mujeres eran diosas”, sin tomar en cuenta que ahora son golpeadas, despojadas, violadas, explotadas, desaparecidas y asesinadas? ¿Se puede pensar que por ser todos hijos de Dios no debemos preocuparnos por la explotación e injusticias ya que seremos castigados o alcanzaremos por igual la salvación eterna con sólo hacer ritos de purificación, cantar alabanzas, dar limosnas y aceptar con humildad la suerte que nos tocó vivir? Es importante estar alertas sobre la mediatización y despolitización que pueden ocasionar esas políticas imponiendo una visión idealista y ahistórica que invisibiliza la subalternidad indígena, el racismo, la subordinación de género y la dominación imperialista neoliberal, alimentando ideologías que, interiorizadas en nuestras mentes y cuerpos, obstruyen o impiden hacer análisis objetivos de la realidad y posicionarnos en contra de las dominaciones, subordinaciones, discriminaciones y la explotación. ¿Será mera casualidad que las posiciones enajenantes y despolitizadoras proliferan en los momentos de crisis o como contrapeso a los levantamientos populares?

No debemos olvidar que la problemática étnico-nacional, como la de género, no es principalmente cultural, sino política; confronta a los mayas desde una posición subalterna al poder, al canon cultural hegemónico de los sectores poderosos. Una de las corrientes del movimiento etnicista maya, ahora muy fragmentado a causa de sus extremismos, se plantea entre sus objetivos el reconocimiento de la cultura indígena y el acceso al poder que por siglos se ha negado a los indígenas, pero su estrategia parte de una concepción esencialista y parcializada que considera la condición “maya” como étnica y culturalmente “pura”. El ser indígena verdaderamente y hablar las “lenguas verdaderas” aparece en ese discurso como fundamento de su legitimidad, desde donde definen a sus pueblos como uno de los pueblos originarios de América, desconociendo a todos los que consideran mestizos el derecho histórico sobre el territorio que, cuando son parte del pueblo, su derecho a ocuparlo es tan legítimo como el suyo. Equivocadamente consideran a la sociedad guatemalteca como una yuxtaposición de otredades inconexas, contrapuestas e irreconciliables, ignorando que indígenas y ladinos son parte de un largo proceso de hibridaciones culturales y de mestizajes que niegan cualquier idea de pureza. Pero además el sistema político y las políticas neoliberales hacen a indígenas y ladinos partícipes de relaciones estructurales similares que inciden en los procesos de intercambio y adelgazan las fronteras culturales y los límites entre los dos grupos. Esto no niega las especificidades y diferencias culturales, pero desdice cualquier posición de purismo esencialista y las concepciones de “pueblo maya” y “cultura maya” como sujetos transhistóricos opuestos a otro sujeto también visualizado como homogéneo pero incompleto, espurio e ilegítimo: el mestizo o ladino. (Cfr. Morales, 1998).

Otros riesgos se pueden advertir en estas posiciones excluyentes como el adoptar actitudes y posiciones que pueden identificarse como racistas, cuando el discurso de la subalternidad hacia los no indígenas adopta las mismas armas del enemigo para construir “al revés” su propio sujeto. Asimismo el peligro de esencializar la condición subalterna, o incluso estrategizar esa esencialización, es el demagogizar su lucha con la victimización despolitizadora que predispone para la manipulación y el asistencialismo.

Mencionamos lo anterior porque una parte del trabajo feminista, nacido al interior o cerca de estas corrientes, se ha contaminado con el esencialismo mitificador que con facilidad oculta en las estrategias de recuperación y sobrevaloración de rasgos prehispánicos, desigualdades como en la complementariedad entre los sexos, la compra de la novia y la espiritualidad maya, costumbres e ideas que con frecuencia encubren y reproducen actitudes serviles y de dependencia de las mujeres y de sujeción y poder en los hombres.

IV. FEMINISMO Y COSMOVISIÓN MAYA

En nuestra lucha para empoderarnos como mujeres y ejercer nuestra autodeterminación personal y de grupo, no podemos olvidar que la relación de dominio/ subordinación no es sólo parte de la costumbre indígena que hay que transformar, sino que al mismo tiempo es parte de las relaciones desiguales de poder que caracterizan al sistema en que vivimos y que también queremos transformar unidas, trasponiendo nuestras diferencias culturales. Las posiciones etnicistas que acompañaron la recuperación de la cosmovisión maya fueron intensas a mediados de la década de 1980, sobre todo en Guatemala, posicionamiento que posteriormente trascendió a algunos grupos de mujeres. Recuerdo haber sido invitada para conducir un taller de etnia y género para las dirigentas de CONAVIGUA (Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala) y, al tratar de explicar la diversidad cultural, las formas de dominación y las desigualdades de etnia y género existentes en la época prehispánica, fui descalificada, pues para ellas en esa época no hubo dominación, todos los mayas eran iguales hasta que llegaron los españoles, las mujeres eran tratadas como diosas relacionadas por su fecundidad con la madre tierra y las relaciones entre hombres y mujeres eran complementarias tanto como eran complementarios lo femenino y masculino en las deidades. Para ellas, yo, por ser ladina y universitaria, estaba contaminada del pensamiento colonial y no podía leer el verdadero sentido indígena en las fuentes, no podía entender la “verdadera historia”. Sin duda había una buena dosis de verdad en sus comentarios, por ejemplo, mucho en la historia de los mayas eran hipótesis hasta que se descifró su escritura, también era real mi incapacidad de manejar las lenguas para entender en toda su dimensión el pensamiento y las emociones indígenas; sin embargo, esa verdad se protegía con idealismos sobre las mujeres prehispánicas que llegaron a expresarse impregnadas de racismo.

No se puede negar que en la época prehispánica la situación de las mujeres —de acuerdo con el desarrollo de las fuerzas productivas y a la estricta división sexual del trabajo y la visión ínter subjetiva en la interpretación del mundo— era muy diferente a la actualidad; asimismo, la posición que ocupaban dentro de su sociedad era diferente de acuerdo con la etnia y al estamento social —noble o plebeyo— al que pertenecían; pero en general se puede afirmar que su rol en la familia y en la comunidad era reconocido en la medida en que la estructura social se erigía en linajes regulados por las reglas matrimoniales, la herencia y el parentesco, primero siguiendo la línea materna y después la paterna; sin embargo

también se sabe que no todas las mujeres tenían acceso a las decisiones, a la educación, a los méritos alcanzados en la guerra, a decir su palabra, a ser grandes sacerdotizas o emperadoras. Como ahora su función maternal las especializaba y les limitaba su participación en la comunidad y aunque había ciertas formas de protección para ellas, la desigualdad entre hombres y mujeres naturalizada culturalmente, está bien documentada en numerosos estudios al respecto (Cfr. López Austin, 1989 y 1998; Quesada, 1996; Broda, 2001; Palencia, 1999).

Ante la imposibilidad de referirme aquí a los contenidos de género de todos los elementos de la llamada cosmovisión maya, me detendré sólo en un elemento de los que analiza Tania Palencia (1999, 60-64): la complementariedad entre hombres y mujeres, que se supone eje de las relaciones idealmente igualitarias que entonces existían, y que, de acuerdo con el feminismo etnicista, se debe recuperar en la misma forma para enmendar las distorsiones que han sufrido las relaciones entre hombres y mujeres desde la presencia de los españoles conquistadores. La idea de la existencia de igualdad de género en la época prehispánica idealizada surge de la dualidad sexual que se atribuye a los dioses, sobre todo a los de la creación y que aparecen en muchas culturas incluyendo las religiones cristianas.

La complementariedad masculino-femenina de los dioses se daba en una sola personificación pues muchos eran concebidos como hombres y mujeres al mismo tiempo, por ejemplo *Ixquik*, *Ixmucané*, *Ixtob*, *Ixcacau* e *Ixcanil* deidades relacionadas con la fertilidad y la producción agrícola, cumplen sus funciones creadoras sin la ayuda de otros dioses pero necesitando siempre de relaciones recíprocas, por ejemplo entre la tierra y las personas que la cultivan. De allí la idea de que la tierra, nuestra madre, tiene que recibir su alimento en las ofrendas que hacen los campesinos antes de la siembra, para que ella “nos dé el maíz”. Tierra, deidades y agricultores mantienen una relación de complementariedad necesaria, complementariedad imposible cuando no se posee tierra porque la han acaparado los latifundistas, o ya no se siembra porque resulta incosteable debido a la baja de los precios de los productos campesinos causada por las importaciones de productos subsidiados por el gobierno norteamericano.

La complementariedad divina no se reflejaba con igualdad hacia las mujeres de carne y hueso, pues aparecen en las fuentes claramente documentadas una rígida división sexual del trabajo que las excluía en la vida pública, valores de obediencia y servicio de las mujeres hacia los hombres y los hijos como obligaciones naturalizadas por la costumbre y la voluntad sobrenatural de los dioses que afirman las características y el destino desigual si se es hombre o mujer, de acuerdo con las circunstancias específicas determinadas por el día en

que se nace. Algunos días son considerados masculinos y otros femeninos, por ejemplo quienes nacían en un día *Aj*, si eran varones eran buenos sacerdotes y si eran mujeres eran madres responsables y afortunadas en la crianza de sus hijos y animales. El día *Kawok* era considerado femenino, de allí que las mujeres nacidas ese día “eran buenas esposas que calientan el seno del hogar con su amor de madre”. Los hombres nacidos el día *Kej*, considerado masculino son líderes, negociantes, fuertes y valientes; y si es mujer, tendrá muchas características masculinas. Así, las ideas centrales de la complementariedad y la búsqueda del equilibrio entre las diferentes fuerzas de la naturaleza, entre los dioses y las personas no impedía las desigualdades en las relaciones sociales entre nobles dirigentes (*pillis*) por prescripción divina y los macehuales tributarios, y tampoco en la división del trabajo y posiciones de poder entre hombres y mujeres. La complementariedad parece haber sido progresivamente desigual en las relaciones objetivas, la supuesta igualdad que se le atribuye a la complementariedad es una ideologización sostenida por el esencialismo étnico maya. En todo caso es importante distinguir entre el modelo como una representación idealizada de lo que debe ser, de lo que aspiramos en la realidad: la complementariedad con igualdad entre hombres y mujeres es una aspiración que recoge la tradición prehispánica resignificada por el feminismo.

En conclusión, podemos decir que la cosmovisión socialmente construida como parte de los hábitos, contiene mensajes de historia referentes a la forma de ver y entender el mundo, que son actualizados permanentemente a través de la práctica cotidiana y nuevos posicionamientos personales que estructuran junto con otros muchos mensajes, nuestras conductas e identidades de género. Esos mensajes históricos resignificados constantemente actúan en nuestras subjetividades diferenciadamente pero con un carácter de mandatos o prescripciones culturales normativas y trascendentes, normativas porque definen la manera aceptada de ser y de comportarse y trascendentes porque al mismo tiempo fijan la posición de cada persona en la sociedad a la que pertenecen. Es decir que en relación con el género, la cosmovisión incluye importantes elementos que determinan nuestra forma de ser mujeres. Pero hay elementos de la historia, como sucede con gran parte de los contenidos de la cosmovisión maya prehispánica, que ya no están contenidos en la cosmovisión actuante en el presente de las personas que integran el grupo o comunidad a la que pertenecemos, pero que pueden recuperarse como conocimientos a través de la Historia y de la Arqueología. Pero pueden pasar de ser dato histórico o mito a estructuras estructurantes de nuestras conductas cuando los resignificamos y los interiorizamos como parte de un posicionamiento, una

religión o un proyecto político y, si son coherentes con el funcionamiento social, pueden convertirse a través de la acción política en elementos exitosos de cambio en nuestras identidades, relaciones y vidas. Así por ejemplo podemos incorporar en nuestros programas feministas el alcanzar la complementariedad entre hombres y mujeres, tomando la idea de la cosmovisión prehispánica pero resignificándola como complementariedad en igualdad de género y etnia e integrándola como proyecto de lucha en nuestra cosmovisión actual. En este proceso, las feministas nos encontramos ante el reto de recuperar e incorporar en las cosmovisiones actuales lo histórico resignificándolo, cambiando sus normas y contenidos cuando responden a situaciones o valoraciones discriminatorias y reproducen las subordinaciones, o bien cambiando su dirección o significado cuando son procesos. Así la cosmovisión actual de las feministas mayas, y el feminismo en general, puede enriquecerse tomando de la cosmovisión maya prehispánica concepciones útiles que actualizadas y resignificadas por nuestros objetivos nos pueden ayudar a construir un presente digno proyectado hacia un futuro esperanzador.

Para nuestro trabajo feminista en Chiapas la recuperación resignificada de elementos de las cosmovisiones prehispánicas debe verse como una fuente de riquezas que nos acercará también a conocer las características de las subjetividades, pensamiento y lógicas de las mujeres con quienes trabajamos, así como la importancia de las cosmovisiones en la construcción de nuevas identidades de género y la autodeterminación de las indígenas. A las compañeras indígenas de Guatemala, Chiapas y Oaxaca que construyen sus feminismos, la discusión y reflexiones sobre la cosmovisión que pudieran surgir de estas líneas podría quizás proporcionarles elementos para valorar y resignificar las concepciones prehispánicas que consideren válidas, cuidando de no caer en esencialismos etnicistas y que su lucha por la igualdad y equidad de género no sean utilizadas por proyectos políticos ajenos a sus intereses.

BIBLIOGRAFÍA

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

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

Bourdieu, Pierre, 1980. *Le Sens Practique*. Ed. Minuit, Paris.

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

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

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

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

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

—, 1998, Los ritos. Un juego de definiciones. En: *Arqueología Mexicana "Ritos del México prehispánico"*. Vol. VI. Núm. 34. México.

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

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

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

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

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