

Morna Macleod*

De apariencias y resistencias: el traje de las mujeres mayas guatemaltecas como ámbito de disputa

Resumen | Partiendo del traje de mujeres mayas, este artículo explora los estereotipos en la sociedad racializada guatemalteca, que tienden a asumir que las mujeres vestidas de traje maya son sirvientas. Se argumenta por la necesidad del análisis interseccional, en vez de la idea de la “triple opresión” (es decir, de las categorías discretas y aditivas de género, raza y clase), dado que estas divisiones sociales se entretajan, formando lógicas compuestas de opresión en contextos histórico-sociales específicos. El artículo también analiza las maneras en que las mujeres mayas están confrontando al racismo con especificidades según su género, en Guatemala en el periodo post-firma de los Acuerdos de Paz ocurrida a finales de 1996.

Appearances and Resistance: Guatemalan Mayan Women’s Dress as a Terrain for Contention

Abstract | Taking Mayan women’s dress as a site of multiple meanings, this article explores the stereotypes in racialized Guatemala which tend to equate women in Mayan dress with servants. An argument is made for the need for intersectional analysis rather than the idea of “triple oppression” (with discrete and additive categories of gender, race and class), as each of these social divisions enmesh, forming compound logics of oppression in specific social and historical contexts. The article also examines the way Mayan women are confronting gendered racism in Guatemala in the aftermath of the 1996 signing of the Peace Accords.

Palabras clave | estereotipos – racismo – sexismo – interseccionalidad – mujeres mayas – Guatemala

Keywords | stereotypes – racism – sexism – intersectionality – mayan women – Guatemala

“SEÑORA, si no necesitan sirvienta allí, puede ir a ese lugar allá”. Así me respondió un hombre en la calle cuando le pregunté por el Centro San Benito, en el centro de la ciudad capital, al dirigirnos una colega maya antropóloga y yo a un foro público donde habíamos sido invitadas como ponentes. El comentario dejó

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos. **Correo electrónico:** morna.macleod@uaem.mx

un silencio incómodo, doloroso, entre nosotras. Sentí indignación por el racismo naturalizado del hombre, de aspecto humilde, al asumir que mi colega era empleada doméstica. Su actitud servicial ante la ‘patrona’ (estereotipo de mi persona) tampoco me agradó. “¡Qué bueno que ya finalmente tiene sirvienta”, le dijo el casero a una mujer británica cuando fue por la renta y la encontró en su sala con una amiga maya, también en la capital de Guatemala. ¿Por qué surge la suposición que estas mujeres mayas son empleadas domésticas? El supuesto subyacente parece ser que toda mujer que viste traje indígena es sirvienta. ¿Por qué es tan común este estereotipo? ¿Qué hay detrás del mismo? ¿Qué impacto tiene en las mujeres mayas el ser consideradas ‘sirvientas’? ¿Qué relaciones de poder devela esta suposición? ¿Y cómo resisten las mujeres mayas el racismo cotidiano perpetuado por estereotipos y prejuicios?

En Guatemala abundan los prejuicios, estereotipos y estigmas raciales y étnicos, sobre todo hacia las mujeres indígenas. Comúnmente les dicen “las marías” o “las envueltas” en la jerga despectiva popular, por su uso de corte,¹ asociándolas típicamente con ser trabajadoras domésticas. La mujer indígena como empleada doméstica o sirvienta (Cumes 2008) es un estereotipo frecuente y reiterado entre ladinos,² aunque también hay casos de hombres indígenas que reproducen el racismo. La investigadora maya q’eqchi’, Amanda Pop, documentó la manera en que un estudiante indígena en la universidad jesuita le comentó a su amigo: “púchicas vos, esto se ha vuelto el parque central porque veo a tantas criaditas deambulando en los pasillos”, refiriéndose a las mujeres mayas que veía en dicho centro de estudios” (Pop en Macleod y Cabrera 2000, 132). Esto refleja un grado fuerte de violencia simbólica hacia las mujeres mayas, pero también hacia sí mismo, poniendo de manifiesto la actitud de interiorización de la opresión que Fanon (1952) describe en su libro *Piel negra, máscaras blancas*. Incluso hay mujeres k’iche’s en Quetzaltenango que se refieren peyorativamente a las “envueltas” diferenciándolas de sí mismas, ya que las mayas quetzaltecas urbanas acomodadas usan faldas con múltiples pliegues en vez de cortes. Los extranjeros tampoco se exentan del racismo, a veces con actitudes exotizantes. Pero las más de las veces, la discriminación racista y clasista hacia las mujeres indígenas en Guatemala se da entre hombres y mujeres, ladinos y criollos de

1 El corte es la tela, usualmente tejido en telar de pie, enrollada en falda, que comúnmente usan las mujeres mayas. Estas bellas telas frecuentemente son jaspeadas, o de *ikat*, un método intrincado de teñido de los hilos con nudos, así produciendo figuras o diseños geométricos a la hora de ser tejidos. Otros cortes son de colores fuertes, como los cortes color índigo de Nahualá o rojo con una delgada hilera de jaspeado en Nebaj.

2 A diferencia de México y otros países en América Latina, en Guatemala el término ‘mestizo’ es escasamente usado. Al nombrarse como ‘ladino’, no se reconoce la “sangre” indígena ni el mestizaje que tiene una parte significativa de la población.

diferentes clases sociales, desde una larga genealogía de racismo estructural que inicia para justificar la sobre explotación de la mano de obra indígena, pero que adquiere vida propia, con lógicas y dinámicas mutantes, aunque siempre resistente a la desaparición.

En este artículo, principalmente a través del traje, como símbolo y como medio de análisis, exploraré los prejuicios, estereotipos y estigmas hacia mujeres indígenas, así como sus resistencias. El traje es un símbolo que condensa múltiples significados, que entran en disputa en el terreno discursivo, convirtiéndose así en una vía sugerente para explorar tanto las discriminaciones y supuestos discriminatorios que subyacen actitudes y comportamientos hacia las mujeres indígenas, como las estrategias de reclamo y resistencia de mujeres mayas ante el racismo con matices específicos de género, el clasismo y la discriminación cultural.

Las mujeres mayas que figuran en este artículo son productoras de pensamiento, vinculadas de diferentes maneras a los movimientos sociales. Representan así a corrientes de pensamiento y posicionamientos en la sociedad civil guatemalteca. Sus experiencias vividas particulares y sus resistencias no son sólo individuales, sino que son ilustrativas de muchas mujeres mayas en Guatemala. Primero hago unas reflexiones de carácter teórico, para luego analizar algunas de las resistencias y respuestas de mujeres mayas ante los estereotipos y el racismo cotidiano.

En Guatemala abundan los prejuicios, estereotipos y estigmas raciales y étnicos, sobre todo hacia las mujeres indígenas. Comúnmente les dicen “las marías” o “las envueltas” en la jerga despectiva popular

Definiendo los términos

El Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) reconoció que la Convención Internacional sobre la Eliminación de toda forma de Discriminación Racial (ICERD) era “ciega” a las diferencias de género en relación al racismo. Observó que la discriminación racial no siempre afecta a hombres y mujeres por igual o de la misma manera (2000), y emitió una recomendación general (no. 25) para rectificar esta omisión (George 2007). Pero no son sólo los convenios y los organismos internacionales que no han visualizado las formas específicas en que el racismo impacta a las mujeres. La perspectiva de género en el análisis del racismo sigue estando en gran medida ausente en los trabajos académicos, y tiende a ser vista como un ‘nicho’ para los aportes de

las feministas, y no como un reto que incumba a todo investigador que trabaja sobre el racismo.³

Por otra parte, hay una creciente comprensión de parte de muchas académicas, activistas y organizaciones internacionales respecto a que las diferentes formas de opresión, producto de las divisiones sociales, están intrínsecamente interrelacionadas. Por lo mismo, se hace la crítica al abordaje de la *triple opresión* —de clase, raza o etnicidad y género— porque tiende a ver cada opresión como una categoría discreta, separada y aditiva, en vez de analizar las maneras en que cada una interactúa con las demás en determinados contextos históricos. En lugar de la *triple opresión*, se postula el *análisis de la interseccionalidad* —un concepto teórico-metodológico en construcción— para analizar las maneras en que se producen *lógicas compuestas* de opresión. Así, por ejemplo, Anthias y Yuval-Davis, en un artículo seminal de 1983 “Contextualizando el feminismo. Divisiones de género, étnicas y de clase”, criticaron el concepto de la triple opresión y plantearon más bien que se trata de opresiones que son “entretejidas” (*enmeshed*) y desde las intersecciones particulares se producen efectos específicos” (Anthias y Yuval-Davis 1990, 470, traducción propia).

El término ‘interseccionalidad’, acuñado por la abogada y académica afroamericana Kimberlé Williams Crenshaw en su trabajo pionero “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color” (1991), propone que: “las maneras en que la ubicación (*location*) de mujeres de color en la intersección de raza y género hace que nuestra experiencia de violencia doméstica, violación sexual y reforma reparadora sea cualitativamente diferente a la de las mujeres blancas” (Crenshaw 1991, 1242, traducción propia). Esta cita pone de manifiesto la necesidad de articular el análisis de género con el de racismo, es decir, de capturar los aspectos racializados de género y los aspectos diferenciados por género (*gendered*) de raza, tanto en términos analíticos como metodológicos y para resolver problemas en la vida cotidiana. El análisis de la interseccionalidad busca captar el entrelazamiento de los distintos ejes identitarios en situaciones históricas y contextos específicos. Entre ellos, destacan la clase, la raza y/o etnicidad y el género, que provienen de divisiones sociales y bases ontológicas diferentes (Yuval-Davis 2006). Por

3 Claro está que no todo tema de racismo se presta a un análisis con perspectiva de género, sobre todo los de índole más filosófico o desde las ciencias duras. Sin embargo, la incorporación de un análisis de género a las investigaciones sociales sobre el racismo enriquecería mucho a gran parte de las investigaciones. En el Coloquio Internacional *Identidades, racismo y xenofobia en América Latina: una perspectiva interdisciplinaria acerca de un problema complejo* (28-31 de enero de 2014, realizado en la UNAM) se intentó transversalizar la perspectiva de género en todas las mesas. Llama la atención, no obstante, el que pocas ponencias y conferencias magistrales hayan tomado esta invitación en cuenta.

esta razón, un análisis estructural de las opresiones no pueden dar primacía a una sola división social, como es la clase o el género, sino que habría que resaltar la articulación entre ellas: “un análisis satisfactorio de la dominación y explotación en las sociedades contemporáneas tendría que —sin minimizar la importancia de clase— dar una atención considerable a los fenómenos interrelacionados del racismo, sexismo y sistema de estados nacionales” (Thompson 1984: 130, traducción propia). Ahora bien, es posible que en situaciones específicas un eje pueda adquirir mayor importancia que otros. Dependiendo del contexto, también pueden adquirir importancia otros ejes identitarios como son la sexualidad, la edad y la nacionalidad, entre otros.

Para que el análisis interseccional capte las realidades específicas de las mujeres —pues tampoco la realidad de todas las mujeres negras o indígenas es homogénea— es necesario partir desde la *experiencia vivida* por las mujeres en contextos históricos y actuales específicos. Incluso, la importancia que toman las diferentes divisiones sociales dependerá de los contextos particulares. Por ejemplo, mientras que el eje de género puede adquirir gran relevancia al analizar las relaciones intrafamiliares o dentro de los movimientos indígenas y afrodescendientes, o de los movimientos sociales en general, los ejes de etnicidad y de clase resaltan al analizar relaciones entre movimientos feministas y de mujeres.

El análisis de la interseccionalidad da lugar a comprensiones constructivistas y más fluidas de la identidad. El eje etario es especialmente ilustrativo de esta fluidez:

La edad representa una dimensión del tiempo y del ciclo de vida y demuestra más claramente que cualquier otra división social, la manera en que las categorías y sus fronteras no son fijas, y cómo sus significados sociales y políticos pueden variar en contextos históricos distintos, además de ser constantemente desafiados y reestructurados tanto individual como socialmente (Yuval-Davis 2006: 201, traducción propia).

Esta reflexión es interesante, ya que pone de manifiesto no sólo el carácter cambiante de la edad a lo largo del ciclo de vida, sino la apreciación diferenciada de

Para que el análisis interseccional capte las realidades específicas de las mujeres —pues tampoco la realidad de todas las mujeres negras o indígenas es homogénea— es necesario partir desde la experiencia vivida por las mujeres en contextos históricos y actuales específicos

la edad en diferentes culturas y sociedades. Así, mientras que en las comunidades indígenas la gente anciana tiende a ser valorada y tratada con gran respeto por su experiencia adquirida, en muchos países del norte global, los ancianos son vistos casi como un estorbo y son expulsados a asilos. Estas diferencias entre culturas ilustran los riesgos de las generalizaciones y la necesidad de partir desde la experiencia vivida de las personas.

El abordaje interseccional se tropieza con algunos retos al aplicarlo al análisis de los movimientos identitarios, como son los movimientos de mujeres y feministas, de afro-descendientes y de indígenas. Para “cerrar filas”, los movimientos sociales a menudo se proyectan como monolíticos, a partir de las identidades dominantes en ellos. El nombre de un libro escrito por feministas afro-americanas ilustra esta situación sintéticamente: *Todas las mujeres son blancas, todos los negros son hombres, pero algunas somos valientes* (Hull, Scott y Smith 1982). Yuval-Davis señala que las narrativas de estos movimientos “a menudo reflejan los discursos hegemónicos de la política identitaria que invisibilizan las experiencias de los miembros más marginales de esa categoría social específica y construyen y homogenizan la ‘forma correcta’ del deber-ser de sus miembros” (2006, 195, traducción propia). Así, los movimientos indígenas y de afro-descendientes tienden a marginalizar a las mujeres, mientras que los movimientos feministas tienden a relegar a las negras e indígenas. A la vez, las integrantes de estas luchas a menudo se enfrentan con lealtades encontradas: ¿cerrar filas con sus compañeros machistas que les marginan?, ¿cerrar filas con mujeres que las homogenizan? En la lucha por el reconocimiento, Crenshaw señala la tendencia de enfatizar un eje identitario en especial con fines de restituir la dignidad lastimada. Por ejemplo “‘Yo soy negra’ se convierte no simplemente en un discurso de resistencia, sino también en un discurso positivo de auto-identificación, vinculado íntimamente a las declaraciones celebratorias del nacionalismo negro ‘*Black is beautiful*’” (Crenshaw 1991, 1282). Según la autora, al integrar el análisis de la interseccionalidad, se logra visibilizar estas lealtades encontradas, así como las relaciones asimétricas de poder que atraviesan los movimientos sociales.

El análisis de la interseccionalidad, al partir desde abajo, desde las experiencias vividas de las mujeres mayas, nos permite una visión más compleja y holística de los impactos del racismo vivido como mujeres, y echa a tierra la creencia común que el racismo afecta más a las personas viviendo en pobreza que a las de clase media. Al discernir entre la *dimensión estructural* —y sus bases ontológicas particulares— y la *dimensión política*, es decir, las maneras en que las mujeres construyen, enmarcan y posicionan sus reclamos y reivindicaciones en torno a las diversas relaciones de poder, se abre un terreno fértil de análisis, para explorar las complejidades del racismo, las resistencias y las luchas antirracistas.

Hasta ahora he reflexionado sobre los diferentes ejes o divisiones sociales atravesadas por relaciones asimétricas de poder, que producen discriminaciones, opresiones y resistencias. Ahora es pertinente analizar la triada “Prejuicio, estereotipo y estigma”, que fija a los ‘otros’, naturalizando su ‘inferioridad’ ante un ‘nosotros’ de los sectores dominantes de la sociedad, o incluso a través de una jerarquización racial; como reza el refrán popular en Guatemala: “soy pobre pero no soy indio”. Para entender las maneras en que esta inferiorización funciona, la develación de los supuestos subyacentes detrás del prejuicio es una veta fértil para explorar el racismo cotidiano en Guatemala. Una manera de lograr la inferiorización es a través de los estereotipos. “Los estereotipos”, nos dice Stuart Hall, “toman algunas características sencillas, llamativas, memorizables, fácilmente comprendidas y ampliamente reconocidas de una persona, y reducen todo acerca de la persona a estos rasgos, los exageran y los simplifican, y los fijan sin cambio ni desarrollo hacia la eternidad... El acto de estereotipar reduce, esencializa, naturaliza y fija ‘la diferencia’” (Hall 1997, 258 traducción y énfasis propios). Aquí la diferencia —lo que no pertenece a la ‘norma’, a lo ‘normal’— es inferiorizada y rechazada. Y a veces se magnifican —o incluso se construyen— las diferencias para aumentar la brecha entre el ‘nosotros’ y ‘los otros’. Tal es el ejemplo, señalado por Hale (2006) de una mujer ladina que critica a otra por andar en la calle con el pelo mojado, porque así “parece india”. La asociación de andar con pelo mojado en la calle con ser indígena resulta curiosa, y no ha adquirido el nivel de “universalización” del estereotipo de la mujer indígena, identificada por su traje, como sirvienta. Aquí podemos ver que hay estereotipos “contagiosos”, que se generalizan, y estereotipos locales, que sólo se entienden en contextos determinados.

Los estereotipos afloran en sociedades donde existen grandes brechas o “clivajes” y relaciones asimétricas de poder muy marcadas (Hall 1997, 258). En Guatemala, el racismo estructural es fácilmente observable tanto en prácticas como en actitudes, donde la población mayoritaria indígena ha sido “minorizada”. Es un país en donde todavía ocurrían prácticas de venta de fincas con todo y mano de obra indígena (mozos, colonos) a comienzos del siglo XXI, un país con leyes secundarias hasta 1944 que legalizaban el trabajo forzoso indígena. La distribución extremadamente desigual de la tierra, riqueza e ingreso nacional —motivo del conflicto armado interno que duró 36 años— sigue hasta la actualidad. Las sociedades con grandes brechas o fracturas, como la guatemalteca, se caracterizan por estar fuertemente polarizadas, fomentando una lógica de binarios confrontados. Los binarios estereotipados se crean históricamente para construir, fortalecer e institucionalizar las relaciones asimétricas de poder (Torres, Mirón e Inda 2003). En Guatemala, el Estado y los sectores dominantes, e incluso algunas escuelas académicas, fomentaron un binario dicotómico o bipolaridad

ladino-indígena (Taracena 2004, 35), en vez de resaltar el abanico de identidades étnicas en el país: indígenas, criollos, ladinos, mestizos, afro-descendientes, descendientes de chinos, de alemanes, entre otros. Lo que sí resalta este binario son las relaciones asimétricas fundacionales de poder que existen en una sociedad racializada, aunque no permite ver su intersección con otras opresiones y variables, como son el género, la clase social, las inequidades entre lo urbano y lo rural, entre otras.

En la sociedad racializada guatemalteca, los indígenas son fijados en los rangos más bajos de la pirámide social, aunque en la realidad un número creciente ha logrado movilidad, acceso a la educación superior y fuentes de trabajo de las clases medias. La antropóloga kaqchikel, Aura Cumes, señala:

La estructura racista y desigual del empleo no imagina a los indígenas optando por espacios más allá del lugar al cual han sido relegados. El imaginario social cotidiano sigue pensando a las mujeres como sirvientas, tortilleras y vendedoras de mercado. Mientras que los hombres son imaginados como peones, jornaleros, campesinos, albañiles y soldados rasos (Cumes 2008, 7).

La persistencia de este imaginario social pone de relieve el carácter resistente y a la vez controlador de los estereotipos.

El racismo como dispositivo y la jerarquía racial “permite” que los sectores dominantes entren, invadan la intimidad de la población estigmatizada, en especial de las mujeres. La antropóloga maya k’iche’ Irma Alicia Velásquez Nimatuj habla sobre el “disfrute de chistes racistas y sexuales sobre cómo las mujeres mayas usamos el corte, sobre qué tenemos debajo de nuestros huipiles. Chistes acerca de si usamos o no ropa interior, y de cómo son nuestros órganos sexuales” (Velásquez Nimatuj 2004, 245). Aquí de nuevo se develan las relaciones asimétricas de poder —es difícil imaginar tales tipos de chistes sobre qué hay debajo de los pantalones de un finquero, o de un maestro rural ladino— aunque también hay códigos culturales indígenas que condenarían estas expresiones como una falta de respeto. Aquí constatamos una clara intencionalidad de humillar, de degradar, de controlar los cuerpos de las mujeres indígenas. “El resultado de encuentros repetidos de la mirada estigmatizante de otro culturalmente dominante”, nos dice Nancy Fraser, es que “los grupos despreciados internalizan imágenes negativas de sí mismos” (Fraser 2000, 3). Aura Cumes explora los impactos del racismo en los grupos y personas discriminadas:

Cuando un colectivo humano y sus integrantes en lo individual son sistemáticamente humillados por lo que son, pueden aprender a autodespreciarse, a avergonzarse de sí mismos, y por lo tanto a querer despojarse de aquello que deviene en su inferiorización.

En suma, se niegan a sí mismos, buscan pasar inadvertidos; en otros casos procuran parecerse a quien les domina y su conducta coincide con la identidad inferiorizada que le impone el dominante (Cumes en Sandoval 2014⁴).

Organizaciones de mujeres mayas como Kaqla han desarrollado un enfoque de análisis político y sanación precisamente para superar la interiorización de la opresión (Kaqla 2004).

Así, se usan los estereotipos activamente para rebajar y desvalorar a la gente. En 1992, cuando Rigoberta Menchú Tum —maya uspanтека de El Quiché— ganó el Premio Nobel de la Paz, empezaron a circular muchos chistes en Guatemala. Uno fue sobre la creación de una muñeca de Rigoberta Menchú para ser la sirvienta de la Barbie⁵. Este chiste no sólo pone en evidencia las diferentes facetas de discriminación hacia la lideresa maya (como mujer, sirvienta e india), sino revela la envidia y la necesidad de tratar de “bajarle” a una mujer maya que ha sobresalido. La estrategia intencionada del estereotipo se repite durante el juicio al general Efraín Ríos Montt veinte años después. Marta Casaús, académica guatemalteca que presentó un peritaje sobre racismo y genocidio en el juicio, ha documentado las reacciones de odio y desprecio hacia los indígenas en la prensa escrita en el transcurso de dicho proceso (Casaús 2013 y en este número de INTERdisciplina).

Detrás de estas actitudes racistas y estereotipos congelados en el tiempo, en el imaginario colectivo ladino, subyace un miedo que “los indios bajarán de las montañas”. Esto se constata en actitudes y también en textos escritos desde hace décadas (por ejemplo, Chamix 1982). En este imaginario, hay una fantasía de miedo de un “día del juicio final”, como nos dice Hale, para ajustar los “siglos de cuentas pendientes sobre raza y clase” (Hale 2006, 84). Es notable la manera en que los estereotipos afloran y el discurso de odio se activa en momentos álgidos, cuando el *status quo* racializado es cuestionado,⁶ como cuando Menchú ganó el Premio Nobel, cuando un maya k’iche’ ganó la alcaldía en la segunda ciudad más grande en Guatemala,⁷ o cuando un dictador fue llevado a juicio por genocidio y crímenes de lesa humanidad. En el caso de Bolivia, durante el

4 El Periódico 1/7/2012, [http://www.elperiodico.com.gt/es/20120701/ domingo/214404/?tpl=54](http://www.elperiodico.com.gt/es/20120701/domingo/214404/?tpl=54)

5 Para un análisis sugerente sobre los chistes en torno a Rigoberta Menchú luego de ganar el Premio Nobel, véase el libro de Diane Nelson, 2006. *Un dedo en la llaga. Cuerpos políticos y políticas del cuerpo en Guatemala en el quinto centenario*, Guatemala: Cholsamaj.

6 Ver Mallón (2011).

7 Rigoberto Quemé del comité cívico Xel Ju fue alcalde de Quetzaltenango en 1996 y reelegido para otros cuatro años en 2000, suscitando una campaña de odio en esa ciudad, en vivo, en los medios y con grafiti racista en las calles.

gobierno de Evo Morales, Calla y Muruchi advierten que “las expresiones abiertas del racismo se han manifestado porque los espacios y las posiciones jerárquicos se están transgrediendo, al mismo tiempo que los futuros políticos se están disputando” (Calla y Muruchi 2011, 307-308 traducción propia). La diferencia significativa entre Bolivia y Guatemala es que en el primero la virulencia racista aflora en un contexto en que por primera vez en la historia del país un indígena llega a la presidencia, y durante el proceso de debate de una nueva constitución. A raíz de la nueva carta magna, en octubre de 2010, se emite la Ley contra el Racismo y Todas las Formas de Discriminación (Calla 2011). Es decir, aunque el racismo abierto se intensifica, esto se da en un contexto favorable para los pueblos indígenas, y se logran grandes avances en contra del racismo tanto en la constitución, como en la emisión de una ley concreta para combatirlo. En cambio, en Guatemala, los logros son más magros y el contexto continúa siendo desfavorable. Así, se creó la Comisión Presidencial Contra la Discriminación y el Racismo contra los Pueblos Indígenas en Guatemala (CODISRA) en el año 2002 (Acuerdo Gubernativo Número 390-2002). Sin embargo, hasta hoy, las iniciativas de ley en contra del racismo y la discriminación siguen en proceso y no han sido aprobadas por el Congreso, no cumpliendo a cabalidad con la recomendación emitida por el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) para que el Estado adopte una ley específica “que tipifique como actos punibles las distintas manifestaciones de la discriminación racial de conformidad con lo dispuesto en el artículo 4 de la Convención y que realice las reformas legislativas necesarias para armonizar la legislación nacional con la Convención” (CERD/C/GTM/CO/12-13). Este contexto desfavorable pone de relieve la valentía de aquellos intelectuales mayas que siguen atreviéndose a pronunciarse públicamente a pesar de las amenazas veladas y abiertas que reciben por tal atrevimiento, sin mencionar la gran valentía de las y los testigos maya *ixiles* que dieron sus testimonios durante el juicio en un clima tan adverso.

Resistencias de mujeres mayas

Muchas mujeres mayas desafían estos estereotipos, y resisten de múltiples maneras. En primer lugar, resisten a través de su reivindicación y en su perseverancia de usar traje. Es una expresión de una resistencia histórica y a la vez cotidiana (Velásquez Nimatuj 2004). Mientras que en las comunidades es una práctica ancestral —más bien se vería “raro” no usar el traje (Macleod 2011, 96)— en la capital y otras ciudades, donde la presión de dejar el traje es grande, se trata de una resistencia intencionada y consciente.

Irma Alicia Velásquez hace una crítica al uso folklórico del traje en la industria turística que separa el traje de la mujer que lo viste, y cosifica a ambos,

retomando el traje y descartando a la mujer. En cambio, Velásquez contextualiza la exclusión y opresión racial y patriarcal que viven las mujeres mayas de carne y hueso que visten traje. De esta manera, “cada vez más mujeres mayas estamos conscientes de que vestir nuestra indumentaria regional en nuestro país implica más que un derecho cultural, un acto político de resistencia e identidad racial, que implica hacer uso del derecho de autodeterminación como pueblo indígena” (Velásquez Nimatuj 2004, 264). Al situar la resistencia cultural en el contexto socio-económico, se convierte en una afirmación política transgresora.

Hay una tendencia creciente de mujeres mayas que reclaman, develan los supuestos y ponen de manifiesto el racismo de sus interlocutores. Así, por ejemplo, cuando una mujer ladina ofreció trabajo como empleada doméstica a una mujer maya Kaqchikel en un autobús camino a Chimaltenango, ésta le respondió que con mucho gusto, siempre y cuando la señora estuviera dispuesta a pagarle más de los mil dólares mensuales que recibía en su puesto de trabajo con USAID. A la vez, es cierto que, ante la pobreza y exclusión estructural, un gran porcentaje de mujeres indígenas efectivamente trabajan como domésticas en casas ajenas, por tener pocas oportunidades de empleo. Aquí es relevador que, a pesar de los muchos intentos, ha sido imposible que se apruebe una ley de protección de las trabajadoras domésticas, en su mayoría indígenas. Detrás de esta renuencia está el deseo de mantener los salarios de miseria, las largas jornadas sin horarios, y las condiciones a menudo inhumanas de trabajo y de vivienda.

Frecuentemente, las actitudes racistas y de subestimación están tan naturalizadas en el actuar y pensar de la gente ladina y extranjera, que simplemente no se dan cuenta. En cambio, los y las mayas con conciencia del racismo son agudas para “leer el poder”. La siguiente reflexión de una mujer maya k’iche’, Flori Yax, que trabaja en la cooperación internacional, es ilustrativa, al hablar de una académica española que participó en un diplomado:

...Vino una maestra muy importante de España. Ella cuestionaba ¿por qué las mujeres indígenas seguimos usando el traje? ¿Cómo es posible, que nosotras seguimos cargando con esta tela muy pesada, y que además somos las responsables de sostener la

“Cada vez más mujeres mayas estamos conscientes de que vestir nuestra indumentaria regional en nuestro país implica más que un derecho cultural, un acto político de resistencia e identidad racial, que implica hacer uso del derecho de autodeterminación como pueblo indígena”

cultura, porque nos lo han dicho los hombres? Yo le decía a mi amiga: ‘si es para provocar, es excelente, pero si realmente lo piensa así, me preocupa’. Porque ¿a cuántas mujeres indígenas ha preguntado [lo que piensan]? Si a mí me pregunta ‘¿es sacrificado ponerte esto?’ (Señala su traje y se ríe)... Un ejemplo, es de las mujeres de Nebaj de las CPR que fueron al Triunfo, en la Costa Sur.⁸ Mucha gente las cuestiona, ¿por qué siguen poniéndose su traje, si están en la costa sur en ese calor tan horrible? Y una señora me dijo: ‘es que, si me lo quito, yo ya no soy yo’. Y allí es donde también empiezas a analizar qué piensa esa mujer [española]; de hecho no cree que nosotras seamos inteligentes. Porque me dijo la señora [de las CPR], cuando le dije, ‘mucho calor, ¿y cómo lo están resolviendo? Ah, nosotras estamos comprando tela blanca, ya no la estamos tejiendo, es delgadita y la bordamos igual’. Lo han adaptado a las condiciones. Entonces me pongo a pensar que si esa señora académica, muy interesante, tiene sus teorías importantes en su cabeza, pero esa teoría nos ha demostrado también la historia, que si no la pones a la par, pues la teoría se quedará volando sola (Macleod 2011, 62).

La reflexión de Flori Yax es muy interesante; por una parte, pone de manifiesto que para muchas mujeres mayas, el traje es parte de su “identidad” o su “segunda piel” (Macleod 2011), y no un encargo o una imposición, aunque en ciertas circunstancias o contextos puede llegar a serlo. Por otra parte, la cita ilustra su *privilegio epistemológico* de leer el poder “desde abajo”, al captar agudamente el supuesto implícito de que la “experta” española sabe más que las indígenas, y que en el fondo las ve como subordinadas (obligadas por los hombres a usar traje, en contra de sus propios intereses) o como tontas, que no pueden pensar por sí mismas. Flori Yax se ríe al señalar su precioso huipil tejido en múltiples colores con diseños mayas, ante lo absurdo —para ella— de pensar que ponerlo es “sacrificado”. Y después de señalar la forma en que las mujeres reasentadas han modificado su traje para adaptarse al nuevo ambiente caluroso, cuestiona las “teorías” que “personas expertas” elaboran, sin confrontarlas con lo que piensan aquellas que están siendo teorizadas, es decir, el paso discursivo de convertir a las mujeres indígenas en objetos. Estas son expresiones más sutiles de prejuicio, evidenciando la subestimación constante que viven las mujeres mayas. Pero también evidencian la creciente tendencia por parte de mujeres mayas, de cuestionar, reclamar y develar los supuestos y estereotipos.

⁸ Las CPR o Comunidades de Población en Resistencia fueron grupos de desplazados durante el conflicto armado que, en vez de refugiarse en México o dispersarse y mimetizarse en zonas urbanas o en otras regiones de Guatemala, desafiaron a los militares, creando pequeñas “zonas liberadas”. El traje de las Ixiles de Nebaj, El Quiché, a quienes se refiere Flori Yax, por tratarse de una de las zonas más frías de Guatemala, es muy grueso. Después de la firma de los Acuerdos de Paz, las CPR del área Ixil fueron reubicadas, por acuerdo gubernamental, a la calurosa costa sur de Guatemala.

Un creciente número de mujeres mayas intelectuales producen textos académicos y escritos para el público más amplio en donde deconstruyen el racismo y los estereotipos. Entre muchas otras, hay que citar a Emma Chirix, Irma Alicia Velásquez, y Aura Cumes. Emma Chirix, una de las fundadoras del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, escribe sobre las presiones que sufren para dejar de usar el traje:

Las mujeres mayas se ven acosadas por ladinas para cambiar el atuendo maya. Desde frases que conllevan una justificación económica: 'tu traje es muy caro, ¿por qué no usas nuestra ropa?'; la utilización del estereotipo de lo bonito y lo feo: '¡te ves más bonita con vestido!'; el argumento del estatus y el prestigio: 'te da más clase usar vestido'; el pretexto de estar a la moda y ser mujer moderna: '¡deja de usar esas prendas folklóricas!'; para ser vista como objetos: '¡qué bonito tu traje, decora la oficina!'; para negar la capacidad creativa de las mujeres: '¡fueron los españoles quienes trajeron los trajes y las uniformaron!' (Chirix 2003, 162).

Esta presión para dejar el traje se expresa de diferentes maneras. Relata una periodista de *El Periódico*, en un artículo sugerentemente titulado "Entre dos tierras" que una joven maya universitaria:

...recuerda los rostros desenchajados de sus compañeras de clase cuando les contó que un huipil era más caro que sus blusas Lacoste. Las chicas alzaron las cejas, arrugaron la barbilla y se dieron la vuelta: "qué tonta sos, pudiéndote comprar la ropa en Zara te comprás eso", dijo una y la otra asintió. María pensó que era mejor no decir nada. Nunca entenderían (Sandoval 1/7/2012).

Sandoval ilustra los prejuicios que sufren las jóvenes universitarias mayas, a la vez que rompe los binarios antagónicos indígenas/ladinos por su propia condición de mujer mestiza que hace la crítica. Los centros educativos son lugares especialmente difíciles para las jóvenes mayas urbanas por la presión de los pares, y a veces por la intolerancia de las autoridades. Sandoval cuenta que la joven maya k'iche' Ixkik Zapil usó uniforme durante todos sus largos años en el Austriaco, prestigioso colegio privado en la Ciudad de Guatemala. Tomó la decisión valiente de graduarse en su traje: "muchos de sus compañeros hablaron por lo bajo: 'es indígena', 'yo no sabía que ella usaba traje'. A Ixkik ya no le importaba, empezaba una de las batallas más duras que ha librado: mostrarse como es, aceptarse y recuperar sus raíces" (Sandoval 10/1/2014). El vestirse de traje, y no de toga, le costó caro a la maya *tz'utujil* Elena Chiquibal. Luego de graduarse de un bachillerato público, las autoridades le informaron que había habido un error y no estaba graduada. La joven *tz'utujil* denunció este acto

de racismo ante el Ministerio de Educación, logrando que las autoridades del centro educativo se retractaran.

El 5 de junio de 2002, un grupo de la Plataforma Agraria —instancia de apoyo a las demandas agrarias de las organizaciones campesinas e indígenas— fue al Tarro Dorado, una cervecería en la elegante zona 13 de la Ciudad de Guatemala, luego de una larga reunión de trabajo. Los demás entraron, sin embargo, al tratar de pasar Irma Alicia Velásquez Nimatuj, le fue negada la entrada, por vestir traje de Quetzaltenango. Expresa su reacción en el instante:

...Sentí un escalofrío que empezó desde la punta de mis pies y subió hasta mi cabeza. Recuerdo que abracé con fuerza mi perraje y me lo puse en el pecho, como buscando apoyarme en algo, ante semejante acto de segregación racial en pleno siglo XXI. Mis ojos se rebalsaron de lágrimas y un sentimiento de indignación pero al mismo tiempo de dolor, de rabia, de coraje y de venganza llenaron mi interior. Y me pregunté: ¿cómo es posible que en mi propio país no pueda entrar a una ‘pinche’ taberna por ser y por expresar que soy una mujer maya? (Velásquez Nimatuj 2004, 238-239).

En esta descripción se presenta la disyuntiva entre actuar con venganza, con odio, o de encausar los sentimientos de indignación y humillación hacia una lucha constructiva contra el racismo. Irma Alicia Velásquez optó por lo último, y su denuncia —junta con la de muchas organizaciones y personas mestizas y mayas— literalmente dio la vuelta al mundo. Aunque perdió las demandas contra la empresa y el Estado en los tribunales, el caso dejó un precedente para futuras denuncias públicas de racismo, y motivó la creación de un tribunal ético contra el racismo en septiembre de 2002. Este tribunal de conciencia documentó casos de racismo contra mujeres y hombres mayas en materia de participación política, acceso a la justicia, tenencia de la tierra, derecho a la educación y al trabajo. El Tribunal se llevó a cabo en el reconocido Centro Cultural “Miguel Ángel Asturias” en la Ciudad de Guatemala, donde el jurado del Primer Tribunal de Conciencia contra el Racismo dictaminó:

Que el racismo y la discriminación se han arraigado en la población hasta el punto de convertirse en una ideología que ha conducido y permitido el genocidio, el etnocidio y el ecocidio, y los testimonios escuchados en esta audiencia de concientización y difusión permiten corroborar la existencia de un serio problema de racismo en el país en el que participan en forma generalizada tanto entidades públicas y privadas, como instituciones y personas (30/9/2002).⁹

9 Ver: <http://movimientos.org/node/1121?key=1121>

Al no haber la voluntad política de condenar el racismo en el sistema de justicia, las organizaciones recurren a otros mecanismos para analizar, difundir y reprobar el racismo estructural en el país, a la vez dando el ejemplo de lo que deberían hacer los tribunales.

Reflexiones finales

El virulento racismo imperante en Guatemala fija a los y sobre todo a las mayas en estereotipos de inferioridad y subordinación, estereotipos inamovibles, con connotaciones no sólo de raza o etnicidad, sino también de género y de clase. También hemos constatado las múltiples maneras en que muchas mujeres mayas se rebelan contra las relaciones asimétricas de poder y resisten al racismo, a través de deconstrucciones y la develación de los supuestos detrás del discurso de otros. A través de su capacidad de *talking back* —reclamar y cuestionar— transgreden los parámetros del “indio permitido” (usando el término acuñado por Hale para otro contexto). Mientras que un creciente número de mujeres mayas afilan sus críticas a través de la palabra escrita, aún más lo hacen en la vida cotidiana, de manera oral, como el ejemplo citado de la maya *kaqchikel* que trabajaba en USAID. Su respuesta fue ingeniosa, mostrando la resistencia poderosa a través del sentido de humor. Devolvió el comentario, develando los estereotipos —y esperemos que creando conciencia o por lo menos un auto-cuestionamiento o incomodidad— en la mujer ladina que tomó como dado que estaría contenta de recibir una oferta de trabajo como empleada doméstica.

Son más frecuentes, sin embargo, las reacciones de cólera y de resentimiento. Y estas reacciones a menudo provocan que el interlocutor ladino tilde a estos mayas de “racismo-al-revés” (Hale 2006). Aquí hay un paralelo con las mujeres que, por el simple hecho de protestar contra el sexismo, son acusadas de querer “dar vuelta a la tortilla” o que odian a los hombres. Podemos ver en ambos casos que transgredir los estereotipos, cuestionar y reclamar, provoca actitudes defensivas y contragolpes. Dado que las fronteras de los discursos de lo “políticamente correcto” se van cambiando, las expresiones del racismo —y del sexismo— van mutando. Hay una tendencia en la gente que discrimina de negar sus propios prejuicios y actitudes racistas, en parte porque el racismo es mamado y naturalizado, y muchos sencillamente no lo ven. “Yo no soy racista” es un refrán tan común en Guatemala como “yo no soy machista”, descargándose de toda responsabilidad. “¿Qué culpa tengo yo por la conquista española hace 500 años?” Es otra manera de intentar deslindarse del racismo estructural, evadiendo la realidad actual de las relaciones sociales conflictivas y de las asimetrías de poder en las relaciones interétnicas. Esto se refuerza con la noción que la interculturalidad es cuestión de indígenas, mientras que la equidad de género

es cuestión de mujeres. La parte que detenta el poder —en este caso, las y los ladinos, y los hombres ladinos y mayas respectivamente— hacen caso omiso de que se trata de “relaciones entre”, sólo viéndolas como rezagos de parte de los indígenas y de las mujeres en la sociedad.

El traje es una vía sugerente para explorar el racismo hacia las mujeres mayas, así como sus resistencias y reclamos, y abre muchas vetas para la reflexión y el análisis. ■

Referencias

- Anthias, F. y N. Yuval-Davis. “Contextualizing feminism: gender, ethnic and class divisions” en M. Martiniello and J. Rath, *Selected Studies in International Migration and Immigrant Incorporation*, Amsterdam: Amsterdam University Press (2010) 469-488, (Originalmente en *Feminist Review*, 1983, vol. 15, núm. 1, 62-75).
- Calla, A. y K. Muruchi. “Transgressions and Racism: The Struggle over a New Constitution in Bolivia” en *Histories of Race and Racism. The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, Laura Gotkowitz, (ed.). USA: Duke University Press, 2011, 416.
- Casaús Arzú, M. “El discurso de los intelectuales Mayas ante el juicio por genocidio de Efraín Ríos Montt: Presencias destacadas y ausencias preocupantes”, ponencia presentada en el *Primer Congreso Internacional Los pueblos indígenas de América Latina, siglo XIX-XXI, Avances, perspectivas y retos*, CIPIAL, Oaxaca 25-28 de octubre de 2013.
- Chamix, P. “La importancia revolucionaria de conocer a los movimientos indígenas”, en *Revista Polémica*, núm. 3, San José de Costa Rica (1982) 47-57.
- Chirix García, E. D. *Alas y Raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al*. 2003, Guatemala: Grupo de Mujeres Kaqla, Ciudad de Guatemala: Nawal Wuj.
- Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD). Informes presentados por los Estados partes de conformidad con el artículo 9 de la Convención 12º y 13º informes periódicos que los Estados partes debían presentar en 2008, Guatemala (CERD/C/GTM/CO/12-13) 2009.
- Crenshaw, K. ‘Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color’ *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, (1991): 1241-1299.
- Cumes, A. “Desigualdad social y ‘diversidad cultural’” en *Confluencia. Cuadernos de observación activa*, Guatemala: Canek Observatorio Cultural de Guatemala (2008) 4-14.
- Fanon, F. *Black Skin, White Masks*, Londres: Pluto Press, 1952.

- Fraser, N. "Rethinking recognition" in *New Left Review* 3, May-June (2000) 107-120.
- George, S. "Why Intersectionality Works" 2007, en Isis International-Manila, http://www.isiswomen.org/index.php?option=com_content&view=article&id=637:why-intersectionality-works&catid=126 (última consulta 23 de febrero 2014)
- Hale, C. R. *Más que un Indio: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, USA: School of American Research Resident Scholar Research Press, 2006.
- Hall, S. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres: Sage Publications and the Open University. 1997.
- Hull, G. T., P. Bell-Scott, B. Smith (eds.). *All the Women are White, all the Blacks are Men, and Some of us are Brave. Black Women's Studies*. New York: Feminist Press at CUNY. 1982.
- Kaqla *La Palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla: Ciudad de Guatemala. 2004.
- Macleod, M. *Nietas del fuego, creadoras del alba. Luchas político-culturales de mujeres mayas*, FLACSO-Guatemala, Ciudad de Guatemala. 2011.
- Mallón, F. E. "A Postcolonial Palimpsest: The Work Race Does" en *Histories of Race and Racism. The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, Laura Gotkowitz (ed.). USA: Duke University Press. 2011.
- Nelson, D. *Un dedo en la llaga. Cuerpos políticos y políticas del cuerpo en Guatemala en el quinto centenario*, Guatemala: Cholsamaj. 2006.
- Pop Bol, A. "Racismo y Machismo: deshilando la opresión", en: *Identidad: rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*, Macleod y Cabrera Pérez-Armiñan (comps.). Ciudad de Guatemala: Oxfam Australia. 2000.
- Sandoval, M. "Entre dos tierras", en Domingo de El Periódico, 1 de julio de 2012, <http://www.elperiodico.com.gt/es/20120701/domingo/214404/?tpl=54> (consultado 7/1/2014)
- Taracena Arriola, A. con colaboración de E. Gordillo Castillo, T. Sagastume Paíz et al. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*, vol. II, Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA). 2004.
- Torres, R. D., L. F. Mirón y J. X. Inda. *Race, Identity and Citizenship: A Reader*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. [1999] 2003.
- Velásquez Nimatuj, I. A. "Traje, folclorización y racismo en Guatemala posconflicto" en Meile Heckt y Gustavo Palma Murga (eds.). *Racismo en Guatemala – De lo políticamente correcto a la lucha antirracista*, Ciudad de Guatemala: AVANCSO. 2004.

Yuval-Davis, N. "Intersectionality and Feminist Politics" *European Journal of Women's Studies* 2006 SAGE Publications (Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi), 1350-5068 vol. 13, núm. 3 193-209; <http://ejw.sagepub.com> DOI: 10.1177/1350506806065752