

*L@s divers@s y desobedientes otr@s.*  
Los encuentros y desencuentros  
del feminismo y los movimientos indígenas  
en la lucha por sus derechos  
y reconocimiento\*

Morna Macleod

*Las luchas de descolonización, los movimientos de jóvenes, los movimientos de mujeres, los movimientos de liberación racial, todos estos representan los diversos y desobedientes Otros, quienes empiezan a reclamar el derecho de ser escuchados y empiezan a minar el poder social y político de los que teorizan sobre ellos. Estos movimientos tienen dos tareas intelectuales teóricas: la de crítica y la de construcción. Nosotras, a quienes no nos han permitido ser sujetos de la historia, a quienes no nos han permitido crear nuestra propia historia, estamos empezando a reclamar nuestros pasados y rehacer nuestros futuros en nuestros propios términos.<sup>1</sup>*  
(Harstock, 1990:163)

**Resumen**

El surgimiento de una serie de movimientos sociales con demandas culturales y de reconocimiento da la pauta para que este trabajo se concentre en el intersticio entre género, etnia y clase, aún cuando la lucha por la inclusión es amplia, pues la diversidad abarca género, etnicidad, preferencia sexual, edad, entre otros. La autora parte de una reflexión sobre las causas del surgimiento e impacto de estos movimientos sociales, para después centrarse en el análisis sobre la identidad colectiva de los actores sociales y sobre algunos nudos de tensión entre las diferentes reivindicaciones culturales y de reconocimiento del feminismo y los movimientos indígenas, así como puntos de convergencia y divergencia entre ambos. Concluye reflexionando sobre los retos que presenta la construcción tanto de una ciudadanía más amplia y profunda como de sociedades plurales.

\* Estas reflexiones se basan en varios años de trabajo con movimientos indígenas, sobre todo en Guatemala, en los talleres sobre género y cosmovisión, y en encuentros entre mujeres mayas y mestizas de Chiapas y Guatemala organizados por *Kaji' É* (programa educativo de Oxfam, Australia). También aprendí mucho en el diplomado de *Mujeres Varias, Liderazgos Múltiples* del Instituto de Liderazgo "Simone de Beauvoir"; en el seminario de investigación en la UNAM con el Dr. Gilberto Giménez; en el seminario permanente del CIESAS sobre *Género y Etnicidad*, y en las clases de Maya K'iche' y Tojolab'al. Agradezco, además, las observaciones y comentarios al borrador de este trabajo de José Alejos, Eva Kalny y Christie Keith. Obviamente asumo toda la responsabilidad por las opiniones aquí vertidas.

<sup>1</sup> Las citas de textos en inglés han sido traducidas al español por la autora de este artículo.

**Abstract**

The emergence of several social movements with cultural and of recognition demands gives the standard so that this work is concentrated in the interstice between gender, ethnos and class, even though the struggle by the incorporation is wide, since the diversity encompasses gender, ethnicity, sexual preference, age, between other. The authoress reflects on the causes of the emergence and impact of these social movements, and then she is centered in the analysis on the collective identity of the social actors and on some node of tension between the different cultural recoveries and of recognition of the feminism and the indigenous movements, as well as convergence and divergence points between both. She concludes with reflections on the challenges for the construction of a widest and deep citizenship as well as plural societies.

En las últimas décadas hemos presenciado el surgimiento de una gama de movimientos sociales con demandas culturales y de reconocimiento. Estos movimientos exigen la ampliación de espacios de representación político-social para incluir las dimensiones de cultura e identidad, y ponen en cuestión el concepto de ciudadanía prevaleciente por considerarlo insuficiente. Mientras que antes la lucha de clases era hegemónica, y se decía que con la Revolución el machismo, racismo y otros "ismos" iban a desaparecer como por obra de magia, hoy en día hay un reconocimiento de la articulación de diversas lógicas de opresión, y las luchas político-culturales se centran precisamente en estos diferentes nudos de relaciones asimétricas de poder.

La lucha por la inclusión es amplia, pues la diversidad abarca género, etnicidad, preferencia sexual, edad, etcétera; sin embargo, en este trabajo concentraremos nuestra atención en el intersticio entre género, etnia y clase. Partimos con una reflexión sobre las causas de la irrupción en el escenario de estos movimientos sociales; luego centraremos el análisis sobre la identidad colectiva de los actores sociales. Analizaremos algunos nudos de tensión entre las diferentes reivindicaciones culturales y de reconocimiento del feminismo y los movimientos indígenas, así como puntos de convergencia y divergencia entre ambos. A manera de conclusión, haremos unas reflexiones sobre los retos que presenta la construcción de una ciudadanía más amplia y profunda y por ende de sociedades plurales.

En concordancia con los tiempos de la globalización nos nutriremos de aportes teóricos de diversas partes del mundo, aunque nuestros ejemplos ilustrativos se centrarán más en Guatemala y México.

**Contestación al "Universalismo" homegeneizador**

Los movimientos de la historia nunca son lineales, hay siempre despertares, anhelos, luchas pioneras y esfuerzos de cambio antes de llegar a su momento de plenitud. La textura y la resonancia de los movimientos sociales se alcanzan sólo cuando el momento es propicio, es decir, cuando están dadas las condiciones objetivas, la voluntad colectiva y el dinamismo para convertirse en actores colectivos. En ese sentido, desde hace siglos ha habido luchas de mujeres para su inclusión en el ámbito público y rebeliones de indígenas para su defensa y reconocimiento. Sin embargo, paradójicamente, hoy en día con la globalización hay

simultáneamente más oportunidades y a la vez está más amenazada la inclusión de la diversidad en la construcción de sociedades más plurales.

Con la modernidad se trazan las "reglas del juego", en primer lugar para la percepción misma de la realidad:

La epistemología nos enseña que los principios y criterios de verdad que sustentan el paradigma científico en la época moderna son: el antropocentrismo entendido como proceso de autonomización y separación del hombre de un ámbito de prácticas y experiencias religiosas y espirituales y, contemporáneamente, la afirmación de la interpretación mecanicista de la naturaleza, física y social, a través de la aplicación de una metodología matemático-geométrica; este proceso conduce a la secularización de los valores y de las prácticas políticas y sociales, y abarca a todos los ámbitos del conocimiento y de la experiencia" (Ehrman Fioro, 2001:3).

Al equiparar el "universalismo" con el pensamiento eurocéntrico de la modernidad, "quedan fuera" otras grandes culturas milenarias con su manera distinta de ver el mundo y de actuar en él. En el caso de los pueblos indígenas –desde Mesoamérica hasta Australia, desde los Adivasis de la India hasta los Samis de Escandinavia– hay una concepción compartida del mundo; en ella el hombre no está en el centro dominando la naturaleza, sino que existe una interrelación entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos. Tampoco hay una secularización de los valores de la vida, pues el principio de la vida es sagrado. En realidad la diferencia misma entre lo secular y lo religioso es inexistente.

El postmodernismo también viene a relativizar y descentrar el supuesto "universal" del pensamiento euroamericano-centrista, poniendo fin a las "grandes narrativas". "El postmodernismo es una señal de la pérdida del modelo colonial de una cultura universal difundida para educar el mundo en general" (Rajchman en Slater, 1997). Aunque el postmodernismo mismo no siempre logra escapar de los parámetros de la modernidad, hay postmodernismos contestatarios que sí lo hacen:

Los postmodernistas describen los ideales modernos de la ciencia, justicia y arte, simplemente como ideales modernos que conllevan agendas políticas específicas y en última instancia son incapaces de legitimarse en universales. Así, los postmodernistas nos instan a reconocer los ideales más altos de la modernidad en el Occidente como inmanentes a un periodo histórico y una región geográfica específicos, que además están asociados a cierto bagaje político. Este bagaje incluye las nociones de la supremacía de Occidente, de la legitimidad de la ciencia, para indicarnos cómo usar y considerar nuestros cuerpos, y la distinción entre el arte y la cultura de masas (Nicholson, 1990:4).

Reconocer la existencia de –siempre negada o sencillamente desconocida–, por ejemplo, la cosmovisión maya, relativiza el supuesto de lo occidental como universal:

Al hablar de la cosmovisión maya, queremos hacer hincapié en la pluralidad de las cosmovisiones que exigen que la cosmovisión nuestra, la occidental, científica, globalizante, moderna, progresista, etcétera, no es la única, ni es universal. En efecto, es provinciana,<sup>2</sup> es una entre otras. Por consiguiente, tiene que aprender a vivir con la pluralidad de cosmovisiones. Vivir el pluralismo con todos los aspectos: cultural, político, social, etcétera, exige modestia, tolerancia, respeto mutuo y el reconocimiento de las limitaciones de nuestra visión, de nuestra manera de arreglar la sociedad y la vida. Hablar de cosmovisión, además, no es cosa teórica, de la cabeza, tiene repercusiones políticas, sociales, culturales, religiosas (Lenkersdorf, 1999:21-22).

En este sentido, además de asimetrías de poder con relación a género, etnia, clase, etcétera, hay también una asimetría de poder con relación a culturas y cosmovisiones. Siguiendo con los aportes del lingüista Carlos Lenkersdorf, podemos apreciar que las diferentes formas de ver el mundo se reflejan en los idiomas (en este caso indígenas):

1. Mediante la lengua nombramos la realidad
2. Nombramos la realidad según la percibimos
3. Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad
4. Por ello, nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad
5. En conclusión, las lenguas nos hacen captar las distintas cosmovisiones de culturas diferentes (Lenkersdorf, 1999:32-33).

Los idiomas Mayas muestran diferencias notables con los idiomas indo-europeos, tanto en su relación con el mundo como entre los seres humanos (no hay objeto en los idiomas Mayas ni posesivos, sino la articulación entre sujetos y una relación más posicional).

Por otra parte, el proceso hegemónico de la modernidad está íntimamente asociado con la colonización de Europa al resto del mundo. Y al colonizar, la modernidad es introducida y traslapada a las realidades culturales ya existentes, provocando diversos resultados, desde asimilación, aculturación, mestizaje y resistencia. La marginación y exclusión ha hecho que muchas comunidades indígenas hayan sido menos permeables por la modernidad, situación que está cambiando con la globalización. En ese sentido, los procesos de recuperación y revitalización indígena también se insertan en las luchas contra el colonialismo y el neo-colonialismo, este último como una faceta de la globalización. Esta lucha anti-imperial también remite a la relación de los pueblos con la naturaleza. Vandana Shiva, física y filósofa, ecologista y feminista de la India, señala:

<sup>2</sup> A nuestra manera de ver no es "provinciana", pues ha permeado el mundo entero. El problema no radica en los múltiples aportes de "Occidente", sino en su afán hegemónico, homogeneizante y descalificante de las otras culturas.

La Edad de la Ilustración y la teoría del progreso que engendró, se centraba en lo sagrado de dos categorías: el conocimiento moderno científico y el desarrollo económico. En algún lugar en el camino, la búsqueda desenfadada del progreso, guiada por la ciencia y el desarrollo, empezó a destruir a la vida sin ninguna valoración de cuán rápido y cuánto de la diversidad de la vida sobre este planeta está desapareciendo. El acto de vivir, de celebrar y de conservar la vida en toda su diversidad –en las personas y en la naturaleza– parece haber sido sacrificado al progreso, y lo sacrosanto de la vida ha sido sustituido por lo sacrosanto de la ciencia y el desarrollo (Kothari & Shiva, 1998:XIV).

De ninguna manera se está hablando de un estado idílico en la India o entre los pueblos indígenas –ni ahora ni antes de los procesos respectivos de colonización– sino de otras formas de concebir el mundo –ni más, ni menos válidas que el pensamiento occidental– que ponen el énfasis en la *relación*, no en el individuo, en la *dualidad* y no en la dicotomía, etcétera. En este sentido, es necesario separar lo que constituye el pensamiento filosófico y ético de las prácticas concretas, pues éstas siempre distan de las aspiraciones filosóficas por la naturaleza imperfecta misma de los seres humanos y por las relaciones sociales en las que ocurren. Los movimientos indígenas, al promover su forma de ver el mundo, muchas veces confunden el plano filosófico con las prácticas concretas de hoy, y así su discurso suele ser rechazado por “romántico e idealizado”. Aquí, el problema radica en la relación o más bien la no-correspondencia entre la filosofía y la praxis. Sin embargo, el rechazo y la descalificación tienden a incluir tanto la filosofía como la práctica. Traduciendo esto a términos occidentales, no vale rechazar la filosofía de los derechos humanos porque en la práctica no se respeten los derechos humanos (pues sigue siendo un horizonte utópico que guía el caminar), aunque, claro está, tampoco vale usar la defensa de los derechos humanos para esconder prácticas que los violan. No se pueden intercambiar discurso y práctica, lo deseable es acercarlos.

Por otra parte, tiende a prevalecer entre algunos sectores una noción de la “pureza” y lo estático de la cultura.<sup>3</sup> Si se entiende a la cultura como proceso en constante transformación, ninguna cultura es “pura” o estática, pues siempre está incorporando aspectos de otras culturas y acomodándose a los periodos históricos y contextos económico-sociales cambiantes. Entonces, aunque está claro que indudablemente hay una influencia del pensamiento occidental, del colonialismo, por ejemplo, en el pueblo Maya en Guatemala, esta influencia no significa que dejen de ser mayas, o menos que realmente han optado –conciente o inconscientemente–

<sup>3</sup> Un ejemplo “objetivado” de la cultura: aunque la cerámica Talavera se originó con los árabes, es española desde la ocupación de España por los moros, también es mexicana desde la colonia. O la modelo británica Twiggy, impulsora de la moda de la mini falda en los setentas del siglo XX, es tan auténticamente inglesa como la reina Isabel I, aunque seguramente el ser inglesa para la reina Isabel I en el siglo XVI y para Twiggy significan cosas muy diferentes.

por un proceso de aculturación. También hay una influencia, quiérase o no, de la cultura maya en la población ladina, desde la forma de pronunciar la "r", pasando por costumbres alimenticias, hasta palabras como "xuko", etcétera.

Por otra parte, aunque las relaciones asimétricas de poder entre hombres y mujeres (en sus diferentes expresiones y aterrizajes según cada realidad en la que se insertan) se presentan desde tiempos inmemoriales, con la modernidad se exacerban. Esto se explica tanto en la creciente brecha entre –y valoración de– los espacios público y privado (la brecha entre las esferas y la desvalorización del ámbito privado son más notorias en el ámbito urbano que en el rural), como en la valoración de los atributos "masculinos", como son la racionalidad, la dominación, la agresividad, la objetividad, etcétera, en detrimento de los atributos "femeninos" como son la intuición, la emotividad, la sensibilidad, la ternura, etcétera. Aunque rechazamos que estos atributos sean "propios" de hombres o de mujeres, sí consideramos que la lucha por la inclusión y la diversidad pasa por la valoración –tanto para mujeres como para hombres– de atributos tradicionalmente considerados "femeninos".

La concepción indígena de la *dualidad*, que se acerca más al *ying-yang* y no a la forma dicotómica de ver la realidad del pensamiento occidental, habla de la dualidad de principios masculinos y femeninos en hombres y mujeres. Por otra parte, los atributos designados como "masculinos" y "femeninos" en la cultura occidental no son categorías universales y no aplican como receta a todas las culturas, aunque habría que estudiar cuáles son las coincidencias y las diferencias. Esto requiere de estudios mucho más finos y desmenuzados de género y cultura.

La globalización es la expresión culminante de la modernidad y/o el comienzo de la postmodernidad, llevando la lógica individualista y homogeneizadora del mercado a todos los rincones del mundo. Pero es justamente lo arrasador de la "ola globalizadora" y los espacios que surgen por el debilitamiento de los homogeneizantes tradicionales Estados nacionales lo que impulsa la resistencia y la emergencia de actores sociales con demandas culturales e identitarias. Como ya hemos visto, la demanda de reconocimiento de la diversidad cultural no es privativa de los pueblos indígenas del mundo, sino es una reivindicación sentida por las culturas no occidentales. De nuevo de la India resaltamos: "El derecho de la alteridad e identidad cultural tiene que ser afirmado como un derecho humano fundamental. Por ello el reto histórico de luchar contra el imperialismo cultural homogeneizante" (Kapeen, 1997:4).

El desplome del socialismo real, si bien cierra los espacios para el socialismo fincado en las grandes luchas sociales y económicas, abre brecha para la expresión y reconocimiento de otras luchas. Así, los movimientos indígenas sólo pudieron aflorar y ser recibidos después de la caída del Muro de Berlín y el fin de la visión dicotómica del mundo en bloques antagónicos, visión que resultaba reduccionista por enmarcar toda contradicción en la lucha de clases. Así, tanto para liberales como para socialistas ortodoxos las luchas por el reconocimiento y la dignidad representan una ruptura de sus esquemas.

Por otra parte, las feministas han contribuido de forma fundamental a la ampliación del espacio público. Con su lema "lo personal es político" lograron rom-

per con la dicotomía y la separación de las esferas de lo público y lo privado. “La democracia comienza en la cama” ilustra el llamado a la coherencia entre utopía y praxis, señalando que la praxis de la vida cotidiana no puede desligarse de la lucha por los grandes principios en la vida pública. Ejemplo ilustrativo de este logro es que antes la violencia doméstica y sexual estaba relegada a la vida privada de las personas –espacio infranqueable para los liberales–, donde no puede tener ninguna injerencia el Estado. Hoy en día, aunque aún con mucho déficit, hay por lo menos una sanción moral pública y un espacio para la presentación de demandas contra la violencia sexual y genérica. Así, el proverbio italiano *Nella casa sua ciacuno e re* (en su propia casa cada uno es el rey) ya ha sido, por lo menos como principio, reemplazado por la exigencia de la rendición de cuentas o *accountability*.

### Las identidades y las relaciones asimétricas de poder

Para el estudio político-cultural de la identidad retomamos la definición realizada por Gilberto Giménez:

Nuestra propuesta inicial es situar la problemática de la identidad en la intersección de una teoría de la cultura y de una teoría de los actores sociales (*agency*). O más precisamente, concebir la identidad como elemento de una teoría de la cultura distintivamente internalizada como *habitus* (Bourdieu, 1977: 3-6) o como ‘representaciones sociales’ (Abric, 1994:16) por los actores sociales, sean éstos individuales o colectivos. De este modo, la identidad no sería más que el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva (1999:47).

Según Giménez, la identidad, como *lado subjetivo de la cultura* de los actores sociales, se caracteriza por su *distinguibilidad* (es decir, lo que lo hace diferente a otros o su otredad); sus elementos *diacríticos*, que incluyen las *pertenencias* (roles, afiliaciones), atributos o características, las cosas materiales que constituyen símbolos emblemáticos de identidad y la *biografía*, historia o memoria histórica. Esta forma de pensar la identidad abre y potencializa sus diferentes dimensiones y componentes, establece las pertenencias y parentescos pero a la vez da espacio a lo que hace cada persona única.<sup>4</sup>

Cada una de mis pertenencias me vincula con muchas personas; y sin embargo, cuanto más numerosas son las pertenencias que tengo en cuenta, tanto más específica se revela mi identidad... ¿Cuántos de mis semejantes compar-

<sup>4</sup> Contrario a lo que señala mucha gente en cuanto a que los pueblos indígenas sólo valoran la comunidad y no el individuo, en la cosmovisión Maya –entre otras– cada persona tiene su especificidad y su *nawal* dependiendo de su día de nacimiento, según el calendario sagrado. Poner como categorías antagónicas lo individual y lo colectivo parece obedecer más al pensamiento liberal.

ten conmigo esos elementos dispares que han configurado mi identidad y esbozado, en líneas generales, mi itinerario personal? Muy pocos. A lo mejor ninguno. Y es en esto en lo que quiero insistir: gracias a cada una de mis pertenencias, tomadas por separado, estoy unido por un cierto parentesco a muchos de mis semejantes; gracias a esos mismos criterios, pero tomados todos juntos, tengo mi identidad propia, que no se confunde con ninguna otra (Maalouf, 1999:26-27).

Nuestra identidad como personas es multifacética. Nos acordamos de la pregunta: ¿qué tienen en común un obrero, un futbolista, un racista, un cristiano, un sindicalista, un padre, un conservador y "golpeador-de-esposa"? Pues es la misma persona. A veces las diferentes facetas de nuestra identidad son coherentes entre sí, a veces no. A lo largo de los años éstas varían, o le damos más importancia a unos aspectos que a otros, sobre todo si se trata de opciones organizativas: una mujer negra de Sudáfrica puede militar en una organización de izquierda que prioriza la lucha de clases en un momento de su vida, en una organización que combate el *apartheid* en otro y, luego en una organización de feministas negras que a la vez cuestiona "lo universal" del feminismo occidental. La preeminencia (*saliency*)<sup>5</sup> de las diferentes identidades y la priorización que hacemos depende de factores de contexto –incluso de azar– y de opciones personales.

Nuestras dimensiones de identidad también varían según nuestros interlocutores. Ricardo Falla señala que los refugiados guatemaltecos en Chiapas, a comienzos de los ochentas, al cruzar la frontera con México, dejaron atrás su identificación con su municipio ("soy de Nejab" o "hablo la lengua de Todos Santos"), y descubrieron su identidad como guatemaltecos y su nueva identidad como refugiados (Falla, 1992). Hay procesos en toda América Latina en que indígenas se convierten en mestizos; las organizaciones de clase convirtieron a los indígenas en campesinos y hoy en día muchos de ellos están retomando su identidad de indígenas, etcétera. También hay cruces entre diferentes pertenencias; me acuerdo de un muchacho de la santería en Cuba que decía que con Fidel él se había convertido en "un mejor revolucionario y mejor santero".

El carácter multifacético de nuestras identidades va transformándose con bastante fluidez, y significa un proceso continuo de movimiento: "cambiar permaneciendo y permanecer cambiando", como dicen los mayas de Chiapas. Pues aunque la cultura –y su lado subjetivo que es la identidad– constantemente se está transformando, también ella es reconocible y esa reconocibilidad es indicación de permanencia (pero una permanencia en movimiento). Por otra parte, hay aspectos de la cultura que cambian más rápido y otros aspectos, como la religión y los idiomas, que son más estables.

<sup>5</sup> *Saliency* es una palabra de creciente uso en inglés para referirse a la prioridad, importancia y resonancia que adquiere, en este caso, la identidad (puede ser una reivindicación, un movimiento, etcétera).

Ahora bien, aparte de que hay diferentes identidades:<sup>6</sup> de género, de clase, étnica, etárea, etcétera, cada una de ellas se basa en relaciones asimétricas de poder. El tejido –inmerso en las subjetividades individuales y colectivas– de estas diferentes lógicas y asimetrías de poder, su invisibilización y su manifestación como fenómenos *naturales* y no *socialmente contruidos* es lo que hace tan compleja tanto la comprensión de estos fenómenos como la movilización social en torno de ellos. Las identidades tampoco son monolíticas, pues se construyen en un contexto socio-cultural históricamente determinado. No es lo mismo ser una mujer campesina indígena, ex mozo colono Tukurú, Alta Verapaz, Guatemala, que ser una mujer profesional, ladina, urbana de la ciudad de Guatemala. Hay factores que las unen y otros que las separan. La diversidad de cada una de estas identidades se da, *justamente*, porque están cruzadas por otras identidades y configuradas por distintos contextos:

El hecho de que las mujeres sean las oprimidas en la relación de género, no excluye que sean opresoras en la relación generacional (por ejemplo, con nuestros hijos, hijas, con los niños o con los ancianos), o que sean opresoras de otras mujeres y de otros hombres en una relación étnica. Si las mujeres no tienen la claridad frente a estas múltiples relaciones de poder, que las colocan en un polo o en otro, no podrán elaborar estrategias eficaces que impliquen que las mujeres estén en distintos polos dependiendo de las relaciones de poder; en distintas posiciones de sujeto en las cuales en una ocupan la posición de subordinación y en otra las de sujeto dominante.

Lo mismo les ocurre a los hombres: el hombre más explotado en términos de clase sigue siendo un opresor en términos de género, aún cuando no tenga una mujer e hijos, se beneficia como género masculino de todos los privilegios que tiene su género a costa del género femenino. Teniendo claridad en lo anterior, es posible pensar que el calificar a un hombre de opresor en términos de género, no quiere decir que sea opresor en todos los planos de la vida y en todas las relaciones. Lo propio para las mujeres, que al ser subordinadas en términos de género no quiere decir que sean oprimidas en todos los planos de su vida (Coordinadora de la Mujer, s/f:20-21).

Volveremos sobre ese punto más adelante. Por ahora, reconocemos la diversidad multifacética de las identidades (como lado subjetivo –y también objetivada– de la cultura) tanto a nivel personal como a nivel colectivo. Dicho de otra manera, hay diversidad inter-identidades –género, etnia, edad, etcétera– e intra-identidad, pues no hay una sola identidad de género, sino que la identidad de género se construye de forma diferente (manteniendo su distinguibilidad) según el contexto

<sup>6</sup> Cuando hablamos de categorías de análisis hablamos de identidad genérica, identidad étnica, identidad de clase, etcétera. Al plasmar éstas en una persona, hablamos de "dimensiones de identidad", pues la persona es una sola que sintetiza las diferentes facetas de identidades.

histórico, cultural, socio-económico, político, etcétera. Por otro lado, no hay una sola identidad indígena –aunque las culturas indígenas alrededor del mundo tienen mucho en común– ya que estas identidades imbuidas en su bagaje cultural se van tejiendo con relación a cada contexto histórico, y ésto no sólo ocurre con su identidad como indígenas sino también con sus reivindicaciones como movimiento.

Para que un aspecto de la identidad colectiva se convierta en eje de organización social tiene que haber un proceso de toma de conciencia y de auto-reconocimiento. La categoría hegeliana tomada por Marx sobre la clase *en sí* y clase *para sí* (*an sich* y *fur sich*) nos permite entender este tránsito de un estado pasivo de ser a un estado conciente de promoción y defensa. Por ejemplo, la mitad de la población mundial somos mujeres, pero no por ser mujeres tenemos *ipso facto* conciencia de género. En cuanto a conciencia étnica, Demetrio Cojtí Cuxil, *Waqi' Q'anil*, hizo una diferenciación entre tres niveles de conciencia del pueblo Maya<sup>7</sup> en Guatemala:

a) El campesinado Maya y analfabeto tiene mucha más práctica y autenticidad cultural, y tiene una conciencia de pueblo *en sí*; es decir, que reconoce que es miembro del Pueblo Maya (que ahora se denomina en castellano *natural*, *indio*, *aborigen* o *indígena*), que es marginado socialmente y discriminado étnicamente. No tiene por ahora una conciencia esclarecida respecto a su fuerza nacional, ni está organizado políticamente para la lucha étnica. Este sector del Pueblo Maya es el más numeroso, y por ahora es el baluarte de la resistencia cultural Maya.

b) El campesinado y proletariado Maya *incorporado* a organizaciones populares de tendencias social... han desarrollado más la conciencia de clase *para sí* y a menudo continúan con una conciencia india *en sí*. Esto se debe a que sus organizaciones privilegian las luchas sociales sobre las luchas étnicas, aunque no desdennan las luchas y decisiones por la vigencia de los derechos del Pueblo Maya...

c) La clase media y baja indígena escolarizada, por su lado, por haber sufrido la escolarización ladinizante, tiene menos práctica y autenticidad cultural, sostiene más un discurso mayanista o anticolonial y quiere tener una práctica más auténtica. Ha desarrollado progresivamente una conciencia del Pueblo para sí... Entendemos como punto de lanza ideológica del movimiento Maya a la corriente representada por este último sector que prioriza primeramente el desarrollo de una conciencia Maya *para sí* y la lucha por los derechos del Pueblo Maya (Cojtí Cuxil, 1997:52-53).

Esta distinción es sumamente esclarecedora, pues en el caso de los Mayas escolarizados en el sistema educativo occidental, es *precisamente* el contacto con el mundo ladino lo que les hace tomar conciencia de su diferencia y del intento homogeneizador del Estado, del sistema educativo, para convertir a los

<sup>7</sup> Estos estados van cambiando, pues para 2001 había varias organizaciones Mayas "populares" con una conciencia india *para sí*.

Mayas en ladinos. El racismo, como elemento consuetudinario del ejercicio de poder en Guatemala, también es más fuerte y omnipresente en los centros urbanos que en las comunidades mayoritariamente indígenas. Al estar en contacto con el mundo ladino, los "Mayas escolarizados" pierden parte de su autenticidad cultural, pero este encuentro con el "otro" les permite entender y construir políticamente su diferencia. Al constituirse en actor social negocian con el Estado el espacio y reconocimiento de estas diferencias. Un ejemplo ilustrativo: en Guatemala, luego de la firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) en 1995 (uno de los acuerdos de paz), organizaciones indígenas expresaban los problemas que encontraban cuando trabajaban en las comunidades indígenas: "es que la gente en las comunidades no entiende por qué el reconocimiento del uso del traje e idiomas Mayas –entre otros– es un gran logro, cuando ha sido parte de su realidad desde siempre". Así, la comprensión y lucha por la diferencia tiene que estar siempre en relación a los "otros".

Tiende a existir una ceguera de la población ladina hacia las diferencias culturales en las comunidades indígenas –pues los ladinos acusan a los Mayas intelectuales de ser diferentes a los campesinos indígenas. Esta percepción se da, por un lado, porque la cultura indígena de las comunidades también se mezcla con la cultura de la pobreza y con los esfuerzos de asimilación o mestizaje. Pero por otro lado, cuesta percibir lo que no se conoce, y lo que otros no están externando como emblemas identitarios. Por eso, muchos se quedan con la percepción superficial de diferencias de vestido e idioma, que deja de ser superficial en la medida que uno vaya aprendiendo ese idioma y visión del mundo.

Así podemos ver que como personas tenemos múltiples dimensiones de identidad y, a lo largo de nuestras vidas, habrá periodos en que algunas dimensiones nos serán más importantes que otras y optaremos por reivindicar –tanto personal como políticamente– unas dimensiones más que otras. En cambio, ese carácter *multifacético* de nuestras identidades tiende a perderse cuando se moviliza públicamente en torno a reivindicaciones culturales e identitarias. Usualmente, los movimientos sociales sólo priorizan el o los aspectos de la identidad que más interesa reivindicar. Aunque como principio muchos movimientos quieren ser pluralistas en sus reivindicaciones de género, etnia, clase, en la práctica, algunas reivindicaciones tienden a ser privilegiadas.

### **Las feministas y los movimientos indígenas: encuentros y desencuentros**

Hay varios aspectos en común entre los movimientos de mujeres y de pueblos indígenas, entre otros, la lucha por la *dignidad* y el *reconocimiento*. "Aquí estamos", "Nunca más un México sin nosotros" son algunos de los lemas de los movimientos indígenas; la lucha por la *participación* –en igualdad de condiciones– y contra la invisibilización, desvalorización, discriminación y la violencia. En ese sentido, ambos se convierten en sujeto o actor social para combatir las rela-

ciones asimétricas de poder y para ampliar sus espacios de participación y representación en el ámbito público.

La lucha feminista occidental por la incorporación y visibilización de mujeres –quienes han sido históricamente relegadas al espacio privado del hogar<sup>8</sup>– exige no sólo la participación de las mujeres en la vida pública sino también su participación en la toma de decisiones y en los puestos de poder. La asimetría genérica radica en la relación de poder que tienen los hombres y la posición relegada, invisibilizada y descalificada que tienen las mujeres. En cambio, para los movimientos indígenas la asimetría principal es la étnico-cultural:

La asimilación es el proceso por medio del cual la cultura dominante de una determinada sociedad anula, elimina, disuelve, por medio de métodos directos y brutales, la cultura del otro Pueblo o de otros Pueblos en el marco de un mismo Estado. Es la política la anulación cultural a que generalmente se ven sometidos los Pueblos colonizados... Las políticas asimilistas buscan uniformizar culturalmente a la sociedad guatemalteca, exterminando la cultura Maya para que en el futuro ya nadie tenga una cultura diferente a la cultura dominante: la cultura Ladina. La asimilación pretende hacernos nuevos ladinos en nuestra forma de vestir, de consumir, de pensar y de hablar (Rodríguez Guaján, 1989:16).

Por otra parte, ambos movimientos reivindican el derecho a la diferencia y el derecho a la paridad, mientras que los movimientos indígenas ponen mayor énfasis en el primero, las feministas –sobre todo occidentales– tienden a priorizar la lucha por la paridad (Agacinski, 1998). El análisis mismo de género pone en evidencia cómo las mujeres somos impactadas de forma diferente a los hombres, por ejemplo, en la guerra, por las políticas de ajuste estructural, o en la vida pública, etcétera, es decir, es un análisis basado en la idea de la diferencia. Sin embargo, muchas feministas son renuentes a cuestionar el “universalismo homogeneizador” discutido en la primera sección de este trabajo. Susan Bordo, feminista y catedrática universitaria norteamericana, considera que:

Esta reacción visceral en contra de las teóricas de la diferencia genérica (como Chodorow y Gilligan que reivindican el principio femenino y la maternidad) no es causada por un etnocentrismo ni un ahistoricismo, sino que está específicamente dirigida contra lo que perciben como la “romantización” de valores femeninos –la empatía, el ser madre, etcétera... He aquí que el desdén por el “sentimentalismo” femenino cruza tanto como con la moda moderna de lo *cool* como por el culto del profesionalismo prevaleciente en nuestra cultura (1990:149).

<sup>8</sup> Este no es el caso de las mujeres de muchos países africanos, donde son ellas las que controlan los mercados y son “visibles” en áreas públicas. Agradezco a Eva Kalny esta observación.

Bordo entiende este rechazo –que es común entre muchas feministas, pero también podría aplicarse a indígenas que han logrado insertarse en el sistema y al *status quo*– justamente por haber logrado su incorporación a ese ámbito público creado desde la racionalidad y atributos tradicionalmente considerados masculinos. Aquellos hombres y mujeres que se conforman a este ámbito y comportamiento son aceptados, mientras que aquellos hombres y mujeres que no quieren o no pueden conformarse se les cierran las puertas, son rechazados y descalificados (p. 148).

Es un mundo en el que cualquier celebración de formas “femeninas” de saber o pensar puede ser considerada como una alianza peligrosa en términos profesionales y quizá también una regresión personal. Ya que dentro de las instituciones masculinas a las cuales hemos entrado, las actitudes relacionales, holísticas y nutrientes siguen siendo consideradas como inconsistentes, femeninas y blandas. En este contexto institucional, al permitirnos la ‘integración’ en la esfera pública, la categoría de otredad femenina, que ha hablado a muchas feministas de la posibilidad de cambios institucionales y culturales, de la transformación radical de los valores, los supuestos metafísicos, y de las prácticas sociales de nuestra cultura, puede convertirse en algo de lo cual quisiéramos desasociarnos. Necesitamos más bien establecer nuestra “delgadez”, nuestra capacidad crítica incisiva, nuestra competencia en la disección clara y distintiva (*Ibid*).

Varios de los atributos tradicionalmente considerados como “femeninos” en la cultura occidental son cualidades valoradas por hombres y mujeres en las culturas indígenas, como son la relación con la naturaleza, la intuición y percepción, el cuidado de los demás o la relación con la comunidad, etcétera.

Sin embargo, en la práctica es difícil lograr la articulación de las diferentes reivindicaciones identitarias y culturales porque obedecen a diferentes asimetrías de poder, y se encuentran con diferentes resistencias. Algunas organizaciones lo hacen, por lo menos en teoría. En la práctica, se tiende a priorizar ciertas reivindicaciones por encima de otras, y por otra parte, hay una apropiación desigual a nivel de una organización o de un movimiento. Por ejemplo, pude haber en una organización mixta dirigentes hombres comprometidos con la equidad de género, pero no encuentran resonancia, sino más bien resistencias en otros.

Los Zapatistas han sido pioneros en postular –por lo menos como horizonte (pues muchas feministas señalarían que falta todavía que los principios se conviertan en una práctica generalizada)– una capacidad de unir las reivindicaciones de clase, género y etnia en un marco antisistémico de crítica al neoliberalismo. Así también, reconocen además de los aspectos positivos, las limitaciones de los usos y costumbres de las comunidades indígenas actuales, pero precisan que corregir los aspectos negativos les corresponde a las mujeres y hombres indígenas:

Nosotras además de mujeres somos indígenas y así no estamos reconocidas. Nosotras sabemos cuáles son buenos y cuáles son malos los usos y costumbres.

Malos son de pegar y golpear a la mujer, de venta y compra, de casar a la fuerza sin que ella quiere, de que no puede participar en asamblea, de que no puede salir en su casa.

Por eso queremos que se apruebe la ley de derechos y cultura indígena, es muy importante para nosotras las mujeres indígenas de todo México.

Va a servir para que seamos reconocidas y respetadas como mujer e indígena que somos.

Eso quiere decir que queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella.

En esta ley están incluidos nuestros derechos como mujer, que ya nadie puede impedir nuestra participación, nuestra dignidad e integridad de cualquier trabajo, igual que los hombres (Comandante Ester, 2001:344).

### Los esencialismos

Otro problema surge en cuanto a la priorización de las relaciones asimétricas de poder. Vemos que una parte considerable de la izquierda con herencia de Marx sigue postulando la clase como *la* contradicción fundamental. En cambio, las feministas señalan que: "El género es la diferencia primaria en la sociedad humana y cruza todas las demás diferencias" (Macdonald, Sprenger, Dubel, 1997:48). Por su lado los movimientos indígenas señalan que la etnicidad es la faceta más importante de su identidad individual y colectiva, ya que es su "raíz". Aquí radica una pista para entender las tensiones entre los diferentes movimientos, pues cada uno considera que la dimensión de identidad que trabaja es *la principal en última instancia*. "Un análisis satisfactorio de la dominación y subordinación en la sociedades modernas tendría que –sin minimizar la importancia de la clase– prestar atención a otras divisiones *igualmente fundamentales*, como aquellas entre los sexos, entre grupos étnicos y entre Estados naciones" (Thomson, 1990:152 cursivas nuestras).

En la práctica, al priorizar un conjunto de relaciones asimétricas de poder se le esencializa. En ese sentido, tanto los movimientos de clase como de género y de etnia pueden ser tildados de esencialistas, pues colocan a un conjunto de relaciones asimétricas de poder por encima de las demás. Y como agudamente lo señala Maalouf, esta priorización se da justamente porque:

La gente suele tender a reconocerse en la pertenencia que es más atacada; a veces, cuando no se sienten con fuerzas para defenderla, la disimulan, y entonces se queda en el fondo de la persona, agazapada en la sombra, esperan-

do el momento de la revancha; pero, asumida u oculta, proclamada con discreción o con estrépito, es con ella con la que se identifican. Esa pertenencia –a una raza, a una religión, a una lengua, a una clase...– invade entonces la identidad entera. Los que la comparten se sienten solidarios, se agrupan, se movilizan, se dan ánimos entre sí, arremeten contra “los de enfrente”. Para ellos, “afirmar su identidad” pasa a ser inevitablemente un acto de valor, un acto liberador (Maalouf, 1999:34).

Esto en sí no es necesariamente negativo, pues orienta el rumbo de cada lucha específica. El problema es que a veces –no siempre– puede conducir a fundamentalismos; y otro problema es que en el momento que se plantean luchas de identidad, otros inmediatamente sí los tildan de fundamentalistas, en vez de discernir minuciosamente, pues la apelación a la otredad les es amenazante.

Por otra parte, a veces estas luchas son consideradas como radicales o excluyentes:

Aunque es comprensible que en ciertas etapas de los movimientos se desarrolle un discurso esencialista que idealice lo “propio” y estereotipe y excluya lo ajeno, como lo hizo el movimiento negro con su *black is beautiful* o el movimiento feminista en sus primeras etapas de radicalismo segregacionista, la historia ha demostrado que estas estrategias sólo sirvieron para aislar a los movimientos y cancelar las posibilidades de alianzas políticas (Hernández Castillo, 2001:216).

Consideramos, a diferencia de esta autora, que estos momentos radicales y excluyentes son etapas necesarias en las luchas por la diferencia, tanto internamente en el proceso de autovaloración de sujetos que han sido históricamente desvalorados y descalificados, como para ir abriendo la brecha. Las conquistas de los movimientos de mujeres, indígenas, gays, etcétera, nunca han sido regaladas sino que se han logrado a través de sus luchas. Un ejemplo ilustrativo es el movimiento indígena en el Ecuador. Por muchos años, se caracterizó por sus demandas corporativas como indígenas y por su aislamiento del resto de los movimientos sociales y políticos en el Ecuador. En este lapso, el movimiento logró construir una dignidad y fuerte autoestima indígena y logró ser reconocido como un actor importante por la sociedad ecuatoriana. Después de esta etapa de construcción y fortalecimiento, el movimiento empezó a entrar en alianzas estratégicas con otros actores socio-políticos como la izquierda, y en alianzas coyunturales con, por ejemplo, los taxistas, pero ya en condiciones de negociar “de tú a tú”. El “saltar etapas” y tratar de entrar en alianzas sin su consolidación interna le hubiera restado fuerza y capacidad de negociación. En el mismo sentido, si no hubiera sido por la radicalidad de las primeras feministas que abrieron brecha, muchas de las conquistas de y para mujeres que hoy en día damos por sentadas, no se hubieran logrado.

Lo "radical" muchas veces es constituido por el puro hecho de nombrar esas asimetrías de poder tan "invisibilizadas" y aparentemente "naturales", o el apelar a la diferencia. "¿Por qué sólo hablar de la cultura Maya crea tantos anticuerpos?", han preguntado varios dirigentes Mayas en Guatemala; o es respondido con acusaciones de "fundamentalismo". Mientras menos apertura hay al reconocimiento de la diferencia, éste se convierte en un polo de tensión y de confrontación.

También la forma en que se reivindican las demandas depende de los tiempos del contexto y también de los tiempos internos. El lema de las lesbianas en México en los ochentas: *una mujer necesita a un hombre tanto como un pez necesita a una bicicleta*, buscó poner en el tapete de la discusión –de manera agresiva para llamar la atención– sus reivindicaciones. Hoy en día este lema ha quedado en el olvido –o más bien en la memoria colectiva del movimiento por la preferencia sexual–, pues actualmente los esfuerzos del movimiento Lésbico-Gay están más dirigidos a la inclusión de sus demandas específicas en las políticas públicas.

A nuestra manera de ver, entonces, en la acción de los movimientos sociales no existe *per se* una "contradicción primaria" de clase, de género, de etnia. Más bien los movimientos sociales se organizan en torno a sus demandas más sentidas, y esto usualmente responde a las opresiones más sentidas y a las oportunidades y condiciones para presentar las demandas. Ahora bien, es justamente la *negación de la diferencia* lo que hace que los movimientos indígenas y de feministas tiendan a escandalizar su lucha, pues al ser negadas, descalificadas o rechazadas sus reivindicaciones, se cierran filas en torno a sus demandas y hay poco espacio para la diversidad interna. Aquí se presenta una tensión entre la intencionalidad de muchos movimientos de ser diversos en su seno, alcanzando una "unidad en la diversidad" y una lógica política que, para ser más efectivos, les impulsa a ser "todos o todas iguales". También es cierto que hay momentos y momentos. Un destacado dirigente aborígen de Australia señalaba: "entre nosotros aborígenes hay diversidad, discutimos y ventilamos nuestras diferencias; sin embargo, cuando vamos a negociar en la ONU, cerramos filas". No obstante, se entiende como preocupación legítima que el discurso a veces no auto-crítico de los movimientos indígenas corra el riesgo de traducirse en una falta de *accountability* interna:

Entre los peligros que encierra esta estrategia política está el que el movimiento mismo se crea su discurso y no enfrente los problemas reales de antidemocracia, depredación o violencia que marcan la vida cotidiana de muchos pueblos indígenas. Si se niega la existencia de problemas internos, no hay necesidad de enfrentarlos y buscar soluciones políticas a los mismos (Hernández Castillo, 2001:217).

### Mujeres indígenas

Se considera que en la actualidad –con notables y valientes excepciones como el grupo de Mujeres Kaqlá’– la mayoría de las mujeres Mayas organizadas en Gua-

temala anteponen su identidad étnica por encima de su identidad genérica. Esto no es un juicio de valor, es una observación. Seguramente muchas de ellas quisieran criticar el machismo de sus compañeros (del movimiento, de sus esposos, padres, etcétera), pero se callan –o por lo menos se callan en público– para no ser acusadas de restarle fuerza al movimiento indígena. Y claramente hay un uso manipulado de esto por parte de otros sectores interesados. Esto se vio en México, pues ¿desde cuándo les interesa la situación de mujeres –y en especial de mujeres indígenas– a Manuel Bartlett y Diego Fernández de Cevallos<sup>9</sup>? Sin embargo, ellos hacen un ataque interesado de los usos y costumbres de los pueblos indígenas por su maltrato a las mujeres, para justificar su negación a la autonomía indígena.

Aileen Moreton-Robinson, mujer indígena Geonpul de Australia, hace una lúcida síntesis de lo que une a las mujeres indígenas del mundo sin dejar de reconocer la diversidad:

Todas las mujeres indígenas tenemos la experiencia compartida de vivir en una sociedad que nos desprecia. El punto de vista de la mujer indígena es formado por los siguientes temas. Incluye una relación inalienable a la tierra, un legado de despojo (*dispossession*), de racismo y sexismo; la resistencia y el reemplazo de imágenes despectivas de nosotras con imágenes construidas por nosotras; nuestro activismo permanente como madres, hermanas, tías, hijas, abuelas y como dirigentes comunales; también la negociación de la política sexual inter e intra culturas... Tal punto de vista no niega la diversidad de las experiencias de mujeres indígenas. Las mujeres indígenas tendrán diferentes experiencias concretas que se forman con nuestro relacionar con temas claves (2000:xvi).

Al situar así la desigualdad de género que sufren las mujeres indígenas como una desigualdad entre varias más: racismo, exclusión económica, expoliación de la tierra, es distinto a la priorización de la opresión de género como contradicción principal. Y los aliados, según las diferentes opresiones, son distintos. Por otra parte, tanto Moreton-Robinson como Harstock enfatizan la necesidad de “construir la diferencia”, no sólo en los aspectos negativos –la triple opresión (por ser mujer, indígena y pobre)– que podría fácilmente prestarse a quedar con una percepción individual y colectiva de víctima, sino incluso aún más importante de autonombrarse positivamente como sujeto empoderado de cambio:

Enfrentamos la tarea de desarrollar nuestra comprensión en cuanto a la diferencia, como parte de la tarea teórica del desarrollo de una teoría de poder de

<sup>9</sup> Manuel Bartlett y Diego Fernández de Cevallos, senadores del Partido Revolucionario Institucional y del Partido Acción Nacional, respectivamente, fueron los impulsores de la “contra ley” o Dictamen de Reforma Constitucional aprobado por el Poder Legislativo que reemplazó el proyecto de la COCOPA que había sido ampliamente discutido y consensuado durante las negociaciones entre el EZLN y el Gobierno de la República.

y para mujeres. Los temas sobre la diferencia nos recuerdan también que muchos factores que dividen a las mujeres también unen a algunas mujeres con hombres –factores como diferencias raciales y culturales. Quizá las teorías de poder de y para mujeres serán teorías de poder para otros grupos también. Necesitamos desarrollar nuestra comprensión de la diferencia a través de la creación de una situación en la cual podemos construir una comprensión del mundo que sea sensible a la diferencia (Harstock, 1990:158).

La llamada de atención a las asimetrías de poder que a menudo existen dentro de los mismos movimientos feministas es señalada por Andrea Stuart, feminista negra, quien además señala las dificultades de forjar alianzas desde la diversidad. Aunque se refiere al movimiento feminista en Inglaterra en los ochentas, sus comentarios son pertinentes para otras latitudes y otros movimientos:

Las mujeres marginadas, las de una raza, clase o generación diferente, lucharon para ver representadas sus propias prioridades en la agenda feminista, pero encontraron que gran parte del Feminismo era tan insensible a sus demandas como lo había sido anteriormente la izquierda tradicional... Curiosamente, el problema no fue que tomamos las implicaciones de organizarnos en torno a la identidad demasiado lejos, sino que no lo hicimos lo suficiente. Si realmente hubiéramos empujado más este debate, nos hubiéramos dado cuenta que *tod@s* somos *opresor@s* y *oprimid@s*... En vez de apreciar lo interconectado de nuestras opresiones vimos todos nuestros intereses como mutuamente antagónicos, en vez de forjar alianzas, estuvimos en competencia (1990:34 y 39).

Hoy en día hay una mayor claridad en los movimientos feministas acerca de que las mujeres “no son todas iguales”, que tampoco es obligatorio quererse ni caerse bien entre sí (Lamas, diplomado ILSB, 2001). Sin embargo, la posibilidad de hegemonismo de una parte sobre otra y el no reconocimiento de las asimetrías de poder dentro del mismo movimiento, sigue siendo un riesgo.

Por otra parte, al traslaparse diferentes opresiones y asimetrías de poder, al denunciar una identidad vulnerada se puede vulnerar, a su vez, otra identidad. Algunas mujeres del movimiento Maya en Guatemala dicen que los mayas son machistas por ser *hombres* no por ser mayas. Hay costumbres “malas” que oprimen a las mujeres indígenas, o que tenían su lógica en otra época y ahora están fuera de lugar –como el caso de escoger a *l@s espos@s* de *l@s hij@s*– pero es preciso no caer en la tendencia de descalificar a *toda* la cultura indígena por estos aspectos negativos. Sería como “echar al traste” a la totalidad de la cultura occidental por el acentuado individualismo del que es criticado por gente de otras culturas.

Además, en los intersticios entre género, clase y etnicidad hay que discernir cuidadosamente lo que corresponde a cada cual. Hay una tendencia de “sobre-representar” género o etnia en ocasiones, o de “sub-representarlos”. Las Nacio-

nes Unidas en su División para el Avance de las Mujeres (DAW) hace un discernimiento analítico de las diferentes lógicas de discriminación:

La idea de la 'interseccionalidad' busca captar tanto las consecuencias estructurales y dinámicas de la interacción entre dos o más formas de discriminación o sistemas de subordinación. Se dirige específicamente a la forma en que el racismo, el patriarcado, las desventajas económicas y otros sistemas discriminatorios contribuyen a crear capas de inequidad que estructuran a las posiciones relativas de mujeres y hombres, razas y otros grupos. Además, analiza la manera en que actos y políticas específicas crean cargas que fluyen a través de estos ejes de intersección y contribuyen activamente a crear dinámicas de desempoderamiento (Crenshaw, 2000:4).

Una propuesta muy sugerente para incorporar la diversidad a los movimientos de mujeres –y que podría también servir para la creación de alianzas inter movimientos sociales– se basa en la creación de políticas de *coalición*. Esta propuesta, formulada por Nira Yuval-Davis, se llama "Enraizamiento y Desplazamiento" (*Rooting and Shifting*) y reconoce la diversidad entre mujeres y el hecho de que tengan agendas y prioridades diferentes:

La idea es que cada participante trae consigo el enraizamiento (*rooting*) en su propia afiliación e identidad, pero al mismo tiempo trata de trasladarse para ponerse en una situación de intercambio con otras que tienen otras afiliaciones e identidad. Lo llaman "transversalismo" –para diferenciarse de "universalismo", ya que este último, por tomar como dato un único punto de partida, termina siendo exclusivo en vez de inclusivo. Hay dos cosas que son vitales en el desarrollo de una perspectiva transversal. En primer lugar, el "trasladarse" no debe implicar un auto descentrarse, esto es, el perder sus propias raíces (*rooting*) y conjunto de valores... En segundo lugar, y que sigue del primer punto, el proceso de "trasladarse" no debe homogeneizar a la 'Otra'. Dado que hay diferentes posiciones y puntos de vista entre personas que tienen "raíces" semejantes, también los hay entre miembros de otros grupos (1998:184 y185).

Esta propuesta es interesante –a diferencia de la perspectiva común de *tod@s somos iguales*, ya sea de movimientos de mujeres o de indígenas– ya que parte del reconocimiento y la dignidad del otr@ *desde su diferencia*, para poder entablar los puntos de coincidencia ente sus agendas. El predominio del hegemonismo y a veces autoritarismo de quienes consideran tener *la verdad* (como que si hubiera una sola verdad) sería reemplazado por el concepto de "unidad en la diversidad" dentro del movimiento y el espacio para disentir. Este tipo de concepción metodológica además facilitaría mayores posibilidades de encuentro y puntos de contacto entre los diferentes movimientos porque estaría claro que no es necesario ni deseable estar de acuerdo en todo, sino en los renglones de agenda convenidos.

## Conclusiones

Hasta ahora hemos centrado nuestra intención en los encuentros y desencuentros inter e intra movimientos feministas e indígenas, la lucha por la diferencia y la igualdad de oportunidades, y las tensiones inherentes a la priorización de demandas específicas. Ahora queremos remitir las implicaciones de estas reivindicaciones a la lucha por la ampliación de los conceptos de ciudadanía y democracia.

Con la influencia del neoliberalismo, hoy en día la "participación ciudadana" es cada vez más equivalente a la integración individual al mercado obedeciendo a un concepto minimalista tanto del Estado como de la democracia. Muchas veces la participación ciudadana se limita a un proceso efectivo electoral, o a la participación de la sociedad civil en la implementación en una magra tarea de desarrollo que antes era el quehacer del Estado. Sin embargo, un sentido contrahegemónico de ciudadanía amplía y profundiza su concepción para tomar en cuenta las reivindicaciones culturales y políticas antes señaladas.

Un concepto alternativo de ciudadanía... concebiría las luchas democráticas englobando una redefinición no sólo de un sistema político, sino también de prácticas económicas, sociales y culturales que podrían engendrar un ordenamiento democrático de la sociedad en su conjunto. Tal concepción nos llama la atención a un conjunto amplio de posibles esferas públicas en las que la ciudadanía podría ser ejercitada y los intereses societales no sólo representados sino que fundamentalmente re-formulados. El ámbito de las luchas democratizadoras se extendería a englobar no sólo el sistema político sino también el futuro del "desarrollo" y la erradicación de desigualdades sociales como las de raza y género, formadas profundamente por prácticas culturales y sociales (Álvarez, Dagnino & Escobar, 1998:2).

Por otra parte, esto pasa por una refundación ética, una resignificación de términos y una reapropiación de banderas, pues el "empoderamiento" (*empowerment*), la "participación ciudadana", la "justicia social", etcétera, son todos términos que hoy en día están usando las multilaterales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, y los grandes promotores del neoliberalismo.

Así, las redefiniciones emergentes de conceptos como la democracia y la ciudadanía apuntan a direcciones que confrontan la cultura autoritaria a través de la resignificación de nociones como derechos, espacios públicos y privados, formas de sociabilidad, la ética, la equidad y la diferencia, etcétera. Estos procesos múltiples de resignificación claramente revelan definiciones alternativas de lo que constituye lo político (*Ibid*:10).

Una concepción ampliada de ciudadanía y democracia significaría la incorporación de los "derechos específicos" de mujeres e indígenas a la concepción

*universal* de derechos humanos, ya que sería la inclusión desde la diferencia y en igualdad de condiciones, de las mujeres y de los indígenas. Actualmente se percibe que hay derechos humanos de primera categoría como es la actual Declaración Universal de Derechos Humanos, y derechos de segunda categoría para grupos "minoritarios", como son los derechos específicos de las mujeres,<sup>10</sup> el borrador<sup>11</sup> de los derechos de los pueblos indígenas y los ya casi olvidados derechos de la soberanía y autodeterminación de los pueblos.\*

Hoy en día la tensión entre los "nosotros" y los "otros" es evidente. En Guatemala, donde el 60 por ciento de la población es indígena, donde la mitad de la población son mujeres, donde más de la mitad de la población son jóvenes (la mayoría de los cuales sin ninguna perspectiva de salir de la pobreza y, por tanto, excluidos del sistema) y donde los ancianos, los gays, los discapacitados también forman parte de los "otros", quedamos con la gran interrogante; si todas estas minorías y mayorías minorizadas son los "otros", ¿quiénes son los "nosotros"? Aunque es un ejemplo extremo y una falacia ya que parte de la premisa que todos estos sectores tengan una conciencia *para sí*, el caso de Guatemala ilustra la urgente necesidad de ampliación y profundización de países, como dicen los indígenas mexicanos "donde quepamos todos".

Así estamos hablando del reconocimiento y valoración de la diferencia no como un factor para dividir a las sociedades sino, al contrario, para lograr la inclusión desde la diversidad. La autonomía indígena, la diversidad y la bio-diversidad, la participación de las mujeres en los espacios públicos y en la toma de decisiones y también, ¿por qué no?, la valoración de atributos tradicionalmente adjudicados a las mujeres no son parte del problema sino de la solución.<sup>12</sup> Es decir, no se trata sólo de jugar sobre una cancha más nivelada sino de ampliar los parámetros de ésta. Y aunque ésta es una lucha contrahegemónica, no es una lucha basada en la violencia sino justamente en el llamado a poner fin a las múltiples violencias surgidas de la exclusión, de la discriminación y de la descalificación.

Veo al despertar de género, de la ecología y de la etnicidad como aliados cercanos que tienen mucho en común. Si aquellos que participan en este despertar se solidarizan (*stand together*) en vez de ser cooptados por separado (que es lo que el sistema dominante está empeñado en hacer) podrían

\* Aunque hoy la discusión gira en torno a ver los derechos humanos de forma integral, sin hacer la distinción de las entonces tres categorías o tres generaciones (nota editorial).

<sup>10</sup> Aunque es cierto que, en los casos en que los Estados hayan aprobado el Protocolo Adicional de la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, ésta se convierte en vinculante y demandada ante la ley, no así la Declaración Universal que es un documento de principios. Agradezco a Eva Kalny esta observación.

<sup>11</sup> Empantanado justamente porque muchos gobiernos se han negado a acceder al reconocimiento de los Pueblos indígenas y de su anhelo a la autonomía.

<sup>12</sup> Tomo esta idea de Juan Anzaldo, coordinador de Ce-Acatl.

hacer la diferencia a la perspectiva de la humanidad al poner fin al proceso, aún en marcha, del colonialismo de la naturaleza y de la diversidad étnica y, en este proceso, salvar del eclipse al principio femenino de holismo basado en la diversidad, la dignidad de todos los seres vivos y un sentido compartido de comunidad (Kothari & Shiva, 1990:xi).

## Bibliografía

- Agacinski, Sylia (1998), *Política de sexos*, Madrid, Taurus.
- Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino & Arturo Escobar (editores) (1998), *Culture of Politics, Politics of Culture, re-visioning Latin American Social Movements*, USA, Westview Press.
- Bordo, Susan (1990), "Feminism, Postmodernism and Gender-Scepticism", en Linda J. Nicholson (editora), *Feminism/Postmodernism*, USA, Routledge Press.
- Cojtí Cuxil, Demetrio, Waq' Q'anil (1995), *Ub'aniik Ri Una'ooj Uchomab'aal Ri Maya' Tinamit (Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya, 2ª. parte)*, Guatemala, Editorial Cholsamaj.
- (1997), *Ri Maya' Moloj pa Iximulew (El Movimiento Maya en Guatemala)*, Guatemala, Editorial Cholsamaj.
- Comandante Ester (2001), "Mensaje central del EZLN ante el Congreso de la Unión", en *Debate Feminista*, México, año 12, vol. 24, 28 de marzo.
- Consejo de Organizaciones Maya (COMG) (1995), *Construyendo un futuro para nuestro pasado: derechos del pueblo maya y el proceso de paz*, Guatemala, Editorial Cholsamaj.
- Coordinadora de la Mujer (s/f), *Otro modo de ser y de hacer, sistematización conceptual y metodológica de formación en género y desarrollo*, Bolivia.
- Charles, Nickie & Helen Hintjens (1998), *Gender, Ethnicity and Political Ideologies*, England, Routledge Press.
- Crenshaw, Kimberle (2000), *Gender and Racial Discrimination. Report of the Expert Group Meeting*, en Internet, United Nations Division for the Advancement of Women (DAW), Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR), United Nations Development Fund for Women (UNIFEM).
- Ehrman Fioro, Roberto (2001), *Análisis semántico de la política de desarrollo*, México, Instituto de Liderazgo "Simone de Beauvoir", diplomado "Mujeres varias, liderazgos múltiples".
- Falla, Ricardo (1992), *Masacres de la selva, Ixcán, Guatemala (1975-1982)*, Guatemala, Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos, vol. 1, Colección "500 años".
- Fischer, Edward F. & McKenna Brown (1996), *Maya Cultural Activism*, Austin, USA, University of Texas Press.
- Fundación CEDIM (editor) (1999), *Valores de la cultura maya, desarrollo con identidad*, Guatemala, Iximulew.

- Giménez, Gilberto (2000), "Materiales para una teoría de la identidades sociales", en José Manuel Valenzuela Arce (coordinador), *Decadencia y auge de las identidades, cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México, Plaza y Valdés Editores/El Colegio de la Frontera Norte.
- Harstock, Nancy (1990), "Foucault on Power", en Linda J. Nicholson (editora), *Feminism/Postmodernism*, USA, Routledge Press.
- Hernández Castillo R., Aída (2001), "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en *Debate Feminista*, México, año 12, vol. 24, 28 de marzo.
- Hooks, Bell (1981), *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, London, Pluto Press.
- Jelin, Elizabeth (1998), "Toward a Culture of Participation and Citizenship: Challenges for a More Equitable World", en Sonia E. Álvarez et al. (editores), *Culture of Politics, Politics of Culture, re-visioning Latin American Social Movements*, USA, Westview Press.
- Kaji' E. (2001), *Los hijos de la tierra hablan. Política, poder local y pueblos indígenas*, Guatemala, OXFAM-Australia.
- Kappen, Mercy (1998), *Indian Culture: an End of the Century View*, Bangalore, India, Visthar.
- Kothari, Rajni & Vandana Shiva (1988), *Staying Alive, women, ecology and development in India*, India, Kali for Women, 5a. edición, 1995.
- Lenkersdorf, Carlos (1999), *Cosmovisión Maya*, México, Editorial Ce-Acatl.
- Maalouf, Amin (1999), *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial.
- Melucci, Alberto (1996), "The Process of Collective Identity", en Hank Johnston & Bert Klandermans (editores), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, vol. 4 (Social Movements, Protest and Contention).
- Moreton-Robinson, Aileen (2000), *Talkin' up to the White Woman, aboriginal women and feminism*, Australia.
- Nicholson, Linda J. (editora), *Feminism/Postmodernism*, USA, Routledge Press.
- Rodríguez Guaján, Demetrio, Raxche' (compilador) (1989), *Cultura maya y políticas de desarrollo*, Guatemala, Coordinadora Cakchiquel de Desarrollo Integral (COCAD).
- Slater, David (1994), *Exploring other zones of the Postmodern: problems of ethnocentrism and difference across the North-South divide*, en Rattansi A. y Westwood S. (editores), *Racism, Modernity and Identity*, Cambridge, Polity Press.
- Stuart, Andrea (1990), *Ideology and Modern Culture, Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Cambridge, Policy Press, Blackwell Publishers.
- Warren, Kay B. (1998), "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala", en Sonia E. Álvarez et al. (editores), *Culture of Politics, Politics of Culture, re-visioning Latin American Social Movements*, USA, Westview Press.
- Yuval-Davis, Nira (1998), "Beyond Differences: Women, Empowerment and Coalition Politics", en Nickie Charles & Helen Hintjens, *Gender, Ethnicity and Political Ideologies*, England, Routledge Press.