

**Participación y políticas de mujeres indígenas  
en contextos latinoamericanos recientes**

Andrea Pequeño, compiladora

# Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes



# Índice

© De la presente edición:

**FLACSO, Sede Ecuador**  
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro  
Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 3238 888  
Fax: (593-2) 3237 960  
www.flacso.org.ec

**Ministerio de Cultura del Ecuador**  
Avenida Colón y Juan León Mera  
Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 2903 763  
www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN: 978-9978-67-203-7  
Cuidado de la edición: Adrián Dubinsky  
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena  
Imprenta: Rispergraf  
Quito, Ecuador, 2009  
1ª. edición: abril de 2009

<b>Presentación</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	9
<i>Andrea Pequeño</i>	
<b>I. PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE MUJERES INDÍGENAS</b>	
<b>1. Multiculturalismo, género y feminismos:</b> <b>Mujeres diversas, luchas complejas</b> .....	29
<i>Aura Cumes</i>	
<b>2. Miradas de género de las mujeres indígenas</b> <b>en Ecuador, Colombia y México</b> .....	53
<i>Georgina Méndez Torres</i>	
<b>3. Mujeres aymaras: política y</b> <b>discursos en torno al feminismo</b> .....	73
<i>Alejandra Flores Carlos</i>	
<b>4. Mujeres mapuche, voces y</b> <b>acciones en momentos de la historia</b> .....	91
<i>Margarita Calfio Montalva</i>	
<b>5. Mujeres mapuche:</b> <b>voces y escritura de un posible feminismo indígena</b> .....	111
<i>Clorinda Cuminao Rojo</i>	

6. La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo .....	125
<i>Manuela Lavinas Picq</i>	

## II. GÉNERO, ETNICIDAD Y VIOLENCIA

1. Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador .....	147
<i>Andrea Pequeño Bueno</i>	

2. Camino al buen trato: las comunidades kichwas de Sucumbíos frente a la violencia contra la mujer .....	169
<i>Maritza Segura Villalva</i>	

3. La violencia contra las mujeres indígenas en México: un primer acercamiento .....	185
<i>Flérida Guzmán Gallangos</i>	

4. Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile: un acercamiento inicial .....	205
<i>María Soledad Pérez Moscoso</i>	

5. Violencia intrafamiliar en el pueblo Nasa (Paeces), Colombia: un caso de pluralismo jurídico .....	229
<i>Jael Mercedes Duarte</i>	

I.  
Participación política  
de mujeres indígenas

# Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas

Aura Cumes\*

## Resumen

El multiculturalismo, el feminismo y la noción de género fundamentan reivindicaciones políticas a favor de los derechos de colectivos excluidos y subordinados. Pese a sus fines similares, en diversos espacios y momentos se les ha posicionado como antagónicos, reclamando para cada uno el lugar más importante. Mujeres afrodescendientes, indígenas, musulmanas, chicanas, mestizas y blancas solidarias, entre otras, opinan que, en parte, el antagonismo entre movimientos se debe al reduccionismo de sus visiones analítico-políticas, en tanto estructuran la dominación a partir de un único eje: género, etnia/raza o clase social. La experiencia de estas mujeres invita a una lectura más compleja de la realidad y a una democratización de los movimientos políticos. Aunque en Latinoamérica las luchas de mujeres no van en una sola línea, la mirada múltiple es una posición que se ha venido demandando y ha formado parte de los diálogos incipientes con los movimientos indígenas y feministas. Sin embargo, aún queda camino por recorrer.

**Palabras clave:** multiculturalismo, mujeres indígenas, género, feminismos, Guatemala.

---

\* Maya-kaqchikel. Investigadora de FLACSO-Guatemala. Información de contacto: [aecumess@yahoo.com](mailto:aecumess@yahoo.com)

## Introducción

El multiculturalismo parece ser el signo de los tiempos actuales. Puede entenderse como una “invención” contemporánea desde el liberalismo en las sociedades llamadas democráticas, en que la cultura, la diferencia y la diversidad se posicionan como el centro del cambio y del funcionamiento social (Gutiérrez, 2006: 10-11). Sin embargo, esta elaboración política tiene su origen en la presión ejercida por una serie de movimientos de alcance diverso: migrantes, afrodescendientes, mujeres, actores por la diversidad sexual e indígenas. El contenido de sus demandas varía dependiendo del contexto y la historia que construye su subordinación<sup>1</sup>.

Dado que esta política ha tenido una elaboración propia o local en las sociedades en que se ha asumido, no se puede hablar de una sola forma de multiculturalismo en el mundo. Su particularidad radica en que le concede a la cultura, a la diferencia y a la diversidad una nueva función como recurso emancipador, en contraposición con las pretensiones de universalismo y de asimilación de otras políticas, tanto de derecha como de izquierda. Las diferencias se usan como argumentos en la lucha contra los poderes de dominación. En este caso, la cultura/etnicidad/raza juega el papel que en otros discursos juega el sexo/género (Dietz, 2008: 5).

Es claro que la noción de multiculturalismo, antes que nada, refleja el ideal de un programa político de acción y no una característica de nuestras sociedades, pues –con sus variantes– siempre han sido diversas (Gutiérrez, 2006: 10). Así, el multiculturalismo tiene como principal mérito reaccionar y posicionarse ante la idea de la homogeneización del mundo (Touraine, 2006: 302); sin embargo, su uso restringido a la retórica política, puede llevarle a debilitar su sentido de transformación más profunda. Mientras tanto, un uso más problematizado puede ofrecer la posibilidad de observar y analizar las formas que toma la gestión de la diversidad y las diferencias en contextos de colonialismo y desigualdad de etnia, género y clase social, como es el caso de América Latina. El multicultura-

1 Va desde la demanda por derechos civiles y políticos de afroamericanos y mujeres en EE.UU., pasando por los reclamos de autonomía en países como Canadá y en antiguas naciones europeas como España; movimientos de liberación en países con historia de colonización en África, Asia y América Latina (Bastos y Cumes, 2004: 27).

lismo en este caso, viene a coincidir con otras luchas políticas como el feminismo y las reivindicaciones de izquierda, entre otros.

Para fines de este escrito, me centraré en analizar cómo ha sido el encuentro entre el multiculturalismo y el feminismo alrededor de la lucha de las mujeres indígenas en Guatemala<sup>2</sup>. No obstante, por las referencias teóricas y la experiencia compartida con otras mujeres latinoamericanas, encuentro similitudes importantes<sup>3</sup>. Mi interés es entender cómo, en el marco del multiculturalismo, las luchas políticas desde la diversidad y la afirmación de las diferencias e identidades desafían las desigualdades sociales que viven las mujeres indígenas.

Pero, ¿qué tiene que ver el multiculturalismo con los feminismos y el género? Y, a la inversa, ¿de qué manera la perspectiva de género y los feminismos abordan los análisis y las políticas multiculturales? Todo esto trae nuevamente a la discusión los ya viejos análisis entre diferencia e igualdad que, en ciertos casos, se han abordado casi en sentido de bipolaridad. Ahora, se suma a este debate el asunto entre diversidad y desigualdad, que genera un sin fin de preguntas y temores.

Mujeres que quedan en los márgenes de las reivindicaciones dominantes del multiculturalismo y el feminismo, llaman la atención sobre cómo ambas luchas tienen que constituirse de forma más compleja, más democrática y viendo la realidad de otras mujeres más allá de las blancas y las mestizas, y de los hombres. De igual manera, también parecen plantear que las reivindicaciones étnicas –y ahora multiculturales– no pueden entenderse como neutrales al género, en tanto se construyen en relaciones de poder. Por lo mismo, es importante considerar como factor fundamental la voz de las mujeres en su diversidad.

En el recorrido de los planteamientos teóricos, rescato las propuestas de algunas mujeres indígenas, negras e hindúes, entre otras, que en situaciones de frontera se han visto en la necesidad de cuestionar las perspectivas hegemónicas, tanto del feminismo como del multiculturalismo, creando nuevos y valiosos argumentos políticos y de análisis de la realidad.

2 Por carecer de un conocimiento más sólido no abordaré muy a fondo la situación de las mujeres garífunas en el caso guatemalteco.

3 Estas referencias las iré desarrollando a lo largo del escrito.

## El feminismo “hegemónico” frente al multiculturalismo

Alguna vertiente del feminismo hegemónico se ha escandalizado con la llegada del multiculturalismo: ¡Tantos siglos de lucha por la igualdad y ahora llega una política que reivindica las diferencias! ¿No puede esto resultar peligroso para las mujeres? En nombre del multiculturalismo se podría alegar la permanencia o el reforzamiento de las diferencias, aun de aquellas a las que las mujeres no quieren estar sometidas. Wolf, en los comentarios que hace al ensayo de Taylor, uno de los principales ideólogos del multiculturalismo, señala: “[el] problema predominante para las mujeres como mujeres no es que el sector más numeroso o más poderoso de la comunidad sea indiferente o no se interese en conservar la identidad del sexo femenino, sino que esta identidad está puesta al servicio de la opresión y la explotación” (2001: 110). Esta autora, pareciera sugerir que es inaudito reclamar para las mujeres una reivindicación de sus diferencias y una celebración de su identidad, en tanto es lo que las tiene sometidas. Eso significaría la llegada de nuevas maneras de preservar viejas formas de dominio. Amorós, en su crítica a la demanda de la diferencia desde el feminismo, plantea que esto puede dar lugar a “esencializar” o naturalizar ciertos aspectos reclamándose como conformadores de la femineidad, y que no hacen sino reproducir los lastres de la ideología patriarcal (cita en Gutiérrez, 2002: 48).

Desde este discurso, el reclamo no es la diferencia, puesto que la sociedad no está diciendo que las mujeres deban dejar de serlo, sino exigiendo que lo sean de la manera que lo ha dictado la tradición. Estos puntos de discusión son fundamentales para las mujeres, pero no necesariamente opera igual para todas. Quizás el problema de estas vertientes del feminismo es creer que todas las mujeres tienen las mismas problemáticas, los mismos reclamos y que todas –como género– tienen una lucha exclusivamente contra el patriarcado. A pesar de ello, demeritar estos análisis significa tirar preciosos argumentos, pues, como veremos más adelante, a estas feministas les asiste la razón cuando notamos que efectivamente en nombre del multiculturalismo hay quienes tienden a “esencializar” las identidades de las mujeres de los pueblos a los que pertenecen.

Sin embargo, contrario a lo que se pueda imaginar, la reivindicación de las diferencias no son simplemente imposiciones masculinas. Las mujeres indígenas, en este caso, plantean sus propias luchas en demanda de sus diferencias. El significado de las diferencias que reclaman no siempre es la misma que la que dicta el patriarcado. De allí, que las ideas que absolutizan a las mujeres indígenas como víctimas pasivas de los hombres indígenas o como “fósiles vivientes” (Lagarde, 2001: 35) de los mismos hombres, tendrían que ser cuestionadas y matizadas. Esto no significa ocultar la existencia de relaciones de poder, de dominación, sino visibilizar y valorar las luchas creativas de las mismas mujeres indígenas.

Por otro lado, un posicionamiento más categórico es aquel que sostiene que el multiculturalismo es un distractor para la lucha universal de las mujeres, retórica que también arguye alguna izquierda respecto a las luchas indígenas y de las mujeres mismas cuando las responsabilizan de dividir un movimiento universal. Esta perspectiva feminista defiende posiciones severas, como la que sostiene que el reconocimiento de los derechos culturales representa un retroceso para los derechos de las mujeres (Hernández, 2004: 13).

Moller Okin, en un debate entre detractores y defensores del multiculturalismo lanzó la provocadora pregunta: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres? Concluye que las mujeres de “las minorías étnicas”, que en muchos casos pueden ser mayorías, “quizá estén mejor si la cultura en la que nacieron se extingue”, y tengan la posibilidad de integrarse a la cultura nacional menos “sexista” (cita en Hernández, 2004: 13). Okin no cuestiona el contexto amplio en que las mujeres indígenas han realizado su vida. Este feminismo etnocéntrico, como lo llama Hernández, no problematiza la relación entre liberalismo y feminismo; antes asume por principio que el liberalismo les “ha dado” a las mujeres mayor equidad que “esas culturas”, “bárbaras”, “atrasadas” o “primitivas” (Hernández, 2004:13). Este discurso feminista reproduce, como lo dicen Chandra Mohanty y Vandana Shiva, un colonialismo ideológico discursivo que no pesa menos que el de los mismos hombres que defienden el patriarcado (cita en Hernández, 2004: 14).

En muy frecuente que algunas feministas insistan en no comprender por qué las mujeres indígenas y afrodescendientes no ven en la lucha de



las mujeres la única o la más importante reivindicación. Al sacar sus propias conclusiones arguyen, por ejemplo, que es porque se encuentran atrapadas en las luchas étnicas y que no son capaces de cuestionar al poder masculino de sus pueblos. Muy pocas hablan de otro elemento que es fundamental: el poder de dominación entre las mismas mujeres. El racismo de las mujeres blancas y mestizas, pesa tanto como el patriarcado de los hombres blancos, mestizos e indígenas.

Si bien las mujeres como género nos vemos subordinadas frente al patriarcado de diferentes maneras, las mujeres blancas y mestizas han tenido privilegios en los contextos de colonización y esclavitud. Precisamente esos privilegios permiten evidenciar que ellas han vivido el patriarcado de una forma diferente que las mujeres indígenas y afrodescendientes. En América Latina, en gran medida, las mujeres blancas han tenido con las indígenas y afrodescendientes una relación de matrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha. La historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación.

Con historias, experiencias y formas de opresión distintas, los intereses de lucha también varían. Las mujeres blancas con estabilidad económica, seguramente tendrían luchas particulares que no serán las mismas que las de todas las mujeres. Bell Hooks, feminista afroamericana, ha escrito al respecto de cómo las mujeres negras en Estados Unidos no se veían reflejadas en los reclamos de las mujeres blancas. Mientras las segundas pedían no ser utilizadas como objeto de belleza y de fragilidad, y denunciaban sentirse en jaulas de oro en sus hogares, las primeras generalmente no tenían hogares, ni eran objeto de belleza, y mucho menos les era concedido un tratamiento de fragilidad; todo lo contrario, eran vistas como rústicas, destinadas al trabajo doméstico y a la explotación sexual bajo el imaginario de su supuesta inhumanidad (2004: 33-37). Sobre ese mismo sentir Carneiro, feminista afro-brasileña, apunta:

Quando hablamos del mito de la fragilidad femenina que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? Nosotras –las mujeres negras– formamos

parte de un contingente, probablemente mayoritario, y nunca reconocieron en nosotras ese mito [...]. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar. Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Está subrayado porque tal vez se hizo una traducción literal, en el contexto de explotación que describe se refiere, si es que está traducido del portugués, a un pervertido, abusador. Tarado en portugués significa pervertido, abusador, estuprador. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas. Por lo tanto, para nosotras se impone una perspectiva feminista donde el género sea una variable teórica más que “no puede ser separada de otros ejes de opresión” y que no “es pasible de único análisis”. Si el feminismo debe liberar a las mujeres, debe enfrentar virtualmente todas las formas de opresión...” (Carneiro, s.f: 1).

Las alianzas y las construcciones conjuntas entre mujeres, pasará por revisar las condiciones de desigualdad y de poder y dominación entre las mismas mujeres. Eventualmente, en aras de establecer una supuesta horizontalidad y armonía en las relaciones pueden adoptarse discursos políticamente correctos, actitudes autoritarias o maternalistas, directas o vedadas, que no permitirán la creación de condiciones más democráticas. Seguramente las desigualdades siguen marcando posiciones de jerarquía. Trabajarlas no será fácil, quizá sea un proceso doloroso, pero necesario.

### El multiculturalismo “hegemónico” frente al feminismo y la perspectiva de género

Aportando hechos a la ya referida preocupación sostenida por Wolf (cita en Taylor, 2001:110) y Amorós (cita en Gutiérrez, 2002: 48), entre muchas otras feministas, ciertas reivindicaciones multiculturales se están realizando a costa de “esencializar” las culturas indígenas. Esto tiene un efecto particularmente grave para las mujeres, puesto que se tienden a reivindicar sus diferencias cual si fueran naturales y no construcciones sociales

e históricas. Así, no se plantea una mirada crítica a las situaciones de opresión y desigualdad en que viven, sino que es más importante argumentar la pureza de sus culturas. De acuerdo con Hernández, esta situación plantea la imposibilidad de un cuestionamiento a las “culturas indígenas”, porque las comprende como entes homogéneos, de valores y costumbres “puras” o incontaminadas, al margen de las relaciones de poder<sup>4</sup>.

En su construcción doctrinaria, como ya lo señaló Wolf (2001: 110), el multiculturalismo parte de una neutralidad de género. Como categoría analítico-política no tiene fundamentos que guíen una acción política orientada a buscar la equidad y la igualdad de género, tal como el feminismo ha carecido, hasta hace poco, de contemplar la categoría étnica. En este caso, han sido las mujeres, principalmente las indígenas y afrodescendientes, quienes con sus luchas han puesto en evidencia esta limitante. Pero es notorio que las luchas indígenas tienen un sustento androcéntrico, aunque las mujeres formen parte fundamental de los movimientos. De allí la dificultad de representar sus intereses, tomándose como salida la conformación de organizaciones exclusivas de mujeres.

Puede decirse que las mujeres indígenas tienen mayor aceptación en los movimientos en tanto luchan como indígenas, pero esta característica no siempre cuestiona las relaciones de poder entre mujeres y hombres. Por el contrario, cuando luchan como mujeres son señaladas como divisionistas, traidoras o de estar occidentalizándose, principalmente si adoptan en su trabajo, en sus discursos y en su vida personal, las categorías de género y feminismo. Desde una defensa de las luchas indígenas, existen varios argumentos, generados principalmente por hombres indígenas, en base a los que se cuestiona el trabajo de las mujeres alrededor de la perspectiva de género o feminismo (Camus, 2002: 1). Estos argumentos los organizaré en cuatro grandes reclamos: el género y el feminismo son categorías occidentales; como tales, su uso puede dañar el tejido social comunitario; es imposición de la cooperación, por lo tanto, atenta contra la autonomía de las organizaciones; y, finalmente, es una nueva forma de colonialismo.

4 Este argumento, le hace el juego a la idea del “buen salvaje” que “occidente” sigue buscando en sus ex-colonias para alimentar y mantener su curiosidad por lo primitivo (Hernández, 2004: 27).

No parece ser nada nuevo el que se cuestione el uso de la categoría de género y feminismo como occidentales y, de esa forma, se ponga en entredicho su uso<sup>5</sup>. Junto a este cuestionamiento, ha habido proposiciones de otras categorías que se plantean como propias del pensamiento indígena. A nivel de varios países de Latinoamérica, se reivindican los principios de complementariedad y dualidad como conceptos que deben ser usados. Sin embargo, estos conceptos que se dan por hecho, limitan un análisis de la realidad en tanto pesa más el discurso político que lo sostiene que una mirada crítica de la forma en que viven y se relacionan mujeres y hombres indígenas. Hay discursos que niegan la existencia de relaciones de dominación entre mujeres y hombres, alertando que con ojos “occidentales” pueden interpretarse ciertas prácticas como signos de desigualdad y opresión, pero que tienen un significado diferente en la lógica de las culturas indígenas. Sin embargo, estos discursos políticos tienen dificultades para calzar con la realidad. Es necesario reivindicar los conceptos de complementariedad, dualidad y otros, comprendiendo cómo funcionan en un diálogo con la realidad y con proposiciones políticas que no olviden el cuestionamiento de las relaciones de opresión existentes.

El segundo punto es aquel que muestra preocupación por la defensa del tejido social comunitario. Así, género y feminismo, en cuanto categorías “occidentales”, al ser llevadas a las comunidades indígenas, alterarían la “organización propia” y la forma en que ésta está estructurada. Llama la atención cómo esta preocupación surge con más énfasis al tratarse de la cuestión de género, cuando debiera ser una constante, puesto que todo lo que busca transformaciones sociales altera las condiciones sociales. Por otro lado, este temor por alterar el tejido social también está dando por sentado que este es perfecto o que se ha construido al margen de las condiciones de la sociedad en general. Este argumento, es también debatible puesto que si las situaciones sociales no desean ser alteradas, ¿cuál es la razón de estar haciendo esfuerzos por transformaciones sociales en espacios indígenas?

El tercer aspecto, también ya viejo, es que muchas organizaciones han asumido la categoría de género por imposición de la cooperación interna-

5 Sin embargo, hay que señalar que es un tanto más aceptada la categoría de “género” que la de “feminismo”, que produce un mayor rechazo.

cional. Esto habría venido a irrespetar la autonomía de las organizaciones. Pero, ¿quién construye la autonomía de las organizaciones? ¿Quién vela respecto de si esa autonomía es plural y democrática, en cuanto a la participación de las mujeres y de otros grupos subordinados? Esta demanda de autonomía es importante siempre que se tenga fundamento de peso, no así si se plantea con la intención de evadir cualquier responsabilidad con el trabajo con mujeres y desde la perspectiva de género.

El cuarto punto se refiere a la idea del trabajo de género como una nueva forma de colonialismo. Esto mismo lo han dicho las mujeres indígenas si existen condiciones que subordinan sus voces, sus intereses y perspectivas. Pero la defensa desde los hombres pareciera ser que va en otra línea. Es importante considerarlo en la medida en que se realice un análisis serio del porqué esto puede ser una nueva forma de colonialismo. Sin embargo, este argumento pierde fuerza ética si se plantea como una excusa para distanciarse de estas categorías.

En estos reclamos no se puede afirmar que todos los hombres están en contra y las mujeres a favor de las luchas de las mujeres. Al igual que hay hombres comprometidos por las luchas desde la perspectiva de equidad de género, hay mujeres para quienes estas luchas no suelen ser muy importantes. Sin embargo, el discurso hegemónico que cuestiona, bajo diferentes excusas, las categorías de género y feminismo, viene mayormente de hombres. Esto demuestra que los hombres, como sujetos, tienen preponderancia política y discursiva en la articulación, apropiación y recreación del discurso multicultural.

Las luchas de los movimientos indígenas no surgen con el multiculturalismo, éstas vienen de mucho más tiempo atrás, pero en este momento coinciden. Las elaboraciones políticas que contemporáneamente se están haciendo están influidas por el multiculturalismo, el cual adquiere contenidos particulares en cada contexto. Pero, algo que es común en diversos escenarios, es la representación de las mujeres como símbolos políticos en la construcción de las naciones o pueblos indígenas. Esto puede parecerse a lo que Partha Chatterjee relata para el caso de Bengala, en donde el nacionalismo indio anticolonial colocó “la cuestión de las mujeres” en el ámbito espiritual alejado de lo político. Las mujeres fueron construidas como un símbolo, creando así un “nuevo patriarcado” (1999: 403). La

construcción de las mujeres como símbolos en esta época del multiculturalismo, sobre todo está siendo aprovechada por el mercado y el Estado, para explotar la imagen de las mujeres tanto en términos políticos como mercantiles (Cumes, 2007: 181).

Mientras tanto, la neutralidad de género que en muchos casos el multiculturalismo hegemónico defiende no da cuenta de las situaciones de subordinación diferenciada que viven mujeres y hombres. Es necesario revisar si implícitamente se reivindica un sujeto hombre que, más allá de representar los intereses de mujeres y hombres sin diferenciaciones, está marcado genéricamente. Dudar sobre ello, permite la posibilidad de observar para no repetir en estos movimientos los esquemas de jerarquía y de construcción del mundo “occidental” en términos de universales masculinos y particulares femeninos. Dudar, también nos daría la oportunidad de crear teoría que sea útil y relevante para una práctica política diferente (Scott, 1992: 85).

### La discusión sobre género desde las mujeres mayas en Guatemala

La lucha actual por las transformaciones sociales e ideológicas desde el movimiento de mujeres y desde el movimiento maya, se ha visto influenciada por la entrada del paradigma multicultural. Aunque ambos movimientos han sido afectados de diferente manera, sus ideologías y discursos se ven cuestionados –cada vez más– por actoras sociales “de carne y huesos”: las mujeres mayas inconformes con los planteamientos que ocultan prácticas sociales y experiencias complejas, que han vivido precisamente desde sus diferencias. Lógicamente, las mujeres mayas en Guatemala no tienen una vivencia, planteamientos, ni posiciones homogéneas, sino una diversidad de opiniones y de construcciones, como lo describiré escuetamente en adelante.

Notables mujeres mayas, como Virginia Ajxup, Juana Batzibal y María Luisa Curruchich (Oxfam, 2000), preocupadas por la construcción de una visión positiva del pasado (no colonial) de los pueblos indígenas, cuyas herencias permanecen, hacen elaboraciones analíticas muy importantes desde la Cosmovisión Maya, en las que buscan distanciarse de la “ra-

cionalidad occidental”. Desde esta mirada, enfatizan que existen prácticas de complementariedad, dualidad, equilibrio y reciprocidad en muchos espacios de los pueblos indígenas, especialmente en el área rural, que es necesario analizar y rescatar. Respecto a las situaciones opresivas, como la violencia, que podrían estar viviendo las mujeres indígenas, opinan que esta problemática puede entenderse como herencia de la colonización misma que ha llegado a formar parte de las conductas masculinas en detrimento de las mujeres. Pero, pese a existir, no puede vedar la posibilidad de indagar en las prácticas “propiaemente” mayas.

Por otro lado, hay mujeres mayas que no comparten del todo el posicionamiento anterior. Ellas no necesariamente se definen como feministas, algunas son más bien críticas del feminismo, aunque no desconocen esta corriente. Estas mujeres, unas más que otras, recuperan el análisis de la Cosmovisión Maya, pero en una perspectiva cuestionadora que parte de las vivencias cotidianas de las mujeres. Han venido haciendo propuestas de nuevas relaciones sociales basadas en las construcciones propias, lo que ha implicado problematizar las ideas que se tienen sobre “cultura”, “cosmovisión”, “complementariedad” y “dualidad”. Esta perspectiva la plantean mujeres como Emma Chirix (Oxfam, 2000), Hermelinda Magzul (Camus, 2002), e Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2002).

Un tercer grupo lo conforman aquellas cuyo camino y lealtades no se ha construido –solamente– alrededor de las organizaciones mayas. Más bien, algunas han venido participando en organizaciones de mujeres y organizaciones feministas. Estas mujeres se asumen abiertamente como feministas, incorporando en su lenguaje, en sus vivencias, en sus propuestas de vida la ideología feminista; pero también como mayas, reivindicando fuertemente su identidad étnica. Sobre la experiencia concreta de estas mujeres mayas feministas, hay menos sistematización, pero se rescata la experiencia escrita de Amanda Pop, Adela Delgado, Lucía Willis (Oxfam, 2000), Francisca Álvarez (Camus, 2002) Alma López (Thillet, Braulia, 2001) y Carmen Álvarez (Cumes y Monzón, 2006). También es importante rescatar la producción del grupo de Mujeres Kaqla, que no se define necesariamente como feminista, pero que defiende una perspectiva crítica de las relaciones de género desde el ser mayas.

Actualmente, las mujeres mayas en las organizaciones de mujeres continúan insistiendo en buscar la justicia social y genérica<sup>6</sup>. Sin embargo, es necesario recalcar que el hecho de aceptar o de trabajar juntas siguiendo esta línea de pensamiento y acción no ha sido una situación fácil. Esta complejidad tampoco ha sido asumida por todas las organizaciones de mujeres con el mismo ímpetu. La inequidad de género se complejiza cuando se entrecruza con la étnica. El peso o importancia que debe dársele a cada una ha generado conflictos entre los diferentes grupos, puesto que algunas mujeres todavía insisten en que lo étnico no debería incluirse en la agenda del movimiento de mujeres (Dary, 2006). De igual manera, muy pocas organizaciones mayas se apropian de la perspectiva de género, más allá de un uso mecánico y tecnocrático del mismo.

Reivindicar la cultura, la diferencia y las identidades tiene grandes complicaciones que no se solucionan con tibios debates, con “integrar” un tema a otro, mucho menos evadiendo su presencia e implicaciones. En ello, el caso guatemalteco es interesante porque hay varios debates entre las mismas mujeres: por un lado, algunas organizaciones de mujeres mayas, buscan cuestionar la perspectiva de género, en tanto es vista como categoría impuesta y rescatar los principios de la Cosmovisión Maya para entender las relaciones entre mujeres y hombres y trazar las perspectivas políticas de futuro. Sin embargo, esto se torna difícil pues no hay acuerdos entre los principios derivados de la Cosmovisión Maya y el contenido que tiene cada uno de ellos. Por otro lado, hay organizaciones de mujeres mixtas (mayas y mestizas), principalmente las vinculadas a las políticas públicas en instancias estatales, que están buscando incorporar de forma unificada las categorías de etnia, género y clase social.

No hay de momento organización de mujeres mayas que se asuma institucionalmente como feminista. Sin embargo, hay mujeres mayas feministas en diversos espacios. Por lo general, suele haber un rechazo al

6 La preocupación por el análisis de las relaciones étnicas entre mujeres no se centra exclusivamente entre las mujeres indígenas. Hay mujeres mestizas, ladinas y extranjeras que han hecho aportes importantes en esta línea y que, igualmente, mantienen el interés por revisar estas relaciones y por construir conjuntamente nuevos ideales y prácticas. Con el riesgo de omitir, estos aportes han venido de Camus (2002), García (2006), Macleod y Cabrera (2000) y Monzón (2004, 2006)

feminismo, el cual es entendido como un movimiento político de las mujeres mestizas. Las mujeres mayas que se asumen como feministas también son estigmatizadas como aquellas asimiladas por la cultura occidental. De igual manera, el feminismo reivindicado desde las mujeres mayas, está bastante influido por el feminismo de la igualdad, que es la corriente hegemónica en Guatemala a pesar de la diversidad étnica. Quizá hace falta en el contexto guatemalteco, las elaboraciones políticas y analíticas de los otros feminismos interpelados en otros lados del mundo y que, seguramente, coincidirán con las demandas de las mujeres mayas feministas.

### La perspectiva de los “otros” feminismos

#### *Resignificando la diferencia*

La experiencia de algunas mujeres indígenas con el feminismo no siempre ha sido grata, en tanto que, como hemos visto, algunas de sus vertientes reproducen prácticas de asimilación, cuestionando duramente a las mujeres que optan por reivindicaciones étnicas y que no se “deciden” por luchas exclusivamente como mujeres. Por otro lado, también hay feministas que reproducen ideologías y prácticas racistas haciendo uso de los privilegios de poder frente a las otras mujeres. O sucede que, dentro de las organizaciones feministas el tema de la diversidad étnica no está suficiente trabajado, como en el caso guatemalteco.

Pero, hay otras vertientes feministas que se han dado a la tarea de trabajar el tema de la diversidad y las diferencias. A esta corriente se la ha dado en llamar: feminismo de la diferencia. No está este feminismo exento de críticas en que se señalan sus aciertos y sus desventajas, pero —desde un uso crítico— sus aportes son valiosos para contextos étnicamente diversos, como es el caso de varios países de Latinoamérica.

Hemos visto como a algunas feministas les parece difícil reivindicar la diferencia sin caer en la desigualdad. Sin embargo, hay mujeres indígenas que reclaman el derecho a sus diferencias demandando así mismo igualdad. El contenido de los reclamos de la diferencia no tiene la misma con-

notación que las diferencias impuestas por el patriarcado o el racismo. Aquí la diferencia que se reclama no es aquella que justifica un trato desigual (Gutiérrez, 2002: 47), sino la que busca procesos liberadores; que no se construye en jerarquía, sino en horizontalidad; que no se impone, sino que es reivindicada desde las sujetas en un marco complejo y crítico.

Gutiérrez señala que la preocupación tiene sentido cuando las luchas por las diferencias ocultan o justifican las identidades tradicionalmente subordinadas de las mujeres. Así, fomentar la diferencia significaría allanar el camino para ahondar las formas de opresión. Sin embargo, cuando la diferencia es reivindicada por grupos subalternos para luchar por nuevas formas de ejercicio de poder y por la construcción de nuevas visiones de mundo, “no es más de lo mismo”. Por el contrario, es una defensa político-democrática de lo diverso (2002: 47). En este caso, el derecho a la diferencia de sexo/género, raza/etnia, edad, etc. no justifica la desigualdad de nuestro estatus social, cultural, económico o político, de la misma manera que las diferencias de nuestras creencias, valores o formas de vida tampoco justifican un trato desigual o discriminatorio. Esto deja de manifiesto que se lucha contra la desigualdad, no en contra de la diferencia (Gutiérrez, 2002: 49).

En situaciones de subordinación, el resignificar positivamente la diferencia es una lucha crucial y es un derecho humano. Como dice Trih T. Minh-ha: “[n]uestras luchas por los significados son también nuestras luchas por diferentes modos de existir y devenir” (cita en Avtar Brah, 2004: 131). De una existencia denigrada se toma el derecho por una existencia digna, se reclama por el derecho a ser antes que estar. Para quienes sugieren que reivindicando las diferencias se reivindican las formas de opresión, Avtar Brah responde que se necesita ser más agudos: “la diferencia no es siempre indicador de jerarquía y opresión. Por lo tanto, si la diferencia resulta en inequidad, explotación u opresión o en igualitarismo, diversidad y formas democráticas de agencia política es contextualmente contingente” (2004: 134). Analizar la manera de cómo se construyen las diferencias es básico. En situaciones de dominación la diferencia se ha construido como un mecanismo de prácticas excluyentes y discriminatorias; pero en las luchas por la justicia, la diferencia se construye como una afirmación de la diversidad. Es decir, podemos hablar de una diferencia



jerárquica o una diferencia horizontal (Brah, 2004: 120). En este caso, se aboga por la construcción de una diferencia en equivalencia humana (Brah, 2004; Gutiérrez, 2002).

En este tiempo las discusiones se centran en las diferencias y las identidades, comprensible por la larga historia de anulación ilusoria o remarcamiento de las diferencias de las/los “inferiores”. Sin embargo, en tantos casos nos hemos empantanado en la discusión de las identidades como fin en sí mismas, y no como un medio que permita darle fuerza a las movilizaciones que nos lleven a desafiar las formas de dominación que utilizaron nuestra diferencia como una justificación de su vigencia. Sobre esto sin duda, se necesita más discusión que unos pincelazos.

#### *Desnaturalizando sistemas patriarcales racialmente estructurados*

Desde el feminismo poscolonial, se ha sostenido que las sociedades –en contextos coloniales– no solo se han fundado sobre un tratamiento desigual entre indígenas y “no indígenas”, sino también sobre un trato desigual entre mujeres y hombres. Por lo mismo, los efectos que producen tienen impactos diferenciados sobre cada colectivo. Los sistemas de dominación como el racismo, el patriarcado, el clasismo, no operan de manera similar en mujeres y hombres, como tampoco son sistemas que funcionan de forma separada, sino complejamente interrelacionados. Actualmente, diversos movimientos sociales abanderan luchas desde las diferencias y desde las identidades políticas. Sin embargo, parten regularmente de una sola noción de la diferencia: diferencia sexual y de género, diferencias étnicas, diferencias de clase, etc. Si bien estas demandas han generado una serie de derechos para los colectivos subordinados, también han particularizado el análisis y la acción política sobre la realidad.

La lucha por las identidades políticas, tanto de género como étnicas y de clase social, que parten de particularizar, absolutizar y priorizar un solo aspecto de los sistemas de dominación, se convierten en muros que invisibilizan lo que Hooks llama el “sobrecruzamiento de opresiones” (2004: 60). Estas luchas también pueden entrar en competencia, creando discursos que más que desafiar los poderes de dominación, intentan legitimar-

se deslegitimando la lucha de los otros. Un efecto de esto es que quienes sufren ese “sobrecruzamiento de opresiones”, como las mujeres indígenas en Guatemala, tengan que elegir determinada posición y, tantas veces, dividir sus “lealtades” políticas, encontrándose entre las fronteras de las diferentes reivindicaciones.

Estas formas de reivindicación tienden a pensar en los subordinados como el problema. A las mujeres mayas que están haciendo luchas desde diferentes perspectivas o que critican las identidades políticas rígidas, se les plantea: “¿definan sus identidades!”, “¿definan sus lealtades!”. Pareciera ser que las identidades políticas unidimensionales tienen una importancia de primer orden, incluso antes que la realidad que se quiere cambiar.

Para Preciado (2004), hacer un trabajo que considere ese “sobrecruzamiento de opresiones” no es simplemente cuestión de tener en cuenta la especificidad étnica en los análisis de género, la especificidad de género en los análisis étnicos o la especificidad étnica y de género en los análisis de clase, sino más bien analizar la constitución mutua del género, la cuestión étnica y la clase en los sistemas de dominación y opresión. Esto implicaría evitar la creación de jerarquías analíticas entre las políticas de género, etnia y clase. Se apelará, por el contrario, al establecimiento de una “intersectorialidad política” y una “interdependencia explicativa” de todos estos ejes de opresión. Se trata, como dicen Avtar Brah (2004: 135) y Preciado (2004: 2), de pensar una “política relacional” de no compartimentalizar y jerarquizar opresiones, sino formular análisis y estrategias para desafiarlas conjuntamente, apoyándose en un análisis de cómo se conectan y articulan. Como dice Hooks (2004: 60), es así como las mujeres negras, “de color” e indígenas pueden aprovechar la desventaja de su marginalidad para imaginar y crear formas con las que desafiar los poderes en sus múltiples dimensiones. Seguramente, como toda propuesta, esta perspectiva tiene sus limitantes, pero de momento parece importante tener en cuenta su discusión.

Este tipo de perspectiva opera para las luchas políticas y también para los análisis académicos. Según Alonso, aunque escasos, algunos de los mejores textos que analizan la etnicidad y su conexión con la constitución de los Estados y los nacionalismos han sido producidos por académicos para los que el género y la sexualidad son inquietudes analíticas centrales.

Puesto que las construcciones de género y sexualidad han sido claves para la formación de las subjetividades y colectividades étnicas y nacionales, las lógicas de poder esgrimidas desde el Estado han tenido consecuencias diferentes para hombres y mujeres (cita en Camus, 2006: 166).

El imaginario de Nación creado ha excluido a indígenas y mujeres, naturalizando las desigualdades inscritas en sus cuerpos, mediante su folklorización, estetización y mercantilización. Los movimientos indígenas buscan crear una “unidad nacional”, mediante diversas políticas que intentan ser contrahegemónicas al Estado heredado. Sin embargo, un análisis de las exclusiones, de los fallos en la construcción de los Estados desde una perspectiva de género, permitiría indagar si estos nacionalismos que están intentando crear los movimientos indígenas podrían estar reproduciendo algunos de los errores en los que incurrió el actual Estado.

Colocar a las mujeres indígenas como un símbolo clave de la identidad política, neutralizando o minimizando a partir de ello las desigualdades sociales que se inscriben sobre sus cuerpos, no solo podría estar legitimando los efectos del mismo sistema colonial, patriarcal, construido racialmente, sino que también estaría repitiendo los procesos excluyentes y de cosificación de las mujeres. Aun cuando el “esencialismo” como estrategia de lucha ha sido crucial frente a una sociedad profundamente racista, la cultura no puede seguir siendo más importante que las propias mujeres, mientras no se desvele cómo ésta se vive y en qué condiciones de poder. No tiene sentido desafiar una opresión que conduce al reforzamiento de otra, sería como caer en una autoderrota (Brah, 2004: 135).

Si para muchos mayas, el sistema patriarcal y el machismo que de diferentes formas se vive actualmente entre los indígenas son productos de la colonia, reproducir formas diferentes a las coloniales implicaría también atender a un análisis sólido sobre cómo las opresiones de género, etnia y clase se han articulado y afectado de manera diferente a mujeres y hombres. Esta es una función que no compete solo a las mujeres mayas, si ha sido así se debe seguramente a que su noción de dominación también está siendo unidimensional y excluyente.

Las nociones de complementariedad, dualidad, reciprocidad, equilibrio y cualquier otro significado que se reivindique para nombrar las relaciones hombres-mujeres en las sociedades mayas, son legítimas y urgentes

como ideales de sociedad, como utopías que guían acciones, inspiradas en una realidad. Pero si estas son usadas para neutralizar una realidad existente, tienen un efecto perverso. Hay, por ahora, escasa discusión sobre planteamientos como el de la complementariedad. Antes que darlos por hecho, quizás sea más útil pensar su contenido ¿Se está legitimando una complementariedad desigual? o ¿Se quiere construir una complementariedad en igualdad y equivalencia?

Por otro lado, si desde el esencialismo feminista se piensa que las prácticas “atrasadas” que subyugan a las mujeres indígenas son simplemente consecuencia de su propia cultura, no se estaría problematizando la relación histórica de lucha que ha habido entre el liberalismo y el feminismo. Se estaría asumiendo por principio que el liberalismo les ha dado a las mujeres mayor equidad que “esas culturas indígenas”. Esto niega los siglos de lucha que las mujeres “blancas” y “no indígenas” privilegiadas han tenido frente a las inconsecuencias del liberalismo, mientras las mujeres indígenas y negras sufrían los procesos de esclavitud y colonización (Hernández, 2004: 14).

De modo que, cuando se toman posiciones extremas, el feminismo esencialista ve al patriarcado indígena como el único responsable de la situación de las mujeres indígenas; o, el esencialismo indígena justifica el machismo y el sexismo como productos exclusivos de la colonia. Así, ambas visiones se ubican en un mismo lugar: ocultan su posición de poder y fraccionan las opresiones, dándole mayor importancia a las luchas identitarias particularizadas. En este caso, comparto el razonamiento de Avtar Brah cuando propone: “[p]arece imprescindible que no compartimentalicemos las opresiones sino que formulemos, en vez de ello, estrategias para desafiarlas conjuntamente sobre la base de una comprensión de cómo se interconectan y articulan [...] Es una perspectiva que clama por un cuestionamiento continuo del esencialismo en todas sus variantes” (Brah, 2004:36).

## Conclusiones

Centrar los debates en si entre los negros e indígenas hay “más” o “menos” machismo, en que si las mujeres indígenas y negras son “más” o “menos” sumisas que las blancas o las mestizas, o empeñarse en construir un modelo universal de mujer, ha desgastado a los movimientos de mujeres. Mientras tanto, se ha dejado —y se deja— de lado lo que sí importa: comprender cómo y por qué se dan determinadas situaciones y qué implica ello para la vida de las mujeres.

Las construcciones desde la diversidad y la diferencia son complejas y contradictorias. Las ideas políticas hegemónicas nos han enseñado que sólo se puede avanzar sobre la base de la homogeneidad, la asimilación y la imposición de la lucha de las/los más fuertes. De manera que, cuando nos encontramos en situación en que la diversidad es la marca, nos parece una situación caótica y nos desespera. Pero más que pensar si la diversidad “es buena” o “es mala”, es “un obstáculo” o “una riqueza”, la diversidad es y está. Sobre esta base nos vemos obligadas a construir entre todas, no de unas para otras o sobre otras. En este caso, el principio del pluralismo es importante. Que esta tarea no es fácil, es verdad, pero son los desafíos de una construcción diferente y que está en nuestras manos.

Como dice Maldonado: “se trata de un debate complejo y lleno de pliegues en el que es conveniente no precipitarse buscando fórmulas demasiado simples. Y por supuesto un debate en que las feministas tenemos que participar de forma ineludible. Considerando la madurez democrática del feminismo, tal vez lo más adecuado para tomar parte del debate, sea llevar a discusión pública las propias controversias internas del feminismo. No tiene sentido, pretender aparecer ante la sociedad “con una sola voz”, como feministas” (2004: 42).

Construir desde la pluralidad de posicionamientos, vivencias, perspectivas y propuestas, permitirá, como se ha hecho en otros contextos, que entre mujeres diversas en contextos desiguales reconstruyamos los conceptos, los marcos analíticos y políticos que rigen nuestras luchas. Las mujeres indígenas, así como lo han hecho las negras, por ejemplo, tenemos mucho que decir respecto a qué significa el feminismo, el patriarca-

do, el género, así como el ser indígenas y el ser mujeres en contextos coloniales cruzados por el racismo, el patriarcado y el clasismo, por mencionar algunas de las dimensiones de la realidad. Todo esto, como dije antes, son aportes básicos para pensar en qué tipo de sociedad queremos construir o estamos construyendo entre todas.

Las mujeres indígenas también tenemos que realizar pactos con los hombres indígenas. Pero no desde posiciones de jerarquía, como hasta ahora ha ocurrido, sino de construcción paralela. No nos conformaremos con ser el símbolo de las nuevas naciones indígenas, sino sujetas y constructoras de esas nuevas naciones.

## Bibliografía

- Ajxup, Virginia (2000). Género y etnicidad-Cosmovisión y mujer. En *Identidad Rostros sin Máscaras*. Comp. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, 57-71 Guatemala: Oxfam-Australia.
- Alexander, M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty (2004). Genealogías, legados y movimientos. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, varias autoras, 137-184. Madrid, España: Traficantes de sueños; Mapas.
- Alonso, Ana María (2006). Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del estado, nacionalismo y etnicidad. En *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*, comp. Manuela Camus, 159-183. Antigua, Guatemala: CIRMA (1ª edición en inglés: 1994).
- Avtar Brah (2004). Diferencia, diversidad y diferenciación. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Varias autoras, 107-136. Madrid, España: Traficantes de sueños; Mapas.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes, coordinadores (2008). *Mayanización y Vida Cotidiana. Guatemala: El discurso multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 1, FLACSO; CIRMA; Cholsamaj.
- Batzibal, Juana (2000). Mujer Maya, rectora de nuestra cultura. En *Identidad, Rostros sin Máscaras*. Comp. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, 25-43. Guatemala: Oxfam-Australia.



- Bell Hooks (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, varias autoras, 33-61. Madrid, España: Traficantes de sueños; Mapas.
- Camus, Manuela (2002). Mujeres y Mayas: sus distintas expresiones. En *Indiana* 17-18, 1-26 Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz.
- Carneiro, Sueli (s.f). El color del feminismo en Brasil. <http://www.muje-resdeempresa.com/sociedad/030101-el-color-del-feminismo.html> (visitado el 12 de noviembre del 2008.).
- Chatterjee, Partha (1999) La Nación y sus mujeres. En *Pasados Poscoloniales*. Coordinador Saurabh Dube, 403-427. México: Colegio de México.
- Cumes, Aura (2007) Las mujeres son más indias. Género multiculturalismo y mayanización. En *Mayanización y Vida Cotidiana: el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca*. Coordinadores Santiago Bastos y Aura Cumes, 156-185. Guatemala: FLACSO; CIRMA; Cholsamaj.
- Curruchich, María Luisa (2000). La cosmovisión maya y la perspectiva de género. En *Identidad, Rostros sin Máscaras*. Comp. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, 45-55. Guatemala: Oxfam-Australia.
- Dary, Claudia (2006). Prologo. En *La Encrucijada de las Identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*. Comp. Aura Cumes y Ana Silvia Monzón, 9-17. Guatemala: Instituto Universitario de la Mujer.
- De Solórzano Thillet, Braulia (2001). *Mujeres y Percepciones Políticas*, 101-249. *Colección de Estudios de Género 3*. Guatemala: FLACSO.
- Dietz, Gunther (2008). El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad: estructuraciones subyacentes y migraciones discursivas del multiculturalismo contemporáneo. Ponencia preparada para Seminario "El Futuro de Guatemala como Sociedad Multiétnica". *Proyecto Mayanización y Vida Cotidiana*. Guatemala: FLACSO; CIRMA; Cholsamaj.
- García, Diana (2006). Sujetadas por la historia: breve aproximación a las dinámicas de interpretación feminista y la construcción de significados desde la mayanidad. En *La Encrucijada de las Identidades. Mujeres,*

- feminismos y mayanismos en diálogo*. Comp. Aura Cumes y Ana Silvia Monzón, 31-48. Guatemala: Instituto Universitario de la Mujer.
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla (2004). La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla. Guatemala: Cholsamaj.
- Gutiérrez Castañeda, Griselda (2002). Igualdad y diferencia: un universalismo acotado. En *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre filosofía, feminismo, política y filosofía*, 199-215. México: Miguel Ángel Porrúa; PUEG; UNAM.
- Gutiérrez Martínez, Daniel (2006). Prólogo. El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje. En *Multiculturalismo desafíos y perspectivas*. Comp. Gutiérrez Martínez, 9-22. México: Colegio de México.
- Hernández, Aída (2004). Re-pensar el multiculturalismo desde el género. *Revista de Estudios de Género La Ventana*, 7-39. México: Universidad de Guadalajara.
- Lagarde, Marcela (2001). Poder, relaciones genéricas e interculturales. En *Conferencias Internacionales: primer encuentro mesoamericano de estudios de género*. Colección estudios de género 5: 13-50.
- Macleod, Morna y M. Luisa Cabrera, compiladoras (2000) *Identidad Rostros sin Máscaras*. Oxfam-Australia, Guatemala.
- Maldonado Barahona, Teresa (2004). Multiculturalismo y feminismo. *Revista de Estudios de Género La Ventana*, 40-58. México: Universidad de Guadalajara.
- Monzón, Ana Silvia (2006). Entre Mujeres: la etnicidad ¿factor de tensión en el movimiento de mujeres? En *La Encrucijada de las Identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*. Comp. Aura Cumes y Ana Silvia Monzón, 49-72. Guatemala: Instituto Universitario de la Mujer.
- Monzón, Ana Silvia (2004). Entre Mujeres: la identidad étnica factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Guatemala: FLACSO.
- Pop, Amanda (2000). Racismo y machismo: deshilando la opresión. En *Identidad Rostros sin Máscaras*. Comp. Morna Macleod y M. Luisa Cabrera, 111-139. Guatemala: Oxfam-Australia.
- Preciado, Beatriz (2004). Entrevista para Desacuerdos. Documento electrónico disponible en: [www.ddooss.org/articulos/entrevistas/beatriz\\_preciado.htm](http://www.ddooss.org/articulos/entrevistas/beatriz_preciado.htm), 1-14. (visitado el 1 de junio del 2007).

- Scott W. Joan (1992) Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría post-estructuralista. En *Debate feminista*. Año 3, vol. 5, 85-104. México.
- Touraine, Alain (2006). Las condiciones de la educación intercultural. En *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*. Comp. Daniel Gutiérrez, 275-303. México: Colegio de México.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia (2002) La pequeña burguesía indígena comercial en Guatemala. Guatemala: AVANCSO.
- Wolf, Susan (2001) Comentario. Charles Taylor; *El Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, 108-122. México: Fondo de cultura Económica.