

Villoro, Luis (2009). "Otra visión del mundo". Lectura realizada durante el *Festival de la Digna Rabia* el 4 de enero de 2009, en CIDECI, Universidad de la Tierra San Cristóbal. Audio disponible en <http://www.ccedoz.org/site/content.php?doc=552&cat=124>. También publicado en *La Jornada*, 18 de enero de 2009, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/18/index.php?section=opinion&article=018a1pol>

Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder*. Bolivia: Tinta Limón.

Aura Cumes*

'Esencialismos estratégicos' y discursos de descolonización**

Desde interpretaciones primordialistas, "...el mundo está, de hecho, dividido entre lo moderno y lo premoderno, donde lo moderno hace cultura, pero lo premoderno vive con una cultura eterna."

Mamdani (2003)

a colonización como un problema contemporáneo

LEn Guatemala, el proceso de colonización y su análisis han sido relegados a una suerte de olvido que parece conveniente aún dentro de las ciencias sociales. En otros países hay más discusión política y académica sobre ello. Pero, no se puede negar que, en ciertos contextos y espacios, estas nociones (colonización y descolonización) han llegado a constituirse en una suerte de "moda", en la que se banaliza su contenido al no permitir una revisión crítica y minuciosa a la luz de la complejidad de las relaciones de poder. Sin embargo, el hecho de que en Guatemala no estén en boga estas nociones no significa que su discusión sea

* Maya-Kaqchikel. Doctorante en Antropología Social por el CIESAS, México, DF. Ha sido investigadora y docente del Área de Estudios Étnicos y del Programa de Género de FLACSO Guatemala. Coeditora de *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo* (2006) y de la colección *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (2007). Autora de múltiples artículos publicados en distintas revistas nacionales e internacionales.

** Una primera versión de este artículo será publicado en: *Aprender desde o Sul. Pluralismo, diversidades e novas constituintalidades*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2013.

innecesaria; por el contrario, su debate tiene vital importancia. Ojalá que cuando lleguemos a dialogar más sistemáticamente sobre ello, lo hagamos no invadidos por la "moda", sino convocados y animados por la necesidad de comprender esta realidad colonial, buscando transformarla, ojalá radicalmente, pero con los pies sobre el suelo. Es precisamente el temor a que los dictados de las tendencias terminológicas (políticas y académicas) se antepongan a la comprensión de la realidad, como ha sucedido tantas veces, lo que me motiva a escribir estas líneas. De esa cuenta, no voy a hacer ahora una discusión teórica sobre colonialismo, sino a reflexionar sobre el contenido de ciertos discursos que lo reflejan como un problema contemporáneo.

El patriotismo criollo y anti-indígena nos ha dicho insistentemente que la colonización es una etapa histórica superada, algo que debe quedar como un viejo y lejano recuerdo. En América y en Guatemala, es común que los relatos oficiales hablen de ello como "[d]el encuentro entre dos mundos", legitimando de esta manera la fundación de un orden social que se afirma en el despojo y la violencia. Estas ideas encubren, desplazan y distorsionan el conflicto central, dando lugar a la conformación de una ideología de impunidad en la que la colonización es presentada como una misión civilizatoria (Rivera Cusicanqui, 2010). Así, un orden social establecido entre colonizadores "civilizados" e indios "incivilizados", va dando sentido a la existencia. De este modo, el éxito de la colonización en América está en proporción directa con lo que logra esconder, pues a partir de allí se institucionaliza el derecho de los "civilizados" a despojar, a esclavizar, a controlar, a dominar y a matar a los "incivilizados". Las religiones, doctrinas e ideologías que se instauran en contextos coloniales, permiten lavar y anestesiar las conciencias de los "civilizados", llevándolos a pensar que todo lo que se hace es justo, mientras que, para los considerados "incivilizados", éstos son mecanismos que buscan garantizar que acepten su condición de subordinados, lo que torna más fácil el control sobre sus vidas, sus cuerpos, sus bienes y sus territorios.

De acuerdo a Silvia Rivera Cusicanqui, mantener rígido el estatus de "civilizados" e "incivilizados" garantizaba a los colonizadores una estructura de servidumbre de tipo señorial que mostrara una radical alteridad (Rivera Cusicanqui, 2010). Es decir, este estilo de existencia se sostenía marcando, con fines de desigualdad, las diferencias biológicas y de formas de vida. Si todo esto se deshistoriza, parece que se estuviera hablando de una vieja fábula, pero, si se lo observa a la luz de la Historia, se puede notar su perversa continuidad, tal como lo muestran los datos de Severo Martínez en su obra *La Patria del Criollo* (1990), y los de Marta Elena Casaus, en su libro *Lingaje y Racismo* (2007). Martínez analiza cómo las condiciones para acaparar tierra y trabajo servil fueron elementos que configuraron, compactaron y dieron continuidad a la clase criolla. Casaus, coincide con este análisis, mostrando que la génesis de la clase dominante está en la época colonial y que la misma es conformada —desde sus inicios— por aquellas personas o grupos familiares que se apoderan de la tierra y del trabajo del indio, fundando un poder económico y

político por medio de alianzas, de redes estratégicas y a través de la diversificación de sus inversiones. Es común a estas élites inventarse una condición de nobleza y protegerla mediante estrategias como la defensa de su supuesta pureza de sangre, la mejora de la raza en sus alianzas matrimoniales y la endogamia (Casaus, 2007). El establecimiento de jerarquías por medio del determinismo biológico con fines de dominio, fue una práctica presente en Europa, que las élites reelaboraron al quedarse en América.

A estas élites coloniales, primero, y coloniales-republicanas después, debemos la configuración de las sociedades latinoamericanas, y de la guatemalteca en este caso, bajo la idea de "razas" y de "etnias", que dio un sentido jerárquico a las diferencias. De allí, su profundo desprecio por lo que ellos mismos nombraron como "indio", "mestizo", "ladino" y "negro", en tanto ejemplificaba lo impuro y lo no merecedor de una vida decente. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) se refiere a estas élites latinoamericanas como arcaicas y precapitalistas, situación que ha quedado demostrada en el tipo de sociedades basadas en la lógica de amos y sirvientes que fundaron bajo la figura de Repúblicas durante el siglo XIX. Esta misma autora (2010: 61) plantea que "Un discurso modernizante —como el de los liberales a fines del siglo diecinueve— sólo podría haber sido tal habiendo estado acompañado de prácticas liberales, de operaciones genuinas de igualdad y coparticipación en la esfera de lo público". Lo que existió fue un proceso de recolonización agresiva de los territorios indígenas, que dio lugar a una fuerte expansión del latifundio por la vía de la expropiación de tierras comunales. Por lo tanto, el discurso de modernidad que se atribuyen las élites sólo encubre procesos de arcaización y conservadurismo económico, cultural, político y religioso, que reproducen y renuevan la condición colonial de toda la sociedad. Las retóricas de la igualdad y la ciudadanía se convierten en una falacia que encubre privilegios racistas, políticos y culturales tácitos; produce además, nociones de sentido común que hacen tolerable la incongruencia y que permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión. Rivera (2010: 57) habla de las élites criollas latinoamericanas como de "una caricatura de occidental" y, aunque centra mayormente su análisis en los contextos boliviano y peruano, hay similitudes con la realidad guatemalteca.

Sin embargo, en tanto las élites coloniales han sido artífices de las instituciones y de las ideologías, su sistema de pensamiento y de mundo ha logrado constituirse como dominante en estas sociedades, de tal manera que con el paso del tiempo, ha dejado de ser monopolio de las élites para expandirse a todos los campos de la vida. Es un orden social que, además de institucionalizarse, se instala en las personas como sujetos sociales que encarnan la sociedad que viven. Así, de distintas maneras, la sociedad y los individuos quedan marcados por las condiciones coloniales, y la defensa que harán de ello, depende en gran medida de los privilegios que esta configuración les otorgue en las cadenas de poderes que se generen, pero también de la aceptación y de la interiorización de las condiciones de subordinación. Esta

misma dinámica hace que las condiciones coloniales adquirieran características particulares y que no sean las mismas en todos lados, pues los sujetos sociales moldean o modifican las estructuras que se suponen rígidas.

A pesar de su poder de expansión y de dominio, el sistema colonial encuentra formas de contestación y de resistencia. Así, la racialización y la etnización legal de los grupos sociales con fines de ordenar la fuerza de trabajo, son convertidas por los mismos grupos oprimidos en identidades políticas a partir de las cuales luchan y buscan superar sus condiciones de subordinación. Pero, es justamente aquí cuando los subordinados se convierten en enemigos del sistema (colonial), pues se da por hecho que ellos no pueden disponer sobre sus cuerpos, sus vidas, sus identidades y sus destinos. Es decir, un orden colonial asume el control de la vida de los subordinados, decide cómo nombrarlos y el para qué de su existencia, decide también cuándo los quiere vivos y cuándo debe asesinarlos. Como ejemplo de esto, resulta dramático cómo en medio del debate acerca de la lucha de clases en Guatemala (en tantos casos demeritando el lugar de lo étnico en la represión), el Estado (gobernado por élites conservadoras, con el ejército como su guardaespaldas), racializa y etniza la lucha contra el comunismo, considerando que 83% de los asesinados correspondió a población indígena (CEN, 1999). Este genocidio de los años ochenta del siglo pasado aún no ha sido suficientemente analizado, pero el nivel de impunidad del sistema de justicia y la indiferencia de la sociedad guatemalteca frente a ello, parecen decirnos que hay un consentimiento para este tipo de violencia cuando va dirigido hacia una población que socialmente se piensa que "se lo merece". A la mayoría de los guatemaltecos no le horrorizó el exterminio de comunidades y de familias completas desarmadas, pasadas por los más crueles mecanismos de muerte. ¿Cómo pueden entenderse este vínculo y este consentimiento mutuo entre las élites anticomunistas y las respuestas sociales? Para el Estado, los indígenas asesinados no estaban en un fuego cruzado, sino que representaban una población que, si en otro momento tuvo una vida útil, ahora debía ser asesinada por el peligro que constituía para los intereses de un sistema que vive de administrar su existencia. Tales mensajes de muerte funcionan para mantener inamovible un sistema de privilegios. En todo esto, parecería importante que el análisis de la represión política no olvide la cuestión étnica y racial, puesto que en el vil asesinato de gente no indígena y de gente indígena hay particularidades que es necesario observar, por lo menos, para evitar que vuelvan a ocurrir.

En Guatemala, aunque no muy sólidas ni con una larga tradición, las ciencias sociales han aportado un pensamiento importante acerca de la constitución de las desigualdades en este país. Hasta ahora, la tradición de esta academia ha sido más de izquierda y de centro, si se puede calificar así. Sin embargo, llama la atención cómo, con muy pocas y valiosas excepciones, desde allí no se ha problematizado la realidad colonial de Guatemala. No es lo mismo hablar de imperialismo que de colonialismo, aunque ambas cosas pueden ir interrelacionadas. No he podido evitar ver cómo, hay gestos de burla, de desaprobación y de escepticismo cuando

algun académico o actor político indígena habla de ello. Si bien es cierto, no necesariamente deben abrazar premisas que no comparten, ¿por qué los intelectuales de izquierda no han considerado abiertamente la posibilidad de debatir el tema, para ir más allá de un gesto tajante de descalificación? En su rechazo a hablar sobre la realidad colonial o negarla, terminan coincidiendo con la idea criolla de que la colonización es una etapa histórica superada. Por lo mismo, para no sacar conclusiones apresuradas importaría mucho saber el porqué de su silencio frente a ello. Hablando de las élites de izquierda marxista en Bolivia, Silvia Rivera plantea que

[...] por su visión ilustrada y positivista habían obviado la arena de la identidad india y los problemas de la descolonización, aplicando un análisis reduccionista y formalístico que les permitía reproducir cómodamente la dominación cultural que ejercían por su origen de clase y por su dominio de la lengua legítima y el pensamiento occidental.

(Rivera Cusicanqui, 2010: 66)

Para Edgar Esquit, la historia guatemalteca, las ciencias sociales o los análisis políticos han olvidado rápidamente el poder de la herencia colonial en la organización de esta sociedad (Esquit, 2008). Aunque muchos se han preocupado por definir las formas de trabajo y de explotación sobre los indígenas en los siglos pasados, en el presente, frente a las estructuras de poder del Estado y de los grupos hegemónicos, éstas son explicadas simplemente como formas de explotación, de dictaduras personalistas, de poder de la oligarquía, o se ha visto a Guatemala como dependiente del capitalismo global; de allí, su régimen económico y laboral. Las formas que tomaron la economía, la cultura, el trabajo y la política, no han sido vistas como herencia colonial sino como rezagos, exclusiones o como escasez de oportunidades. Aunque no comparto las conclusiones de Severo Martínez en su libro *La Partida del Criollo*, en el que sugiere la desaparición *del indio* en tanto fruto de la opresión colonial y su transformación en sujeto proletario-revolucionario (Martínez, 1990), concuerdo con Edgar Esquit en que fue uno de los pocos historiadores que insistió, historizó y argumentó por qué la Guatemala del siglo xx tenía una fuerte herencia colonial. Pero, desde una línea sociológica y con una tesis distinta a la de Martínez, Carlos Guzmán Böckler y Jean-Loup Herbert aportaron un análisis acerca de la situación de colonialismo interno y externo en Guatemala, en el que asemejaron a los indígenas con clase oprimida, dándoles un lugar importante en la historia (Guzmán Böckler y Herbert, 1995). Ambas tesis dejaron huellas en mucha gente comprometida con los cambios sociales en un momento en que en Guatemala reinaba la muerte debida al terrorismo de Estado monopolizado por los grupos de poder económico y por los militares. Más adelante, un académico maya, Demetrio Cojtí, analizó la realidad guatemalteca desde la noción de colonialismo interno, presentando ideas que tuvieron un gran éxito coyuntural en el Movimiento Maya, aunque la discusión académica sobre ello no fue prolífica (Cojtí Cuxil, 1997).

Es, sin embargo, muy alentador que, para el caso de Guatemala, en los espacios de acción política maya se siga hablando de colonización y de descolonización. Pero, también es sano reconocer que no hay una discusión sistemática sobre ello.¹ Esto da lugar a que las palabras en sí mismas adquirieran una gran importancia retórica, desestimando la necesidad de problematizar la realidad que se está normando. En ciertos casos, se habla desde una polarización: "colonizadores" y "colonizados", que no permite la observación crítica de las complejas cadenas de poderes y de privilegios establecidos a partir de estas condiciones. Como dice Fanon en relación a la teoría del colonizador, según la cual el indígena es un mal absoluto, es lógico que los colonizados respondan con la misma idea: la colonización es el mal absoluto (Fanon, 1973). Pero, esto lleva fácilmente a la deshistorización de los procesos sociales y alimenta discusiones esencialistas como mecanismos de liberación. Es muy probable que un proceso de descolonización no sea efectivo si se usan los mismos métodos utilizados por la colonización, pues esto permite reproducir la hegemonía colonial en vez de desterrarla para buscar una renovación de la vida social. Dicho esto, hablaré ahora de la relación que encuentro entre los discursos de descolonización y lo que aquí llamo "esencialismo estratégico".

Sobre descolonización y 'esencialismo estratégico'

De acuerdo con Rivera Cusicanqui, el impulso hacia la modernización de las élites europeizantes de América se tradujo en procesos de recolonización de las poblaciones indígenas (Rivera Cusicanqui: 2010). Sin embargo, a pesar de que la ansiada modernidad significó esclavitud para las poblaciones indígenas, a la vez fue una arena de resistencias y de conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias contrahegemónicas, de nuevos lenguajes y de proyectos indígenas paralelos y localizados. De manera que la condición de posibilidad de una hegemonía indígena está afincada en el territorio de la nación moderna-colonial, inserta en el mundo contemporáneo. Es decir, la vida indígena no quedó congelada sino que caminó a la par de la modernidad-colonial. Por lo mismo, Rivera insiste en que los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y no piezas de museo ancladas en el pasado, como cierta etnología sigue defendiendo. Pero, decir esto no equivale a caer en una celebración estéril de la resistencia. Observar cómo han sido a lo largo del tiempo las variadas formas de contestación, muestra cómo siempre

¹ Aquí debo aclarar que no hablaré del Movimiento Maya, ni de su largo, diverso y fructífero trabajo. Para ello pueden consultarse otras fuentes, algunas de las cuales son las siguientes: Cojtí (1997); Gálvez, Dary, Esquit, Rodas (1997); Esquit (2003); Bastos y Camus (2003); Ulkux Be (2005); Bastos y Brett (2010). Aquí analizaré, más bien, algunos discursos producidos y defendidos, no sólo por intelectuales mayas, sino por quienes sintiendo o no, están involucrados de forma muy importante en la generación de pensamiento reivindicativo desde las luchas indígenas.

han habido movimientos, intentos y acciones de liberación. Analizar las relaciones de fuerza puede, a la vez, mostrarnos qué formas ha ido tomando el poder colonial, qué sujetos produce, cómo se ha ido modelando frente a las formas de resistencia, cómo se reestructura y opera para continuar.

La idea es permitir que estas prácticas de resistencia nos enseñen las interconexiones complejas de las estructuras de poder que, para el caso de Latinoamérica, sobrepasan la cuestión económica. Algunos análisis de izquierda se refieren al colonialismo solamente como un proyecto económico traído por los procesos de invasión, pero su permanencia muestra que se trata más bien de una imposición, además de económica y política, epistémica, en cuya base se estructuran las sociedades colonizadas. Para Edward Said, los procesos de colonialismo son soportados por impresionantes formaciones ideológicas, que incluyen la convicción de que ciertos territorios, pueblos y habitantes necesitan y ruegan ser dominados (Said, 2001). De allí la falsa idea de la colonización como un deber o una responsabilidad civilizadora. Por lo mismo, el colonialismo puede entenderse como un proceso de dominación económico, político, epistémico y cultural contradictorio, contestado y contingente, inherentemente modulado por relaciones de fuerza en cada momento de la historia (Dube, 1999).

Para ser desarticulado, un entorno colonizado, en el que hay interconexiones complejas de estructuras de poder, seguramente necesita más que respuestas coyunturales, fragmentarias y elitistas. Si la colonización es un sistema que afecta a tantos campos de la vida, podría pensarse que la descolonización también debiera ser un sistema que desafíe las formas institucionalizadas (materiales e ideológicas) en las que se sustenta. Pero, probablemente esto sea insuficiente si no se pone atención igualmente a la producción subjetiva de la colonización. Para Fanon, "en la descolonización hay... exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial" (Fanon, 1973: 31). Sin embargo, las acciones y los procesos de descolonización desde las poblaciones sometidas, no siempre han tenido la capacidad de problematizar la realidad colonizada y de superarla, principalmente cuando los métodos para su liberación, voluntaria o involuntariamente, reclican las lógicas usadas por la colonización. Franz Fanon nos da una gran lección sobre ello cuando con gran desencanto, habla de la ampliación de la hegemonía colonial a través de los nacionalismos indígenas en Argelia.

En relación a esto mismo, Edward Said plantea que, coincidentemente, algunos activistas e intelectuales "nativos" y "no nativos" que se han rebelado contra la colonización, han hecho construcciones similares a las de los colonizadores respecto a su pasado pre-colonial, como sucedió en el caso de Argelia durante la guerra de independencia (1954 y 1962) (Said, 2001). La descolonización impulsó a argelinos y a musulmanes a crear imágenes de lo que supuestamente habían sido antes de la colonización francesa. Discursos de culturas genuinas, de sociedades homogéneas y de seres indiscutiblemente apagados a lo comunitario resonaron en los movimientos

de liberación. Said subraya la capacidad y la fuerza movilizadora de las imágenes así construidas, pues ofrecieron a los movimientos algo que admirar y que resucitar.

Gayatri Spivak ha acuñado el término "esencialismo estratégico" para ilustrar cómo en sociedades colonizadas se ha hecho necesario usar y aceptar temporalmente una posición esencialista para dar mayor presencia al discurso y a la acción descolonizadores (Brah, 2004). No es mi intención aquí discutir con los densos e inspiradores planteamientos de Spivak, pero sí usaré, o me apropiaré, de la idea de "esencialismo estratégico", porque me parece que puede nombrar algo que sucede en Guatemala en distintas luchas: pero, para este caso, me interesa pensar sobre lo que ocurre alrededor de las reivindicaciones indígenas. Antes, he de reconocer que hablar de "esencialismo" conlleva polémica. Los estudios antropológicos han producido un debate al analizar la herencia de dos tendencias aparentemente contradictorias e irreconciliables para entender la etnicidad: el primordialismo y el constructivismo. Por un lado, desde el constructivismo se argumenta la etnicidad como una contingente construcción histórica, mientras que desde el primordialismo, se esgrime como una característica esencial que diferencia a determinadas poblaciones de otras (Restrepo, 2004). Debido a que la antropología está generalmente vinculada a la investigación sobre o con las poblaciones y los movimientos indígenas, existe una polémica respecto a la producción de ambas escuelas y a su compromiso con las poblaciones indígenas.

De acuerdo a Eduardo Restrepo, y hablando del caso de Colombia en torno a la lucha del movimiento negro, algunas investigaciones dedicadas a problematizar la cuestión étnica, señalan que no encuentran correspondencia entre las narrativas de los movimientos y la realidad social a la que se refieren (Restrepo, 2004). Insistentemente se preguntan cómo explicar estas inconsistencias. Para algunos actores políticos y académicos resulta sospechoso que, justo cuando los grupos subalternizados se organizan en torno a la etnicidad, ciertos académicos, desde sus "torres de marfil", aparezcan conceptualizándola como una instrumentalización para posicionar ciertos intereses. Estos últimos se preguntan si "¿acaso indicar la historicidad, incompletitud, multiplicidad e inconsistencias de las narrativas y prácticas de la etnicidad e identidad étnica no es precisamente una forma de socavar y desempoderar a los movimientos sociales y organizaciones étnicas?" (Restrepo, 2004: 227). Es decir, de un lado se cuestiona la "verdad" de ciertos académicos en nombre de los efectos socavantes que sus análisis tienen para los movimientos y las organizaciones étnicas, y del otro, se cuestiona la "verdad" de determinadas narrativas étnicas esgrimidas por los movimientos y las organizaciones en nombre de su consistencia con la "realidad social" de las poblaciones que dicen representar (Restrepo, 2004: 228).

En Guatemala, aunque el debate no es fuerte, sí está presente en otro tono no estrictamente académico. "Esencialismo" es una palabra muy pronunciada en ciertos ámbitos, muy rechazada en otros y muy poco discutida. Desde espacios

académicos y políticos, principalmente de izquierda y feministas, el esencialismo se asocia de forma más frecuente a ciertas posiciones mayanistas vistas como culturalistas, puristas y alejadas de la realidad de la mayoría de la gente maya. Por su lado, las y los intelectuales mayas responden de distinta manera. Algunos rechazan el calificativo de esencialistas, diciendo que, como es frecuente, se están nombrando sus prácticas y sus pensamientos con una palabra académicista que no entienden ni tienen por qué entender. Otros actores mayas, en cambio, no rechazan sino que reivindican el término "esencia", explicando que su uso tiene un contenido filosófico profundo, cuyo sentido es distinto al de la antropología, que no siempre comprende el pensamiento maya. De acuerdo con esto último, para Morna Macleod la visión occidental ha recibido y comprendido como "esencialismo" a las epistemologías indígenas. Pero aun así, "...hay un reconocimiento de que el mismo ha jugado un papel clave para irrumper en el escenario nacional y plantear el reconocimiento de los derechos específicos del pueblo maya (Macleod, 2008: 73).

Concuerdo con Macleod en que bajo la lógica civilizatoria "occidental", los pensamientos y las formas de vida indígenas son negados, incomprendidos y desvalorizados como arcaicos. Pero, no siempre se descalifica como "esencialismo" todo lo indígena; por el contrario, hay gente que cree que efectivamente los indígenas son seres esenciales, y esto forma parte de un sentido común alimentado por un tratamiento folklórico y museísta oficial de lo indígena. Por otro lado, entiendo que Macleod está estableciendo una relación entre epistemologías indígenas, movimiento maya y pueblo maya. En este aspecto también difiero. Me parecen muy respetables y admirables las elaboraciones de intelectuales mayas mujeres y hombres alrededor de lo que han llamado Cosmovisión Maya; esto ha sido clave para ser escuchados. Entiendo ello como una visión importante pero que no puede englobarse como "las epistemologías indígenas". Le tengo temor a las generalizaciones puesto que con facilidad se llegan a convertir en absolutismos que limitan el respeto a la pluralidad cuando se legitima una sola visión de las cosas en vez de colocarlas en diálogo con otros planteamientos.

Como me lo he propuesto, seguidamente hablaré de algunos discursos que comprendo bajo la noción de esencialismo. Me inspiran profundamente los pensamientos de Franz Fanon y de Edwar Said, quienes vivieron en contextos de colonización y problematizaron las graves limitantes de las ideas esencialistas sobre indígenas y negros. Igualmente, desde hace muchos años Sylvia Rivera Cusicanqui viene hablando sobre la condición colonial de América, y en particular de Bolivia, rechazando las elaboraciones esencialistas que ganan terreno como verdades hegemónicas. Pero, fuera de la academia, las mujeres indígenas de Latinoamérica tienen una voz importante en el cuestionamiento de la defensa dogmática de la realidad. Es decir, que hay heterogeneidad en la forma de pensar a lo interno de los pueblos indígenas, que ciertas producciones académicas esencialistas o relativistas buscan peligrosa y cómodamente reducirlo a una sola voz. La idea de problema-

tizar el esencialismo, no es simplemente porque no gusta, sino por temor a que lleguemos a sublimar como "propias" aquellas condiciones que han ocasionado nuestra subordinación. Para el caso de este análisis, no hablaré de "personas esencialistas", mucho menos de "indígenas esencialistas", no creo que algo así exista. Lo que haré es hablar de discursos esencialistas o esencializantes producidos desde la acción política y la academia misma. Igual puede usarse para observar posiciones del feminismo, de la izquierda y de otros movimientos. Entiendo como esencialistas aquellos discursos que insisten en reivindicar ciertas condiciones como *naturales, propias, originales y puras*, haciendo un uso selectivo, conveniente, estratégico y político de lo que se reivindica como tal y de lo que se desecha. Una misma persona puede esencializar una idea, una parte de la realidad, pero no otra. ¿Por qué eso ocurre? Es algo en lo que intentaré pensar.

Esencialismos colonialistas y esencialismos defensivos

Para Fanon, en la correlación entre pureza de sangre, blancura y civilización se afirma la identidad de los colonizadores (Fanon, 1973). Sobre esta base se arrogan derechos y privilegios frente a su antítesis: los colonizados, entendidos como impuros, bárbaros y atrasados. Tales identidades coloniales se afirman en proyectos legales, como sucedió en Guatemala con la segregación territorial y jerárquica entre "República de Españoles" y "República de Indios". Así, la ley y posteriormente la escritura de la historia, enaltecen estas separaciones cual si fueran producto de identidades biológicas y culturales. Según Mahmood Mamdani, si las identidades se vuelven fuertes socialmente es porque fueron impuestas políticamente por un Estado que hizo una distinción entre "nativos" y colonizadores como forma de establecer un campo propicio para la dominación política, social y civil (Mamdani, 2003). De manera que, cualquier identidad que se entienda como biológica o cultural debe buscar una explicación en los procesos que han dado lugar a su conformación, más que establecerse como forma esencial. Esto representa un reto al proyecto legal y a la escritura de la historia inventada por los administradores coloniales como una forma de pacificación ideológica de una población indígena potencialmente rebelde (Said, 2001).

Es común que los procesos coloniales sean presentados como un evento necesario para rescatar a un colectivo humano "en decadencia". Como parte de la pacificación ideológica de la que habla Said, se inculca a la población indígena que debe estar agradecida por haber sido colonizada y rescatada de su propia "barbarie". El mensaje es que fuera de "occidente" no puede existir ningún tipo de progreso. La disciplina educativa ayuda normalizar el uso de la violencia como la única forma de involucrar a la población indígena en la lógica del progreso traída por la colonización (Cunnes, 2004). Según Said, el violento y humillante lenguaje colonial con que se justifican las condiciones de dominación, tiene el efecto de encolerizar a

dirigentes indígenas y, en consecuencias igualmente poco edificantes, obligarlos a exagerar los logros de las culturas indígenas (Said, 2001). Es decir, frente a formas esencialistas-racistas de construir el mundo colonizado, algunos subalternizados responden también con ideas esencialistas en su afán por darle la vuelta a su existencia inferiorizada. Para ser escuchados usan los mismos términos que el lenguaje hegemónico. Tratan de definirse en términos exteriores. Curiosamente, esta forma de imponerse da visibilidad a los colectivos subalternizados, pues por desgracia, pareciera que la lógica hegemónica solo entiende sus mismos términos.

La dificultad con las teorías esencialistas es que dan lugar a polarizaciones que promueven la demagogia en vez de estimular el conocimiento y la observación constante de la realidad (Said, 2001). El esencialismo defensivo, que podría comprenderse como necesario, temporal o estratégico, tiene la desventaja de que se presenta en función de los otros. Se construyen imágenes indígenas para responder al esencialismo racista, a costa de sacrificar los problemas de la realidad. No hay garantía de que un esencialismo que haya sido abrazado como temporal no termine convirtiéndose en una especie de verdad absoluta. Aquí, la historización fina de los procesos sociales, tal como lo proponen Mamdani y Said, será fundamental para no quedar atrapados en estrategias defensivas. Alatas y Guha sugieren que en un proceso de descolonización, la historia es un ejercicio de crítica para evitar reproducir los objetos, las ideologías y los argumentos colonialistas (Said, 2001). Esto ayudaría a evitar las ironías de la historia cuando, en lugar de transformar el ámbito político creado por el colonialismo, las luchas indígenas lo confirman voluntaria o involuntariamente (Mamdani, 2003).

Paradójicamente los esencialismos defensivos indígenas no surgen solamente en respuesta a los discursos hegemónicos coloniales de derecha, también son provocados por las visiones —académicas y políticas—, dogmáticas y fundamentalistas de izquierda y feministas² anti-indígenas. Sus rígidas conceptualizaciones acerca de la realidad en términos de clase y de género, soslayan el tema de las relaciones de poder mientras los reproducen cómodamente al compartir los rasgos físicos, la cultura, la lengua y cierta visión de la vida, legitimadas por la realidad colonial. Según Rivera Cusicanqui

[...] las élites de izquierda, de raíz cultural criolla occidental, tenían una visión meramente instrumental de las demandas étnicas: ellas eran útiles solo en tanto no se autonomizaban de la movilización popular controlada por ellos. Allí se esconde un esfuerzo de integrar y 'civilizar' a los indígenas, no muy diferenciado de las matrices ideológicas que el marxismo combatía —el nacionalismo y el liberalismo—, con las cuales comparte una visión evolucionista del devenir histórico, colocando a las sociedades indígenas en idéntico papel de objetos de una misión civilizadora externa.

(Rivera Cusicanqui, 2010: 14, 15)

² Sobre esto hablaré más adelante.

En el plano epistemológico, se reproducía una relación asimétrica entre un "sujeto cognoscente" que compartía la visión de mundo de la sociedad dominante, y un "otro" "étnico", cuya identidad era atribuida desde afuera, o forzada a encajar con los intereses del campesinado y del proletariado (Riviera Cusicanqui, 2010: 14,15). Los comportamientos racistas y paternalistas, muy normalizados en la izquierda, reproducían la visión de los indígenas como peones, demeritando su potencial intelectual. Con todo, las mujeres y hombres indígenas no tuvieron comportamientos pasivos; si bien ocuparon un lugar subordinado, los motivos y las condiciones que los llevaron a formar parte de estos movimientos, los proveyeron de fuerzas para estructurar sus propias luchas o para tomar otros caminos. En Guatemala, con la Firma de la Paz (1996) se consolida el Movimiento Maya, y al mismo tiempo, se va observando el debilitamiento de la izquierda ortodoxa. Hombres y mujeres que conforman el Movimiento Maya, van haciendo un trabajo intelectual fundamental, que en su momento desafió las nociones que la misma izquierda popularizó alrededor "del indio" y su "cultura", como un sujeto producido por la Colonia, "un indio" al que habría que "despertar". La visión racionalista de una izquierda dogmática, que insiste en encajar una realidad colonizada bajo un absoluto determinismo económico, obliga también a sobredimensionar el lugar de la "cultura", separándolo de los sujetos sociales y de su contexto histórico, económico y político. De manera que, en Guatemala, las y los mayas, tuvieron y tienen muchos motivos para elaborar sus propias formas de pensamiento, que como dice Rivera Cusicanqui, pueden generar importantes renovaciones analítico políticas, si sus potenciales efectos críticos no quedan amputados o anclados en esquemas dogmáticos.

Un pasado colonizador y un pasado liberador

En los procesos de descolonización, el pasado es un asunto en disputa. Como ya lo he mencionado, destruir o distorsionar el pasado de los colonizados y glorificar el propio como superior, forma parte de la tecnología colonial. Los colonizados son despojados de la capacidad de un pasado digno y eso mismo les niega un presente igualmente digno, pues entre las estrategias más corrientes de interpretación y de justificación del presente, se encuentra la invocación del pasado. Cuando escribo estas líneas, recuerdo las innumerables veces que he escuchado a profesores y a compañeros de aula hablar con gran autoridad sobre *la desaparición misteriosa de los mayas*, estableciendo hipótesis (o más bien afirmaciones) absurdas y risibles sin verse obligados a sustentarlás. Esto se dice comúnmente para reafirmar que *no tienen nada que ver aquellos mayas gloriosos con los pobres indios actuales necesitados de civilización para superar su condición animal*. Una imaginación magra al estilo *Apocalypso* de Mel Gibson, sigue ocupando —en tantos casos— el lugar de un conocimiento serio sobre el pasado de las poblaciones indígenas. Nociones como éstas no son inocentes, porque forman parte del mismo ejercicio cotidiano de civilización en el que los dominantes hablan y los dominados deben permanecer en silencio.

Así, los pasados indígenas oficializados se reproducen a partir de un lenguaje de violencia, de hostilidad y de dominio. Mediante la lectura hegemónica del pasado, los indígenas son humillados, controlados y disciplinados en el presente. Por su lado, la población indígena contesta de distintas maneras aunque la correlación de fuerzas no esté a su favor. Haría falta analizar detenidamente estas luchas cotidianas no necesariamente politizadas.³ Aquí hablaré de una forma particular de respuesta asumida desde algunos dirigentes mayas, quienes han planteado un discurso reivindicativo sobre el pasado, que cautiva la atención de un público indígena y no indígena que se identifica con esa forma de resistencia. En contraposición al imaginario colonial, se habla de las sociedades mayas antiguas, ascendientes de las actuales, como organizaciones perfectas, armónicas, pacíficas y trascendentales, cuya problemática actual es debida al aplastante proceso de colonización. A la par, se genera una serie de símbolos y discursos que rechaza la injerencia de lo "occidental" en la vida de las poblaciones indígenas. Se construyen también narrativas en las que se seleccionan y se mezclan elementos históricos, antropológicos y hechos actuales en una fecunda recreación. Esta forma de elaborar el pasado refleja una aspiración legítima, permite crear una base de orgullo para quienes se identifican con ello; sin embargo, empiezo a reflejar sus límites cuando, de ser una elaboración política reivindicativa, se absolutiza como *la palabra sagrada de las abuelas y de los abuelos*. En ese momento, se convierte en una posición dogmática en tanto no admite otros análisis de la realidad, a la vez que desestima o desprecia una mirada crítica e inquisitiva de los procesos sociales construidos en medio de un proceso de colonización prolongado.

El afán por buscar ejemplos de comunidades mayas puras e incontaminadas suele ser otra preocupación de esta visión. Esta búsqueda no es nueva, pues coincide con los postulados del indigenismo de mediados del siglo pasado, en que se buscaban las características "originales" de los pueblos indígenas para ser integrados al rostro de la nación como un distintivo hacia afuera. De igual manera, esta postura se conecta con una corriente primordialista de la antropología que, en vez de comprender en medio de qué relaciones de poder se etniza a las poblaciones indígenas, las entiende como el resultado de una comunidad cerrada con rasgos compartidos, como forma de guardar su distinción frente a otras comunidades. Valdría la pena analizar con más detenimiento cuál es la relación entre este planteamiento maya, la antropología primordialista y los enfoques indigenistas que ahora se transmutan en ciertos planteamientos sobre la inter y la multiculturalidad. Lo que me interesa aclarar, es que no estoy pensando que una comprensión esencialista de lo maya es exclusiva de algunos dirigentes mayas, sino que también es igualmente producida por gente que no es maya, tanto en Guatemala como en el extranjero. Según Aída Hernández, la vieja antropología también ha tenido una responsabilidad en la construcción esencialista del ser indígena, a partir de una concepción de la cultura como una entidad cerrada, homogénea, de valores y de costumbres compartidas, al margen de las re-

³ Sobre esto puede consultarse: Bastos y Cumes (2007).

laciones de poder (Hernández, 2003). Con estos argumentos se idealizan los pensamientos y las prácticas de los Pueblos considerados "no occidentales", haciendo eco del ideal del Buen Salvaje que "occidente" sigue buscando en sus excolonias.

Recrear una imagen de autenticidad indígena, también termina por identificar a los indígenas más con un pasado que con un presente y un futuro. De esta manera, se reduce su contribución a la "cultura" casi entendida como folclor, mientras se anulan las realidades de explotación y de subyugación (Alonso, 2006). Simbólicamente autorizamos al Estado para que nos identifique con los míticos indígenas del pasado, pero no con los ciudadanos que exigen como actores una reconstrucción del presente y del futuro en todas las áreas de la vida. Así, todos los pueblos "occidentales" no tienen ningún problema con las transformaciones que se van dando a su interior, pero, si hay transformaciones entre los indígenas, se sospecha de la pérdida de su "pureza" o de su originalidad. Sin embargo, como dice Ana María Alonso, el problema con esto es que puede ser muy bien aprovechado por los que controlan el sistema del Estado, pues los pasados que no pueden ser incorporados son privatizados y particularizados, se consignan como símbolos nacionales, se les niega una voz pública y los derechos en la redistribución de los réditos que genera el uso de su imagen folklorizada (Alonso, 2006).

Con esto no estoy diciendo que repensar el pasado sea ocioso. Todo lo contrario. Como dice Edgar Esquit, el modo de recordar el pasado y el poder de representarse uno mismo, no es otra cosa, sino poder político (Esquit, 2005). Esto no significa que exista un solo pasado o que vayamos a encontrar "el verdadero pasado". Sobre ello, Said plantea que podemos pasar mucho tiempo queriendo buscar lo originario, lo verdadero, pues todo lo que encontraremos estará influido por quien interpreta (Said, 2001). Los pasados no volverán a pertenecernos completamente. La historia produce un cambio irreversible en las personas y en las sociedades. En este caso, como opina Rita Segato, quizá el camino sea recuperar la capacidad usurpada de tejer los hilos de nuestra propia historia, garantizando que una deliberación interna pueda ocurrir en libertad (Segato, 2008). Esto pasaría por problematizar el concepto de "cultura", que en muchos casos se propone como a-histórica y a-temporal. Afirmar la historia frente a la cultura permite entender este concepto como un asunto de transformación constante. Y por supuesto, este camino de repensar el pasado no es solo discursivo, está relacionado con la observación y con la acción sobre las condiciones de opresión que el pasado colonial de larga duración ha instituido en nuestras vidas, como individuos y como sociedad. Es decir, que significa la construcción del presente y el control del futuro (Said, 2001). Allí es donde radica su importancia.

La Cosmovisión Maya como discurso de descolonización

Los mayas han reclamado un lugar en la historia para reivindicar su cuerpo político mutilado por el proceso de colonización. Esta lucha contra la mutilación del ser

histórico maya, no sólo es material; es también intelectual. Así, frente a las ideas coloniales de representarlos, los mayas están dignificando no sólo su existencia, sino una forma de ver y de entender el mundo. Un poderoso aporte se ha hecho a través del planteamiento de la Cosmovisión Maya, convertido ahora en un movimiento de ideas que busca dar cuenta de un pensamiento profundo sobre la vida y sobre la relación de los seres humanos mayas con su entorno. La Cosmovisión Maya también es postulada como el marco filosófico-político para entender el pasado, dignificar el presente y orientar el futuro de los pueblos mayas.⁴ Pero, no puede obviarse que tiene distintos significados para quienes lo reivindican. No es mi interés centrarme en ello ahora, más bien intento hablar sobre su uso político como planteamiento de descolonización. Esta forma de evocar el pasado representa una mutación importante en el imaginario de muchos mayas y en las posibilidades que ellos mismos van recreando para construir y enfrentar su presente y el de Guatemala en general. Dicha narrativa ha infundido orgullo entre algunos, o principalmente entre las y los mayanistas que la abrazan (Esquit, 2005), así como entre quienes han reconstruido su autoestima étnica a partir de ella (Cumes, 2007, en Bastos y Cumes, 2007).

En Guatemala, distintos sectores se han dado a la tarea, y en otros casos se han arrogado el derecho exclusivo de pensar a los indígenas, produciendo —en distintos momentos de la historia— una imagen sobre "ellos" y el lugar que les corresponde. El privilegio epistémico y las condiciones sociales y políticas de los intelectuales no indígenas, les ha permitido crear distintas líneas de argumentación sobre "lo étnico" y "lo indígena" que —de diferentes maneras— han influido en el imaginario colectivo. El Estado, como es sabido, ha tenido el poder de imponer un relato oficial de la historia a través de los procesos de institucionalización y de mercadeo. La academia (en el ámbito nacional e internacional), ha sido también otro espacio de producción de "lo étnico" y "lo indígena", aunque su alcance es reducido y diverso, no se puede obviar el vínculo de algunas perspectivas con las luchas político-culturales de los mayas, como tampoco se puede negar la diferencia o la negación de la dimensión étnica de la realidad desde otras perspectivas de las ciencias sociales en Guatemala. De manera que, la producción desde la Cosmovisión Maya tiene el mérito de que es una elaboración intelectual desde los mayas sobre los indígenas, en la que se hace práctico el derecho a la autorrepresentación. Esto pone en cuestión las ideas que ubican a los indígenas como colectivos con pensamientos simples, producto del colonialismo, de la ruralidad y del aislamiento, como se ha sostenido comúnmente desde posiciones de derecha y de izquierda (Cumes, 2007). Como ya lo he dicho, el camino que se ha abierto y el respeto que se ha ganado la producción discursiva desde la Cosmovisión Maya han sido notables, gra-

⁴ No haré aquí una discusión sobre los distintos contenidos y significados atribuidos a la Cosmovisión Maya. Para ello pueden consultarse fuentes diversas; entre ellas, las siguientes: Palencia (1999), Batzbal, Curruchiche y Ajxup en Macleod y Cabrera (2000), Matul (2002), Iniciativa E (2008), PNUD (2010).

cias a que reivindica el derecho a liberar los saberes indígenas supeditados por el largo proceso de colonización, representando a los indígenas como constructores de conocimiento y no sólo como consumidores de los conocimientos dominantes. Para Macleod, esto representa una epistemología porque se basa en lógicas diferentes a la visión occidental del mundo (Macleod, 2008). De hecho, el éxito que ha tenido esta producción discursiva se debe precisamente a que coloca nuevas maneras de entender la vida, el entorno y las relaciones sociales, frente al desgaste de los pensamientos convencionales. Sin embargo, el potencial liberador de este pensamiento se ve amenazado por la conformación de posicionamientos esencialistas y dogmáticos que van ganando un espacio dominante y se perfilan como “el pensamiento del pueblo maya”, excluyendo otras maneras de entender e interpretar la misma realidad. Esto cierra la posibilidad al diálogo interno, tan importante para ir transformando las relaciones coloniales de poder. Se renuncia a la pluralidad para afincarse en mecanismos de uniformización.

Así, parece ser que, cada vez más, se está conformando un sentido común en el que todos los indígenas deberíamos hablar desde una terminología de la Cosmovisión Maya, o explicar “la identidad” (no la realidad) indígena, bajo sus premisas. Esto, en primera instancia, denota la idea de homogeneidad y de uniformidad entre indígenas, cuestión nada novedosa, pues históricamente se ha pensado a los indígenas como una masa indiferenciada y ahistórica. En segundo lugar, se está confundiendo una forma de nombrar ciertos ámbitos de la realidad con la realidad misma. Es decir, no importa tanto la realidad en movimiento que da contenido a lo que llamamos Cosmovisión Maya si no llega a ser importante por ella misma, como una noción que busca construir realidad. En este caso, es muy claro que se conforma en una clave política más que analítica (en el sentido de describir y de problematizar la realidad). Con esto, no estoy diciendo que una noción política sea menos importante que una noción analítica en sentido estricto; a lo que quiero llegar es a advertir cuándo ambas cosas se confunden. Un riesgo concreto de ello podría ser el hecho que, cuando la realidad no calza en lo que se nombra como Cosmovisión Maya, antes que comprenderla, se la condena en términos de “alienación” y se demerita la posibilidad de entender los procesos históricos de las respuestas de los indígenas (en su pluralidad) frente a la dominación colonial. Si estamos comprometidos en desvanecer las jerarquías que el pasado ha construido, ese “nosotros los mayas liberadores” y “ellos los mayas alienados” no contribuye mucho a una aspiración descolonizadora, pues replica la vieja idea de un sujeto cognoscente maya y de un indígena que debe ser conocido.

En tercer lugar, algunos enunciados alrededor de la Cosmovisión Maya se trasladan cual si fueran fórmulas religiosas, sacralizando un tipo de idea sobre la ancestralidad que no admite otras visiones. En el siguiente apartado daré ejemplos relacionados con lo polémico que resulta analizar las relaciones sociales y de poder entre hombres y mujeres mayas. Mi incomodidad frente a las posiciones dogmáti-

cas se debe a que llevamos muchos años, o siglos, siendo regidos por crueles formas de conservadurismos y de dogmatismos religiosos, gubernamentales y empresariales; esta situación me lleva a buscar en los movimientos sociales orientaciones más plurales y libertarias, que superen las experiencias pasadas e imaginen otros caminos—no los mismos—para llegar a nuevos modelos de sociedad. En cuarto lugar, difiero con la línea desde la cual sigue primando una visión primitivista, pura y cerrada de lo maya. Aunque no se diga con estas palabras, casi en cualquier tema hay quien pregunta “*¿tenemos que descubrir cómo hicieron esto las abuelas y los abuelos?*”. Luego, nunca falta alguien que con mucha creatividad propone algo y le imprime el sello de las abuelas y los abuelos. Lo peligroso de esto es que, cuando ese algo se convierte en “palabras de nuestros antepasados”, no admite cuestionamientos y va generando exclusiones. Asistí a una actividad en la que alguien pensaba el trabajo infantil en las niñas y niños mayas como un asunto relacionado exclusivamente con la Cosmovisión Maya; en este caso, las niñas y los niños “*de antes*” hacían el trabajo con mucha aceptación, satisfacción y alegría. Algunas personas del público hablaban de su experiencia, diciendo que su niñez no fue precisamente eso; aunque hubieron facetas de alegría, recuerdan el trabajo como algo relacionado con la pobreza, con la dominación de las familias indígenas en las fincas, incluso con cierto autoritarismo de sus padres que estaría vinculado a la reproducción de su propio aprendizaje y sufrimiento en medio de formas de opresión. En mi caso, propuse hacer un enlace entre las ideas de la Cosmovisión Maya y las que planteaban las personas del público, pues quizás distintas experiencias, más que solo una, nos podrían dar más luces para observar la realidad actual y su vínculo con el pasado, para trazarnos otro futuro. Sugerí que, si la Colonia y la República le quitaron el sentido “prehispánico” al trabajo infantil usándolo oportunamente como forma de explotación, esa decisión política colonial se puede transformar luego en un “asunto cultural nuestro” si no se le piensa detenidamente. Quienes hablamos intervenido en el público, fuimos invitados a no ofender la memoria de las abuelas y los abuelos cuestionando su sabiduría. Las experiencias relatadas aquí son desechadas porque no confirman los planteamientos reivindicativos que se plantean como incuestionables.

Este caso, y otros más que no relataré, hablan de una realidad maya que pareciera que culturalmente se hubiese construido al margen de una sociedad mayor con la que ha tenido relaciones de dominación y de resistencia. Sugiero que la insistencia en buscar una idea original de lo que es lo maya es un ejercicio muy arriesgado, porque se puede terminar aceptando como “propias” y como “originales” situaciones que están justificando formas de subordinación. Esto es facilitado por el mecanismo de separar “la cultura” y “el pensamiento” del entramado de la vida social de la gente.

Las relaciones hombres-mujeres: un campo privilegiado para entender la colonización

Uno de los temas fácilmente atrapables entre un discurso esencialista colonizador y un esencialismo defensivo, es el referente a las relaciones hombres-mujeres entre mayas. Desde una visión influida por el racismo y el etnocentrismo, el "atraso" de los indígenas conlleva inevitablemente a que "su cultura" sea "más machista", por ser "menos civilizada". Éstas son percepciones que circulan cotidianamente, dejando paso a que las evidencias sobre la problemática de la vida de las mujeres indígenas sean explicadas como el resultado de las relaciones sociales y culturales "entre indígenas", sin observar su vínculo con la forma colonial-patriarcal en cuya base se ha organizado la sociedad guatemalteca. Paradójicamente, existe un feminismo hegemónico que comparte esta forma de entender la misma problemática, elaborando un discurso sobre las mujeres indígenas en el que "[...] se escoge y aísla la dimensión de género de las múltiples estructuras de poder en que las mujeres [...] están situadas, y se llega a conclusiones apresuradas respecto a las causas de la subyugación de "las mujeres" (Suárez Navaz, 2008). Este modelo de feminismo se normaliza como un proyecto civilizatorio para las mujeres sin cuestionar mucho su paradigma moderno de pretensión universalista, en cuyas entrañas se gestan los procesos de colonización y se legitima el racismo. Para Chandra Mohanty (Suárez Navaz y Hernández, 2008), este feminismo tiene un poder discursivo colonizador de la vida y de las prácticas de las mujeres indígenas que se expresa a través de retóricas de asimilación y de prácticas influidas por el racismo y el etnocentrismo. Al hablar de un feminismo hegemónico, dejo claro que el feminismo no es un movimiento monolítico y colonial como un todo; por el contrario, hay esfuerzos importantes orientados a construir teoría y acción política democrática y descolonizadora, pero estos enfoques son minoritarios tratándose de contextos como el latinoamericano.⁵

Desde posiciones analíticas unidimensionales, así como el feminismo hegemónico busca comprender la realidad de las mujeres indígenas aislando la dimensión de género de otras estructuras de poder, la izquierda lo realiza a partir de darte exclusividad a la clase social y a los movimientos indígenas, dándole preponderancia a lo étnico. Así, con pretensiones de generalización se tiende a proporcionar explicaciones fraccionadas de una realidad compleja, perdiéndose la posibilidad de ver cómo funciona la totalidad. Todo esto evidencia una lucha entre ideologías y entre dimensiones analíticas segregadas para entender una realidad más compleja articulada en la dominación colonial. Esta misma lucha de ideologías interfiere luego con la necesidad de problematizar la realidad, puesto que las posturas androcéntricas de los movimientos indígenas, en su rechazo por lo "occidental" en tanto colonizador, repudian al feminismo y desechan las nociones que desde allí

⁵ Realizo una discusión más amplia sobre este tema en Cumes (2008).

se han generado, tales como la de categoría de género. En muchos casos, estos desencuentros se dan a partir de un desconocimiento mutuo, pero en otros casos, las tensiones no se explican solamente desde allí. Me he enfrentado innumerables veces a experiencias en las que la sola mención de la categoría de género causa escozor, principalmente entre algunos hombres mayas de las organizaciones, quienes sin tomarse el tiempo para reflexionar sobre ello, hablan "del género" como de una "nueva forma de colonización". No hay que hacer mucho esfuerzo para notar si una posición como esta constituye una preocupación sincera o en ella se encuentra la justificación perfecta para no cuestionar sus relaciones de poder frente a las mujeres indígenas. Comportamientos como fingir no entender la noción de género frente al mínimo esfuerzo, demostrar desinterés ante la insistencia de las mujeres indígenas en problematizar su realidad y adscribirse a explicaciones esencialistas en tanto no ponen en riesgo sus poderes privados y públicos, son comunes a una actitud androcéntrica que goza de privilegios. Es difícil pensar que quienes así actúan desconozcan los efectos de su comportamiento, pues los indígenas sabemos que una actitud de defensa es muy frecuente frente a la discusión sobre el racismo en Guatemala cuando toca problemas de relaciones de poder. Esto indica que se repiten comportamientos defensivos si la cadena de poder nos deja algunos privilegios y éstos no son cuestionados.

En Guatemala, desde distintas visiones, perspectivas y posicionamientos, las mujeres mayas han venido hablando y denunciando con mucha fuerza problemas que afectan a las mujeres indígenas. Esto se vincula con distintos procesos organizativos y con acciones políticas cuyo fundamento filosófico es diverso, siendo uno de ellos la Cosmovisión Maya, alrededor de la cual se desarrollan principios como: dualidad, complementariedad y equilibrio, entre otros. Esta elaboración político-filosófica hace referencia a la idea de que mujeres y hombres mayas establecen una relación de plenitud e interdependencia, cuyos aportes y esfuerzos compartidos se integran para construir vida y sociedad. Tal como ha sucedido con otras elaboraciones realizadas a partir de la Cosmovisión Maya, éstas han tenido una aceptación amplia entre mayas y entre gente no maya que se identifica con estas luchas. Una de sus características es que se elaboran de forma independiente de la teoría feminista, inspirándose en el contenido de los idiomas mayas y en el análisis de formas reales de convivencia. Así, como horizonte, como utopía de sociedad, tiene una función importante; pero, cuando se busca como una vivencia actual, no soporta la evidencia de la realidad, puesto que lo que se capta dentro de la Cosmovisión Maya forma parte de un entretendido más amplio de relaciones sociales y de poder que es necesario observar. Esto es así, porque la realidad que viven mujeres y hombres mayas no se construye de forma cerrada "entre mayas", sino que se estructura en un contexto más amplio de dominación colonial-patriarcal. De esa cuenta, sacrificar comportamientos y pensamientos, separándolos de las relaciones de poder en que se establecen, no ayuda a transformar la realidad, sino que se da por hecho

que "todo está bien" y que el problema radica en la comprensión que se hace de las relaciones mujeres-hombres mayas.

Las complejidades que existen en las relaciones sociales entre mujeres y hombres mayas no siempre son observadas de forma seria y cuidadosa desde algunas vertientes del feminismo, como ya lo he dicho. Las posturas etnocéntricas también han alimentado y provocado respuestas esencialistas. No deja de impresionarme cómo algunas feministas hablan de las mujeres mayas como si fueran seres incapaces de "rebelarse contra el poder masculino" cuando "encarnan la cultura en sus cuerpos". Me parece muy ilustrativa la idea de *fósiles vivientes*⁶ (Lagarde, 2001). Desde este discurso feminista no se repara en el hecho de que la reivindicación de las formas de vida, en primer lugar, forma parte de un derecho del que ellas sí gozan, y en segundo lugar, en que este tipo de luchas se establece frente al racismo y a las formas coloniales de poder que las colocan a ellas en una situación de privilegios frente a las mujeres indígenas. Aspirar a que las mujeres indígenas luchen solo como mujeres es imponer una condición femenina que no es la de las mujeres indígenas, pues sus condiciones de género se crean no sólo frente a un patriarcado occidental, sino también frente a un sistema colonial. Es así que las rupturas y las distancias entre mujeres indígenas, negras y quienes no lo son, no radica en que ambigüamente vean a las mujeres no indígenas como enemigas históricas por el pasado de dominación étnica, sino en que entre ellas, contemporáneamente, existen relaciones de poder que muy poco se tiende a discutir. Ya lo decía bell hooks,⁷ el patriarcado de los hombres pesa tanto como el racismo de las mujeres (hooks, 2004). Mientras tanto, la subordinación de las mujeres indígenas en contextos coloniales no sólo favorece a los hombres indígenas, sino que, además, en una escala que va en ascenso, beneficia a las mujeres y a los hombres no indígenas debido a la cadena de subordinaciones que el sistema establece. De allí que, paradójicamente, cuando los hombres indígenas —y también las mujeres— se cierran a discutir con seriedad las condiciones y situaciones de opresión de las mujeres indígenas, están volviendo intocable su lugar en el sistema colonial.

La realidad de las mujeres muestra que separar "la cultura" o el pensamiento del entramado de la vida tiene riesgos, pues se tiende a valorar mucho más el aporte de las mujeres que a ellas mismas como seres humanos. Decir que las mujeres son *guardianas de la cultura* es describir un hecho; en la historia del mundo las mujeres han sido responsabilizadas como guardianas de las culturas, de "las razas", de los parentescos y de los linajes. El problema es que darle preponderancia a ello no deja ver qué significa ser guardiana de la cultura en un contexto de desigualdad y de opresión colonial-patriarcal. De igual manera, considerar los espacios como la familia, la comunidad y el lugar de las mujeres en ello como algo sagrado e incuestionable, no permite ver las formas en que se dan las relaciones de poder. Es impor-

⁶ Cursivas de la autora.

⁷ Gráfica utilizada por la autora.

tante recordar que el tipo de familia y las comunidades, sin olvidar que son reductos de resistencia, fueron constituidas conforme a las "necesidades" coloniales. De esa cuenta, ser mujer u hombre indígena, ser mujer u hombre no indígena, no es en absoluto ajeno a la configuración colonial de este país. Esto es, ha habido una colonización de la masculinidad y de la feminidad tanto en mayas como en no indígenas: ésta ha sido una experiencia construida a través de relaciones sociales y de poder. En tanto las mujeres indígenas se ubican en el último eslabón de la cadena colonial-patriarcal, su lugar es *privilegiado* para observar las maneras en que se estructuran y operan las formas de dominación. Es decir, su posición asignada por la historia, su experiencia y sus propuestas, pueden ofrecer una epistemología renovada que supe-re las formas fraccionadas de leer la realidad, que hasta ahora —para las mujeres indígenas—, sólo promueven una inclusión limitada o una exclusión legitimada por los dogmas. Su lugar de subordinación ofrece asimismo la oportunidad de proponer un proceso de liberación en el que no sólo se observen las relaciones entre mujeres y hombres, sino también las que se establecen entre mujeres-mujeres y hombres-hombres. Esto se relaciona con la idea de que las mujeres —como actoras— tengan la posibilidad de intervenir y de decidir sobre la vida que quieren llevar.

La experiencia como inspiración epistemológica

¿Qué es lo que pretendemos transformar cuando hablamos de descolonización? ¿Cómo se hace esta descolonización? ¿Cómo entender las formas en que se estructura y funciona lo que llamamos colonización? Hay muchas preguntas por hacernos. Está demostrado que la colonización no sólo tiene implicaciones económicas, ni tampoco solamente culturales y políticas; en tanto se presenta como una misión civilizatoria, tiene a la vez profundas implicaciones epistemológicas. De esa cuenta, es fundamental descubrir cómo funcionan las formas de dominación y las relaciones de poder en condiciones de colonización. Seguramente, para esto será preciso trascender la idea tan ensayada de que existen unos sujetos cognoscentes y unos sujetos por conocer, o las propuestas elitistas —sean éstas de izquierda, indígenas o feministas—, que capturan e interpretan fracciones de la realidad dándoles una explicación totalitaria desde sus teorías e ideologías. Implantar una epistemología basada en la experiencia concreta de sujetos particulares sobre la realidad de otros sujetos, tarde o temprano mostrará sus limitaciones. La lucha por una transformación epistemológica tiene que pasar necesariamente por una problematización profunda de la realidad que se vive.

La condición colonial es, pues, un espacio privilegiado para ver cómo funciona la colonización. La experiencia necesariamente debe formar parte de la renovación epistémica (Cusicanqui, 2000). Los intelectuales indígenas han elaborado innovaciones epistemológicas importantes, inspiradas en formas de vida indígenas, pero de manera ineludible éstas deben dialogar con otras propuestas analíticas y con

otras experiencias. Es decir, no debemos cerrarnos a la pluralidad, precisamente porque la misma experiencia colonial nos ha mostrado el fracaso de las pretensiones homogeneizantes en tanto generan exclusiones. De igual manera, una renovación epistémica necesita descubrir las formas de dominación, no sólo separando por conveniencia estratégica política "lo original", "lo auténtico", de lo "no puro", sino haciendo de la propia experiencia una forma de conocimiento. El camino que indígenas —mujeres y hombres— cotidianamente han seguido en medio de estas formas de dominación colonial, nos ayuda a entender los sistemas complejos de poder en tanto lo que somos se va construyendo a través de relaciones de poder. Aquí, la experiencia y la propuesta de las mujeres indígenas —en su pluralidad— será fundamental para no repetir el error de generalizar la experiencia masculina como si fuera "la experiencia de las y los indígenas".

La caricaturización —indigenista, neofolclórica y multiculturalista oficial— de los indígenas, no ayuda a entender las formas de poder, precisamente porque construyen una imagen de "lo indígena" desprovista de humanidad en tanto separa su vida material de su vida subjetiva. La cosificación de "lo indígena" estetiza su opresión, quitándole el poder de cuestionamiento. De igual manera, los discursos esencialistas que insisten en anclar a los indígenas en el pasado, suspenden su vida en el tiempo y la congelan, condenándolos a ser eternamente lo que las contingencias históricas los llevaron a ser en algún momento de la vida. Se olvida que no se es indígena por naturaleza, sino por la acción de la historia colonial que etnicizó y racializó las diferencias con fines de dominio. Una idea esencialista es importante en sí misma pero no permite cuestionar la realidad de la que se habla, pues ésta queda oculta tras la elocuencia del discurso reivindicativo esencial. Esto da pie a culturalizar la pobreza o las condiciones precarias de muchos indígenas cuando se enarbola como la bandera de la diferencia, mientras no se pregunta a quienes así viven cómo quieren vivir. En algunos casos, pareciera que ciertos mayas urbanos respaldamos nuestras identidades políticas a costa de culturizar las formas de vida de los mayas rurales. Defendemos políticamente sus formas de vida, pero no somos capaces de vivir en las mismas condiciones. Es así como discursos seductores terminan justificando, más que problematizando, formas de precariedad. Las epistemologías no están solo en el área rural o en los lugares apartados de las áreas urbanas. Las epistemologías están donde la gente vive, donde muere, donde sufre, donde resiste, donde camina. No se pueden construir discursos y significados descolonizadores, realmente liberadores, sobre prácticas colonizadoras; sería como darle un nombre diferente a viejas acciones en vez de modificarlas.

Finalmente, comparto las palabras de Silvia Rivera Cusicanqui (2010) en el sentido de que los pueblos indígenas —las mujeres y los hombres— no somos piezas de museo, somos seres contemporáneos, coetáneos y esta condición es un derecho que debemos defender. Es decir, no vivimos una cultura eterna, sino que también hacemos cultura como cualquier pueblo vivo (Mamdani, 2003). Tenemos

derecho a dignificar nuestro pasado pero en conexión directa con el presente y el futuro. Conuerdo con Rita Segato en que no es la repetición de un pasado la que hace a un Pueblo, sino la deliberación constante de lo que quiere ser, a partir de un diálogo que logre trenzar su historia de una manera diferente a la que ha sido. Lo que debemos recuperar es la capacidad usurpada de tejer los hilos de nuestra propia historia. En este caso, el pensamiento crítico que surja entre los mayas es un aporte necesario. Para Edward Said (2006), el trabajo intelectual en sociedades colonizadas consiste en construir campos de coexistencia en vez de campos de batalla. Hay poderosas razones para aprender mucho de la descolonización. Por muy nobles y liberadores que sean los objetivos de la descolonización, a menudo no consiguen impedir la reproducción del autoritarismo que puede irse pareciendo al de los regímenes coloniales. Por lo mismo, tener visiones diferentes y compromiso con la pluralidad permite un crecimiento con mayor posibilidad de liberación. Es necesario vigilar que nuestras reivindicaciones no encubran, continúen o reproduzcan subterfugos de los modos en que funciona el colonialismo. Para que más que construir identidades y políticas defensivas, lo hagamos movidos por las necesidades de liberación, buscando trabajar en horizontalidad con las izquierdas, los feminismos y otros movimientos comprometidos con la descolonización de este país.

BIBLIOGRAFÍA

Ajxup, Virginia (2000). "Género y etnicidad. Cosmovisión y mujer". En *Identidad Rostros sin Máscaras*, Morna Macleod y M. Luisa Cabrera (Comp.). Guatemala: Oxfam-Australia.

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*, Manuela Camus (Comp.). Antigua: CIRMA. 1ª edición en inglés: 1994.

Bastos, Santiago y Aura Cumes (2007). *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, Vol. I. Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.

Bastos Santiago y Manuela Camus (2003). *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO / Cholsamaj.

Bastos Santiago y Roddy Brett (2010). *El Movimiento Maya en la década después de la paz (1997-2007)*. Guatemala; F&G Editores.

Brah, Avtar (2004). "Diferencia, diversidad y diferenciación". En *Otras indeseables. Feminismos desde las fronteras*, varias autoras. Madrid, España: Traficantes de sueños/Mapas.

Barzibal, Iliana (2000). "Mujer Maya, rectora de nuestra cultura". En *Identidad Rostros sin Máscaras*, Morna Macleod y M. Luisa Cabrera (Comp.). Guatemala: Oxfam-Australia.

Casaus Arzú, Marta Elena (2007). *Guatemala: linaje y racismo*. Guatemala: F&G Editores.

Cojit Cuxil, Demetrio Waq' Q'anil (1997). *Ri Maya' Molol pa Ixi-mulew. El Movimiento Maya (en Guatemala)*. Guatemala: Cholsamaj.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999). *Guatemala Memoria del Silencio. Tz'it'it Na'tab'al. Resumen del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*. Guatemala: CEH.

Cumes, Aura (2004). "Interculturalidad y racismo: el caso de la Escuela Pedro Molina en Chimaltenango". Tesis para optar al grado de Maestría en Ciencias Sociales. FLACSO, Guatemala.

----- (2008). "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo". En *Multiculturalismo y Futuro en Guatemala*, Santiago Bastos (Comp.). Guatemala: FLACSO.

Curruchich, María Luisa (2000). "La cosmovisión maya y la perspectiva de género", en *Identidad Rostros sin Máscaras*, Morna Macleod y M. Luisa Cabrera (Comp.). Guatemala: Oxfam-Australia.

Dube, Saurabh. Coordinador (1999). "Introducción. Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales". En *Pasados Poscoloniales*. D.F.: Colegio de México.

MÁS ALLÁ DEL FEMINISMO

Esquit, Edgar (2003) *Caminando hacia la utopía. La lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala. Reflexiones*, Año 4, No. 4. Enero 2003. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos.

----- (2005) "Contradicciones nacionalistas: panmayanismo, representaciones sobre el pasado y la reproducción de la desigualdad en Guatemala". Ensayo presentado para la conferencia *Narrando Historias Indígenas en las Américas*, Institute for Research in the Humanities, Universidad de Wisconsin.

----- (2008). *La superación del indígena. La política de modernización entre las élites indígenas de Cornalapa*. Siglo XX. Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Sociales. El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

Fanon, Frantz (1973). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de cultura Económica. Cuarta reimpresión de segunda edición en español.

Gálvez, Víctor, Claudia Dary, Edgar Esquit e Isabel Rodas (1997). ¿Qué sociedad queremos? Una mirada desde el movimiento y las organizaciones mayas. Guatemala: FLACSO.

Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert (1995). *Guatemala: una interpretación histórico-social*. Guatemala: Editorial Cholsamaj.

Hernández, Aida (2003). "Re-pensar el multiculturalismo desde el género". En *Revista de Estudios de Género* No. 18. Vol. II. *La Ventana*. México: Universidad de Guadalajara.

hooks, bell (2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En *Otras indeseables. Feminismos desde las fronteras*, varias autoras. Madrid, España: Traficantes de sueños; Mapas.

Iniciativa E (2008). *Caminando hacia un pensamiento político desde la Cosmovisión Maya. K'oj' y'in apo pa rub'eyal ruchi'ob' onik na'ojil-k'aslenal pa mayab' ruiz'etkajulew. Cate, Oxlajuj Tz'ikin, Asdi, Guatemala*.

Lagarde, Marcela (2001). "Poder, relaciones genéricas e interculturales". En *Conferencias Internacionales: primer encuentro mesoamericano de estudios de género*, varias autoras. Colección estudios de género 5. Guatemala: FLACSO.

Macleod, Morna (2008). "Luchas político-culturales y representación maya en Guatemala". Tesis para optar al grado de doctora en Estudios Latinoamericanos. Postgrado en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

Mamdani, Mahmood (2003) "Darle sentido histórico a la violencia política en el África Poscolonial". En *Istor Revista de Historia Internacional* Año 4 No 14. México: CIDE.

Martínez, Severo (1990). *La Patria del Criollo*. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca. Guatemala: EEM.

- Manul, Daniel (2002). *Ensueños cosmovisión del maíz*. Guatemala: Liga Maya.
- Mohanty, Chandra Talpade (2008). "De vuelta a 'Bajo los ojos de Occidente': la solidaridad feminista a través de las luchas anticolonialistas". En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández (Eds.), Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Palencia Tania (1999). *Género y Cosmovisión Maya*. Guatemala: PRODESSA Editorial Saq'ij Tz'ij.
- Restrepo, Eduardo (2004). "Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder". En *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Olivier Baybary y Fernando Uribe (Eds.), Medellín: Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómicas de la Universidad del Valle/CIDSE/LI¹ Institute de Recherche pour le Développement (antes ORSTOM)/IRD/CONCIENCIAS.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2000). "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". En *Voces Recordadas Revista de Historia oral* Año 8 No. 21. Buenos Aires: Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.
- (2010). *Ch'iximkax uxixwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos, Tinta Limón ediciones.
- Said, Edward W. (2001). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.
- (2006). *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de los escritores intelectuales*. Barcelona: Debate.
- (2007). *Representaciones del intelectual*. España: Debate.
- Segato, Rita Laura (2008). "Que cada Pueblo teja los hilos de su historia: El argumento del Pluralismo jurídico en diálogo didáctico con legisladores". Ponencia presentada en el Congreso de Antropología Jurídica, Bogotá.
- Suárez Navaz, Liliana (2008). "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales". En Suárez Návar, Liliana y Rosalva Aída Hernández (Eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Suarez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández (Eds.) (2008) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- PNUD (2010). *Raxal'oj Mayab' K'aslemalil. Cosmovisión Maya, plenitud de vida*. Guatemala: PNUD.
- Uk'ux B'e (2005). *El Movimiento Maya sus tendencias y transformaciones (1980-2005)*. Guatemala: Uk'ux B'e.
- Waq' Q'anil, Cofit Cuxil, Demetrio (1997). *Ri Maya' Mol'oj pa Iximul'ew. El Movimiento Maya (En Guatemala)*. Guatemala: mwia, Cholsamaj.

Raquel Gutiérrez Aguilar*

Políticas en femenino

Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas

En tiendo por *femenino*, siguiendo y simultáneamente distanciándome de las teorías del feminismo de la diferencia,¹ los espacios-tiempos en los cuales social e históricamente han sido colocadas las mujeres; tales espacios-tiempos exhiben, para mí, de manera muy diversa, los rasgos más plenos y profundos de la colonización. Los considero así, ámbitos de colonización por excelencia, en tanto sus marcas se establecen inapelablemente, de manera variada, sobre el cuerpo sexuado de la mitad de la población: sobre nosotras, aunque tales marcas se impriman de forma singular sobre cada una.

Recupero el término "femenino" —en singular, y lo enlazo con el plural "políticas"— no porque quiera comprometerme con alguna nueva defensa de un universalismo vacío; sino porque me interesa explorar una herramienta lógica que quizá nos permita la superación de un problema en el que percibo que quedamos

* Matemática mexicana. Doctora en Sociología. Profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Activista social.

¹ Por *feminismo de la diferencia* me refiero a la postura desarrollada, entre otras, por Luce Irigaray, Luisa Muraro y la Comunidad Filosófica Diótima, que asume como fundamental para la comprensión del mundo la existencia de al menos dos clases de cuerpos sexuados.