

REFORMAS DEL ESTADO

MOVIMIENTOS SOCIALES Y MUNDO RURAL
EN EL SIGLO XX EN AMÉRICA LATINA

ANTONIO ESCOBAR OHMSTEDE
FERNANDO I. SALMERÓN CASTRO
LAURA R. VALLADARES DE LA CRUZ
MA. GUADALUPE ESCAMILLA HURTADO
coordinadores

INDICE

PREFACIO

INTRODUCCIÓN

PRIMERA SECCION

Para una antropología del estado multicultural bajo la globalización neoliberal.
Algunas reflexiones teóricas
Guillaume B. Boccara

Historias entrecruzadas. Actores colectivos y movilización política en la región
selvática de Chiapas
Marco Antonio Estrada Saavedra

Globalización legal, justicia indígena y reforma del Estado
María Teresa Sierra Camacho

Reformas en el mundo rural en América Latina: Reformas agrarias y de mercado
de tierras en el siglo XX
Alberto M. Vargas y Jessa M. Lewis

Del cabildo indígena a la representación de bienes comunales
Marco A. Calderón Mólgora

SEGUNDA SECCION

Repensar la nación y la reforma del Estado por las élites mayas: del Estado
homogéneo al Estado plural en Guatemala
Marta E. Casaús Arza

Rebeliones latinoamericanas contra el barrio bajo global: movimientos sociales,
estados nacionales y las prácticas de la vida cotidiana
John Gledhill

Hacia una concepción multicultural de los derechos de las mujeres: reflexiones desde México

Rosalva Aída Hernández Castillo

El movimiento indígena en México: una propuesta para su investigación

Maya Lorena Pérez Ruiz

Reformas del Estado, neoliberalismo y movimiento social: El caso de las empresas indígenas de salud en Colombia

Christian Gros

A renegociação do espaço rural por atores tradicionais. Movimentos sociais e ONG's no contexto das reformas de Estado

John Wilkinson

Lutas sociais, políticas pública e camponeses no Brasil

Moacir Palmeira

TERCERA SECCION

De milperos, albañiles y empleados domésticos. Trabajo y cultura maya en un mundo global

Jesús J. Lizama Quijano

Globalización y transformaciones rurales en la Comarca Lagunera

Hernán Salas Quintanal

Governo Lula, negociações comerciais internacionais e agricultura familiar no Brasil. Reflexões sobre uma experiência

Nelson Giordano Delgado

Campesinos negros y agroindustrias en el Pacífico colombiano. Después de la movilización étnica, sigue el despojo de tierra

Odile Hoffmann

Forjando el debate nacional y el P'urhépecheri Jimpanhi Wéxurhini

Andrew Roth Seneff

La economía de los hogares rurales mexicanos en los procesos de liberalización
Antonio Yúnez Naude

Neo-liberalismo y nuevas economías en Tlaxcala y Texcoco ¿una nueva
ruralidad?
Roger Magazine y David Robichaux

Sacando cuentas: Prácticas financieras y marcos de calculabilidad entre
habitantes rurales
Magdalena Villarreal Martínez

Hacia una Concepción Multicultural de los Derechos de las Mujeres: Reflexiones desde México.

R. Aída Hernández Castillo*

El 25 de junio de 1993, representantes de los Estados miembros de la Organización de Naciones Unidas, reunidos en Viena en el marco de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos aceptaron considerar como una violación a los derechos humanos toda violación de los derechos específicos de las mujeres. La iniciativa y participación de las mujeres en esta Conferencia produjo un cambio trascendental en la teoría de los derechos humanos, pues se estableció que los derechos humanos pueden disfrutarse tanto en lo público como en lo privado y por lo tanto, pueden violarse en ambos ámbitos. Hasta ese momento el sistema estaba basado en violaciones cometidas por los Estados y referidas al espacio político y social. A partir de esta decisión histórica actos de particulares, ocurridos en el espacio privado, pueden originar responsabilidad estatal.

Esta decisión fue celebrada por las organizaciones feministas de todo el mundo, como un paso fundamental en la universalización de los derechos de las mujeres. En la ciudad de San Cristóbal de las Casas, en el corazón de la región indígena tsotsil de los Altos de Chiapas, en un pequeño Centro de Apoyo a Mujeres y Menores de la organización feminista a la que yo pertenecía en aquel entonces, celebramos también la buena nueva. Ese mismo año conseguimos una copia del video "Los Tribunales de Viena", en el que mujeres de todo el mundo daban conmovedores testimonios sobre la violación a sus derechos. La diversidad de historias nos hablaban de violaciones al interior del núcleo familiar, de mutilaciones genitales, matrimonios forzados, violencia doméstica...la experiencia de dominación patriarcal y violencia unificaba a las mujeres de distintas regiones del mundo que reclamaban que sus derechos específicos fueran reconocidos como derechos humanos. Este video se convirtió en una herramienta fundamental en nuestros talleres de reflexión sobre los derechos de las mujeres.

A pesar de que las historias narradas por las mujeres en "Los Tribunales de Viena" me conmovieron hasta las lágrimas, había algo en el discurso homogeneizador de la narradora que en "voice en off" hablaba del patriarcado como el sistema universal que oprimía y excluía a todas las mujeres del mundo, que me hacía sentir un poco incómoda. Mi formación como antropóloga me decía que equiparar la violación sexual de una mujer en los Estados Unidos con el matrimonio concertado de una campesina africana, era un paralelismo que estaba dejando fuera demasiada historia y contexto.

Los Tribunales de Viena podrían fácilmente haber inspirado el clásico trabajo de Mary Daly Gyn (1978) en el que la autora nos lleva en un recorrido por las distintas regiones del mundo mostrándonos prácticas tan diversas como el incesto y el sati, la ablación del clítoris o infibulación y la violación, tiene el mismo origen común: la dominación patriarcal de los hombres sobre las mujeres. Las críticas de Audre Lorde en "*An Open Letter to*

* CIESAS-DF.

Mary Daly” señalaban ya en 1984 la falta de contexto para analizar las prácticas culturales africanas, la reducción de las culturas a prácticas patriarcales y el silenciamiento en torno al racismo y el colonialismo.

Mis intuiciones e incomodidades en torno a los discursos generalizadores sobre los efectos de la dominación patriarcal en la vida de las mujeres, fueron tomando más forma, cuando escuché las reacciones de algunas amigas tsotsiles ante las denuncias que mis compañeras feministas hacían sobre la “venta de mujeres” en las comunidades indígenas, para referirse a los matrimonios concertados y al intercambio ritual de regalos entre la familias. Aunque varias de ellas estaban dando una lucha al interior de sus familias y sus comunidades por tener libertad de elegir pareja, el término “venta de mujeres” les parecía ofensivo y poco respetuoso hacia ellas y sus familias. A pesar de las buenas intenciones de nuestra práctica feminista, nuestros discursos universalizantes no siempre encontraban eco en las mujeres indígenas a quienes pretendíamos “salvar” de sus culturas patriarcales.

En este capítulo, siguiendo las propuestas teóricas de Boaventura de Sousa Santos (1997, 1998), quisiera reflexionar sobre la manera en que los discursos y prácticas en torno a los derechos de las mujeres, han jugado un papel de localismos globalizados, (es decir se trata de un conocimientos locales que han sido globalizados) al pretender imponer visiones sobre un individuo libre y racional, como sujeto del derecho, y conceptualizaciones de igualdad y libertad, que tienen sus raíces en un lugar específico del tiempo y el espacio: en la Ilustración europea y en este sentido, pueden ser consideradas como conocimientos locales que han sido exitosamente globalizados. Con el tiempo han adquirido el carácter de globalismos localizados, (es decir se han convertido en prácticas transnacionales que impactan las condiciones locales) al convertirse en imperativos de los organismos internacionales que con la intermediación de los Estados nacionales y las Organizaciones No Gubernamentales Feministas, han impuesto una concepción homogenizadora de la igualdad de género.

Quiero aprovechar también, para mostrar que a pesar del poder económico y político que subyace detrás de las definiciones liberales y universalizantes de los derechos de las mujeres, estos discursos y prácticas han sido contestados y resemantizados por mujeres indígenas organizadas que están luchando por relaciones más justas entre hombres y mujeres, desde definiciones de la persona que trascienden el individualismo occidental, desde concepciones de una vida digna que van más allá del derecho a la propiedad y desde conceptualizaciones de equidad que incluyen no sólo la complementariedad entre los géneros, sino entre los seres humanos y la naturaleza. Estas perspectivas alternativas de los derechos de las mujeres que reivindican la cosmovisión indígena como un espacio de resistencia, están siendo también transnacionalizadas por un movimiento continental de mujeres indígenas que tiene su cara más visible en una instancia de coordinación internacional llamada Enlace Continental de Mujeres Indígenas. En este sentido podríamos hablar de una forma de cosmopolitismo (concepto que se refiere a la organización transnacional desde abajo) que está confrontando tanto los localismos globalizados, como los globalismos localizados.

Los derechos humanos como localismos globalizados

Al término de la Segunda Guerra Mundial, la causa de los derechos humanos volvió una preocupación mundial a raíz del drama del genocidio nazi y de la existencia en gran escala de presos políticos y exiliados. Es en este contexto que se aprueba en 1948, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que desde su nacimiento se convierte en un arma de muchos filos contra los sectores más desposeídos a quienes debía proteger. Su elaboración sin la participación de la mayoría de los países del mundo y su reconocimiento exclusivo de los derechos individuales pusieron en entre dicho desde sus orígenes su carácter emancipatorio.

El concepto de Derechos Humanos se globaliza a partir de esta declaración y substituye la conceptualización contenida en la propuesta original de una Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Un hecho poco divulgado es la presencia de cuatro mujeres que firmaron la declaración: la dominicana Minerva Bernardino, la brasilera Bertha Lutz, la estadounidense Virginia Gildersleeves y la china Wu Yi-Tang. Este célebre cuarteto luchó para que se reconociera a las mujeres en los contenidos de la Carta y por su inclusión en cargos políticos dentro de la ONU, y fue en parte responsable de que el concepto de Derechos Humanos substituyera al de Derechos del Hombre.

A pesar de las buenas intenciones que pudieran tener algunas de las promotoras de esta Carta, el contexto político en que fue elaborada determinó sus usos con duplicidad de criterios de acuerdo a los intereses de los Estados capitalistas hegemónicos. En plena guerra fría, la Declaración de Derechos Humanos se volvió en una herramienta para justificar la intervención de los Estados Unidos en los asuntos internos de aquellos países que se oponían a sus intereses, cómo fue el caso de la intervención directa del gobierno norteamericano en el derrocamiento del gobierno democrático de Jacobo Arbenz en Guatemala en 1954.

Adelantándose a los usos políticos que se podría hacer de los derechos humanos el Comité Ejecutivo de la *American Anthropological Association* (AAA) preparó un año antes de la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos un documento que cuestionaba el carácter colonialista de la misma. En este texto, que fue sometido a la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, se argumentaba que la superioridad de los valores de occidente ya había sido utilizada como excusa para justificar el control y la dominación de millones de gentes en el mundo y se señalaba "¿Cómo la Declaración que proponen puede ser aplicable a todos los seres humanos y no ser una afirmación de derechos concebidos exclusivamente en términos de los valores prevaletientes en los países de Europa Occidental y América? (1947: 539).

Aunque algunas defensoras de los derechos humanos, como Karen Engle (2001: 542), se han referido a esta documento cómo una expresión de la tolerancia sin límites de los relativistas culturales y cómo una de las "vergüenzas históricas" de la antropología contemporánea. Trabajos recientes, como los de Jane Collier y Shannon Speed (2000) entre los indígenas mayas de Chiapas, y los de Sally Engle Marry sobre las concepciones culturales de los derechos humanos en los organismos internacionales, nos hacen pensar

que los temores de los antropólogos de la AAA no estaban tan equivocados. Shannon Speed y Jane Collier nos han mostrado cómo los derechos humanos se han utilizado por parte del Estado mexicano como herramienta para limitar la autonomía de los pueblos indígenas en los Altos de Chiapas. Sally Engle Merry (2003), por su parte ha hecho etnografía de los espacios internacionales mostrándonos cómo a partir de una definición limitada y esencialista del concepto de cultura, como costumbres y tradiciones, se ha pretendido culturizar conflictos y desigualdades en países del llamado “Tercer Mundo,” sin historizar el origen de dichas prácticas, ni contextualizarlas el marco de las relaciones de desigualdad económica y política que construyen y dan sentido a las exclusiones de género. Paralelamente a esta culturalización de las desigualdades de género, Sally Engle nos muestra cómo se “desculturizan” y universalizan las prácticas y concepciones de los organismos internacionales.

Estos mismos mecanismos de “culturización” y “desculturización” han estado presentes en los organismos internacionales y en las organizaciones feministas en lo que se refiere a los derechos humanos de las mujeres. Desde 1979 cuando la Asamblea de Naciones Unidas aprueba la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, ha habido una tendencia a contraponer los derechos de las mujeres a prácticas culturales, desculturalizando los primeros y definiendo limitadamente las segundas.

En este proceso de culturización de las desigualdades de género y desculturización de los discursos de derechos de las mujeres, los Estados latinoamericanos han jugado un papel fundamental, con la complicidad de las organizaciones no gubernamentales feministas. El discurso desarrollista y modernizador, ha tendido a culpar a las “culturas indígenas” y a las “costumbres y tradiciones” de las exclusiones de las mujeres, presentando la panacea del desarrollo y los derechos de la mujeres como alternativas desculturizadas ante la exclusión.

Los derechos de las mujeres como “globalismos localizados” han sido promovidos por los Estados nacionales como parte de las iniciativas por incorporar a las mujeres en el desarrollo y cumplir con los compromisos internacionales de promover políticas públicas que busquen la “igualdad” entre los géneros. La lógica subyacente en muchos de los programas estatales dirigidos hacia las mujeres rurales e indígenas es que el proceso de desarrollo avanzaría mucho mejor si las mujeres estuvieran plenamente incorporadas a él (en lugar de dejar que pierdan su tiempo “improductivamente”). En el caso mexicano estas políticas se han centrado sobre todo en las mujeres aisladas, promoviendo medidas como el acceso al crédito y al empleo, como medios que permitirán a esa mujer integrarse mejor al proceso de desarrollo.

La *United States Agency for International Development* (USAID), ha sido un importante vehículo para globalizar una agenda de los derechos de las mujeres que parte del llamado enfoque de Mujer en el Desarrollo (MED), cuya lógica subyacente es que la mujer constituye un recurso no aprovechado susceptible de aportar económicamente al desarrollo (Kabeer 1998).

Bajo la influencia de estos discursos globales otorgar derechos a las mujeres es incorporarlas a un proceso de desarrollo que se ve como el horizonte civilizatorio de toda

la humanidad en contraposición con las culturas locales, que “frenan el desarrollo y excluyen a las mujeres”.

Jerarquías de Género en los Derechos de las Mujeres: Complicidades y Desencantos

Durante mayo del 2004 tuve la vergüenza de ser parte de un “Tribunal” de esos que se repiten en distintas regiones del mundo, para que organismos internacionales u organizaciones no gubernamentales feministas, juzguen la pertinencia de las agendas de género de mujeres pobres del llamado Tercer Mundo y decidan si su trabajo a favor de los derechos de las mujeres amerita recibir apoyo de los organismos financieros. A diferencia de los citados “Tribunales de Viena”, estos juicios públicos, no son reconocidos cómo tales, por las “especialistas” que evaluamos las propuestas de las postulantes, y que terminamos jugando un rol de poder y de imposición de principios, similar al de un jurado. En esta ocasión el financiamiento internacional se canalizó a través de una prestigiosa ONG feminista mexicana, que ofrecía becas a mujeres indígenas para que trabajaran a favor de los derechos sexuales y reproductivos en sus regiones de origen.

Pensando, ingenuamente, que tal vez mi participación en estos espacios podría influir en las construcciones de definiciones más amplias y menos etnocéntricas de los derechos de las mujeres, acepté la invitación de la ONG que administraba las becas a ser parte del cuerpo de especialistas que evaluaron los proyectos de las solicitantes.

Las entrevistas y presentaciones de proyectos se llevaron a cabo en un lujoso hotel de Tepoztlán, Morelos. Las mujeres indígenas procedentes de distintas regiones del país tuvieron que viajar a ese lugar para hacer una defensa pública de sus proyectos. Las seis evaluadoras éramos feministas académicas y/o activistas, todas no indígenas, y la mayoría procedentes de la ciudad de México. Sentadas en un medio círculo, junto con el cuerpo directivo de la ONG y con la directora regional de la agencia internacional que daba los recursos para las becas, (una feminista muy reconocida a nivel latinoamericano), empezamos las entrevistas de las postulantes.

Una a una las mujeres indígenas fueron pasando frente al “jurado”, algunas presentaban en perfecto español, otras en un español entrecortado, a veces mezclado con sus propios idiomas indígenas; unas exponían apoyadas con papelógrafos preparados con anticipación y otras manejaban de manera muy hábil la computadora y el *power point* y contestaban una a una las preguntas de las seis evaluadoras. Le tocó el turno a Amanda, una mujer nahuatl del sur de Veracruz, con 15 años de experiencia trabajando como promotora de salud. Mediante papelógrafos nos habló de la importancia de la medicina tradicional para la auto-atención de las mujeres indígenas, de las concepciones holísticas de la salud que daban sentido a la medicina indígena y de la importancia de recuperarlas en la atención a los problemas de las mujeres. La directora de la financiadora, un poco cansada por la falta de mención a los derechos reproductivos de las mujeres, y la interrumpió y preguntó de manera directa ¿cómo defines tú la salud reproductiva? ¿Qué tiene que ver tu propuesta con los derechos reproductivos de las mujeres? Un poco sorprendida por la interrupción, Amanda respondió repitiendo una definición estándar que

aparecía en los folletos de promoción de las becas. La funcionaria atacó de nuevo de manera frontal ¿qué piensas del aborto? Amanda se quedó atónita ante la pregunta y guardó silencio, ¿piensas que las mujeres indígenas tienen derecho a decidir sobre su cuerpo? Continuó la entrevistadora. Amanda respondió con otra pregunta ¿decidir que cosas? La directiva empezaba a exasperarse por la falta de respuestas concretas de la postulante. Las demás observábamos con un silencio cómplice el evidente hostigamiento. ¿Qué sabes sobre el feminismo? Bueno, respondió Amanda de manera pausada, “creo que está bien que las mujeres tengamos derechos, pero no estoy de acuerdo con las feministas que se pelean con los hombres y quieren separar los mundos” ¿cuáles feministas son estas? Interpeló nuevamente la funcionaria, ¿puedes nombrar a alguna? Amanda estaba a punto de estallar en llanto, cuando indignada por el “performance” de poder que estábamos presenciando interrumpí a la representante de la agencia financiadora, respondiéndole “creo que te equivocas de lugar y de persona para hacer estas preguntas, si quieres yo te puedo dar una larga lista de feministas excluyentes e intolerantes”. Amanda obtuvo la beca y para mi suerte yo nunca más he sido invitada a participar en estos “tribunales”.

La experiencia de Amanda y de las becas para trabajar sobre derechos reproductivos, dan cuenta de la manera en que el financiamiento internacional está impactando las agendas de género de las mujeres indígenas, legitimando una lucha y deslegitimando otras. Las organizaciones feministas nacionales han sido cómplices de estas imposiciones priorizando una agenda de género que tiene la salud reproductiva y de manera más específica el derecho al aborto y a la anticoncepción en el centro.

Sin negar la importancia que ha tenido el reconocimiento de la existencia de “derechos reproductivos” a partir de la Reunión Internacional sobre Mujeres y Salud en Ámsterdam en 1984, es necesario señalar que las definiciones más amplias de los mismos que incluían el derecho a todas las condiciones económicas y sociales que posibilitarían la salud de las mujeres, han sido substituidas por un discurso regulatorio que homologa el concepto de “derechos reproductivos” a control de la natalidad y derecho al aborto. Algunas feministas críticas del llamado “Tercer Mundo” como Sylvia Marcos y Shu-Mei Shi se refieren a las redes de poder que se mueven detrás del discurso salud reproductiva y a los silencios y limitaciones del mismo, señalando que “El movimiento mundial por la salud de las mujeres ha orientado mucha de su agenda a los derechos reproductivos, como si no existieran otros muchos temas importantes en lo que respecta a la salud de las mujeres. Las mujeres pobres se están muriendo de desnutrición, de enfermedades curables si tienes acceso a recursos médicos, y carecen de muchas otras cosas que son indispensables para el bienestar y la sobre vivencia” (Marcos 2005: 147) “La implicación negativa más extrema del control de la población mediante la retórica de los derechos reproductivos es que hace eco al viejo paradigma imperialista de la eugenesia. Mientras que los países desarrollados están promoviendo la reproducción debido al envejecimiento de su población y la baja en las tasas de natalidad, en los países en desarrollo o subdesarrollados hay un control de la reproducción en el nombre del “derecho a elegir” de las mujeres sobre sus cuerpos” (Shu-Mei 2005: 148).

Paralelamente, a la globalización de definiciones liberales de los derechos de las mujeres que son presentadas como universales, estos mismos discursos han sido

utilizados para justificar la intervención militar de los Estados Unidos en aquellos países cuyas “culturas patriarcales y antidemocráticas” violan los derechos de las mujeres. Charles Hirschkind y Saba Mahmood (2002), han analizado la responsabilidad del gobierno norteamericano en el fortalecimiento y establecimiento del régimen Talibán en Afganistán y el posterior uso contrainsurgente que el propio gobierno de George Bush hizo de los derechos humanos de las mujeres como argumento para justificar la intervención militar en esa región.

En el caso mexicano argumentos similares han sido utilizados por el Estado y los grupos de poder para negar los derechos políticos de los pueblos indígenas. Ante un creciente movimiento indígena que reclama una reforma constitucional que reconozca los derechos autonómicos de los pueblos, académicos y políticos que hasta ahora no habían dedicado ni una sola línea de sus escritos ó de sus discursos a las desigualdades de género que viven las mujeres indígenas, repentinamente se mostraron preocupados por la manera en que el reconocimiento de los sistemas normativos de los pueblos indígenas (calificados erróneamente como “usos y costumbres”) pueden violar los derechos de las mujeres. Las mujeres indígenas organizadas han confrontado las representaciones estáticas de la tradición que se han utilizado para descalificar sus “usos y costumbres” planteando que los sistemas normativos indígenas están en un proceso de revisión en el que las mujeres indígenas están teniendo una participación fundamental. (Hernández Castillo 2002 y Sierra 2004).

Este importante movimiento de mujeres indígenas ha dado una doble lucha, planteando por un lado ante el Estado la necesidad de reconocer el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas, y por otro, luchando dentro de sus propias comunidades y organizaciones, por replantear críticamente sus propios sistemas normativos. Al respecto la líder nahuatl y médica tradicional María de Jesús Patricio señaló “Lo que puedo decir es que los pueblos indígenas reconocemos ahora que hay costumbres que debemos combatir y otras que debemos impulsar, y eso se nota en la participación más activa de las mujeres en las decisiones de nuestra comunidad. Ahora las mujeres ya participamos más en las decisiones de la asamblea, ya nos eligen para algún cargo y en general participamos más en la vida comunal” (La Jornada Abril 3, 2001 p.9)

En abril del 2001 los diputados y senadores mexicanos decidieron, sin embargo, enfrentar los “peligros de los usos y costumbres” y “defender los derechos de las mujeres” limitando la autonomía y los espacios propios de resolución de conflictos de los pueblos indígenas al aprobar una limitada reforma legislativa en torno al reconocimiento cultural. La llamada Ley de Derecho y Cultura Indígena deja fuera el derecho al control territorial por parte de los pueblos indígenas y establece un candado que señala la necesidad de validar las decisiones de las autoridades indígenas por parte de jueces y tribunales.¹

¹ Estos cambios se encuentran contenidos en el artículo 2, inciso a, apartado II de la nueva ley. Ver: Perfil de La Jornada, abril 28, 2001.

Las mujeres indígenas nunca pidieron esta “protección” por parte del Estado que limita la autonomía de sus pueblos. Contrariamente reivindicaron el derecho a la autodeterminación y a la cultura propia, a la vez que han luchado al interior del movimiento indígena por redefinir los términos en que se entiende la tradición y la costumbre y por participar activamente en la construcción de los proyectos autonómicos.

A sido un nuevo movimiento indígena de mujeres, surgido bajo la influencia del levantamiento zapatista, el que se ha dado a la tarea de replantear las demandas de reconocimiento al carácter multicultural de la nación a partir de una definición más amplia de cultura que incluye no sólo las voces y representaciones hegemónicas de la misma, sino la diversidad de voces y procesos contradictorios que dan sentido a la vida de un colectivo humano (Artía Rodríguez 2001; Hernández Castillo 1998).

Re-planteando los derechos humanos de las mujeres: la globalización desde abajo

En la última década hemos visto surgir a todo lo largo del continente americano procesos organizativos de mujeres indígenas, similares a los de México, en los que las mujeres están intentando combinar las demandas políticas y culturales de sus pueblos con sus propias demandas de género. Es en estos espacios que se están replanteando las conceptualizaciones sobre los derechos de las mujeres a partir de perspectivas más holísticas de las relaciones entre hombres y mujeres y entre los seres humanos y la naturaleza.²

En 1992 la conmemoración del V Centenario de la Invasión de América, creó el espacio para que mujeres de todo el continente se encontraran y compartieran experiencias en torno a sus exclusiones y luchas dentro de los movimientos indígenas de sus países. A partir 1995 muchas de estas mujeres han optado por construir sus propias instancias independientes de los espacios de los movimientos indígenas nacionales y de los movimientos feministas de sus países a partir de los Encuentros Continentales de Mujeres Indígenas, realizándose el primero en Quito Ecuador, el segundo en México (1997), el tercero en Panamá (2000) y la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, realizada en el 2002 en Oaxaca México y el cuarto en Perú en el 2005, ampliándose la participación a mujeres de grupos indígenas de otros continentes. Es en este contexto que se forma el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, en el que confluyen indígenas de América Latina, Estados Unidos y Canadá.

En el marco de este movimiento continental se han encontrado y se están complementado dos universos de sentido, por un lado las demandas planteadas en términos de derechos de las mujeres y por otro las plateadas en términos de la cosmovisión cómo una perspectiva más integradora de los sujetos sociales con su entorno. Al igual que los topos de *dharma* de la cultura hindú y de *humma* de la cultura

² Estas nuevas actrices sociales están empezando a hacer sus propias teorizaciones sobre los derechos de las mujeres, el género y el feminismo, conocer sus perspectivas y difundirlas es fundamental para la construcción de diálogos interculturales Ver: Sánchez, 2005; Álvarez, 2005.

islámica analizados por Boaventura de Sousa Santos (1997: 49-50) que establecen una relación entre la parte (el individuo) y el todo (el cosmos), las perspectivas de equidad y equilibrio vinculadas a la justicia social para las mujeres que reivindica un sector del movimiento continental de mujeres indígenas nos hablan de una construcción local que está confrontando y otras veces complementando el discurso global de los derechos de las mujeres.

En muchas ocasiones estos discursos han sido calificados de esencialistas y deslegitimados por académicos y activistas no indígenas, sin explorar las posibilidades que pueden tener para pueblos cuyas culturas e identidades han sido negadas por los procesos de colonización. Algunas académicas feministas han sido especialmente críticas ante este discurso por la manera en que algunos hombres de movimientos indígenas latinoamericanos se han valido del concepto de complementariedad para hacer una representación idealizada de sus culturas y sociedades negando las relaciones de poder entre los géneros. Sin embargo, desde otra perspectiva las mujeres indígenas están reivindicando el concepto de complementariedad para criticar y cuestionar la manera en que los hombres indígenas están reproduciendo las relaciones de poder del colonizador rompiendo con los principios de dualidad de las culturas mesoamericanas.

El etnocentrismo de la academia y del activismo feminista ha dificultado el diálogo con los sectores de las mujeres indígenas que reivindican la cosmovisión y, se ha explorado muy poco, el potencial emancipatorio que tiene para ellas la espiritualidad indígena, sin enfocarse en una manera tal vez diferente de entender los derechos de las mujeres en el marco de los derechos de sus pueblos.

A pesar de las resistencias y rechazos de los feminismos hegemónicos a estas perspectivas culturalmente situadas, sus propuestas empiezan a tener un lugar importante al interior del movimiento continental de mujeres indígenas. Por ejemplo estas nuevas voces jugaron un papel central en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, realizada en la ciudad de Oaxaca en el 2002. Desde los documentos preparatorios se perfiló el rechazo al concepto de feminismo y la reivindicación de los conceptos de complementariedad y dualidad como fundamentales para entender las relaciones entre los géneros:

“En este documento no se visualizará una inclinación feminista, ya que para el pueblo indígena la Cosmovisión valora a cada ser y la dualidad cobra una gran importancia. Hay que reconocer que la influencia de las culturas invasoras ha deteriorado parcialmente esta visión, en relación al papel de la mujer dentro de la sociedad, es por ello que este principio no se ve reflejado en nuestros días y se sufren grandes desequilibrios y desigualdades sociales. En un mundo tan cambiante con un modelo basado en culturas occidentales ha sido difícil mantener intacta la cultura de los pueblos indígenas.” (Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América 2003: 126).

Este deslinde explícito con el feminismo, parte de una perspectiva del mismo como radical y separatista, estereotipo que subyace muchas de las perspectivas que mujeres de movimientos populares tienen del mismo y que desafortunadamente muchas feministas se han encargado de reproducir. La cerrazón a entender la génesis de estas propuestas políticas y epistemológicas no occidentales y la imposición de una agenda

feminista poco sensible a la diversidad cultural de América Latina, influye también en el rechazo que muchas mujeres indígenas tienen al concepto de feminismo.

A partir de esta concepción de cosmovisión y espiritualidad, algunas mujeres mayas proponen un concepto de género que implique: *“una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio –lo que en occidente sería de equidad-, de respeto y de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento Facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno. Por lo que para nosotras hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de Dualidad manejado desde la cosmovisión indígena según el cual todo en el universo se rige en términos de Dualidad, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día y se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con sólo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de Dualidad, indudablemente, el hombre y la mujer.”*(Estela, mujer indígena de la Asociación Política de Mujeres Mayas, Moloj, Mayib´ Ixoquib´, Guatemala. Citado en Calixta Gabriel 2004).

Es evidente que desde estas perspectivas el concepto de complementariedad no es ya una excusa para evitar hablar del poder y la violencia en las relaciones de género, sino al contrario se convierte en una herramienta de crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de los géneros.

Cada uno de los principios y valores que reivindican las mujeres indígenas como parte de su Cosmovisión y cómo fundamentales para la construcción de una vida más justa para las mujeres, descentran discursos de poder que han querido legitimar tanto el neoliberalismo como las estructuras patriarcales de dominación.

Frente al individualismo feroz que promueve el capitalismo globalizador, las mujeres indígenas reivindican el valor de *“Lo comunitario”* entendiéndose este término como una vida en relación estrecha de las personas con su entorno, en una condición de respeto e igualdad, nadie es superior a nadie.” Frente a los efectos depredadores del desarrollismo neoliberal, reivindican *“El equilibrio”* que es velar por la vida y permanencia de todos los seres en el espacio y la naturaleza, entendiendo que la destrucción de alguna de las especies afecta a los demás seres y que el uso racional de los recursos materiales nos conducen al equilibrio y la rectitud en nuestra vida.”

Frente a la violencia y la dominación de los más fuertes sobre los más débiles, en los que se basa la concepción liberal de la sobrevivencia de los más aptos, ellas proponen *“El respeto”* que parte de la concepción indígena de que nuestros mayores, son de mayor respeto, actitud que se extiende a todos los demás seres de la naturaleza. La Tierra es vista como Madre y Maestra e identificada como mujer que concibe el sustento de todos los seres, es el trato igualitario con los otros seres en las mismas condiciones.” Ante la superioridad de lo masculino frente a lo femenino que reivindican las ideologías patriarcales ellas proponen *“La dualidad o dualismo”* en el que lo femenino y lo masculino en una misma deidad, son dos fuerzas energéticas en uno mismo que permiten el equilibrio en la visión y la acción, es la integridad en todo lo que nos conduce

a la complementariedad. Ver al Supremo como dual, padre y madre, es cuando podemos actuar con equidad de género, esta actitud es básica en la erradicación del machismo”.

Frente a la fragmentación del proceso productivo que promueve el desarrollo maquilador, ante la segmentación de la fuerza de trabajo, frente a la fragmentación de los imaginarios colectivos y la renuncia a análisis sistémicos que nos permitan ver los vínculos entre las distintas luchas ellas proponen “*La cuatriedad*” que es la totalidad, el equilibrio cósmico, lo completo representado en cuatro puntos cardinales, la unidad y la totalidad del universo. Ver hacia atrás y hacia delante, ver por los lados es cuando es posible luchar por la unidad, fuerza capaz de transformar las desigualdades que sufren nuestros pueblos por las políticas neoliberales y globalizante” (Citado en Calixta Gabriel 2004:132)

Recuperar sus teorizaciones y reconocer su potencial emancipatorio no debe implicar una idealización de las culturas indígenas contemporáneas, sus propuestas nos hablan de una cosmovisión que parte de valores importantes que hay que recuperar y operativizar y no intentan en ningún momento insinuar que esa es ya la cultura en las que se enmarcan sus vidas cotidianas. Por el contrario, ellas mismas reconocen que “En la actualidad existen grandes diferencias en la situación de la mujer con relación a la del hombre, pero esto no significa que siempre fue así. En este caso existe la posibilidad de retomar las raíces y recuperar el espacio que le corresponde a la mujer basado en la cosmovisión indígena”.

Descalificar estas propuestas porque no parten de nuestra perspectiva de igualdad o porque no retoman nuestra preocupación por los derechos sexuales y reproductivos, o no de la misma manera en que los pensamos en las regiones urbanas y mestizas, es reproducir los mecanismos de silenciamiento y exclusión de los movimientos políticos marcados por las perspectivas patriarcales.

El cuestionamiento a nuestros propios etnocentrismos y racismos es un primer paso para establecer diálogos interculturales sobre nuestras distintas concepciones de los derechos de las mujeres y construir alianzas políticas, a partir de lo que compartimos, pero reconociendo las diferencias y visiones del mundo.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Carmen (2005), "Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen?", en *Ponencia presentada en la Mesa "Mayanismos y Feminismos"* Congreso de Estudios Mayas, agosto Guatemala.

ARTÍA RODRÍGUEZ, Patricia (2001), "Desatar las Voces, Construir las Utopías: La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca", Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION (1947), "Statement on Human Rights", *American Anthropologist* 49, pp. 539-543.

CUMBRE DE MUJERES INDÍGENAS DE AMÉRICA (2003), Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América Fundación Rigoberta Menchú Tum, México.

ENGLE, Karen (2001), "From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association", *Human Rights Quarterly* 23, pp.536-560.

DALY, Mary (1978), *Gyn/Ecology, The Metaethics of Radical Feminism* Beacon Press, Nueva York.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (1997), "Una concepción Multicultural de los derechos humanos", en *Revista Memoria*, julio 1997, pp. 41-53.

(1998), *La Globalización del Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, ILSA-Universidad Nacional de Colombia, Bogota.

ENGLE MERRY, Sally (2003), "Human Rights Law and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way)", en *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, vol. 26, num.1, pp. 55-77.

GABRIEL XIKUÍN, Calixta (2004), "Liderazgo de las Mujeres Mayas en las Leyendas y Mitologías según su Cosmovisión", (ms), Guatemala.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2001), "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las Mujeres Indígenas y sus demandas de género", en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24 Octubre. pp. 206-230.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2002), "Indigenous Law and Identity Politics in México: Indigenous Men's and Women's Perspective for a Multicultural Nation", *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 25, num.1, pp.90-110.