



Trace. Travaux et Recherches dans les
Amériques du Centre

ISSN: 0185-6286

redaccion@cemca.org.mx

Centro de Estudios Mexicanos y
Centroamericanos
México

Álvarez Díaz, Andrea

Violencia doméstica y negociación de conflictos conyugales en comunidades maya-
mam de Guatemala

Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre, núm. 57, junio, 2010, pp.
65-85

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423839515005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Violencia doméstica y negociación de conflictos conyugales en comunidades maya-mam de Guatemala¹

Andrea
Álvarez Díaz

Resumen: Analizar los conflictos familiares que reproducen la violencia doméstica, en contextos indígenas, implica asumir una posición no idealizada de la cultura, y una valoración y reconocimiento de diferentes formas de relación y construcción de ser mujer y de ser hombre. En este sentido, el artículo busca revisar posiciones esencialistas, sean éstas de género o étnicas, problematizando nociones tales como la de complementariedad de género, y su reapropiación emancipatoria por parte de las mujeres maya. Se revisa entonces elementos conceptuales que sostienen las prácticas socio-culturales en torno al establecimiento del matrimonio y de la familia en la sociedad maya-mam de Guatemala, y los conflictos conyugales que se han descrito tanto en el espacio intra-doméstico como extra-doméstico. En un segundo momento, y asumiendo el enfoque de negociación de conflictos, y de cooperación en las relaciones entre hombres y mujeres (Agarwal), se describen espacios comunitarios situados fuera del ámbito doméstico, que afectarán el poder de negociación de hombres y mujeres al interior del espacio doméstico en la resolución no violenta de los conflictos conyugales.

Abstract: In order to analyze family conflicts that reproduce domestic violence, one needs to assume a non-idealized notion of culture, and an assessment and recognition of different forms of relationship and construction of being female and being a male. In this sense, this article intends to revise essentialist stands, whether ethnic or gender, problematizing notions such as gender complementarity, and their emancipatory appropriation by Mayan women. In so doing, conceptual elements that sustain socio-cultural practices of building marriage and family in the Mayan Mam society in Guatemala, are re-examined, as are the marital conflicts that have been described both in inter-domestic and in extra-domestic environments. In a second step, the approach of conflict negotiation and cooperation in men-women relationships is adopted in order to describe community environments beyond the domestic sphere, as they affect the negotiating power of men and women within the domestic space in non-violent resolution of marital conflict.

Résumé: Dans les contextes autochtones, l'analyse des conflits familiaux qui reproduisent la violence domestique doit se faire en adoptant une position qui évite le risque d'idéaliser la culture. Il est toutefois nécessaire de valoriser et de reconnaître les différentes formes de relations qui s'établissent entre hommes et femmes dans des contextes culturels différents. Ainsi, cet article a pour objectif la critique de certaines positions essentialistes, qu'elles soient de genre ou d'ethnie, à travers la problématisation de concepts telle la complémentarité de genre, en considérant la réappropriation que les femmes mayas font de cette notion. Nous reprenons donc les éléments conceptuels qui servent d'appui aux pratiques socioculturelles, tel que l'établissement du mariage et de la famille dans la société maya-mam au Guatemala, ainsi que les conflits conjugaux qui ont été décrits dans le domaine intra-domestique et dans le domaine extra-domestique. Ensuite, nous décrivons les espaces communautaires extérieurs à l'espace familial, qui affectent le pouvoir de négociation homme-femme à l'intérieur de l'espace domestique, dans le cadre de la résolution non-violente des conflits conjugaux. À cette fin, nous adoptons une approche de la négociation des conflits et de la coopération dans le cadre des relations de genre (Agarwal).

[Violencia doméstica, complementariedad, conflictos conyugales, relaciones de género, poder de negociación]

La primera imagen que tendemos a representarnos visualmente, cuando hablamos de “violencia doméstica”, es la de un varón que ejerce violencia física sobre una mujer. Así tendemos a estereotipar y a simplificar la complejidad del fenómeno de la violencia doméstica, sin considerar sus múltiples manifestaciones, tales como las formas de violencia psicológica y emocional, de tipo económico y patrimonial, y las manifestaciones de violencia en la intimidad sexual. Esta imagen simplista de la violencia doméstica tampoco nos permite visualizar a los diferentes

1 Este trabajo es parte de la investigación “Vivencias y significaciones sobre la violencia doméstica en comunidades indígenas”, en curso, en el altiplano noroccidental de Guatemala, en el marco de la tesis para optar al grado de doctora en antropología social, en el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA-UNAM), México.

protagonistas que participan del proceso de producción de la violencia doméstica, ni de los espacios extradomésticos en los que se reproduce. Esta tendencia a la simplificación del fenómeno de la violencia en la familia tiende a asociarse además a la búsqueda de una definición de lo que es “la violencia” en términos universales, como si tal cosa fuese posible. Más que otra cosa, deseáramos ofrecer una definición de violencia que abarcara todos los casos y todos los aspectos de este complejo fenómeno. Sin embargo, la vía socrático-esencialista nos lleva a un callejón sin salida, ya que la amplia variedad de usos del término violencia y sus derivados, nos demuestra que no se trata de un término unívoco ni homogéneo (Jacorzynsky 2002). Así, para comprender de qué hablamos, cuando hablamos de “violencia”, tenemos que referirnos a diferentes aplicaciones del término, observar el contexto de aplicación, entendiendo los contextos en que se emplea la palabra. Desgraciadamente para los esencialistas, y compartiendo lo que señala Tomasini:

El concepto de violencia, es como muchos otros, un concepto de semejanzas de familias. Es decir, el uso de la noción en un contexto determinado (e.g. el Estado) puede ser muy similar a su aplicación en otro contexto (digamos, la escuela), pero ya no tan semejante a su utilización en otro (verbigracia, el sexo), el cual a su vez se puede parecer más a la violencia en la familia que a otro, por ejemplo, a la idea de violencia económica institucional. (Tomasini 2002: 24)

Violentas, por ejemplo, pueden ser las decisiones económicas de un gobierno que brutalmente impone nuevos impuestos, inclusive después de llegar democráticamente al poder; violento puede ser el chantaje de una esposa que impone condiciones humillantes sobre su ex esposo, bajo la presión de los intereses de sus hijos en mente y la eventualidad de perder la posibilidad de visitarlos; violento puede ser el director de una institución universitaria que somete a un investigador a toda clase de presiones por el hecho de expresarse libremente y defender sus principios; también recurren a la violencia una compañía bancaria y sus abogados al ganar un juicio de desalojo y echar a una familia y sus pertenencias a la calle (Jacorzynsky 2002).

Siendo todos ejemplos de situaciones donde se ejerce la violencia, no es posible hallar elementos comunes entre cada uno de estos casos. Sin embargo, es relevante analizar las formas en que en los diferentes tipos de violencia tienden a relacionarse entre sí. Por ejemplo, ¿cómo es que la violencia organizada e institucionalizada que nace junto con el aparato estatal centralizado, que promueve el desarrollo de la tecnología militar, las políticas expansionistas y la conquista por medio de la guerra, se relaciona con la violencia que se genera en el seno de las relaciones familiares? O, en el caso de los pueblos indígenas, ¿cómo es que la violencia física, verbal y simbólica que opera a través del racismo institucionalizado y de las actitudes de discriminación étnico-racial se relaciona con la violencia que se expresa en las familias mayas? Evidentemente, este artículo no da cuenta de las respuestas a estas interrogantes de manera cabal, sino que más bien estas preguntas se sitúan como telón de fondo a considerar, en el abordaje de la problemática de la violencia doméstica, y cuyos elementos reflexivos estarán presentes en el desarrollo de este trabajo.

Con todo, es necesario descartar explicaciones lineales que pueden resultar atractivas a la hora de relacionar un tipo de violencia con otra. Efectivamente se tiende a establecer relaciones mecánicas de causa-efecto entre una y otra, por ejemplo, entre violencia estructural del Estado, y violencia del hombre hacia la mujer, o se tiende a establecer una supuesta continuidad entre la violencia que ocurre en un espacio mayor (por ejemplo, la violencia delictual en la sociedad nacional) y la que se desarrolla en el espacio más reducido, como expresión de la anterior (en el espacio íntimo de la familia). Lo que podemos observar más bien es que los diferentes tipos de violencia producen y son producidos en las relaciones sociales. Es decir, que si bien las diferentes formas de violencia tienen un efecto de determinación y de construcción de la

manera en que se relacionan los miembros de una sociedad en los diferentes espacios en éstos se desenvuelven, también es cierto que los sujetos (ancianos, niños, jóvenes y adultos de ambos sexos) son activos en la reproducción de las relaciones violentas en la medida en que significan y dan sentido al contexto y a la violencia que se ejerce hacia ellos. Así, más que determinar la violencia estructural como expresiones de violencia en la familia, podemos afirmar, en base a la investigación realizada, que la violencia estructural, institucionalizada, es interpretada, a través del proceso de mediación intersubjetiva, que puede posicionar al sujeto ante esta violencia, en posiciones de víctima pasiva, de sobreviviente activo, de resistencia organizada, o también de reproducción de pautas violentas de interacción. De este modo, podríamos decir que ni la violencia doméstica proviene exclusivamente de la violencia de género, como tampoco la violencia doméstica proviene de la continuidad de la violencia delictual hacia el espacio familiar, como lo han afirmado diferentes discursos de las políticas públicas orientadas a prevenir y erradicar la violencia intrafamiliar.

La violencia al interior de la familia ha sido asumida como problema social prioritario, definida como “toda acción u omisión cometida por un miembro de la familia en relación de poder, sin importar el espacio físico donde ocurra, que perjudique el bienestar, integridad física, psicológica o la libertad y el derecho al pleno desarrollo de otro/a miembro de la familia” (O.P.S. 1999). Así, la violencia intrafamiliar se reproduce sobre la base de una relación de poder inequitativa, expresándose principalmente hacia las mujeres por parte de los varones, hacia niños y niñas por parte de los adultos (de ambos sexos) y hacia los ancianos (por parte de jóvenes y adultos de ambos sexos). Así, entonces, violencia doméstica o intrafamiliar, no es un término equivalente de la violencia contra la mujer; aún cuando la mayor proporción de conductas violentas en la familia efectivamente se ejerce en contra de mujeres y niñas.

Por su parte, la violencia contra la mujer se entiende como “todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga, o pueda tener, como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada” (Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, onu). Este tipo de ejercicio de la violencia tiene como objeto y fundamentación la pertenencia al sexo femenino, por lo que tiende a ocupar un lugar preponderante, aunque no exclusivo, en la discusión sobre la violencia que se ejerce hacia la mujer, en el espacio doméstico.

En esta investigación, entre los diferentes tipos de violencia intrafamiliar de los cuales podríamos dar cuenta, centramos la atención en la **violencia conyugal**, es decir la violencia que se produce entre hombre y mujer que viven bajo un mismo techo, y que han contraído o no vínculo matrimonial de manera formal. En términos indistintos, hablaremos de violencia intrafamiliar, violencia doméstica y violencia conyugal, para referirnos a esta problemática, dada la vinculación conceptual que existe entre los tres términos.

Ahora bien, siendo un fenómeno universal, la violencia doméstica en contextos culturales indígenas asume una especificidad particular al expresarse en la intimidad del espacio familiar, un fenómeno que se articula con tres tipos de violencia estructurales: la violencia de género, el racismo institucionalizado y la discriminación étnico-racial, y la desigualdad socioeconómica, de clase.

Así entonces, conceptos de la antropología de género, pueden aportar a la comprensión de las relaciones entre hombres y mujeres como relaciones sociales de poder, de conflicto y complementariedad que se construyen negociando significados en un entramado de discursos y posiciones de género (Geertz 1973; Bonder 1999; González 2002; Mejía 2006). Se recurre también teóricamente a nociones de la antropología jurídica, que permiten abordar la pluralidad de sistemas jurídicos que coexisten en contextos indígenas, que remite a la articulación de derecho positivo y derecho consuetudinario (Stavenhagen 1990; Hernández 2004; Sierra

2001). Se espera también lograr dinamizar el uso esencialista de la noción de complementariedad, utilizada en antropología social para abordar las relaciones genéricas y familiares en culturas indígenas, cuyas cosmovisiones prehispánicas están basadas en la dualidad de opuestos complementarios (Mader 1997; Halbmayer 2002; Calfío 2005).

Por otra parte, se recurre a los aportes de la crítica economista feminista que, cuestionando el modelo neoclásico de la familia unitaria, propone analizar las posiciones relativas en las que hombres y mujeres pueden situarse para establecer procesos de negociación en el hogar, la comunidad y la sociedad. Desde esta perspectiva, los hogares son entendidos como: “una compleja matriz de relaciones dónde se establecen procesos de negociación continuos, muchas veces de manera implícita; negociación sujeta a restricciones establecidas por el género, la edad, el parentesco, y aquello que es socialmente permitido negociar” (Agarwal 1997; Deere 2002). Así, las relaciones que se establecen entre los miembros de una familia pueden darse en términos de conflicto y de cooperación, “en la medida en que los arreglos de cooperación le dan a cada uno de ellos más o menos beneficios”. La negociación entonces puede realizarse no sólo sobre la distribución de recursos de subsistencia del hogar, sino sobre los legados que constituyen y contribuyen a la posición de resguardo de cada miembro de la familia. Como se puede suponer, las diferencias de género, relativas al poder de negociación al interior del hogar, están ligadas al poder de negociación que se vehicula fuera del hogar, con la comunidad y con el Estado.

Las relaciones de género se entenderán entonces como construcciones sociales en escenarios socio-culturales en los que los protagonistas, hombres y mujeres, en un proceso activo de resignificación de los discursos propuestos sobre las formas de relacionarse entre los cónyuges, negocian desde posiciones diferenciales tácita o explícitamente, sus necesidades y deseos con el cónyuge. En estos procesos de negociación permanente, operan mecanismos conscientes e inconscientes, que van construyendo economías del deseo, en relaciones de conflicto/cooperación entre los miembros de la pareja. Esto es, relaciones genéricas de conflicto/cooperación que presentan cierta tendencia a situarse en ámbitos particulares, pero cuyo dinamismo le otorga la movilidad necesaria para traspasar determinados ámbitos, de acuerdo a posiciones situacionales entre los cónyuges.

Por otra parte, al hablar de mandatos de género, estamos haciendo referencia a las expectativas y exigencias sociales, los roles asignados y asumidos por hombres y mujeres, lo que está “permitido” a las personas de uno u otro sexo; mandatos que se constituyen sobre la base de las costumbres, los hábitos y los imaginarios sociales de los pueblos. Así, desde los estereotipos sexuales, en determinados contextos culturales se generalizan juicios y se construyen exigencias a los grupos humanos de cada sexo (Trujillo 2006).

En este trabajo se problematiza la relación establecida entre la ocurrencia de la violencia conyugal y la permanencia y reproducción de las prácticas culturales maya, destacando la condición de sujeto de las mujeres maya, que en su vivencia cotidiana, significan y se reapropian de los mandatos de género a través de estrategias de resistencia individuales y colectivas. Además, se describen y analizan espacios de negociación de conflictos para su resolución no-violenta, en el espacio extradoméstico.

Diversos estudios que han abordado la violencia doméstica, en comunidades indígenas, destacan la polémica relación entre: el ejercicio de los “usos y costumbres” indígenas y el respeto a los derechos de las mujeres indígenas. Efectivamente se ha tendido a contraponer marcados esencialismos teóricos, defensores de cosmogonías intocables que justifican la no intervención respecto a la problemática, y posiciones implícita o explícitamente racistas que atribuyen la violencia doméstica a los hábitos culturales indígenas (Mejía 2006). Es decir, en una tendencia, posiciones, que reivindicando el derecho de los pueblos indígenas a mantener sus prácticas tradicionales, se resisten a encarar las situaciones de violencia que puedan existir

al interior de las familias indígenas y, como otra tendencia, posiciones que precisamente responsabilizan las prácticas tradicionales indígenas como uno de los orígenes de la violencia en la familia. Dicho en términos más amplios, cuando adopta una posición extrema, el feminismo esencialista identifica al patriarcado indígena como el único responsable de la situación de las mujeres indígenas o, en el otro extremo del argumento, el mayanismo esencialista justifica el machismo y el sexismo como productos exclusivos de la colonia. Así, ambos discursos se ubican en una misma posición: ocultan su posición de poder y fraccionan las opresiones dándole mayor importancia a las explicaciones identitarias particularizadas (Cumes 2007).

Efectivamente, uno de los focos de la discusión conceptual se ha centrado en el carácter esencialista de las etnografías denominadas “clásicas” (Guiteras 1965; Garza 2002) v/s la perspectiva “crítica” que han asumido autoras que han realizado etnografías desde una perspectiva de género. Esta tensión conceptual es por lo demás de gran relevancia, ya que se instala también en estudios realizados en otros contextos socio-culturales indígenas, y es también parte de la discusión que se genera entre hombres y mujeres, líderes y lideresas de los pueblos indígenas de Abya Yala.

Ahora bien, más allá de la dicotomía que se puede establecer entre tradición/modernidad, en la red de relaciones sociales que se entretienen entre los niveles de la aldea, lo local, lo regional, lo nacional, cabe preguntarse: ¿qué discursos y qué prácticas sociales son los que facilitan que las mujeres puedan negociar los conflictos conyugales? o, dicho de otra manera, ¿en qué intersticios del entramado de relaciones sociales local/global se expresan los recursos para mediar y resolver los conflictos conyugales de manera no violenta?

En el contexto de los pueblos originarios de la región fronteriza de Guatemala-México, referirse a los mandatos de género y a su interpretación por hombres y mujeres, requiere dar cuenta de dos espacios de dominación-resistencia, uno marcado por la relación entre el grupo hegemónico y el grupo indígena, y un segundo espacio delimitado por la relación de dominación-resistencia entre la población masculina y femenina de la misma procedencia social y étnica. Con todo, si bien analíticamente se pueden distinguir dos espacios diferenciales, en la densidad de las prácticas sociales y de las construcciones identitarias complejas, ambos espacios se trastocan y sobrepone con alta permeabilidad.

VIOLENCIA DOMÉSTICA, CONFLICTOS DE GÉNERO, MANDATOS DE GÉNERO

Numerosas descripciones etnográficas han contribuido a comprender elementos transmitidos culturalmente a través de los mandatos de género, al interior de las comunidades, en torno a ciertas obligaciones para cada sexo, asociadas a valoraciones diferenciales. Así, la organización social del trabajo ha sido descrita, por ejemplo en el contexto de las comunidades tzotzil en la década de los años 1950, en términos de necesidad para desarrollar las respectivas funciones. Las cosas estarían arregladas de tal manera que los sexos dependen mutuamente entre sí, asumiendo el varón la producción de alimentos, y las mujeres el tejido y las labores del hogar (Guiteras 1965).

Para las mujeres se reconoce principalmente: “la dedicación a tiempo completo a las tareas domésticas, el cuidado de los miembros de la unidad familiar, las labores agrícolas y artesanales, la negativa a intervenir activamente en las asambleas comunales, la restricción de su valor social al rol materno y su relevante protagonismo en la reproducción y transmisión del sistema de valores que perpetua sus referentes culturales, entre ellos, la justificación ideológica de su propia subordinación” (Gil Tébar 1999). Al hombre se le pide que trabaje, provea a su familia de lo que necesita para vivir, respete y ayude a sus mayores.

En particular, con respecto a las formas de resolución de conflictos al interior de la familia, de las mujeres se esperaba que obedezcan a su marido y a sus suegros, mientras que a las autoridades y a las personas mayores se les exigiría mostrar con el ejemplo cómo se debe vivir. El cumplimiento estricto de estas normas, traería como premio para el varón la tranquilidad y prosperidad y el ser elegible para comenzar una larga carrera política, con la ayuda del buen comportamiento de su esposa (Garza 2002: 108).

Es relevante recordar que la concepción que se construye de la familia en las comunidades mayas, es de mayor amplitud que la que se suele manejar en la cultura occidental. Así, la familia “reúne y extiende los grados de parentesco a los parientes consanguíneos y por afinidad, unidos todos por un mismo sentimiento de hermandad y solidaridad”. Esto se expresa en el idioma mam, en el uso de la palabra *qklojil*, que significa “lo nuestro”, “los mismos”, que a diferencia del vocablo en castellano, ésta contiene mayor carga afectiva, y que en la práctica se manifiesta en una fuerte identificación con sus miembros (IDEIS-URL 1998). En este sentido, mucho de la responsabilidad que asumen las familias como mediadoras de conflictos conyugales se relaciona con el hecho que los padres significan que el bienestar de sus hijos está sujeto a ellos, como padres de familia. Así, el orden familiar depende de los buenos consejos que ellos puedan proporcionar para encaminar la vida hacia la estabilidad. Mandato familiar que se relaciona con la constitución extensa de las familias mayas, y la valoración de la responsabilidad familiar entre sus miembros porque en definitiva las familias dependen en muchos sentidos unas de otras (Esquit & García 1998).

Como ocurre en la mayoría de las culturas, la formación de la familia se tiende a empezar con el establecimiento del lazo matrimonial, que de acuerdo con los valores de cada sociedad, se valora jurídicamente como un acto trascendental. En la sociedad maya, se han descrito una serie de etapas y actos, como parte del proceso de formación de la familia, considerando que cada uno de estos posee su simbología y ceremonial acordes a su complejo religioso y jurídico. Este proceso de constitución de la familia, como veremos a continuación, no finaliza con la bendición de la pareja durante el compromiso matrimonial, sino que continúa durante la vida conyugal (IDEIS-URL 1998). Se evidencia además la forma en que se articula el sistema jurídico maya con el sistema jurídico positivo durante el proceso por parte de las comunidades maya-mam.

En las comunidades mam, así como en las ixil, k'iche' y poqomchi', se ha documentado que el matrimonio se inicia con un proceso de acercamiento entre las familias de los novios a través de lo que se conoce como “pedida”, y que corresponde al primer paso del ritual de las formalidades. Así, el novio y su familia, generalmente con el auxilio de un intermediario (o “pedidor”) acuden a la casa de la novia con el propósito de “pedirla en matrimonio”, ya sea acompañados por un *aj q'ij*, o *chman*, aunque entre los mames tienden a asumir ese rol los propios padres orientados por el consejo del sacerdote maya-mam. El sentido del ritual de la “pedida de la novia en matrimonio” es el de promover en la joven pareja la conciencia de los deberes y responsabilidades que van a ir asumiendo en la vida conyugal, por lo que puede durar de entre una a seis visitas a la casa de la familia de la novia. El ritual que asume un carácter de trascendencia social puede incluir la realización de fiestas familiares e intercambio de obsequios, así como la orientación y entrega de consejos por parte de los *aj q'ij*, los ancianos, los padres de los novios y otros familiares (IDEIS-URL 1998, Mendizábal *et al.* 2007). Mientras entre los k'iche' se practica la “pesada”, que consiste en examinar a la pareja a través de la interpretación del calendario maya (*Congreso de médicos tradicionales, chinique, k'iche'*, octubre de 2008), entre los mames, el *chman* utiliza la revisión de una semilla para dar su consejo a la joven pareja.

En las comunidades mames, se suele incluir en el proceso dos eventos culturales más: el que los novios hablen durante un tiempo, y que remite al acto de cortejo del hombre hacia

la mujer. En este ritual de cortejo, el varón ofrece verbalmente a su enamorada una suma de dinero, cuya aceptación simboliza el consentimiento de unión por parte de la joven. Posteriormente, el joven visitará a su novia junto a sus padres para realizar “la pedida en matrimonio” y el pago de la “mantenida”, que corresponde a una retribución hacia sus padres por los gastos en que incurrieron durante su crianza (IDEIS-URL 1998; Mendizábal *et al.* 2007).

Posteriormente, los jóvenes podrán convivir de manera conyugal sin vínculo formal o recurrir al sistema jurídico oficial para casarse ante el alcalde municipal. Podrán también recurrir al sacerdote católico o al pastor protestante para formalizar el matrimonio religioso según su credo, o bien formalizar la unión a través de la “costumbre” como lo hacen los matrimonios maya-mam tradicionalistas.

La familia, entonces, se constituye en una instancia de conciliación, principalmente en los casos de conflictos matrimoniales o agresiones, y en menor grado en el caso de robos, conformándose como “foro de conciliación”, en un consejo en el que intervienen principalmente los padres, los abuelos, algún testigo o los padrinos de la boda. Después de acudir a la instancia familiar, que es lo más común, se consulta a la otra instancia más cercana de acuerdo a la filiación grupal de las personas; ya sea líderes religiosos, líderes tradicionales o “consejo de ancianos” (que no remite necesariamente a personas de la tercera edad, sino personas con liderazgo, amigos, vecinos, etc.). Si en estas instancias no se logra resolución, entonces se acude al alcalde auxiliar de la aldea que constituye el último eslabón a nivel local (Esquit & García 1998). En muchos casos las mujeres sólo se quedan en el procedimiento comunitario y familiar de resolución de conflictos, ya que si se interpone una denuncia en el sistema jurídico oficial, el castigo impuesto puede resultar una recarga económica para la propia mujer si su compañero de hogar resulta multado o encarcelado (Urizar 2000).

A través de un trabajo de discusión grupal con mujeres maya-mam monolingües de San Martín Sacatepéquez, del municipio de Chimaltenango, se identifican una serie de conflictos y problemáticas en el mundo privado y público que les aquejan. En el ámbito privado, las mujeres reportan dificultades ligadas a su situación económica, tales como “cuando el esposo no tiene trabajo y no hay dinero”, su insatisfacción con respecto a que “no le gusta que no puede trabajar, y [que tenga que] depender del hombre”, “que su esposo busque otras mujeres y no le dé gasto en la casa”, o que “su esposo está en los EEUU y desconfíe de ella, y cree lo que le dicen [con respecto a] que ella anda con otro hombre, [y que] sus cuñadas le inventan calumnias”, y con respecto a sus hijos, “que éstos no quieren ir a estudiar porque su esposo no les da el pinto que les piden en la escuela”. En términos de la distribución de tareas en el espacio doméstico, las mujeres señalan como fuente de conflicto, “cuando no hacen las cosas que les corresponde como mamá o mujeres”, que “no hay acuerdo con el esposo para hacer los oficios de la casa [mientras] ella tiene que ayudar al marido en el campo”, o “cuando el esposo se enoja porque quiere decidir por las cosas de la casa”. También indican que se originan dificultades ya que “no le gusta lavar la ropa y los hijos no obedecen, además que no hay quien le ayude”, y en el mismo sentido que “trabaja mucho en casa y los patojos no ayudan”. Por último, indica una mujer cuyo esposo está en los EEUU que “le molesta ver la discusión de parejas que tienen sus cuñados con sus esposos [ya que] ella quisiera que vivieran felices” (Gaviola 2001).

Cuando se refiere al espacio público, la atención se centra principalmente en los problemas y conflictos ligados a su participación social, reportando que “los hijos y el esposo no la dejan participar porque son muy celosos”, aunque dicen otras “si dejo listo el oficio ya no me regañan y puedo salir sin problema”, o que “no tiene problema en participar porque cumple su tarea”. Ellas identifican además la fuente de estas dificultades en parte en “las críticas que hacen las demás mujeres por participar, dicen que es una andalona y paseadora” y que en este sentido tienen que hacerle frente a “críticas de otras mujeres por su participación, [ya que] dicen que

sólo salen a buscar marido”, lo que tiende a asociarse a “la crítica de las mujeres evangélicas porque sale de casa”, y a el hecho de que “hay mujeres que critican y aconsejan al marido para que nosotras no participemos”. Por otra parte se señala que se suscitan “enojos con los vecinos porque los hijos se pelean”. Las mujeres mencionan además importantes problemas económicos, en el sentido de que “cada día está más caro todo, todo aumenta”, y en particular “el precio muy bajo de la cosecha y el alto costo de la producción” (Gaviola 2001).

El mismo estudio describe algunas de las instancias a las que las mujeres recurren para la resolución de sus conflictos familiares, tales como las iglesias, los miembros de la familia, las autoridades, analizando los mecanismos de mediación de conflictos. Al respecto, la autora se interesa en la reproducción de la relación de autoridad cuando es una figura masculina la que asume el rol de liderazgo, a diferencia de la posibilidad de solidaridad de género que puede establecerse si es una mujer, [es] la que asume el rol de mediación. Por otra parte, el recurso a una figura masculina como instancia de apoyo en la familia, como hermanos o cuñados, está interpretada por Gaviola como una búsqueda de protección y defensa ante la agresión física por parte de las mujeres. Llama la atención la ausencia, en el relato de las mujeres, de mediación por parte de autoridades tradicionales maya, ya sean éstas religiosas o jurídicas, describiendo sólo a las figuras del juez de paz, juzgados de la familia y delegados de reconciliación (iniciativa de Pro Paz, impulsada por la OEA en algunas localidades).

Por su parte, Tania Palencia ([1999] 2003) se interroga sobre la forma en que el ideal de la complementariedad, propio de la cosmovisión maya en Guatemala, se vive en las relaciones cotidianas entre hombres y mujeres, en espacios privados y públicos. Reconociendo, como ya lo decíamos anteriormente, el rol que juega la familia en tanto reproductora de la sociedad maya, y comprendiendo así como es que el trabajo compartido es un valor ideal para lograr satisfacer las necesidades de los miembros de la familia. Así, el matrimonio adquiere un valor económico en sí, en el que se lleva a cabo una prestación mutua de servicios entre el hombre y la mujer para reproducir esta unidad colectiva.

La autora evidencia cómo es que en el trabajo en el ámbito doméstico se observan esferas de trabajo compartido entre hombres y mujeres mayas, que “muestran que ambos tienen acceso a recursos estratégicos de la economía familiar, concediéndoles mutuo poder”. Por lo que de las tareas principales directamente vinculadas con la reproducción familiar no se deduciría, según Palencia, una jerarquía del hombre respecto a la mujer. Por el contrario, “fuera de los espacios complementarios o interdependientes de la vida doméstica, se encuentran formas de relación entre hombres y mujeres con jerarquías, asimétricas o desiguales” (Palencia [1999] 2003).

Así, entonces, en el espacio doméstico se describe una mutua dependencia económica, en el que las relaciones compartidas se conciben como esferas de negociación y de conflicto, basadas en la búsqueda de cooperación, lo que es propio por lo demás de estrategias de sobrevivencia de economías domésticas campesinas. Sobre la base de un diseño de encuesta aplicado a 120 personas de ambos sexos, de orígenes mam, k'iche', kaqchiquel, q'eqchi, poqomchi', popti', q'anjob'al y sacapulteco y de talleres de discusión, se analizan los aportes mutuos en la economía doméstica, y las zonas conflictivas de la relación hombres-mujeres.

Con respecto a los ingresos económicos, la mitad de las encuestadas refiere ser proveedora, junto a su esposo, a través del tejido, la venta de animales y de hortalizas, destinando, bajo su administración, el ingreso femenino a la alimentación, utensilios domésticos y vestuario. Por su parte, más de la mitad (66%) de los varones administran su ingreso y lo destinan en alimentación y reinversión en la siembra y/o negocio. Con todo, el principal proveedor de ingresos para la familia tiende a ser el varón y el que toma las decisiones respecto a su administración. La autora reconoce además la generación de espacios ideológicos que favorecen valores relacionados con el mutuo acuerdo, en función de la sobrevivencia cotidiana. Así, a partir de una importante valoración de la mujer como madre, se reporta un apoyo activo por

parte del varón en los quehaceres domésticos durante el embarazo de su esposa, expresado por las mujeres como “cocina y cuida a los demás hijos”, “entra el agua, ayuda en la limpieza de la casa y baña a los hijos”, “hace los trabajos de la casa” o “me cuida”, mientras los hombres expresaron “cambiar pañales”, “ayudar en la cocina”, y “ayudarla a cuidar al hijo”. Con todo, hubo mujeres que reportaron que durante la maternidad el esposo sólo las apoyaba económicamente (Palencia 2003).

Como una forma de dar cuenta de los conflictos y tensiones que se expresan entre hombres y mujeres, la autora describe que las respuestas más comunes sobre la figura del padre, esposo o hermano, fueron: “me regaña”, “no me deja salir”, “piensan que nuestro trabajo es solo ayuda”, “es muy celoso”, “se emborracha y gasta el dinero”, “me pega”, y “hay que servirles por ley y fuerza”. A pesar de lo expresado, la mayoría de las entrevistadas no interpreta la estructura de relaciones de género como relaciones de desigualdad. Con todo, 45 de las mujeres entrevistadas (37%) reconocieron maltrato físico o psicológico por parte de su marido ya sea por embriaguez o porque no estaba lista la comida (Palencia 2003).

Con respecto a las decisiones que se toman en relación al espacio público, una importante mayoría de los encuestados (85%), tanto hombres como mujeres, reportó que es el hombre el que finalmente decide. Atribución de autoridad que es coherente con la alta valoración que se construye del varón para enfrentar el mundo ladino, fuera de las comunidades, y su capacidad de responsabilizarse de los intereses comunitarios. Existe entonces, según Palencia, una simbología y un sistema de conocimiento que reflejaría la construcción de un status superior del hombre, así como un poder de acción al que la mujer no tendría acceso. Con todo, enfatiza Tania Palencia, que esto no significa que “las mujeres no puedan ser reconocidas como poseedoras de poder o autoridad, y menos que no existan espacios para que las mujeres influyan en las decisiones de los hombres”. Lo que se advierte, más bien, es la existencia de relaciones de sumisión de la mujer, socialmente aceptadas como normales (Palencia *op. cit.*).

Al describir los escenarios de desigualdad, la autora establece que la pobreza en la que viven las mujeres y hombres maya constituye una causa poderosa que favorece la reproducción de las formas de desigualdad observadas, aunque no es su causa de origen. Más bien los procesos de pauperización de la vida en las comunidades serían un elemento agravante de las desigualdades de género, ya que, señala Palencia Prado (*op. cit.*), deteriora los espacios de complementariedad en los que hombres y mujeres maya tienden a brindarse ayuda mutua. Así, el análisis de Tania Palencia concluye que:

Fotografía: Andrea Álvarez



Figura 1 - Grupo familiar, aldea El Granadillo. Municipio de Colotenango, Huehuetenango, Guatemala.

Existen diversos escenarios que alimentan esta desigualdad (entre hombres y mujeres mayas): uno de ellos es el cultural, dónde se reproducen valores que conceden al hombre mayor supremacía en la toma de decisiones. Otro escenario es el medio político, económico y social guatemalteco, en el cual la pobreza margina de oportunidades, derechos y poder a la mayoría de hombres y mujeres mayas, con lo cual se acentúan sus roles diferenciados. Un tercer escenario es también propio de la sociedad guatemalteca: la mujer, en general, es considerada como sujeto de menores derechos con relación al hombre. (2003: 97).

PODER DE NEGOCIACIÓN, RECURSOS COMUNITARIOS Y CONFLICTOS DE GÉNERO

Los espacios extradomésticos que, de manera compleja, influyen en el poder de negociación que, tanto hombres como mujeres, desarrollan al interior del espacio doméstico en la resolución de sus conflictos de intereses, se han descrito como aquellos ligados: al mercado, al espacio comunitario y al Estado (Agarwal 1997; Deere 2002). De este modo, asumiendo el enfoque de negociación en las relaciones de género de conflicto/cooperación, se describen a continuación espacios extradomésticos ligados a la institucionalidad estatal, y a los espacios socio-comunitarios, en el marco de la violencia hacia la mujer, dejando fuera los espacios ligados al mercado y a las interacciones económicas, que ciertamente se vinculan al ejercicio del poder entre géneros.

Desde una aproximación que vincula lo local con lo global, y reconociendo que la frontera Guatemala/México sintetiza el carácter de las relaciones internacionales y de los elementos históricos que la han configurado, cabe preguntarse ¿de qué manera es que continúan matizando estas relaciones, las diversas coyunturas que son las que en última instancia contribuyen a materializar la “realidad fronteriza”? Es decir, ¿cómo es que, por una parte, las relaciones que se establecen entre el ámbito regional con el conjunto de sus respectivas naciones y, por otra parte, la influencia que ejerce el contexto internacional y los factores específicos, precipitan hechos y procesos que van caracterizando la realidad regional? (Ángeles 2002).

En el contexto fronterizo Guatemala/México, desde una perspectiva Sur, para entender la relación con las instituciones del Estado, es necesario recordar que la coyuntura reciente en Guatemala se ha visto muy marcada por el proceso de negociación entre el Gobierno guatemalteco y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), con la mediación de las Naciones Unidas, y cómo es que este proceso ha permitido que disminuya la tensión en el área y el nivel de violaciones a los derechos humanos, aunque se sigan cometiendo abusos y persistan grados importantes de impunidad. Después de 30 años de conflicto interno, tras un largo proceso de negociación, el 29 de diciembre de 1996 fue firmada la paz entre el Gobierno y ejército, y la URNG, lo que incluyó la firma de una serie de acuerdos; entre ellos: el Acuerdo Global sobre Derechos Humanos; el Acuerdo para el Reasentamiento de la Población Desarraigada; el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas; el Acuerdo Socioeconómico y Agrario. En este proceso, las mujeres agrupadas a través de diferentes organizaciones han tenido un papel protagónico en la Agenda de Construcción de los Acuerdos de Paz (toda vez que el cumplimiento cabal de éstos sea un asunto aún pendiente). Entre éstas, han participado: la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), el Grupo Guatemalteco de Mujeres (GGM), la Agrupación de Mujeres Tierra Viva, la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG), el Sector de Mujeres y posteriormente la “Red de la No Violencia contra la Mujer”. Así, en los últimos años, en Guatemala, bajo la consigna de que “lo personal es político”, se han podido desarrollar algunos avances y se reconoce que la resolución violenta de los conflictos conyugales, que redundan en lo que se ha denominado como “violencia intrafamiliar” es una violación a los derechos humanos, es un problema social y de salud pública, que atenta al

bienestar de las mujeres violentadas, de su familias, y de la comunidad tanto a nivel urbano como rural.

En este como en otros ámbitos sociales se ha venido reconociendo que si bien el movimiento de mujeres ha confiado en los organismos internacionales y en su capacidad para producir cambios reales en la situación de la mujer, también lo es que hace un tiempo las organizaciones de mujeres han comenzado a cuestionar esa capacidad, y avanzar más allá de los límites que los organismos han impuesto. Como lo señala Mercedes Cañas en su análisis sobre el movimiento feminista en Guatemala y su relación con las instituciones nacionales e internacionales (Trujillo 2004), el hecho de “haber transcurrido bailando cierto tiempo al son de ellos” hizo que se acumulara en el movimiento de mujeres: la experiencia de tener un techo en las discusiones, reconocer que se depende del financiamiento de la cooperación para continuar interviniendo e investigando, y por último restricciones a la posibilidad de cuestionar el rol del Estado, basado en la necesidad de tiempos necesarios para la realización de cambios institucionales”.

Ahora bien, entre las demandas y logros alcanzados por las organizaciones de mujeres, a nivel nacional, a 10 años de la firma de los Acuerdos de Paz, ¿cuál es la situación de la violencia contra la mujer en Guatemala? La realidad es que en Guatemala, el orden social establecido es violento. En términos estructurales, existe gran inequidad no sólo en la distribución de los recursos y de las riquezas, sino que además procesos de legitimación de la dominación de unos pocos sobre la gran mayoría, a la que no se respetan ni sus derechos, ni sus garantías. Una característica histórica de la formación social guatemalteca es el profundo racismo que se manifiesta en una serie de expresiones de discriminación hacia la población indígena (Castillo 1993). El racismo, entendido no sólo como actitudes y comportamientos de los grupos sociales no-indígenas, sino como una ideología, se ha convertido en el soporte superestructural de procesos de marginación, explotación, manipulación y abuso de la población maya; racismo que incluye de hecho el contenido y orientación de las políticas de Estado. El legado de una historia de guerra es sin duda el de una sociedad injusta, pero sobre todas las cosas una sociedad violenta, con hombres y mujeres violentados.

Debido a la debilidad institucional por parte del Estado, aún cuando se cuenta desde 1997 con la Ley de violencia intrafamiliar, no se logran implementar las medidas de protección y seguridad que allí se contemplan, y no se cuenta aún con un sistema de registro y estadísticas a nivel nacional que dé cuenta con precisión de la magnitud del problema. Con todo, una de las fuentes de información a través de las cuales se evalúa la magnitud de la problemática a nivel nacional es la Encuesta nacional de salud materno infantil (ENSMI 2002, en Trujillo 2004) que reporta que, del total de encuestadas de sexo femenino, un 25.7% en el área urbana, y un 30.3% en el área rural reconoce la presencia de violencia física de su padre hacia su madre. En el caso de los hombres, se observan resultados similares, con un 27.1% en el área urbana y un 24.5% en el área rural.

Una iniciativa intersectorial reciente evalúa la magnitud de la violencia intrafamiliar (VIF) a nivel nacional, sobre la base de un registro único de la demanda de atención por violencia en las instancias facultadas por la ley para atender la problemática (INE-SIPREM 2007). Las cifras arrojan un significativo aumento de la demanda de atención por parte de las mujeres guatemaltecas, la que fluctúa de 4 700 en el año 2003 a 7 064 en el año 2004, y 8 332 en el año 2005, lo que permitiría dar cuenta del crecimiento de la toma de consciencia por parte de las mujeres con respecto a esta problemática y/o de las personas a cargo del registro, lo que de todas maneras denota una mayor visibilización de la violencia intrafamiliar como problemática social. En el mismo sentido, la visibilización de la problemática de VIF tiende a implicar mujeres jóvenes, menores de 30 años de edad en el 2003 y 2004, para ir paulatinamente involucrando a mujeres de adultez media, entre 30 y 40 años de edad, en los años 2004 y 2005 (INE-SEPTEM 2007),

de manera significativa. Lamentablemente, ninguno de los registros estadísticos presentados dimensiona la situación de la violencia intrafamiliar al interior de los departamentos del país, ni distingue el origen étnico de las personas que demandan atención por VIF.

Una forma pertinente culturalmente de dar seguimiento y apoyo a las mujeres maya, Garífuna y Xinca que demandan orientación por Violencia intrafamiliar es la que implementa la Defensoría de la mujer indígena (DEMI),² desde al año 2004, brindando atención con pertinencia cultural. Así, la prevención se implementa “desde la cosmovisión indígena, la reivindicación de sus valores y principios culturales, contribuyendo a mejorar su calidad de vida. La incorporación de saberes y técnicas indígenas incluye además elementos culturales, idioma y espiritualidad de los pueblos indígenas” (CODISRA 2009: 39). Como es de suponer, la cantidad de casos atendidos por esta modalidad de atención no es de cobertura masiva, registrándose solamente 150 mujeres indígenas atendidas al año, en el conjunto de las oficinas de las cabeceras departamentales de Huehuetenango, Quetzaltenango (ambos departamentos con niveles significativos de población mam), del Quiché, Suchitepéquez, Alta Verapaz y Petén (CODISRA 2009).

Un problema metodológico inherente al registro de la violencia doméstica que se presenta en su invisibilización tras otras categorías de atención, ya sea por lesiones leves, lesiones graves, faltas contra las personas, amenaza y negación de asistencia económica, que se registran como casos penales, y pueden estar asociados a VIF. Situaciones de sub-registro estadístico como el recién expuesto, se presentan tanto en la oficina de la DEMI de Huehuetenango, así como en otras instancias, a nivel local, como el Juzgado de Paz y el Centro de Salud del municipio mam de Colotenango.

A nivel departamental, la demanda por VIF a nivel departamental arroja para los meses de enero a julio del 2001, un total de 2 592 mujeres que han puesto denuncias ante las instituciones facultadas por la ley de VIF: Policía nacional civil, Juzgado de paz, Juzgado de familia, Ministerio público y bufetes populares (Oficina nacional de la mujer Huehuetenango, 2001). Asumiendo la tipología de tipos de violencia propuesta por la OMS, la ONAM Huehuetenango registra que la mayor cantidad de demandas se presentan por violencia física (58%), seguidamente de la agresión física combinada con la de tipo psicológica (23.1%), mientras que por las categorías exclusivas de: violencia psicológica, violencia sexual y violencia patrimonial se reporta menos de un 7% respectivamente. Es decir, la gran mayoría de las mujeres que acudieron a poner denuncia en las instancias oficiales, legitimadas por la ley de VIF, lo hicieron por sufrir episodios de violencia física (combinada o no con otros tipos de violencia).³ Las cifras no especifican el origen étnico de las mujeres, y sólo mencionan que más del tercio de la demanda proviene de la cabecera departamental y del municipio mam de San Pedro Necta, y que las ocupaciones predominantes son aquellas ligadas a los oficios domésticos (38%), amas de casa (37%) y profesionales (5%) (ONAM 2001).

Con todo, surgen interrogantes con respecto a la distancia socio-cultural entre las instituciones gubernamentales que atienden a mujeres mayas por violencia doméstica. Aunque formalmente se ha reconocido ampliamente el carácter pluricultural, multiétnico y multilingüe de Guatemala, el Estado sigue operando desde la monoculturalidad. Así lo refleja la ausencia de reconocimiento a los agentes e instituciones maya, tanto de salud tradicional mam, como a los agentes e instituciones jurídicas tradicionales maya-mam como instancias legítimas para

2 La Defensoría de la mujer indígena (DEMI) se crea a partir de la firma de los Acuerdos de Paz, como parte de las resoluciones del Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas en Guatemala.

3 Se registra además que un 2.2% de las denuncias interpuestas por las mujeres en el departamento de Huehuetenango por VIF, lo hicieron por haber vivido todos los tipos de violencia doméstica definidos por la OMS (física, psicológica, sexual y patrimonial).

atender la demanda y resolver los conflictos producidos al interior de la familia. Al respecto, cabe recordar que existe una importante legislación nacional sobre el reconocimiento a la institucionalidad jurídica maya,⁴ entre la que destaca el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) que reconoce la existencia del sistema jurídico tradicional de los pueblos maya “como elemento esencial para la regulación social de la vida de las comunidades y (...) para el mantenimiento de su cohesión”. Sobre este reconocimiento, el acuerdo establece promover, entre otras medidas: el desarrollo de normas legales que reconozcan a las comunidades mayas el manejo de sus asuntos internos, de acuerdo a sus normas consuetudinarias y la inclusión de peritaje cultural y el desarrollo de mecanismos que otorguen a las autoridades comunitarias la potestad de señalar las costumbres que constituyen su normatividad interna (IDEIS 1998).

Paradójicamente, en el marco de la prevención y tratamiento de la violencia intrafamiliar, aún cuando los documentos oficiales enfatizan la necesidad de pertinencia cultural en su planificación, ésta no se traduce en la elaboración de instrumentos pertinentes que den cuenta de la magnitud de la problemática a nivel nacional. Por otra parte, cabe preguntarse también si las instituciones encargadas por la Ley de Violencia Intrafamiliar para atender la problemática, (que por cierto no incluyen las instituciones y agentes tradicionales maya sino al Sector justicia, Derechos humanos, Policía Nacional Civil y Bufetes Populares) son percibidas, por las mujeres maya-mam, como legítimas y confiables para resolver su problemática desde el necesario respeto hacia su cultura y modo de vida.

Para dar cuenta a nivel local y regional de la configuración de los espacios extradomésticos en que hombres y mujeres indígenas transitan a través de sus prácticas simbólicas y sociales, se analiza un contexto particular en la región fronteriza de Guatemala, en el departamento de Huehuetenango. En Colotenango, uno de los 32 municipios del departamento, se han identificado a través de la revisión de documentación secundaria y de entrevistas a informantes claves, algunos actores sociales con diferentes grados de relevancia y de legitimidad para intervenir ante la presencia de conflictos familiares con diferentes grados y formas de violencia.

PODER DE NEGOCIACIÓN EN LA RELACIÓN CON EL ESTADO

El municipio de Colotenango se encuentra en el departamento de Huehuetenango en el noroccidente de Guatemala. Su territorio tiene una extensión de 71 km², compuesto por terreno quebrado, mesetas, vegas y llanuras, en el que se distribuyen 9 aldeas y 29 caseríos. Su población estimada alcanza los 32 065 habitantes aproximadamente, del cual 51% son hombres y 49% son mujeres (FUNCEDE 1998). El 95% de la población es rural, y el 95% es indígena de la etnia mam (Municipio de Colotenango 2003).

Los habitantes mam del altiplano occidental combinan en la actualidad dos estrategias para alcanzar su sobrevivencia: la agricultura de subsistencia y la migración en busca de un empleo que les permita un ingreso monetario. Efectivamente, la economía familiar depende en su mayor parte de los ingresos provenientes del trabajo remunerado de los hombres, lo que se complementa con la venta de productos que son cultivados en los traspatios de la casa, donde participan tanto las mujeres como los hijos. Estos productos son intercambiados

4 En este sentido, algunos avances importantes en términos de legislación se reflejan en los artículos 58 y 66 de la Constitución política, que refieren a la identidad cultural y la protección de los grupos étnicos; al reconocimiento y puesta en vigor del convenio 169, a través del decreto del Congreso de la República No. 9-96 (emitido el 5 de marzo de 1996), específicamente los artículos 8, 9 y 10 que tratan sobre el respeto al derecho consuetudinario indígena; el artículo 40 del Código Municipal que se refiere a la protección del derecho a la identidad cultural, y el Acuerdo sobre fortalecimiento del poder civil y función del ejército en una sociedad democrática.



Figura 2 - Mapa del departamento de Huehuetenango, Guatemala.

en los mercados que se establecen en la plaza del centro de Colotenango, lo que cubre parte de las necesidades de la familia. Se identifican como cultivos principales: el maíz, el frijol, y en algunos lugares el café; mientras que los cultivos secundarios son: hortalizas, la papa, cucurbitáceas y algunos frutales.

Por otra parte, la importancia que ha ido adquiriendo la migración como estrategia de reproducción de la unidad doméstica, es cada vez mayor y sus modalidades se han ido diversificando históricamente. Así, se observan movimientos de población, en tres momentos históricos diferenciales: durante la primera mitad del siglo xx, la migración estacional hacia la región del Soconusco, Chiapas, en torno a la actividad cafetalera, como único flujo con alguna importancia; luego, la migración por razones políticas que se produce durante la década de 1980, producto de la agudización extrema de la represión ejercida por el Estado durante la guerra interna en Guatemala; y de manera paralela, en torno a la misma década, la migración masiva que se inicia hacia Estados Unidos y México, principalmente en calidad de migrantes indocumentados (los así denominados “mojados”) (Ángeles 2002).

La falta de legitimidad de las instituciones del Estado ante la población rural e indígena se expresa y reproduce socialmente en la fuerte estigmatización y discriminación étnica que predomina en las percepciones y actitudes de los funcionarios, así como en el diseño de políticas públicas. En este sentido, se observa que la Oficina nacional de la mujer (ONAM) describe la

situación de las mujeres huehueteca desde una posición victimizante de sumisión de género que se atribuye a su pertenencia cultural: “La mujer en Huehuetenango se ha caracterizado por depender del hombre y estar en subordinación frente a él debido a la “cultura imperante” en el mismo, basada en principios morales y religiosos que por años ha hecho que sea víctima la mujer de atropellos y violaciones que en pocos casos son denunciados en las instancias respectivas” (ONAM 2001). Sin embargo, si bien, hasta cierto punto, la violencia potencial masculina puede definir la posición social de las mujeres, el riesgo de definir a las mujeres como víctimas arquetípicas es convertirlas en “objetos que se defienden”, y a los hombres en “sujetos que ejercen violencia” (Mohanty 2008).

Por otra parte, las instancias judiciales del Estado, representadas a nivel departamental por el juzgado penal, el civil, el de la familia, cuentan con profesionales especialistas para abordar la problemática de violencia intrafamiliar, y tienen formalmente la capacidad y mandato de recibir la demanda de la población, cuando se trata de agresiones graves (en términos físicos). El juzgado mixto a nivel local tiene el mismo mandato para situaciones de violencia de gravedad leve. Aunque en términos constitucionales se reconoce la existencia de la pluriculturalidad y de la pluralidad jurídica en el país, la opinión funcionaria reproduce el discurso deslegitimador de la organización sociojurídica que han construido las autoridades comunitarias:

Hay dos fenómenos complementarios que desvirtúan el ejercicio del derecho: en primer lugar que los alcaldes se atribuyen funciones que no les corresponden en la administración de justicia. Por otra parte, la población indígena (mam, en este caso) dice ir donde el Juez, pero acuden al Alcalde Auxiliar, que asume una función conciliadora, que se atribuye él mismo. La gente acude a él más bien por la cercanía cultural y la confianza. (Oficial primero, Juzgado mixto, Colotenango, julio 2007).

La violencia estructural por parte del Estado hacia la población indígena no se manifiesta sólo a través de un discurso excluyente o asimilador culturalmente, sino que también opera en prácticas sociales represivas por parte de las fuerzas policíacas. Así, en el municipio de Colotenango, tras manifestaciones realizadas con corte de la carretera internacional, en contra la firma del Tratado de libre comercio con EEUU, se generaron incidentes que terminaron en la muerte de un maestro de escuela por parte de la policía nacional civil (PNC). Ante esta situación de violencia extrema, y como exigencia de la comunidad no se cuenta con ejercicio policiaco por parte del Estado en el municipio de Colotenango, por lo que el juzgado no tiene poder de coerción para que se ejecuten los castigos a nivel local. En su lugar opera, a nivel municipal y de aldeas, la policía comunitaria, sustentada en la organización de las alcaldías auxiliares, situación que tiende a legitimar la organización socio jurídica de las comunidades, a cargo de la población mam.

Así, se pueden observar frágiles equilibrios en las relaciones interétnicas entre la institucionalidad estatal a cargo de funcionarios ladinos, y la institucionalidad local dirigida por funcionarios indígenas, y una coexistencia de marcos jurídico-políticos y culturales en tensión y conflicto. Ante esta situación, tanto para hombres como para mujeres mam del departamento de Huehuetenango, los espacios locales y comunitarios se vuelven escenarios de mayores oportunidades para la negociación de sus conflictos intergenéricos. Efectivamente, en las instancias de salud y justicia se observa una escasa concurrencia de la población mam para resolver situaciones de violencia intrafamiliar, salvo si son enviados desde el municipio debido a la gravedad de la violencia ejercida hacia la mujer. Así, durante el año 2006, el Juzgado mixto local recibió 11 demandas por VIF (las que remiten a una “gravedad física leve, sin evidencia corporal”) y 36 demandas con falta (lo que implica mayor nivel de gravedad en el que la agresión física ha dejado a la mujer, por ejemplo un amoretamiento).

PODER DE NEGOCIACIÓN EN LA RELACIÓN A NIVEL LOCAL Y COMUNITARIO

Una de las discusiones en antropología social a la hora de analizar las relaciones familiares, ha girado en torno al concepto de complementariedad de género. Al respecto, una interpretación crítica ha sido la sostenida principalmente por las perspectivas de género que consideran que el modelo de complementariedad aplicado a una sociedad conlleva un carácter esencialista de la cultura, que ha privilegiado la imagen de unidad entre los sexos, tendiendo a invisibilizar los aspectos conflictivos de la inequidad genérica (Garza 2002; González 2002; Mejía 2006). Como lo señala Aída Hernández (1997: 223), la antropología crítica mexicana cuestiona enfáticamente la “tendencia a borrar la heterogeneidad indígena, a ignorar los conflictos internos y construir un “Otro” homogéneo y armónico (...) mitificándolo, lo que es una forma de objetivarlo y negarle su dimensión histórica”. De este modo, lo que sostienen las teóricas del género es que, aún cuando se reconoce que las mujeres ejercen cierta influencia en la toma de decisiones familiares, se sigue desconociendo el hecho de que quedan excluidas de la vida política formal de sus comunidades (González 2006).

En el municipio de Colotenango, como en muchos municipios de la región fronteriza Guatemala/México, podemos observar la existencia de una organización municipal constituida por el consejo municipal, alcaldía municipal, alcaldes auxiliares, secretaría, tesorería, registro civil, oficial de tesorería, oficial de registro civil, cobradores de mercado, fontanería y conserjería. Existen además formas de organización de apoyo a la administración edil como los regidores y los mayores, quienes ejercen un papel de autoridad local, facilitadores y comunicadores entre las comunidades y las autoridades municipales (CEDES 1998). En Colotenango, durante los dos últimos períodos, el edil electo ha sido indígena, y en las últimas elecciones de septiembre de 2007, se volvió a elegir alcalde mam para el actual período, de cuatro años de gobierno local.

El municipio se constituye así en la instancia real de resolución de conflictos de las comunidades, después de las auxiliaturas en las diferentes localidades que atienden los pleitos más comunes y de “menor gravedad”. Tanto las autoridades como las mujeres entrevistadas (viviendo o no situaciones de violencia) reconocen la validez y legitimidad de este mecanismo de resolución de conflictos conyugales, y la primera instancia a la que las mujeres pueden recurrir (entrevistas a informantes claves, municipios de Colotenango e Ixtahuacán, julio 2007).

Sin embargo, la crítica académica feminista y del movimiento de mujeres, sostiene que las funciones de poder en las instituciones sociales son ejercidas por hombres, y que la participación de las mujeres en cargos o comisiones se realiza a petición de un requerimiento externo, ya sea de agencias de financiamiento u ONG's para la implementación de un proyecto en particular. Como lo reporta la Oficina nacional de la mujer de Huehuetenango (1998), su participación en los comités (de las auxiliaturas en cada comunidad) se asocia a funciones domésticas, como los comités de molino de nixtamal, o de estufas mejoradas. De acuerdo al mismo informe, esta situación ocurre también con las autoridades de la auxiliatura que son elegidas en la comunidad con la participación de los hombres solamente. Del mismo modo, en las organizaciones sociales, los cargos serían asumidos por hombres y éstos son los que participan en las reuniones, sesiones o asambleas y por ende en la toma de decisiones sobre el desarrollo comunitario.

Esta situación, con respecto a la participación social y política de la mujer indígena en las comunidades, ha sido ampliamente documentada y se explicita, por ejemplo, en el Encuentro sudamericano de mujeres indígenas celebrado en Colombia, en septiembre de 2007, en el que se ratifica tanto la demanda de “apertura de espacios para la participación real de las mujeres en igualdad de condiciones, y acabar con la práctica de silenciamiento e invisibilidad a la que son expuestas”, como “el ejercicio pleno de los derechos colectivos y respeto a la libre determinación de los pueblos como naciones” (2007).

Sin embargo, en este escenario local, comunitario, en el que el plano de las relaciones genéricas se articula con el de las relaciones interétnicas, es posible dar cuenta de procesos activos de apertura de espacios de participación para la mujer en el cual negociar explícitamente sus necesidades e intereses de género. Así lo demuestra la reciente creación y apropiación, por parte de mujeres maya-mam de la Oficina municipal de la mujer (ONAM) como instancia local de concertación y coordinación interinstitucional, con participación de organizaciones sociales, que ha establecido en su agenda de trabajo, el derecho de las mujeres a vivir sin violencia. Es relevante destacar que la historicidad de estos procesos de mayor participación de las mujeres tiene algunas de sus raíces en la organización y formación política que las mujeres mayas asumieron como lideresas durante el período del conflicto armado en el país. También se nutre de organizaciones de mujeres maya formadas por mujeres refugiadas por razones políticas en el sureste mexicano, tales como la organización Mamá Makín, que surge cuestionando su condición de género.

Otras organizaciones sociales presentes en los municipios de la región dan cuenta de procesos de apertura hacia la participación de las mujeres, a nivel local, que ciertamente ha sido producto de negociaciones no exentas de conflictos entre hombres y mujeres de las comunidades mam. Así, el CUC (Comité de unidad campesina) de representación nacional en torno al derecho a la tierra los campesinos, y con quien se identifica la mayor parte de hombres y mujeres de la región, ha incluido dentro de sus objetivos el fomento de la participación femenina de modo activo.

Cabe mencionar también, como proceso significativo en regiones norte y centro del país, la inclusión de mujeres como alcaldesas auxiliares, lo que ha sido calificado como un hecho histórico por organizaciones de mujeres al destacar la presencia de “26 alcaldesas auxiliares y 11 auxiliares del alcalde auxiliar, entre mayores en Fray Bartolomé, y alguacila en San Martín Jilotepeque” (Asociación “Mujer Vamos Adelante” 2002, en Ana Silvia Monzón 2004). Por último, existen espacios que han sido destacados por la literatura e investigaciones de género, en sentidos contrapuestos con respecto a su potencial fortalecedor del poder de negociación de las mujeres. En primer lugar, el rol de las ONG's, (cuyo financiamiento proviene en el caso de Guatemala fundamentalmente de agencias internacionales de “países desarrollados”) que, en la medida en que sus intervenciones incorporan el enfoque de género, tenderían a aumentar el poder de negociación de las mujeres en el espacio extradoméstico (Agarwal 1997) y, por ende, podría tender a aumentar el poder de negociación al interior del espacio doméstico.

Fotografía: Andrea Álvarez (2008)



Figura 3 - Marcha para el Día Internacional de la Mujer, cabecera de Huehuetenango.

En el municipio de Colotenango y algunos municipios vecinos, el rol de las ONG's locales ha tenido una labor sinérgica con los gobiernos locales para mejorar la calidad de vida de la población maya, considerando y el resguardo de los usos y costumbres, y el respeto de los derechos humanos y de las mujeres. En particular con respecto a la violencia doméstica, se puede observar la discusión explícita y abierta sobre este problema social y de salud en instancias tales como: Grupos de Auto ayuda en Salud, promovidos por ONG's, en Grupos de Mujeres Víctimas de la Guerra (agrupadas en CONAVIGUA en torno a demandas de resarcimiento ante el Estado), y en reuniones sostenidas con parteras tradicionales sobre el cuidado de la salud (agentes de salud que atienden la totalidad de la población de las aldeas más alejadas de la cabecera municipal).

De este modo, la promotora de las ONG's locales en las comunidades maya-mam tiende a reapropiarse del discurso crítico y de las herramientas del feminismo latinoamericano, asumiendo en algunos casos la emergencia de un feminismo indígena (como en el caso de las mujeres maya kaq'la), o en otros casos rechazando el concepto de feminismo como tal, optan por reivindicar la cosmovisión maya y su espiritualidad, reivindicando los conceptos de complementariedad y dualidad. De este manera, se articulan los discursos sobre género contruidos a nivel global y local, integrando en su agenda tópicos y estrategias de las agencias de cooperación de los países del norte, tales como el énfasis en los derechos reproductivos y el respeto a los derechos individuales de las mujeres, y recogiendo de manera central, las demandas de reconocimiento de derechos culturales, políticos y sociales del pueblo maya.

El segundo espacio social destacado por la literatura de género es el que brindan las religiones y que tenderían a disminuir el poder de negociación de las mujeres en el hogar, en la medida en que no favorezcan su participación en las negociaciones comunitarias. En el municipio analizado se describen principalmente: la religión tradicionalista, básicamente de raíz prehispánica y que cuenta con rituales que se rigen por el calendario maya, y cuya autoridad es el sacerdote maya; la religión católica y las religiones protestantes. Con todo, no nos es posible, en este espacio, dar cuenta ni de las transformaciones históricas que han sido objeto las religiones en su mutua influencia, ni de la gama de interpretaciones y lecturas diferenciales con respecto a los diferentes credos, ni, por ahora al menos, de la forma en que se combinan en la práctica social, y no sólo en la práctica discursiva, las relaciones de género con los supuestos doctrinarios de cada religión. Pensamos que se trata más bien de un proceso de apropiaciones y resignificaciones individuales y colectivas que cada persona, grupo familiar y comunidad, va realizando activamente con respecto a los "mandatos sociales", por lo que preferimos en este trabajo hablar de la significación de "mandatos de género", en los que ciertamente van implicadas las valoraciones religiosas.

CONCLUSIONES

Retomando el planteamiento con respecto a la relación teóricamente establecida entre el poder de negociación en el espacio intra y extradoméstico, sería tal vez necesario poder profundizar en el análisis de la configuración de cada uno de los espacios extrafamiliares aquí brevemente descritos. Por otra parte, un desafío que tenemos pendiente es la implementación un proceso metodológico que permita acercarse con profundidad a la densidad y complejidad de las relaciones que se construyen cotidianamente al interior del espacio doméstico, tendientes a disminuir la resolución violenta de los conflictos intrafamiliares.

Más que cerrar la discusión y determinar efectivamente cuáles son las alternativas concretas y los recursos con que mujeres y hombres cuentan en las comunidades para negociar sus conflictos de género, el presente trabajo pretende abrir interrogantes con respecto a los

procesos socio-culturales que están ocurriendo a nivel comunitario, local y regional, para una mayor comprensión de la forma en que se encaran y resuelven los conflictos conyugales en comunidades maya-mam del municipio de Colotenango. Sin duda, las relaciones de género que se establecen entre hombres y mujeres mam en la región nor-occidental de Guatemala se insertan en procesos de transformación social, en escenarios de importante movilidad de personas, de tecnología y de información en las escalas local/nacional/global.

Estos dinamismos se observan también en la reapropiación que las mujeres maya de Guatemala están realizando cotidianamente en diferentes espacios socio-políticos, comunitarios y de reivindicación étnica de la noción de “complementariedad entre hombres y mujeres”. Efectivamente, como lo indica Morna MacLeod (2008):

Cuando las mujeres se apropian de y resemantizan el concepto de complementariedad en un horizonte liberador, con una llamada a la recuperación de valores mayas y a la congruencia entre el discurso y la práctica, no se están apartando del ‘significado tradicional de la complementariedad’, sino que se observan más bien una serie de apropiaciones y significaciones diferentes de la complementariedad, que se ha reproducido por siglos en la cultura y la cosmovisión maya. Por supuesto, estas reinterpretaciones de la complementariedad se van construyendo y reconstruyendo con diferentes matices, de acuerdo a los diferentes momentos socio-históricos.

Aura Cumes (2007: 185) afirma en este sentido que “las nociones de complementariedad, dualidad, reciprocidad, equilibrio y cualquier otro significado que se cree para nombrar las relaciones hombres/mujeres de las sociedades mayas, son legítimas y urgentes como ideales de la sociedad, como utopías que guían acciones. ¿Se está legitimando una complementariedad desigual? o ¿Se quiere construir una complementariedad en igualdad y equivalencia?”

BIBLIOGRAFÍA

- AGARWAL, Bina 1997 – Bargaining and Gender Relations: within and beyond the Household. *Feminist Economics* 3 (1): 1-51.
- ÁNGELES, Hugo 2002 – “Migración en la frontera México-Guatemala”. Notas para una agenda de investigación. *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*: 193-214. ECO-SUR, México.
- BONDER, Gloria 1999 – Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente. En Sonia Montecino & Alexandra Obach (comps.), *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas*: 29-55. LOM, Santiago.
- CALFIO, Margarita & Luisa VELASCO 2005 – Mujeres indígenas en América Latina: ¿brechas de género o de etnia? *Seminario internacional pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y El Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas*. CEPAL, Santiago. <<http://www.eclac.cl/celade/noticias/paginas/7/21237/FCalfio-LVelasco.pdf>>, consultado el 21 de enero de 2006.
- CASTILLO, Manuel Angel 1993 – “Migraciones de indígenas guatemaltecos a la frontera sur de México”. *Boletín mayo* (18). Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- CEDES-CEIBA 1998 – *Las mujeres: su situación y condiciones de vida en Colotenango*. Resultado del estudio diagnóstico. CEDES, Guatemala.
- CODISRA 2009 – “Informe periódico XII y XIII del Estado de Guatemala al cumplimiento del artículo 9 de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas la formas de discriminación racial” (CERD). Período que comprende años 2004-2008. IBIS, Guatemala.
- CUMES, Aura 2007 – Las mujeres son “más indias”, género, multiculturalismo y mayanización. En Santiago Bastos & Aura Cumes (coords.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. 1: *Introducción y análisis generales*: 155-186. FLACSO-CIRMA-Cholsamaj, Guatemala.
- DEERE, Carmen & Magdalena LEÓN 2002 – En defensa de la comunidad: luchas étnicas y de género en torno a los derechos individuales y colectivos a la tierra. En *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*: 283-323. UNAM-México/ FLACSO-Ecuador.

- Encuentro sudamericano de mujeres indígenas 2007 – *Declaración "Por los derechos de la mujer y de los pueblos indígenas"*, Resguardo Wayuu de Mayabangloma. FONSECA, Sur de la Guajira, Colombia. <<http://www.movimientos.org>>, visitado el 28 de septiembre de 2007.
- ESQUIT, Edgar & Iván GARCÍA 1998 – El derecho consuetudinario, la reforma judicial y la implementación de los Acuerdos de Paz. *Debate* 44. FLACSO, Guatemala.
- FUNCEDE 1998 – *Diagnóstico y plan de desarrollo del municipio de Colotenango. Departamento de Huehuetenango*. Fundación nacional para la paz, Guatemala.
- GARZA, Anna María 2002 – Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó. *Científica* 10. PROIMMSE, UNAM, UNACH, México.
- GAVIOLA ARTIGAS, Edda 2001 – Participación, derechos y conflictos: una mirada cotidiana de las mujeres mayas. En Barrios-Klee & Edda Gaviola Artigas, *Mujeres mayas y cambio social*: 45-154. FLACSO, Guatemala.
- GIL TÉBAR, Pilar R. 1999 – Caminos sonoros que hacen del silencio historia. Las mujeres indígenas de Chiapas. En Pilar Sanchiz Ochoa & María Isabel Martínez Portilla (coords.), *Mujeres Latinoamericanas: entre el desarrollo y la supervivencia*: 174-189. Universidad Internacional de Andalucía, Andalucía.
- GONZÁLEZ, Soledad 2002 – Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena. En Elena Urrutia (coord.), *Estudio sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes de diversas disciplinas*: 165-200. El Colegio de México, México.
- GUITERAS, Calixta 1965 – *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica, México.
- HALBMAYER, Ernst 1997 – La construcción cultural de las relaciones de género entre los yukpa. La ideología del dominio masculino y el poder de las mujeres. En Elke Mader et al., *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Col. Abya-Yala (43): 77-108. Abya Yala, Quito.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída 1997 – Cultura, género y poder en Chiapas: las voces de las mujeres en el análisis antropológico. *Anuario 1996, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*: 220-242. Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas., Tuxtla Gutiérrez.
- 2000 – La mutua constitución de la ley y la costumbre: las contradicciones del derecho a la diferencia para las mujeres indígenas. Una experiencia desde Chiapas, México. *Actas XII Congreso Internacional, Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio I*: 101-112. Unión internacional de ciencias antropológicas y etnológicas, Arica.
- IDEIS-URL 1998 – *El sistema jurídico Maya. Una aproximación*. Colección IDEIS, Serie Jurídica. Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- INE-SEPREM 2007 – *Informe: Indicadores para análisis de género, 2007*. IARNA/URL, Guatemala.
- JACORZYNSKY, Witold 2002 – *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*. CIESAS-Porrúa, México.
- MACLEOD, Morna 2008 – Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples: las luchas de las mujeres mayas en Guatemala. In: Aída Hernández (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*: 127-180. CIESAS-UNAM-PUEG, México.
- MADDEN, Rose Mary 1997 – Violencia de género. *Las mujeres y el desarrollo en América Latina y El Caribe*: 52-55. Grupo iniciativa ONG Chile, Santiago.
- MADER, Elke 1997 – Waimiak. Las visiones y relaciones de género en la cultura de los Shuar. In: Elke Mader et al., *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de Género desde la perspectiva amerindia*. Col. Abya-Yala 43: 23-45. Abya Yala, Quito.
- MEJÍA FLORES, Susana 2006 – Mujer indígena y violencia: entre esencialismos y racismos. *Revista México Indígena* 5. Comisión Nacional para los pueblos indígenas. <<http://www.cdi.gob.mx/index.php?idseccion=611>>, consultado el 21 de enero de 2006.
- MENDIZÁBAL, Sergio et al. 2007 – *El encantamiento de la realidad. Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana*. Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural – Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- MOHANTY, Chandra 2008 – Bajo los ojos del Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Liliana Suárez & Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teoría y práctica desde los márgenes*: 407-464. Cátedra, Madrid.
- MONZÓN, Ana Silvia 2004 – Mujeres indígenas: entre normas y derechos – una aproximación. *Revista Estudios Interétnicos* 17 (11): 59-108. Guatemala.
- Municipio de Colotenango-CEIBA 2003 – *Plan de desarrollo municipal 2001-2010*. Colotenango, Huehuetenango.
- Naciones Unidas 1992 – *Violencia doméstica contra la mujer en América Latina y el Caribe: Propuestas para la discusión*. Serie Mujer y Desarrollo, Santiago.
- Oficina nacional de la mujer (ONAM) 2001 – *Situación de violencia contra la mujer en el departamento de Huehuetenango*. Ministerio del Trabajo y previsión social, sede regional Huehuetenango.
- Organización panamericana de la salud (OPS) 1999 – “Violencia intrafamiliar problema de salud pública”. Síntesis, Documento de trabajo.
- OLIVERA, Mercedes (coord.) 2004 – *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas* vol. I. CONACYT, UNICACH, UNACH, Tuxtla Gutiérrez.

- PALENCIA, Tania [1999] 2003 – *Género y cosmovisión Maya*. PRODESSA-Saquil Tz'ij, Guatemala.
- PERRIN, Michel & Marie PERRUCHON 1997 – Introducción. En Elke Mader *et al.*, *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Col. Abya-Yala (43): 7-22. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- SIERRA, María Teresa 2004 – Diálogos y prácticas interculturales: derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad. *Desacatos. Revista de antropología social* (15-16): 126-147. CIESAS, México.
- TOMASINI, Alejandro 2002 – Violencia, ética, legalidad y racionalidad. En Witold Jacorzynski (coord.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*. CIESAS-Porrúa, México.
- TRUJILLO, Idiana 2006 – “Género: crecer desde el pie”. Entrevista con Carmen Nora Hernández. *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico* (40): 23-30. La Habana.
- TRUJILLO, Silvia 2004 – Por una vida sin violencia: Contribuciones del movimiento de mujeres. *Encuentro nacional de estudios de género*. FLACSO, Guatemala.
- URÍZAR, Leticia 2000 – El derecho consuetudinario en el contexto de las relaciones de género. En Jorge Solares, *Pluralidad jurídica en el umbral del siglo*: 89-102. FLACSO, Guatemala.