

VIOLENCIA DE GÉNERO Y OTRAS VIOLENCIAS: RELATOS DE MUJERES MAYAS DE GUATEMALA

GENDER VIOLENCE AND OTHER VIOLENCES: GUATEMALAN MAYA WOMEN TALES

Andrea Álvarez Díaz *

Universidad de Chile

Resumen

Se analiza la reproducción de conflictos conyugales en comunidades Maya-Mam guatemaltecas, en el contexto de distintas violencias que han marcado sus vidas, en función de decisiones cotidianas a las que se enfrentan las parejas: unas relativas a los recursos económicos del hogar, otras relacionadas con la reproducción familiar, entendida como el cuidado y educación de los hijos y establecimiento de nuevas familias, y otras decisiones más, relativas a la participación en espacios extradomésticos de los cónyuges. El proceso etnográfico articuló observación de campo, entrevistas, revisión de archivos históricos y construcción de biografías. Al caracterizar estas problemáticas conyugales, se evidencia la articulación de la violencia de género, con las violencias estructural, política y racial.

Palabras clave: Género. Etnicidad. Conflictos conyugales. Violencias. Poder.

Abstract

This paper points out the reproduction of conjugal conflicts in Maya-Mam Guatemalan communities, in the context of different types of violence have affected their lives, with reference to daily decisions to which the couples are confronted: decisions related to household economics resources; family reproduction decisions, and decisions with respect to participation of men and women in extra-household activities. An ethnographic methodological process was developed, using approaches such as field observation, interviews, review of historical fields, and the construction of biographies. As these conjugal problems are described, the relationship between gender violence and structural, political and racial violence appears.

Key words: Gender. Ethnicity. Conjugal Conflicts. Violence. Power.

* Andrea Álvarez Díaz es doctora en Antropología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora post-doctorante en el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

INTRODUCCIÓN

La dominación masculina hacia la mujer no es universal, sino que adquiere, como lo sostengo en este trabajo, características particulares en diferentes contextos socio-culturales. La dominación de género tampoco es la única situación de opresión que experimentan las mujeres, ya que ésta se articula con la opresión de clase, la discriminación étnica y el racismo. La dominación tampoco sería absoluta ni totalizante, si aceptamos que las formas de ejercicio del poder son dinámicas y mutuamente constituyentes entre opresor/oprimido, según la concepción que se tenga del poder y de las relaciones de poder.

Por otra parte, la noción de empoderamiento, que tiene diferentes acepciones ha sido considerada como “la alteración radical de los procesos y las estructuras que reproducen la posición subordinada de la mujer como género” (Deere y León, 2000). La acepción más popular, dentro del movimiento de mujeres, es la que proviene de la Tercera Conferencia mundial sobre la Mujer, de la ONU, en Nairobi el año 1985, y que aparece como una estrategia liderada por mujeres tercermundistas para: cambiar sus propias vidas y a la vez que genera procesos de transformación social, como objetivo último del movimiento de mujeres. Desde esta perspectiva, el empoderamiento se concibe como un proceso dialéctico, como “la base desde la cual se generarían visiones alternativas de la mujer, así como el proceso mediante el cual estas visiones se convierten en realidades a medida que cambian las relaciones sociales” (ONU, 1985). Efectivamente, además del poder expresado en relaciones estructurales de desigualdad y dominación, nos interesa la expresión cotidiana del poder que se reproduce en las relaciones sociales de la vida de hombres y mujeres particulares. El poder ya no como algo que se adquiera, sino que resultante del juego de relaciones sociales dinámicas y no igualitarias, que remite al conjunto de relaciones de fuerza presentes en un dominio dado (Foucault, 1971).

El objetivo del trabajo es la descripción de conflictos conyugales en parejas Maya-Mam¹ del municipio de Colotenango, que se enmarcan en procesos violentos de diferente tipo, tales

¹ Para referirse al pueblo Mam se utilizará indistintamente la denominación Maya-Mam, Mam, o su plural: Mames. La Academia de Lenguas Mayas de Guatemala ha propuesto una forma de escribir los idiomas Mayas con su inicial en letra mayúscula, como una manera de disminuir la inequidad y desigualdad histórica que se ha producido entre el idioma castellano y los idiomas Mayas. La misma regla aplica para conceptos como Pueblo (con mayúscula) y “pueblo” (con minúscula): “Pueblo” es un concepto que se utiliza con significados identitarios, políticos y culturales y “pueblo” se presenta como sinónimo de municipio. Así, en este texto, las

como la violencia de género, la estructural, la política y el racismo. La discusión reposa sobre algunas nociones propuestas por los feminismos decoloniales, para dar cuenta de las perspectivas de mujeres subalternas en las relaciones hombre/mujer y Norte/Sur.

RESITUANDO LAS RELACIONES DE GÉNERO

Numerosas investigaciones describen aspectos de las dinámicas familiares y conyugales de los Mayas de Guatemala. Sin embargo, son escasas las que abordan específicamente los conflictos conyugales de manera particular y exhaustiva. Al respecto, destaco aquí aportes de dos investigadoras guatemaltecas Gaviola (2001) y Palencia (1999), quienes describen conflictos cotidianos entre cónyuges de origen Maya, en los ámbitos domésticos y públicos. Gaviola aborda los problemas, malestares y conflictos que reportan las mujeres Mayas desde una perspectiva feminista como académica del Área de Estudios de Género, y Palencia analiza las relaciones entre hombres y mujeres Mayas a partir de una revisión crítica de la vivencia cotidiana de principios de la cosmovisión Maya. Como veremos cada estudio se sustenta en perspectivas diferentes de género y llega a conclusiones disímiles, aunque ambos reivindican la defensa de los derechos de las mujeres.

El primer estudio identifica una serie de conflictos y problemáticas que aqueja a las mujeres Mayas en el mundo privado y público.² En el ámbito privado, las mujeres reportan dificultades ligadas a su situación económica, referidas a “cuando el esposo no tiene trabajo y no hay dinero”, o su insatisfacción con respecto a que “no le gusta que no puede trabajar, y (que tenga que) depender del hombre”, o “que su esposo busque otras mujeres y no le dé gasto³ en la casa”, o que “su esposo está en los EEUU y desconfía 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 pisto⁴ 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

palabras Maya, Mam, Kaqchikel, K'iche', etc. se escribirán con su inicial en mayúscula como forma de adherir a esa reivindicación político-lingüística del *movimiento Maya*, reconocida por dicha Academia.

² Los resultados del trabajo de Gaviola se obtuvieron a través de un trabajo de discusión grupal con 28 mujeres Maya-Mam monolingües del municipio de San Martín Sacatepéquez en el Departamento de Quetzaltenango.

³ Expresión referida al aporte económico que hace un miembro de la familia en el hogar.

⁴ Forma popular del hablar guatemalteco que se refiere al dinero.

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 ayuda”, 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: 98).

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 al 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 importantes problemas económicos, en el sentido de que “cada día está más caro todo, todo aumenta”, y en particular que “el precio muy bajo de la cosecha y el alto costo de la producción” (Gaviola, 2001: 102).

El segundo estudio mencionado, se interroga sobre la forma en que el ideal de la complementariedad propio de la cosmovisión Maya se vive en las relaciones cotidianas entre hombres y mujeres, en espacios privados y públicos.⁵ Palencia reconoce el rol de la familia Maya como reproductora de la sociedad, y comprende así, cómo es que el trabajo compartido es un valor ideal para lograr satisfacer las necesidades de los miembros de la familia. En ese sentido, 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 el trabajo en el ámbito doméstico se organiza en esferas de trabajo compartido entre hombres y mujeres Mayas, que “muestran

⁵ Sobre la base de un diseño de encuesta aplicado a 120 personas de ambos sexos, de orígenes Mam, K'iche', Kaqchiquel, Q'eqchi, Poqomchí, Popti', Q'anjob'al y Sacapulteco y de talleres de discusión, Palencia (2003) analizó los aportes mutuos en la economía doméstica, y las zonas conflictivas de la relación hombres-mujeres.

que ambos tienen acceso a recursos estratégicos de la economía familiar, concediéndoles mutuo poder” (Palencia, 2003: 95). 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 familiar (...), se encuentran formas de relación entre hombres y mujeres con jerarquías, asimétricas o desiguales” (Palencia, 2003: 97).

Con respecto a los ingresos económicos, la autora precisa que la mitad de las mujeres participantes del estudio es 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. Añade que más de la mitad de los varones administran su ingreso y lo destina 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 existencia de espacios ideológicos que favorecen la reproducción de valores relacionados con el mutuo acuerdo, en función de la sobrevivencia cotidiana. Sobre la base de la valoración de la mujer como madre, el varón contribuye con un apoyo activo en los quehaceres domésticos durante el embarazo de su esposa. Este apoyo es descrito por las mujeres como que “él 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”. El mismo apoyo masculino es expresado por los hombres como “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 les apoyaba económicamente (Palencia, 2003: 97).

Como una forma de dar cuenta de los conflictos y tensiones que se expresan entre hombres y mujeres, la autora señala que las representaciones que las mujeres construyen con respecto a figuras masculinas, tales como el padre, el esposo o un hermano, fueron: “(él) me regaña”, “no me deja salir”, “(ellos) 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” (Palencia, 2003: 102). No obstante, y a pesar de lo recién descrito, la mayoría de las mujeres no interpreta la estructura de relaciones de género como relaciones de desigualdad. Con todo, un 37% de las mujeres entrevistadas reconoció 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 el ámbito público, tanto hombres como mujeres coinciden que es el hombre el que finalmente decide. Esta atribución de autoridad es coherente con la alta valoración que se construye del varón para enfrentar el mundo ladino, fuera de las comunidades, y su capacidad adquirida para responsabilizarse de los intereses comunitarios. Existe así 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 (Palencia, 2003), o al que tendrían acceso las lideresas, como pudimos constatar en nuestra investigación. En este sentido, precisa Palencia que esto último 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” (Palencia, 2003: 101). Lo que se advierte, más bien, es la existencia de relaciones de sumisión de la mujer, socialmente aceptadas como normales.

Al describir los escenarios de desigualdad, la autora establece que la pobreza en la que viven las mujeres y hombres Mayas 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 deteriora los espacios de complementariedad en los que hombres y mujeres Mayas tienden a brindarse ayuda mutua. Efectivamente, podemos precisar que las inequidad de género en las comunidades Mayas se reproducen en contextos en los que se articulan la violencia estructural, la violencia política y el racismo.

La situación de profunda pobreza y exclusión en la que viven las mujeres de los Pueblos originarios, no podría ser vista solamente como resultado de las relaciones sociales y culturales al interior de los respectivos Pueblos, sino que es el efecto de la manera en que se ha organizado la sociedad nacional, desde su legado colonial y patriarcal, rearticulado a través de la historia (Esquit, 2007). En este sentido, formas de dominación masculina presentes en las sociedades pre-hispánicas, reconocidas como “patriarcado de baja intensidad” se amalgaman con formas agresivas y agudas de dominación hacia las mujeres, que se reconoce con la noción de “patriarcado de alta intensidad”. Con todo, el efecto perverso de este entronque de patriarcados (Paredes, 2008) no radica en su mayor potencia, sino en la forma en que “captura y reorganiza, desde dentro, las relaciones de género de la aldea (junto a otro tipo de relaciones sociales), manteniendo la apariencia de

continuidad pero transformando los sentidos, introduciendo un orden ahora regido por normas diferentes” (Segato, 2011: 34).

En el contacto, con la modernidad, se generan dos procesos que jerarquizan de manera brutal las relaciones de género pre-hispánicas. Por una parte, se produce una superinflación de los hombres, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, del blanco, de la sociedad dominante, y por otra parte, la misma esfera pública es sobrevalorada, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica. (Segato, 2011). Estos dos procesos trastocan de manera profunda el orden armónico, complementario (no exento de conflictos por ello) y dual de las sociedades pre-hispánicas, así como sus principios de reciprocidad y correspondencia que atañen los diferentes ámbitos de la vida social (Medrano, 2012).

Es entonces en este entendido, que se presentan, ordenan y discuten algunos conflictos conyugales observados entre mujeres y hombres Maya-Mam, asumiendo una perspectiva analítica interseccional, que entrecruza las categorías de género, etnia, raza y clase, que me permite situarme en un proceso descolonizador de la categoría de género en su uso con Pueblos originarios.

TOMA DE DECISIONES SOBRE LOS RECURSOS ECONÓMICOS DEL HOGAR

El proceso de separación entre “casa” y “trabajo” que se ha observado en América Latina, a través del siglo XX, no alcanza la misma magnitud en las zonas rurales e indígenas de Guatemala. En el municipio de Colotenango, como en los demás municipios Mayas del país, la familia sigue actuando como un ente generador de recursos para garantizar la reproducción de la totalidad de sus miembros. Como es sabido, la explotación campesina se basa en una unidad de trabajo estructurada en torno a la familia. En un sistema campesino el trabajo es efectuado por el conjunto de miembros del grupo doméstico, que se organizan en función de la división sexual de las labores. La producción se destina a satisfacer las necesidades de base, cuyas opciones y actividades económicas están condicionadas por la disponibilidad de mano de obra en el hogar y la búsqueda permanente de fuentes alternativas de obtención de recursos.

En Colotenango, la producción agrícola se dedica mayoritariamente al autoconsumo, particularmente de maíz (en 97% de los poblados), frijol (92%), frutas (32%) y hortalizas

(18%). En un 45% de los poblados, los agricultores dedican parte de su producción al comercio: un 34% lo comercializa en la cabecera municipal (sobre todo frutas y hortalizas), y un 8% efectúa sus ventas fuera del municipio (principalmente el café de altura, orgánico y normal). Muchas familias colotecas explotan especies animales de tamaño menor, orientadas al autoconsumo: principalmente aves de corral (en un 68% de los poblados) y cerdos (3%) (Municipalidad de Colotenango, 2003). La realidad de los hogares en sociedades campesinas como la coloteca hace que tanto el marido como la mujer estén familiarizados con el trabajo que se realiza en la explotación agropecuaria. Así, la pareja se constituye en una unidad de trabajo indispensable para garantizar la reproducción de la unidad doméstica, de tal modo que lo social, lo cultural y lo socioeconómico tienden a entrelazarse.

Las tareas de la explotación agropecuaria son desempeñadas por los adultos mayores, niños, niñas, jóvenes y adultos de la familia de manera complementaria. Si bien la toma de decisiones incluye la consideración de las opiniones de los miembros de la familia involucrados, sobre todo de los hijos mayores, la responsabilidad de las decisiones recae sobre la pareja de padres, o la madre sola en el caso de separación conyugal. Decidir qué se sembrará este año, en qué se invertirá el escaso dinero de la familia, cuántos mozos se contratará para las faenas de cosecha si el grupo familiar se lo puede permitir, involucra una serie de discusiones y negociaciones a través de las cuales el matrimonio de manera complementaria, pero no siempre igualitaria, tomará una u otra de las opciones posibles.

Así, entonces, en el espacio doméstico se describe, como lo plantea Palencia (2003), 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 de las estrategias de sobrevivencia de economías domésticas campesinas.

Aunque la tierra constituye un recurso fundamental para la subsistencia de los colotecos Mam, debido a la pauperización de la vida del campo en Guatemala, la tendencia ha sido a complementar su economía familiar con ingresos extraprediales, lo que tiende a asumir el varón y los hijos mayores, aunque no de manera exclusiva. La actividad que genera la mayor cantidad de ingresos para el municipio lo constituyen las remesas que envía la población que ha migrado a los Estados Unidos (Municipalidad de Colotenango, 2010). Según cifras de la Secretaría General de Planificación, para el año 2008 el monto de dinero

que ingresó al municipio fue de aproximadamente US\$ 2.997. 477, cifra que equivale a 24 millones de quetzales, en moneda nacional.

Si bien en términos económicos la migración masculina es la principal fuente de ingresos para Colotenango, es también fuente de importantes conflictos conyugales en las familias colotecas. Sin embargo, el origen de estos conflictos no se relaciona tanto con los recursos económicos propiamente tal, sino a mi modo de entender, con la permanencia y residencia del varón coloteco fuera del ámbito doméstico y local por períodos relativamente prolongados que pueden ir de 1 a 2 años hasta los 10 a 15 años. Por estas características, es que los conflictos conyugales ligados a la integración del varón en circuitos migratorios internacionales serán tratados junto a los conflictos ligados a la participación en espacios extradomésticos. Esta distinción permite además comparar el radio de amplitud que tiene la circulación de hombres y mujeres al volverse conflictivo: en el caso de la mujer su salida de la casa es motivo importante de conflicto, mientras que en el caso del varón es su salida del municipio y del país, la que se torna potencialmente conflictiva. Como señalábamos inicialmente, la diferenciación casa/trabajo ha ocurrido parcialmente en los Pueblos Mayas de Guatemala, y en la actualidad el rol de proveedor de ingresos extraprediales tiende a asumirse socialmente como una responsabilidad del varón y sólo secundariamente como una actividad femenina. Además de la actividad agrícola, las mujeres del grupo familiar Mam asumen la responsabilidad de la producción del vestido para consumo de la familia a través del tejido tradicional de cintura que van aprendiendo desde temprana edad, y asumiendo en torno a la adolescencia. Ancianas, mujeres adultas, nueras allegadas a la casa parental del esposo e hijas solteras dedican gran parte de las horas del día a la elaboración de morrales, huipiles y cortes para el autoconsumo. Sólo algunos grupos familiares se especializan en la confección para la venta, principalmente porque la inversión de tiempo en mano de obra femenino eleva los costos de cada pieza que luego difícilmente son recuperados en la venta fuera del hogar.

Otra de las importantes tareas de producción doméstica del grupo familiar realizada por las mujeres colotecas es la relativa a la alimentación de los miembros de la familia extensa y de los trabajadores que pueden apoyar las labores de producción agrícola, sean éstos, parientes cercanos o trabajadores contratados. Esto es la preparación y elaboración de los alimentos como su entrega a las personas involucradas en las faenas agrícolas.

Uno de los patrones básicos de ocurrencia de conflictos conyugales al interior de la familia es la falta o incumplimiento de alguno de los miembros del grupo familiar a estas funciones asumidas socialmente. Puede llegar a ser motivo de regaño o violencia hacia la mujer que el hombre “no encuentre su plato de comida cuando llega de la milpa”, y también puede ocasionar pleitos entre los cónyuges la falta de cumplimiento del varón de su rol de proveedor, por problemas de alcoholismo. En el mismo sentido, los principales motivos por los cuales puede disolverse un matrimonio entre indígenas son “la desatención o el incumplimiento de los deberes genéricos de los cónyuges” (Mindek, 2005: 353).

Durante mis visitas a Colotenango, pude constatar la centralidad que ocupa la herencia de los terrenos y de la tierra para cultivo en la forma de constituir familias entre los Mames, y de allí la importancia de la negociación entre los cónyuges al respecto. De acuerdo a la norma tradicional, los hijos varones irán heredando los terrenos colindantes a la casa parental para radicarse ahí con su nuevo núcleo familiar, mientras el benjamín de los varones heredará la casa y el terreno de los padres (herencia por ultimogenitura patrilineal), y asumirá la responsabilidad del cuidado de éstos durante su vejez. Según el criterio de patrilinealidad, la norma indica que sólo los varones heredan. Sin embargo, pude observar numerosas excepciones a esta norma (en familias poseedoras de tierras que permitieran donarla a su descendencia), las que pueden considerarse más bien como reglas alternativas: los hombres son los herederos preferidos y un cierto principio igualitario guía la división de la tierra, aunque muchas fuentes revelan que las mujeres no quedan totalmente excluidas del reparto (Robichaux, 2005). Bossen (1984, cit. en Robichaux, 2005) señala que las mujeres Mam de Guatemala pueden heredar pequeñas parcelas o partes menos deseables de la herencia que sus hermanos (Hawkins, 1984, cit. en Robichaux, 2005). La consideración de las hijas mujeres en la herencia de la tierra ocurrirá siempre y cuando los padres tengan un cierto nivel económico y suficiente tierra, como pude observar en mi trabajo de campo. De lo contrario, las hijas son las primeras candidatas a ser eliminadas de la repartición de tierras.

Luz, quien me apoya como intérprete, me enseña el terreno que le dejó su padre, en vida, de 4 a 5 cuerdas⁶ de cafetal de cultivo de altura. Cuenta también, entre las propiedades heredadas, con un segundo terreno cerca de la aldea vecina, sembrado de árboles, de los

⁶ Forma de medición de superficies de tierra, utilizada en el campo por los Mayas. Una cuerda contiene 25,6 ms. por 25,6 ms., lo que equivale a 655,36 ms. cuadrados (Hernández, 2009).

cuales extrae la leña de consumo para la casa familiar. Así mismo, los siete hermanos y hermanas de Luz heredaron tierra por parte de su padre. Mientras las mujeres recibieron “tierra con siembra”, los hijos varones recibieron terreno para construir su casa y también tierra para sembrar. Una situación similar me fue narrada por mujeres de tres aldeas diferentes de Colotenango, con respecto a la herencia de la tierra, que opera de manera diferencial hacia mujeres y varones. A su vez, Don Chepe (de 56 años) heredó, junto a sus hermanos por parte de su madre, a quien le había dejado importantes propiedades su propio padre. Del mismo modo, la madre de Somaya, de una edad aproximada de 40 años, heredó de su padre terreno y casa en el vecino municipio de La Democracia. Sin embargo, “existe un consenso generalizado de que las prácticas de herencia en Guatemala favorecen a los hijos varones” (Deere y León, 1999: 15). Como es sabido, en las comunidades Mam se establecen los lazos de parentesco, de acuerdo al criterio de patrilocalidad, lo que fundamenta la distribución genérica más favorable hacia los hijos varones. El supuesto es que “el hombre tiene que mantener a la mujer” en su lugar de residencia, mientras que la mujer dejará su comunidad para irse a vivir en la comunidad de la familia del varón, y “va a conseguir quien la mantenga” (Deere y León, 1999: 15).

De acuerdo a lo observado en las familias entrevistadas del municipio de Colotenango, el patrón de herencia entre los Mames de Huehuetenango parece ser similar al que describen Deere y León (1999) en la región nor-occidental del país, en el Departamento de Totonicapán. Allí, “hijos e hijas tienden a heredar en partes iguales, muchas veces antes de la muerte de sus padres, y tienen que comprometerse a cuidar de sus progenitores en la vejez” (Deere y León, op. cit.: 15). Sin embargo, entre los Mames, como entre otros Pueblos Mayas, es el *shep*, el hijo varón menor, el que se compromete a cuidar a sus padres, y el que hereda el terreno principal de la familia y la casa de los progenitores, tal como lo describe D’Aubeterre en el municipio mexicano de Acuecomac, del Estado de Puebla, citando a Robichaux (1997) dónde constata los “persistentes efectos del patrón predominante de la herencia por vía patrilineal con privilegio de la últimogenitura” (D’Aubeterre, 2000b: 410). Conocí mujeres adultas, de entre 30 a 50 años, casadas, destinatarias de tierras heredadas por parte de sus padres, por lo general destinadas a la agricultura más que a la residencia. En la mayoría de estos casos, ser propietaria de tierras cultivables se convertía en un haber económico para la mujer que constituía parte de lo que Agarwal (1997) llama la *posición de resguardo*. Dicho de otra manera, el hecho que la mujer Mam sea poseedora de esas cuerdas de tierra (de hecho cultivadas o no) la posiciona en una

relación de poder de mayor importancia a la hora de negociar decisiones al interior del hogar con su esposo. Pude observar cómo es que el destino de las tierras del varón y de la mujer Mam era tema de negociación a la hora de decidir sobre la herencia hacia los hijos. En otros casos, pude constatar a través del relato de una mujer separada, madre de 4 hijos, cómo la decisión de vender las cuerdas de tierra que ella había heredado de su madre (y ésta a la vez de su padre) fue tomada unilateralmente por su esposo, con su consentimiento. En este caso, la Sra. Norma, perdió no solamente parte de su poder de negociación conyugal al ceder su derecho sobre la venta de sus terrenos a favor de su esposo, sino también un apoyo familiar crucial, el de su madre con el pleito que generó con ella esta decisión. Posteriormente, la Sra. Norma recordaría que su madre ya iniciaba su distanciamiento de la joven pareja y de su hija cuando ésta aceptó irse a vivir con su esposo sin exigir la tradicional “pedida de mano” a la familia de la novia.

También pude observar mujeres menores de 30 años, casadas o solteras, que contaban con cuerdas de tierra para cultivo, lo que indica una clara flexibilización de la norma tradicional y una resignificación por parte de los padres de sus deberes para con sus hijas mujeres y los derechos de éstas. Lo esperable es que las hijas al casarse aspiren a administrar las tierras de su esposo (por escasas cuerdas que constituyan los terrenos de autosubsistencia), pero si en el transcurso de los años ocurre que las hijas se regresan al hogar paterno o bien no se van y no se casan, los padres, por lo que pude observar, tienden a acomodar sus bienes raíces (tierra) para brindarles oportunidades de desarrollo. Lo que fue más llamativo en este sentido es que en dos relatos de familias Mames pude constatar que varones y mujeres mayores de 50 años en la actualidad, hubiesen heredado tierra por parte de su propia madre, quien fungía como propietaria de los terrenos familiares. Así lo explica una comadrona de 65 años de edad al referirse a sus orígenes: “Yo fui reproducida por mi madre allá adentro, en el lugar Saq Sjal... Pero mi madre tenía terreno que fue heredado por su padre. Ahí nací yo.”

Por último, con respecto a los conflictos ligados a los recursos económicos, pude presenciar que la toma de decisiones con respecto a la construcción y ampliación de la casa familiar era objeto de discusión entre los cónyuges, considerando los intereses de ambos miembros de la pareja. Un matrimonio de adultos mayores construía dos cuartos aledaños a la casa con ladrillo de adobe ya que, de poder elegir, la esposa prefería la construcción a la “usanza tradicional”.

Los ejemplos recién expuestos dan cuenta de la gama de decisiones que afectan en su cotidianeidad a las parejas Mam en torno a los recursos económicos que manejan. Así, en el ámbito de las decisiones económicas son éstos algunos de los conflictos que pueden estallar en violencia familiar en la medida en que fracasen las instancias cotidianas de negociación entre los cónyuges.

TOMA DE DECISIONES SOBRE LA REPRODUCCIÓN FAMILIAR

La división sexual del trabajo en las comunidades colotecas establece que los cuidados y educación de los niños y niñas están fundamentalmente a cargo de las mujeres. Es decir, las ocupaciones ligadas a tener hijos, cuidarlos y socializarlos son eminentemente asumidas como una función social femenina. Son las mujeres de la familia las que se hacen cargo colectivamente de estas tareas, si bien cada madre es la que asume los cuidados y autoridad materna sobre su descendencia. Sin embargo, en un contexto familiar extenso, tanto la producción como la reproducción del grupo doméstico se asumirán de manera colectiva entre las mujeres de las diferentes generaciones que cohabitan en la misma casa.

La tendencia mayoritaria entre las familias colotecas es a constituirse como grupo familiar extenso y a reproducir el ciclo de desarrollo característico del sistema familiar mesoamericano. Como lo indica Robichaux (2005: 180) la constitución de las familias pasa por “un proceso, caracterizado por una fase extensa y una fase nuclear”. Después de la etapa inicial de residencia virilocal hay un paso inevitable hacia la independencia, que experimentan prácticamente todos los hijos varones casados (salvo el menor).

Las familias colotecas están pasando por una aceleración de una de las fases de su ciclo de desarrollo. Gracias a las remesas recibidas desde México y Estados Unidos, las parejas Mam tienen la posibilidad de reducir el periodo de residencia virilocal acostumbrada, e independizarse con mayor rapidez. No se trata en ningún caso de una transformación estructural desde la familia extensa hacia su nuclearización, sino más bien de movimientos intergeneracionales al interior de los grupos domésticos, como lo describe Robichaux (2005), a través del ciclo de desarrollo de las familias mesoamericanas y de los individuos.

“Las mujeres van saliendo de la casa de sus padres para iniciar su vida marital en casa de sus suegros, mientras que sus hermanos varones traen a la casa paterna sus respectivas esposas que llegan en calidad de nueras. Para todos, menos para el ultimogénito varón, estos arreglos no son permanentes ya que el destino de las parejas es constituir su vivienda propia, generalmente en las inmediaciones de la casa del varón, en terrenos generalmente cedidos por el padre” (Robichaux, 2005: 189).

En este contexto de reproducción familiar, es que la figura del benjamín, tiene una relevancia cultural en la reproducción de los conflictos conyugales entre los Mam de Colotenango. Pude observar en mi estancia de campo cómo el último hijo varón efectivamente asegura una continuidad o perpetuación de la familia, como lo indica Fortes (1970, citado en Robichaux, 2005) al ser el eslabón generacional que permite que los padres “descansen” cuando ya no están en edad reproductiva y mantener el patrimonio de la casa de los padres indisoluble. Es el caso de Andrés, de 9 años de edad, a quien su padre, Don Manuel, señalaba, sentenciando: “él es el que va a heredar todo esto”. Lo decía, orgullosamente, indicando la casa de dos pisos que él mismo edificó con el aporte de las remesas que sus hijos mayores fueron enviados desde los Estados para poder ampliar la casa en torno al antiguo fogón de la cocina y el cuarto adyacente que construyó su padre, Don Pedro, quien a sus 104 años, todavía ayudaba en la casa recogiendo y ordenando la leña diariamente.

Pude conocer la situación de un matrimonio Mam de una aldea de tierras intermedias de Colotenango, separado con cuatro hijos. Miguel, el hijo menor de la Sra. Berta, de 10 años de edad, sería el que heredaría la casa de adobe y piso de tierra, dónde vivía aquella con su prole. Una vez separados los cónyuges, a raíz de situaciones de violencia física reiterada por parte del esposo en estado de ebriedad, éste abandonó el hogar y constituyó una nueva familia. El suegro de la Sra. Berta interfirió a favor de su nuera, madre de Miguel, para que ella se quedara viviendo en la pequeña casa, a unos metros de la propia, y pudiese trabajar la tierra que le correspondía a su hijo. De alguna manera, aún sin la presencia de su hijo, su nieto sería quien daría continuidad a la familia extensa en ese sector de la aldea.

También escuché de parte de un varón Mam el relato de la muerte de sus dos hijos varones, mientras sus seis hijas mujeres sobrevivieron. Los niños fallecieron a corta de

edad, entre los 4 meses y el año, producto de enfermedades bronco-respiratorias. Efectivamente, después de 25 años, este tipo de enfermedades sigue siendo la principal causa de muerte infantil en Colotenango (Municipalidad de Colotenango, 2010). Narra Don Chepe el dolor que significó para ellos como padres y el quiebre que representó como cónyuges esta situación. Mientras la madre de los niños fallecidos callaba su dolor en casa, su esposo ahogaba su pena en el alcohol. Don Chepe lloraba la pérdida de sus hijos, pero además lamentaba que hubieran sido varones y que el último fallecido haya sido el menor de todos sus hijos. Con los años, el matrimonio de la Sra. Juana y Don Chepe se sobrepuso a este duelo y se mantuvo junto, aliviados por el nacimiento de un nieto varón que una de sus hijas tuvo como madre soltera. El matrimonio, convertido en abuelos, en acuerdo con su hija menor de edad, deseosa de continuar sus estudios y su vida en el pueblo de Colotenango, decidió adoptar legalmente al bebé, resolviendo de alguna manera la pérdida de sus propios hijos varones. “Él será quien se quede con todo”, dice ahora tranquilamente Don Chepe, maestro jubilado.

Las costumbres locales en torno a la unión entre cónyuges tienden a repetirse entre más de un grupo étnico, lo que ha permitido hablar de un modelo mesoamericano de matrimonio (Dehouve, 1978, cit. en Mindek, 2005). En ese sentido, Soledad González caracteriza el matrimonio tradicional indígena en México como “una unión que se establece a corta edad, un importante protagonismo de las familias extensas y padrinos en los arreglos matrimoniales y un ritualismo complejo y costoso para la legitimación de las uniones ante la comunidad” (González, 1999: 88). Esta unión, señala la autora, se realiza después de largos noviazgos y puede prescindir de los casamientos civiles o eclesiásticos.

He podido observar entre las familias Maya-Mam de Colotenango que, en el contexto de la familia extensa, los padres tienen un importante nivel de injerencia en los asuntos de sus hijos, aún después de alcanzada la mayoría de edad. La elección de pareja, los arreglos matrimoniales y el establecimiento de lazos matrimoniales adquieren una gran relevancia, en torno a los cuales se generan conflictos familiares y conyugales de no cumplirse las expectativas familiares y comunitarias. Ante estos conflictos pude observar importantes desacuerdos entre los padres de Juan, de 20 años, estudiante de magisterio, quien vivía con sus padres y sostenía una relación de noviazgo con una mujer mayor que él y madre de dos hijos. Sobre todo para su madre, ésta era una situación que no podía mantenerse en el tiempo y que sobre todas las cosas, no podía llegar a conformarse en pareja formalmente

constituida. El joven, consciente de la situación enfrentaba importantes conflictos con su novia por no decidirse a avanzar en la consolidación de la relación que duraba ya más de un año. Sin embargo, el pesar y preocupación que eso significaba para su madre tenía una gran importancia y no podía pasar a llevar el mandato parental con respecto a la conformación de pareja. Hasta la fecha en que pude platicar con ellos, la situación se mantenía en un conflicto no resuelto para los novios, y para los padres del joven.

En otros casos pude presenciar una fuerte oposición por parte de los padres de la novia en el caso de establecerse una unión matrimonial sin la debida pedida tradicional, que es lo que le correspondería hacer a Juan si se decidía a formalizar con su novia. En el caso de una pareja de migrantes que se constituyó en el extranjero, pude observar la ausencia de pedida, sin que eso generara mayor conflicto, ya que la novia era madre de una hija que fue educada por los abuelos maternos. De este modo, el matrimonio con una mujer separada o que haya sido madre antes de su actual relación, no es del todo prohibida, pero en ningún caso se atenderá a la norma de la pedida tradicional de la novia por parte de los padres del novio. Al referirnos a este tipo de “segundas uniones” estoy implícitamente hablando de un primer noviazgo que no llegó a constituirse en un matrimonio, pero que trajo hijos al mundo. Se trata de la figura de lo que se conoce como madre sola o madre soltera, que contrariamente a la visión de las comunidades indígenas como conservadoras, es algo relativamente común. Pude observar en una misma familia de Colotenango hijas de entre 35 y 18 años, que cinco de éstas se habían casado según la tradición y con pedida de mano, mientras dos eran madres solteras, y una hija se mantenía soltera y sin hijos. Las hijas casadas vivían en casa de sus respectivos suegros, mientras las hijas solteras se quedaron en casa de sus padres junto a los nietos de éstos.

Tuve la posibilidad de platicar con Graciela, estudiante para maestra, de 30 años de edad y madre de Alba, una muchacha de 13 años. Durante mi estancia de campo en el pueblo de Colotenango fui invitada a asistir a la celebración familiar de su graduación como maestra primaria, ocasión en la que además pude presenciar un conflicto violento por parte del padre de la niña con la familia de Graciela. La joven maestra se había involucrado hace años con un maestro de primaria, algo mayor que ella, casado y con hijos. Alba nace de esta relación ilícita y genera un gran conflicto familiar con los padres de Graciela y entre éstos. La madre más apegada a la norma cultural, no podía aceptar la desdicha y vergüenza de que una de sus hijas tuviera hijos fuera del matrimonio, pero además producto de una relación

extramatrimonial. El padre de Graciela, según el mismo me compartió, había flexibilizado sus criterios morales a lo largo de su vida, y sostenía que “yo mismo tengo una hija fuera, con otra mujer... Tengo que entender a Graciela”.

Como es lo habitual en las comunidades Maya-Mam, Graciela volvió a vivir con sus padres junto a su hija, quien se crió junto a los hijos de su cuñada, y posteriormente junto al hijo natural de su hermana menor. Es probable que en el ciclo de desarrollo de la familia, Graciela ya titulada y con empleo pueda independizarse de sus padres junto a su hija. El conflicto que pude presenciar entre el novio de la joven madre y su familia es propio de las indisolubles relaciones familiares y comunitarias. A la celebración no podía dejar de asistir el maestro, involucrado con la homenajeadada, sin embargo el conflicto se suscitó al evidenciarse después de avanzada la fiesta, que la relación amorosa entre ellos persistía, y que el novio exigiera derechos sobre su novia, a quien las mujeres de su familia no dejaban que éste se acercara. La situación se tornó algo violenta cuando una hermana de Graciela puso orden ante el maestro que traspasaba los límites de la casa familiar, bofeteándolo entre la discusión familiar.

Con todo, lo habitual en las familias Mam de Colotenango es que las mujeres madres de hijos que no han contraído vínculo matrimonial, ya sea a la usanza tradicional, por un credo religioso, o por el registro civil, o bien que se han separado de su cónyuge, permanezcan en casa de sus padres. Así pude verificarlo en numerosas situaciones de mujeres que al menos mientras sus hijos estaban pequeños, vivieron en la casa paterna, pudiendo luego independizarse solas o con una nueva pareja en unión libre generalmente.

En una aldea de las tierras altas, una joven casada a la usanza tradicional, con dos hijas menores de tres años, que vivía en casa de sus suegros desde hace un año, tuvo que permanecer en casa de sus padres dónde la visité con su bebé de seis meses de edad, esperando a que su novio se decidiera a formalizar su noviazgo con ella y hacer la debida pedida de mano. La opinión de sus padres era de aceptar a su hija con ellos, aunque señalaban que lo que correspondía era que el padre del bebé hiciera la pedida de mano, después de un noviazgo de más de un año entre ellos. El joven padre argumentaba que estaba reuniendo el dinero para asumir su compromiso formalmente, mientras la joven madre le reprochaba dudar con respecto a la paternidad de su hija. Finalmente el varón visitó con sus padres a la familia de su novia y fijaron fecha para casarse y establecer la

residencia del nuevo grupo familiar en casa de los padres de éste. En un lapso menor a un año, el joven se fue de mojado a los Estados Unidos para reunir dinero para mantener a su familia, con una segunda hija en camino, mientras su esposa asumía junto a sus cuñadas sus nuevas labores de esposa y madre.

En mi estancia de campo en Colotenango, me hospedé en casa de una generosa familia Mam, desde dónde organizaba mis viajes para otros destinos del municipio. En más de una oportunidad pude presenciar las estadias temporales que alguna de las hijas casadas de los dueños de casa, hacía junto ellos después de una desavenencia conyugal. También pude observar en una ocasión, en el caso del matrimonio de una de las hijas menores de Don Manuel, al joven esposo llegando a casa de su suegro para pedirle a su joven esposa que lo disculpara y regresara con él a casa de sus padres con el bebé de ambos, menor de un año. Como lo indica Míndek (2005), en su análisis sobre investigaciones realizadas en diferentes grupos étnicos mesoamericanos con respecto al establecimiento y ruptura del vínculo matrimonial, las separaciones temporales entre los cónyuges es algo bastante frecuente entre los indígenas y pareciera ser una estrategia de la mujer para obligar a su marido a comportarse de acuerdo a sus expectativas.

Con respecto al joven matrimonio al que recién hice referencia para mencionar sus desavenencias conyugales, tengo que decir que después de haberlos visto numerosas veces en reuniones familiares, en una de mis últimas visitas a la aldea, supe que Ana se había marchado con su bebé de mojada a Cancún, México, a casa de una de sus hermanas mayores que vive allí junto a su esposo desde hace casi seis años.

TOMA DE DECISIONES SOBRE LA PARTICIPACIÓN EN ESPACIOS EXTRA-DOMÉSTICOS

La participación social y política de las mujeres Mayas, ha sido identificada como fuente de conflicto conyugal por numerosas investigaciones (González, 1993; Gaviola, 2001; Palencia, 2003; Chirix, 2003; Cumes, 2007; Hernández, 2008; Macleod, 2008; Soriano, 2008). En las aldeas de Colotenango se presentan conflictos, ligados a la voluntad de implicación social por parte de las mujeres, aún cuando la historia del municipio registra altos grados de organización social y política. Según la descripción de un promotor de salud mental de la ONG Ceiba, de los 34 Comités Comunitarios de Desarrollo (COCODE) sólo

en 13 de éstos, se cuenta con participación femenina. Su participación, en el caso de asumir responsabilidades, se limita a ser vocales de algunas comisiones tales como la comisión de molino (*ixtamal*), la comisión de pollo, la comisión de estufas en las que solo se incluyen mujeres. Esta forma de participación segregada por ámbitos y que reproduce formas de relacionarse entre hombres y mujeres en función de la dicotomía público/privado es cuestionado por el joven promotor Maya: “algunas mujeres tienen sus comités propios, pero dentro de ellos no son mixtos, y es una dificultad también porque nunca se van a construir un pensamiento entre los hombres y las mujeres”.

En entrevista grupal con los dirigentes varones del Comité comunitario de desarrollo de una aldea de las tierras bajas, pude constatar las limitaciones que tienen las mujeres Mam para salir a voluntad del espacio doméstico, y cómo eso motiva frecuentemente conflictos conyugales:

“El hombre no le da permiso para ir a una reunión. Si le da permiso para ir al mercado, es poco tiempo el que da. El hombre puede salir a la hora que él quiere, pero en cambio a la mujer, sí se le da un tiempo limitado. A veces la mujer viene tarde del mercado porque se encontró con su mamá y se quedó platicando. Pero el hombre no le cree y piensa que de plano estaba platicando con otro. Y ahí empieza el problema. Sentimos que somos el ‘mandamás’”⁷.

También operan mecanismos de control por parte del marido sobre su esposa que asiste a reuniones en la comunidad. Las promotoras y promotores de salud mental de Colotenango a los que entrevisté de manera grupal lo describían como una forma de negociar la participación de la mujer fuera del hogar: “Cada vez que viene la reunión, siempre (le) cuentan con su marido cuando llegan en la casa. También el hombre pregunta: “Mirá, ¿qué es lo que fuiste a...? ¿Qué es lo que se habló en la reunión? Entonces la mujer que le cuenta al marido...entonces el marido que no se queda preocupado.”

Los promotores de salud mental de la ONG Ceiba destacan además el proceso que va generando en los varones, la paulatina participación de las mujeres en organizaciones sociales locales:

⁷ Entrevista grupal con líderes comunitarios del Comité Comunitario de desarrollo (COCODE) de una aldea del municipio de Colotenango, realizada en octubre del 2007.

“Si es un hombre que su mujer por primera vez se integra en ese grupo, seguramente la va a regañar porque su esposo no está acostumbrado a que su esposa se va en la reunión, en la actividad, entonces ahí es dónde hay conflicto. Pero si pasa un año, dos años, ya no es necesario que la mujer pide permiso porque el hombre ya sabe... y el hombre también quizás vaya (...) Y de las mujeres que ya están participando en actividades, como que sus esposos ya han entendido también porqué ellas participan. Hemos hablado con los esposos y dicen que está bien, que es importante Y algunos tratan de acercarse también a las actividades, si tenemos alguna reunión en la comunidad”⁸.

Las mujeres dirigentes Mam que han conquistado espacios de participación colectivos e individuales reportan como principales dificultades los comentarios de otras mujeres y hombres de la comunidad, las dudas y celos del esposo y la voluntad de control por parte del esposo y los suegros sobre las mujeres. Una lideresa Mam confirma, en este sentido, la presión social a la que se enfrenta el varón al romper con el mandato de género que le es asignado social y culturalmente.

“Hay muchos hombres que dicen que el hombre ya no sirve, que es la mujer la que domina. Entonces hay una presión muy fuerte. Los hombres dicen: “En lugar es ella que salía. ¿Cómo es posible que él se deje en la casa?” El objetivo de los hombres es lograr que uno les haga caso. Pero mi esposo no dio caso. Aunque hay momentos en que se sentía mal, sí sufrió con eso. Ahora ya los hombres no le dicen nada, porque ya se le quitó las ganas de hablar mal de él”⁹.

En el mismo sentido, una promotora de salud mental describe la presión social que se ejerce en espacios propiamente masculinos sobre el esposo de la mujer que asiste a reuniones y actividades sociales:

“En el campo de futbol, cuando van a jugar en las tardes: “Ah, es que a ese la mujer lo manda. Tal vez él se queda haciendo los oficios, él va a cuidar a los niños”. “Vaya... a ese, saber qué le dio su mujer, ya está mero medio encebado también... saber con cuántos hombres se queda su mujer de él allá.” Los esposos de estas mujeres no dicen nada, pero apoyan mucho a sus mujeres, como que apoyan mucho a esas actividades”¹⁰.

⁸ Entrevista grupal a promotores locales de salud de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

⁹ Entrevista realizada a una lideresa Mam, en el año 2008.

¹⁰ Entrevista grupal a promotores locales de salud de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

Ante la fuerte presión a la que un varón debe resistir, en la afirmación de su masculinidad, el reconocimiento del sentido que tiene la participación social para su esposa, se transforma de un mecanismo de control a una posibilidad de negociar situaciones conflictivas:

“Y llega a la casa y lo comenta con la esposa. Me dicen las mujeres que llegan a decir a la casa. ‘Déjalo que digan, acaso ellos saben’, dicen que le contestan a su marido. Dicen que el marido no se enoja ‘porque sabe lo que voy a hacer. Acaso estoy haciendo algo malo pues’, dicen ellas”¹¹.

Una lideresa oriunda de Colotenango, que ahora vive en un municipio vecino, junto a su esposo y sus cuatro hijos, cuenta cómo fue construyendo una relación de pareja de mayor participación de su cónyuge en las labores domésticas, mientras ella iba asumiendo mayores grados de involucración en la actividad social y política:

“En mi caso, mi esposo entendía que las mujeres tienen el mismo derecho, que las mujeres son las mismas que los hombres. Cuando nos casamos, poco a poco, él no me agarraba dónde yo iba. Él siempre me daba la oportunidad de participar, de hablar, de salir a otro lugar. Cuando estaban mis niños pequeños, le dejaba mis hijos, él lo lava sus ropas, y le hace la comida. Cuando el hombre entiende bien, no hay problema. Hasta el momento en que estamos así. Hay momentos que él se queda en la casa, hay veces que yo me quedo en la casa”¹².

Además de la participación social, el trabajo extra-predial también puede ocasionar fricciones conyugales, por cuanto implica para la pareja de esposos ir acordando nuevos roles y funciones para cada uno de ellos. Habitualmente, la mujer que asume una ocupación laboral fuera del hogar lo hará dentro del radio local o departamental, lo que le permitirá regresar a casa a diario. En el caso del varón, cada vez hay mayor tendencia a que éste se embarque como indocumentado en un viaje hacia el extranjero, ya sea Estados Unidos o México, donde se desempeñará en trabajos agrícolas, de limpieza o jardinería.

El número de mujeres Mayas que viajan a trabajar al norte también está aumentando. Sin embargo, éstas lo hacen en una etapa anterior a su matrimonio, y -si ya están casadas-, viajan para reunirse con su esposo e hijos en el norte. Estando separadas, las mujeres dejan a sus hijos con sus familiares, habitualmente sus padres, o cargan con niños pequeños para

¹¹ Entrevista realizada a una lideresa Mam en el año 2008.

¹² Entrevista realizada a una lideresa Mam en el año 2008.

cruzar la(s) frontera(s). Durante mi estadía en tierra Mam, no supe de mujeres casadas que hubieran viajado de migrante al norte dejando a su esposo e hijos en Guatemala.

Así, un fenómeno relevante que origina conflictos conyugales importantes, y en ocasiones violencia hacia la mujer, es la salida del esposo del hogar y de la comunidad, como migrante. Como en otras áreas rurales de Guatemala, la pauperización de la población Maya-Mam se ha relacionado directamente con la dinámica de descomposición de la economía campesina (Ordóñez, 1990; Castillo, 1993), determinada por procesos históricos ligados al acceso y a la tenencia de la tierra. Las tierras aptas para la producción han sido arrebatadas al pueblo Maya-Mam desde la invasión española, relegando a los Mames a habitar y reproducirse en regiones montañosas y selváticas, en condiciones de pobreza. Una característica histórica de la formación social guatemalteca es el profundo racismo que se manifiesta en una serie de expresiones de discriminación hacia los Pueblos originarios (Castillo, 1993). El racismo, entendido no sólo como actitudes de los grupos sociales no-indígenas, sino como una ideología, se ha convertido en el soporte super-estructural 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.

Ante estos procesos socio-históricos de marginación y usurpación de tierras, 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 monetario¹³. 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, describiéndose movimientos de población, en tres momentos históricos diferenciales: a) 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; b) la migración por razones políticas que se produce durante los años '80, producto de la agudización extrema de la represión ejercida por el Estado durante la Guerra interna en Guatemala; y c) 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).

¹³ Para profundizar este aspecto, revisar mi artículo "Transformaciones en comunidades Maya-Mam de Huehuetenango, Guatemala: flujos migratorios y discursivos", publicado en *Revista Liminar* (2010).

La migración hacia las fincas cafetaleras de la costa y sierra de Chiapas se constituye, desde los primeros decenios del siglo pasado, en torno a una estructura parasitaria de gestión de la fuerza de trabajo (habilitadores y enganchadores) casi siempre ladinos que establecían relaciones de “protección y avasallamiento” de “sus indios” (Castillo, 1993). La presencia de trabajadores guatemaltecos en las labores del café fue incrementándose, y a partir de los años ‘50 y ‘60 las migraciones estacionales toman mayor auge e importancia (Ángeles, 2002). Aunque no es posible determinar su cantidad en la actualidad, se puede establecer que la mayoría de los trabajadores temporales proceden del altiplano occidental guatemalteco (Castillo, op. cit.),¹⁴ que es donde se presentan los más bajos niveles de producción de subsistencia, los menores índices de rendimiento de los cultivos tradicionales, la mayor concentración demográfica, los mayores niveles de presión sobre la tierra, la tierra menos fértil, y las mayores condiciones de pobreza entre la población rural del país.

Durante la década de los ‘60, se generan en Guatemala condiciones de crisis económica en el país, que derivan en términos políticos en un enfrentamiento nacional armado, a partir de fines de los 70, desatando acciones de contrainsurgencia y de represión masiva hacia la población civil, - cuyo periodo más agudo ocurrió entre los años 81-83 - (Ángeles, 2002; Duarte y Coello, 2007), dirigidas principal, aunque no exclusivamente, hacia los Mayas. Ante un nivel de represión ejercida por el Estado guatemalteco, sin precedentes en toda América Latina, se iniciaron masivos desplazamientos de familias Mayas e incluso comunidades enteras en diversas direcciones. En comunidades Maya-Mam, “algunas de las víctimas de la represión se movilizaron a zonas montañosas y permanecieron en los refugios por tiempos prolongados; otros se desplazaron a centros urbanos, principalmente a la ciudad de Guatemala engrosando las amplias zonas de miserias existentes; y otros pudieron cruzar fronteras, como la mexicana, solicitando apoyo a la comunidad internacional” (Castillo, 1993). Aunque la cifra total de refugiados reconocidos alcanza las 45,000 personas que fueron atendidas por agencias oficiales, existe un número indeterminado de refugiados “no reconocidos” que se alojaron en forma dispersa, en zonas rurales y núcleos urbanos de México, que no cuentan con reconocimiento ni apoyo de instancias oficiales. Como lo reporta Castillo (1993), cifras del programa oficial IMSS-

¹⁴ Los datos primarios obtenidos por Castillo et al. arrojan que un 90% de trabajadores encuestados provenían del fronterizo departamento de San Marcos; cifra que puede variar por región de la unidad empleadora, pero que tiende a confirmar la procedencia desde el occidente del país.

COPLAMAR, declaran que solamente un 12% de los refugiados que se asentaban en campamentos de aquella época hablaban español, siendo las lenguas predominantes entre los refugiados, el Kanjobal en un 40% y el Mam en un 26. Se registra una proporción muy menor de refugiados a los territorios de Canadá y Estados Unidos, que serán sin embargo significativos en la posterior inserción de migrantes transnacionales en estos países (Duarte y Coello, 2007). Sin duda la migración que se inicia hacia Estados Unidos y México, principalmente en calidad de “mojados”, ha sido la de mayor impacto social, económico y cultural para los Maya Mam.

La mayor parte de los conflictos que pude constatar, a través de los relatos y entrevistas sostenidas con varones y mujeres Mayas, se sustentan en argumentos similares a los anteriormente expuestos: la voluntad de control del cónyuge hacia su esposa, los celos recíprocos y los comentarios de la familia y la comunidad.

“Desde el momento en que el hombre se va, a la mujer le cortan el espacio de participación en las organizaciones y se encierra en la casa. Cuando hay una actividad dentro de la comunidad, rapidito está la información en los Estados. Qué hizo la mujer, en qué participó, si hubo actividad o no, incluso con videos. En cualquier fiesta que hay, en cualquier actividad, ahí se aparece alguien tomando video, gente nortea. Y a los 4, 5 días está el video en los Estados”¹⁵.

Además, los conflictos conyugales no resueltos, que genera la voluntad de participación de la mujer en organizaciones sociales, tienden a amalgamarse con los conflictos conyugales generados por la ausencia del esposo en su casa en la comunidad de origen. Así lo describe una promotora local a partir de sus encuentros con mujeres de las aldeas:

“Depende qué tanto es nuestra sinceridad hacia nuestros esposos para que ellos desconfíen de nosotros, decía ella. Me contaba que a veces ella le mentía a su esposo porque decía que “No sé, a veces me siento mal decirle que voy en tal actividad. Una vez me llamó y yo estaba en una reunión y me preguntó que donde estaba. Yo le dije que en la casa. Quiso hablar con la nena, pero ella no estaba conmigo si ella estaba en la aldea. Entonces yo llamé a mi nena, empecé a gritar ahí, y le contesté “Ay, saber dónde está que no viene...” Y la señora me decía que se había sentido mal porque le mintió a su esposo: “yo pensé muchas cosas, si le iba a decir yo que andaba en esa actividad. El me puede

¹⁵ Entrevista grupal con promotores de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

decir: “¿Y por qué vas? o ¡Ya no vayas!” Y a mí me gusta participar. Entonces tal vez por eso, ellos desconfían mucho, ya de todas nos desconfían, dijo ella”¹⁶.

La desconfianza por parte del esposo migrante y la necesidad de la esposa que queda en la comunidad de origen de generar certeza y tranquilidad en su marido, evidentemente reposan en el requisito cultural de fidelidad absoluta como una condición esperada para la mujer, y de posibilidades de infidelidad sexual para el hombre como un comportamiento esperado.

Estas problemáticas y conflictos en el seno de la pareja, se reproducen, así como los anteriores, en las opiniones vertidas en espacios propiamente masculinos con respecto a las mujeres. Por una parte, aquellas opiniones y percepciones provenientes del encuentro con la cultura estadounidense y formas de vivir la masculinidad/femineidad diferentes a las conocidas, genera incertidumbre con respecto a los mandatos de género interiorizados por cada migrante. Un promotor local lo describe a partir de su trabajo con organizaciones locales:

“Yo hablaba con unos muchachos que venían de los Estados y ellos eran muy claros en decir que: “¿Porqué no nos van a dar desconfianza en nuestras mujeres?... Si nosotros estando en los Estados Unidos, las mujeres se llegan a ofrecerse con nosotros donde estamos trabajando. Entonces a nosotros allá nos entra desconfianza... a lo mejor no podría ocurrir esto con nuestras mujeres, pero esto nos causa la distancia donde estamos. No vemos a nuestras familias, sólo les escuchamos sus voces. ¿Y qué tal si tenemos un disgusto?”¹⁷.

Por otra parte, las opiniones vertidas entre compañeros de la experiencia migrante que tienden de manera reactiva a reafirmar la construcción identitaria masculina grupal:

“Y los comentarios que allá se hacen entre compañeros que están en el lugar son muy fuertes. Se relajan pesado, y eso le afecta a alguien. Entonces eso le hace aumentar más el celo y hasta incluso a tener problemas”¹⁸.

¹⁶ Entrevista grupal con promotores de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

¹⁷ Entrevista grupal con promotores de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

¹⁸ Entrevista grupal con promotores de la ONG Ceiba, realizada en octubre del 2007.

Pude constatar en entrevistas con mujeres de migrantes y con promotores locales que la percepción de la esposa del hombre que se va al norte tiende a ser la de una mujer sola, y en ese sentido accesible para ser cortejada. Junto a los antecedentes anteriores, acentúa las dificultades para que la pareja de esposos mantenga un vínculo afectivo a la distancia cuando la ausencia se prolonga demasiado.

Así, en situaciones de migración del esposo, sus padres asumen diferentes roles de apoyo y cuidado para con la pareja de jóvenes. Por una parte, “la mamá del muchacho como que se queda cuidando a la mujer y sus nietos.” Este cuidado por parte de la suegra y cuñadas puede implicar, desde el acompañamiento para ir a recibir la remesa enviada desde Estados Unidos por su esposo, hasta avisarle de sus salidas. Intercederán por la continuidad de la pareja en caso de presentarse algún conflicto o desavenencia entre ellos a la distancia.

La preocupación por la entrega periódica de ingresos (los “migradólares”) a los miembros de la familia que se queda en la localidad de origen, para poder solventar los gastos del grupo familiar, es una de las mayores fuentes de conflicto (D’Aubeterre, 2000b). En ocasiones, el dinero de las remesas que envía desde el norte el migrante puede ser recibido y administrado en parte por los suegros, y en parte por la esposa, para los gastos de su grupo familiar. La forma de envío tiene más relación con el pago de una deuda adquirida por el migrante con sus padres al salir, que con un des-empoderamiento de su esposa en términos monetarios:

“El inicio de la migración, primero los papás se meten bajo préstamo de su viaje (del hijo), y a veces una cantidad de 30 a 50 mil quetzales. Tienen que fiar ese dinero y dejan un “pótico” a la gente que le dé el dinero, como documentación de terrenos o de la casa también. (...) El migrante sale para los Estados Unidos a ganar y ahorrar el dinero”¹⁹.

El préstamo adquirido por los padres del migrante permitirá pagar los gastos de un *coyote* que asegure el paso de las fronteras mexicanas y norteamericanas para llegar a su destino. Así, una vez llegado a buen puerto, e idealmente enrolado en una ocupación laboral, el migrante podrá enviar dinero a su familia para el sostén de los gastos de su núcleo familiar y para ir devolviendo el dinero que sus padres le prestaron para poder viajar.

¹⁹ Entrevista grupal a promotores de salud de ONG Ceiba, octubre 2007.

Otro tipo de conflicto que pude observar en parejas transmigrantes son los relativos a la toma de decisiones domésticas que deben negociarse en breves, pero frecuentes, llamadas telefónicas, debiendo recurrir a la red de apoyo familiar para sostener y nutrir el vínculo matrimonial y filial a la distancia, a veces por más de cuatro o cinco años sin verse. Una mujer de 25 años, madre de dos hijos, cuyo padre está hace más de 4 años en el norte, me describía que las dificultades que ha tenido como matrimonio con desacuerdos y diferencias se han logrado subsanar a través de la comunicación telefónica constante y con el apoyo de su suegro y cuñados. A través de las llamadas a su celular, el padre podía conversar con sus hijos a quienes casi no conocía y le permitía mantener cercanía afectiva con ambos. Como lo reportan Palma et al. (2007) en su investigación con migrantes del vecino municipio Popti' de Jacaltenango, "la comunicación constante a través de los servicios telefónicos móviles permite sobrellevar el distanciamiento entre el migrante y su comunidad de origen (...), lo que se concreta también a través del envío de las remesas y encomiendas que, de alguna manera, comunican el amor y la lealtad de los migrantes por sus familiares en las comunidades de origen (Palma et al., 2007: 191). De todas maneras, la decisión de salirse de la casa de los suegros es frecuente, cuando el esposo migrante lleva muchos años fuera de su hogar y lejos de la familia. En el caso de Luisa, oriunda de una aldea de tierras bajas del municipio, la decisión de "apartarse" tuvo otros motivos. El pleito que motivó su independencia de los suegros, no fue con su esposo, sino con la propia familia política.

Luisa,²⁰ madre de dos hijos en edad preescolar, cuenta que el 15 de abril del 2009 empezaron a construir su casa propia con el dinero que envía su marido desde Florida. La casa está construida entre los terrenos del hermano mayor de su esposo, quien se regresó al norte hace un año y, el terreno de sus suegros. La construcción de la casa es de un piso, edificado con "block" y una terminación que recubre el ladrillo de cemento. La estructura cuenta con 4 recintos: 2 recamaras, 1 sala y 1 cocina. Luisa cuenta orgullosa que la sola puerta de entrada de la casa les costó 3.000 quetzales. Resulta que en el mes de junio del 2009, Luisa, quien vivía con sus suegros desde hace seis años, tuvo un pleito con una de sus cuñadas que había regresado hace unos meses de Cancún, México.

"Ves que siempre tienen mozos para trabajar en los cafetales. Entonces, fui a llevar la refacción hasta allá en el río, bien lejos, y cuando regresé me preguntaron que dónde había dejado los galones, sólo porque a mí se me olvidaron allá. Y Blanca me dijo que si

²⁰ Entrevista realizada en abril de 2010.

yo no quería trabajar, mejor me fuera a dormir, o si no quería trabajar me hiciera un hoyo en la tierra y ahí me enterrara. Eso a mí me dolió mucho. Después me dijo que si no quería trabajar porque mejor no me iba a mi casa, ahora que ya tenía casa”²¹.

En ese momento, Luisa tomó la decisión de irse de la casa de sus suegros. Habló con su esposo en los Estados, planteándole que quería regresarse con sus padres de ella, a casa de ellos, pero él no estuvo de acuerdo. “A mí no me gusta eso,” le dijo. “Pero él no quería que yo tuviera más problemas con sus hermanas y me dijo que mejor me fuera a la nueva casa, que estábamos construyendo.” Al principio, para ella fue muy difícil porque la casa no estaba lista, “no tenía puertas, ni cocina, nada...” Las pertenencias que sacó de la casa de sus suegros, las dejó en el cuarto que haría más adelante las veces de cocina, y se fue con sus dos hijos por una semana a dormir a casa de su vecina, su con-cuñada. Luego, empezó a dormir en su casa nueva, pero seguía cocinando en casa de su cuñada, hasta que su padre la apoyó con una cocina que le regaló.

Le costó acostumbrarse a su nueva vida “porque es muy diferente estar sola.” Además sintió tristeza porque su suegra, a la que acostumbraba decirle “mamá”, no le ayudó en nada, “ni una olla me dio para que me instalara.” Cuenta que sus cuñadas y su suegra pasaban caminando en frente de su casa para salir de la aldea, y no la saludaban y “me miraban bien feo”. Al tiempo después, su marido intercedió desde el norte, y le pidió por teléfono a Luisa que le hablara a sus cuñadas y suegra: “ya no quiero que estés enojada con mi familia.” En ese primer tiempo, su suegro fue el único que la apoyó abiertamente y le ayudó a construir la galera (con latón y madera) que hace las veces de cocina, mientras los albañiles terminan de construir la habitación de la cocina.

Mientras Luisa me va enseñando su casa, describe lo que aún falta por hacer para terminar de instalarse, poco a poco con el dinero que le va a enviar su esposo del norte. La casa aún no tiene terminación de piso, y por ahora es de cemento, aunque piensan “ponerle cerámica, como el piso de la capilla de la aldea.” Aunque todavía le falta comprar e instalar la pila de agua, señala que está contenta en su nueva casa, y que ya se siente acostumbrada ya que es su casa propia y prefiere estar ahí que con sus suegros y cuñadas.

²¹ Entrevista realizada en abril de 2010.

Por su parte, su suegra reconoce que “ella se salió por un problema con mi hija”, aunque sostiene que “ella seguramente no quiere trabajar, y por eso se fue... como aquí somos tantos,²² hay mucho trabajo. Yo me levanto a las 5 de la mañana, pero ella ahora se levanta a las seis treinta, recién...” Para Luisa, el apoyo y solidaridad de su con-cuñada, ha sido importante. Mientras platicábamos, llegó su con-cuñada de regreso del mercado del municipio vecino de Ixtahuacán con víveres y verduras para ambas casas: la de Luisa y la suya. Le entregó los cebollines, jitomates, mangos y queso que trajo, y alegremente se pusieron a sacar cuentas de lo adeudado. Luisa se ve radiante, muy alegre con ella y se nota que ha tomado peso, con respecto a otras ocasiones en que la había visitado. Sus hijos denotan que se han apropiado de su nuevo espacio jugando principalmente frente a su nueva casa, aunque también circulan hacia las casas respectivas de su tía paterna, y la de su abuela paterna.

Paradójicamente, el regreso a casa del migrante no está exento de conflictos y de eventual violencia. Como lo indica Marroni (2006: 198) “el difícil equilibrio logrado después de su partida se puede romper con su regreso”. La esposa de un varón Mam que en más de tres oportunidades viajó a los Estados Unidos, me compartía con un poco de aflicción su experiencia: “Cuando él regresa del norte, regresa más bravo.” Según ella, los comentarios que se comparten entre los hombres generan mayores inseguridades en el varón, quien regresa al encuentro lleno de dudas y de frustraciones.

Lo señalado en este sentido, recuerda lo que se ha descrito en familias en las que el esposo trabaja en turnos y debe ausentarse por largas temporadas del grupo familiar. Un estudio realizado con familias de mineros (Montecino, 2001) describe el conflicto de roles que se generan en el ir y venir del esposo a su trabajo.

“El hombre no quiere perder su poder, pero al mismo tiempo no puede tenerlo de una manera real porque no están el tiempo necesario en casa. Otro elemento que afecta es la no presencia del padre a eventos importante de los hijos, como una graduación o actos del colegio, lo que hace que en los hijos surja un sentimiento de soledad y en el padre nazca la culpa. Muchas veces la ausencia en el hogar los padres la compensan a través de cosas materiales. El hombre trabaja fuera y legítima ser el proveedor y su función paterna está ligada a ello. Por otro

²² En casa de los suegros de Luisa viven 12 personas: sus suegros, sus dos cuñadas solteras y la hija de una de ellas, el abuelo paterno de 104 años, sus dos cuñados solteros y el *shep*, y la propia Luisa con sus dos hijos.

lado, están las mujeres con su rol padre – madre, la que se preocupa de lo doméstico, pero también impone las reglas. Eso ocurre en un nivel, pero cuando el hombre llega también desea ejercer poder y aquí empiezan los conflictos con los roles, o sea quién da el permiso, y el hijo, por su parte, se cuestiona a quién obedecer”.

Si bien, la decisión de los cónyuges de que uno de ellos circule en espacios extradomésticos locales o internacionales puede generar, en un primer momento, fuertes conflictos al interior del matrimonio, es posible observar que una vez superada (de superarse) la fase conflictiva, puede generarse una nueva organización de los roles en función de nuevos mandatos genéricos.

CONCLUSIONES

Como se aprecia en el texto, los conflictos conyugales que se reproducen entre las parejas y matrimonios Maya-Mam de Colotenango, Guatemala, se configuran en escenarios marcados por la violencia estructural, caracterizada con condiciones laborales de sobreexplotación en las fincas algodoneras y tabacaleras, y en los empleos como indocumentados en México y Estados Unidos; por la violencia política ejercida hacia el Pueblo Maya durante el conflicto armado entre los años 1970 y 1996; el racismo de la sociedad nacional y la violencia de género²³. En este sentido, compartimos parcialmente la opinión de Edda Gaviola, que destaca la exclusión de género en la que viven las mujeres Mayas: “Históricamente, las mujeres no han tenido la posibilidad de decidir en prácticamente ningún aspecto de su vida. Todo ha sido una larga secuencia de decisiones de otros, un pasar sin transición de los designios del padre a las decisiones de los maridos, en una constante minoría de edad en todos los ámbitos de la vida y que incluso llegan a sentir como verdad (Gaviola, 2001: 117). Sin embargo, este análisis no estaría completo si no considera su articulación con otras exclusiones a las que están expuestas las mujeres y las comunidades Mayas. “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 y económico guatemalteco, en el cual la pobreza margina de oportunidades,

²³ La articulación entre las violencias de género, la estructural, la política y la racial, es tratada en “Violencia doméstica y negociación de conflictos conyugales en comunidades maya-mam de Guatemala”, publicado en *Revista TRACE*, No. 57, 2010.

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” (Palencia, 2003: 97).

Con la mirada interseccional propuesta se comprende la articulación de diferentes tipos de opresiones que determinan las desigualdades entre hombres y mujeres Mayas. Es relevante detenerse en la manera en que históricamente se fue configurando este “escenario cultural” en el que se reproducen ciertos valores que le concediendo superioridad al varón por sobre la mujer. Ya mencionaba anteriormente cómo se agravaron e intensificaron las jerarquías que caracterizaban el orden pre-hispánico a través de dos procesos relevantes: la preponderancia de la esfera pública y la hipervaloración de los hombres en la intermediación con la sociedad dominante. La posición masculina ancestral se vio transformada por la agencia de los conquistadores, quienes negociaron con ciertas estructuras masculinas o las crearon, con el fin de lograr aliados, mientras “domesticaron” a las mujeres, despolitizando el espacio privado. Así, la colonialidad le resta al espacio doméstico sus formas ancestrales de intervención en las decisiones que se tomaban en el espacio público, y busca reducirlo a la familia nuclear, clausurada en la privacidad (Gautier, citada en Segato, 2011). En este sentido, “muchos de los prejuicios morales, hoy percibidos como propios de “la costumbre” o “la tradición”, aquel que el instrumental de los derechos humanos intenta combatir, son en realidad prejuicios, costumbre y tradiciones ya modernos, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad” (Segato, 2011: 43).

Con respecto a las relaciones actuales entre hombres y mujeres Maya-Mam, éstas se desarrollan en escenarios caracterizados por la coexistencia de formas ancestrales de modos de vida rural y la incorporación de hombres y mujeres a empleos extraprediales y en redes migratorias transnacionales. Con todo, a pesar de la diversidad de estrategias de supervivencia, la violencia estructural tiende a presentarse como fenómeno transversal. Si bien los familiares de los migrantes transnacionales tienen un acceso relativo mayor a bienes de consumo que sus compatriotas nacionales, la gran mayoría sigue viviendo bajo la línea de la pobreza. Por lo demás, los migrantes Mam que sostienen la economía familiar y aportan al desarrollo comunitario desde Estados Unidos, lo hacen en condiciones laborales fuera de cualquier legislación laboral del siglo XXI, sin la posibilidad de ejercer sus derechos civiles y ciudadanos.

Durante la segunda mitad del siglo XX, la sociedad Mam sufrió importantes modificaciones en su forma de relacionarse con la sociedad nacional e internacional. En este proceso de negociación de poderes y contrapoderes, la población Mam se apropió de los elementos de la otredad, impuestos por las evangelizaciones, el trabajo asalariado, la educación formal y el conflicto bélico interno. Con todo, las formas de apropiación han sido heterogéneas, con grados importantes de asimilación cultural y con grados significativos de reapropiación de sus características étnicas.

Estos movimientos en tensión también permean las relaciones entre hombres y mujeres en la definición de estrategias de reproducción familiar y en las estrategias de resolución de sus conflictos conyugales. En este sentido es que se observan dos movimientos aparentemente opuestos, o a lo menos contradictorios. Por una parte, destaca un importante grado de flexibilidad con respecto a la norma tradicional Maya y una resignificación de los mandatos culturales por parte de los sujetos, que se denota en los patrones de herencia hacia los hijos, y las formas de aproximarse, de hecho, al modelo mesoamericano de constitución de familia. Por otra parte, en la exigencia de las mujeres de ir abarcando mayores espacios públicos, se pone de manifiesto la relevancia del binomio hombre/mujer, propio de la cosmovisión Maya. Este último aspecto se denota en la consideración que tienen las lideresas Mayas y promotoras de ONG ante la presión social que se ejerce hacia el hombre Maya, y se evidencia en las estrategias de negociación y de diálogo entre los cónyuges en pos de un cambio que involucre a ambos. Esta forma de resolución de conflictos con su compañero, validada por la experiencia de algunas lideresas, remite a las formas de trabajo de género que ellas sostienen, ligadas a los principios de dualidad y complementariedad de la cosmovisión Maya que están revitalizando en el marco de horizontes emancipadores para las mujeres. Como lo señala la lideresa de Mujeres Mayas de Ch'nabjul Mam, María Guadalupe García:

“Las abuelas y los abuelos nos dijeron que somos un elemento más de la Madre Tierra Qtxu' Tx'otx'. Cuando nos hablaron, nos expresaron sus conocimientos que llevaban dentro de su ser, dentro de sus entrañas, conocimientos milenarios, palabras sabias profundas que toman eco en el espacio y en el tiempo. Y nos apropiamos de las palabras sagradas de los y las abuelas para reconocer la Madre Tierra y nuestras raíces, reconstruir de nuevo nuestras vidas, para proyectarnos al

futuro con nuestros principios y prácticas de equilibrio y armonía entre los hombres, mujeres, Madre Tierra. La lucha por nuestro territorio constituye hacer cambios profundos de relaciones de poder en distintos niveles, trabajar en la construcción del equilibrio y armonía cambiando nuestras actitudes y comportamientos encaminados hacia el Buen Vivir”

BIBLIOGRAFÍA

Agarwal, Bina (1994) “Gender and Command over Poverty: a Critical Gap in Economic Analysis and Policy in South Asia” en *World Development* 22, 10, pp. 1455-1478.

Agarwal, Bina (1997) “Bargaining and Gender relations: Within and Beyond the Household” en *Feminist Economics* 3(1), pp. 1-51.

Ángeles, Hugo (2002) “Migración en la frontera México-Guatemala. Notas para una agenda de investigación” en Kauffer E. (ed.) *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México* Tuxtla Gutiérrez, El Colegio de la Frontera Sur, pp. 193-214.

Castillo, Miguel Angel (1993) *Migraciones de indígenas guatemaltecos a la frontera sur de México*. Boletín Mayo, No 18, Ciudad de Guatemala, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Ciudad de Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Chirix García, Emma (2003) *Alas y raíces. Afectividad de las mujeres Mayas*. Ciudad de Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas KAQLA.

Cumes, Aura (2007) “Las mujeres son ‘más indias’, género, multiculturalismo y mayanización” en Bastos, S. y Cumes, A. (coords.) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Vol. 1: introducción y análisis generales*. Ciudad de Guatemala, FLACSO-CIRMA-Cholsamaj. pp. 156-186.

D’Aubeterre, María Eugenia (2000) *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuecomac, Puebla*. Zamora, Michoacán, El Colegio de

Michoacán: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Deere, Carmen y León, Magdalena (1999) *Mujer y tierra en Guatemala*. Ciudad de Guatemala, AVANCSO.

Duarte, Rolando y Coello, Teresa (2007) *La decisión de marcharse. Los pueblos indígenas migrantes de Guatemala y Chiapas*. Ciudad de Guatemala, Consejería en Proyectos.

Esquit, Edgar (2007) “Debates en torno a la etnicidad y el cambio social en Comalapa, una localidad del altiplano guatemalteco” en Bastos, S. y Cumes, A. (coords.) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. 3 Análisis específicos, Guatemala, FLACSO- Cirma- Cholsamaj, pp. 233-272.

Foucault, Michel (1971) *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

García, María Guadalupe (2009) “Madre Tierra, territorio y dignidad”. Comunicación presentada en *VIII Congreso de Estudios Mayas*, en la Mesa Tierra, territorio y Pueblos Indígenas, Ciudad de Guatemala, 6 de Agosto.

Gaviola Artigas, Emma (2001) “Participación, derechos y conflictos: una mirada cotidiana de las mujeres Mayas” en Barrios-Klee, W. y Gaviola, A. (ed.) *Mujeres mayas y cambio social*, Ciudad de Guatemala, FLACSO, pp. 45-154.

González Montes, Soledad (1993) “Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina” en González Montes, S. (ed.) *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana* Ciudad de México, El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, pp 17-52.

González Montes, Soledad (1999) “Las costumbres de matrimonio en el México indígena contemporáneo” en Campos Figueroa, B. (coord.) *México diverso y desigual. Enfoques sociodemográficos*. Vol. 4, Ciudad de México, Colegio de México.

Hernández Castillo, Aída (2008) “Descentrando el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas en Guatemala” y “Diálogos e identidades políticas: génesis de los procesos organizativos de mujeres indígenas en México, Guatemala y Colombia” en Hernández, A. (ed.) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Ciudad de México, CIESAS-UNAM-PUEG, pp. 15-126.

Macleod, Morna (2008) “Voces diversas, opresiones y resistencias múltiples: las luchas de las mujeres mayas en Guatemala” en Hernández, A. (ed.) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Ciudad de México, CIESAS-UNAM-PUEG, pp. 127-180.

Marroni, María de la Gloria (2006) “Violencia de género y experiencias migratorias. La percepción de los migrantes y sus familiares en las comunidades rurales de origen” en Torres Falcón, M. (comp.) *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, Ciudad de México, COLMEX.

Medrano Valdez, Yanett (2012) “Chacha Warmi. Otra manera de equidad de género vista desde la cultura aymara” en *Pluralidades. Revista para el debate intercultural* Vol. 1 No. 1 Feb, pp. 11-39.

Mindek, Dubravka (2005) “Formación y disolución del matrimonio indígena: una revisión crítica” en Robichaux, D. (comp.) *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.

Montecino, Sonia (2001) “El impacto del trabajo minero en la familia” disponible en <http://www.areaminera.com/contenidos/entrevistas/entrevistas/21.act>. Consultado el 17 de diciembre de 2011.

Municipalidad de Colotenango (2003) *Síntesis del diagnóstico municipal de Colotenango*, Huehuetenango, APPI y Municipalidad de Colotenango.

Municipalidad de Colotenango (2009) *Sitio web oficial de la Municipalidad* disponible en www.inforpressca.com/colotenango/historia.php. Consultado el 4 de abril de 2011.

Ordóñez Morales, Carlos (1990) *Migraciones de trabajadores guatemaltecos y crecimiento económico en el Soconusco, Chiapas*, Doc. de Trabajo, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, CIES.

Palencia, Tania (2003) *Género y cosmovisión Maya*, Ciudad de Guatemala, PRODESSA- Saquil Tz'ij.

Palma, S.I, Girón, S. C y Steigenga, T.J. (2007) “De Jacaltenango a Júpiter: negociando el concepto de familia en el espacio transnacional y el tiempo” en Camus, A. (ed.) *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huebuetenango*. Antigua Guatemala: INCEDES-CEDFOG, pp. 171-204.

Paredes, Julieta. (2008) *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*, Comunidad Mujeres creando Comunidad, La Paz, Bolivia.

Robichaux, Daniel (2005) “Principios patrilineales en un sistema bilateral de parentesco” en Robichaux, D. (ed.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.

Segato, Rita (2011) “Género y decolonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en Bidaseca K. y Vazquez, V. (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot, pp. 17-47.

Soriano Hernández, Silvia (2008) “Abriendo espacios frente a la guerra” Hernández, A. (ed.) *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Ciudad de México, CIESAS-UNAM-PUEG, pp. 249-285.

Recepción: 13 de octubre de 2013

Aceptación: 16 de diciembre de 2013