

La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas

El equilibrio, tal y como es concebido dentro de la espiritualidad indígena, no es el reposo estático de dos masas o pesos iguales. Más bien se trata de una fuerza que modifica constantemente la relación entre pares duales u opuestos. Como la dualidad misma, el equilibrio o balance permea no sólo las relaciones entre hombres y mujeres, sino también las relaciones entre deidades, entre deidades y humanos, y entre elementos de la Naturaleza.

Las mujeres indígenas concretizan su idea del cosmos a través de la noción de *equilibrio*, pues representa lo accesible, lo comprensible; así también, resulta la mejor forma de expresar su propia visión del concepto *equidad de género*.



Sylvia Marcos

**La espiritualidad
indígena
y las mujeres
organizadas**

2002

Sylvia Marcos

“La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas”,
participación en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas
de las Américas, Oaxaca, diciembre 2002

planetaria

www.planetaria.org

planetaria@riseup.net

Impresión personal con fines educativos y culturales
y sin ánimo de lucro.

La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas

El movimiento indígena de mujeres ha comenzado a proponer su propia *espiritualidad indígena*. Los documentos esenciales, las declaraciones finales y las propuestas colectivas emanadas, tanto de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas como de otros importantes encuentros, revelan un componente de espiritualidad indígena que se distingue de las influencias religiosas hegemónicas de los países de origen —en su mayoría de confesión católica— de las mujeres participantes. Los principios de esta espiritualidad han recibido en Latinoamérica el impulso reciente del ecofeminismo y las teologías feministas de la liberación. Los discursos, las disertaciones, las presentaciones directas, iluminan expresiones nuevas de su contexto religioso.

Con la base que me otorgan muchos años de interacción y trabajo con las mujeres indígenas de México, en este ensayo pretendo sistematizar los principios que

comienzan a emerger de una particular cosmovisión y cosmología. Las referencias religiosas de esta espiritualidad indígena se inspiran en tradiciones ancestrales re-creadas hoy; revitalizadas y revitalizando la lucha de las mujeres por la justicia social. La inspiración que sostiene sus esfuerzos está, a menudo, anclada en aquellas creencias. Se origina en mundos culturales, rituales, litúrgicos y colectivos que, aun cuando se oculten bajo imágenes y símbolos católicos cristianos, revelan su particularidad epistémica y una divergencia significativa con relación a la religión hegemónica.

Situándome desde lo que algunos autores sugieren como “fisuras de las diferencias epistémicas”, distingo que estos grupos asumen, en sus prácticas, un claro esfuerzo descolonial. Las mujeres están recapturando, de manera activa, espiritualidades ancestrales para *descolonializar* aquellos universos religiosos que fueron forzadas a adoptar históricamente.

La Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, bajo el auspicio de la Organización de Naciones Unidas, se llevó a cabo en diciembre del 2002. Fue promovida y organizada por un colectivo

internacional de destacadas mujeres: Rigoberta Menchú, Myrna Cunningham y Calixta Gabriel, entre otras lideresas indígenas del ámbito regional americano. Estuvieron acompañadas, además, por Pauline Tiongia, una anciana maorí de Nueva Zelanda.

El encuentro se nutrió con unas 400 mujeres indígenas, representantes de casi todos los países y comunidades indígenas de las Américas. Se sintió la presencia de mujeres provenientes de lugares remotos y aislados en extremo, tales como el delta del río Orinoco en Venezuela, o la cuenca del Amazonas.

Antecediendo a la cumbre, el comité organizador orquestó su trabajo partiendo de la discusión moderada dentro de grupos *ad hoc* (*focus groups*), coordinados por el Centro de Estudios e Información de la Mujer Multiétnica (CEIMM), perteneciente a la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN), es decir, la universidad indígena de Nicaragua.

La metodología propia de estos grupos estaba encaminada a reunir representantes indígenas de toda la región para impulsar las discusiones dentro de cinco áreas de interés

principales: 1) Espiritualidad, educación y cultura; 2) Género, desde la perspectiva de la mujer indígena; 3) Liderazgo, “empoderamiento” y participación de la mujer indígena; 4) Desarrollo indígena y globalización; 5) Derechos humanos, derechos indígenas.

El conjunto de mujeres invitadas a darle cuerpo a estos grupos de discusión, reunidos en distintos puntos de la geografía regional, ofreció sus pensamientos, perspectivas y experiencia acerca de la espiritualidad, género, educación, desarrollo, empoderamiento y, también, sobre la naturaleza de sus relaciones con agencias internacionales de cooperación y financiamiento. Las transcripciones nacidas de estas reuniones preliminares, ligeramente editadas, se constituyeron como los documentos básicos para la discusión y el desarrollo de la reunión cumbre.

Es preciso destacar, en toda su importancia, los alcances, naturaleza y resultados de la investigación cuando es diseñada y dirigida por los mismos sujetos —objetos, se dirá— de la propia investigación. La asimetría de las relaciones de poder existente entre las mujeres urbanas y las indígenas y campesinas es evidente a lo largo y ancho de Latinoamérica. Son las mujeres urbanas quienes han

tenido acceso a una educación profesional y a las posiciones y recursos económicos que de ésta se derivan. Suele ocurrir que son sus voces, propuestas y proyectos de investigación los que preferentemente reciben apoyos. El comité organizador de la cumbre seleccionó a las participantes a partir de un conjunto de mujeres indígenas con perfiles de liderazgo político: senadoras, “regidoras”, congresistas, dirigentes de organizaciones sociales, y de grupos de base. Todas ellas con muchos años de experiencia en el ejercicio de liderazgos y formando parte activa de un entramado de relaciones e influencias sociales y políticas.

La cumbre se constituyó como un espacio de acogida en el que fue posible la expresión, desde la propia voz, de experiencias, prioridades... sin las mediaciones e interpretaciones de las élites institucionales hegemónicas.

Uno de los temas principales fue “Género desde la visión de la mujer indígena”. Este fue, y continúa siendo, un tema de debate que con frecuencia crea barreras entre la corriente feminista dominante y el movimiento de mujeres indígenas. Me considero privilegiada al haber sido invitada a la cumbre como una de las pocas mujeres

no indígenas participantes y, también, en calidad de consultora de sus documentos sobre género y empoderamiento. Como las organizadoras conocían mi trabajo sobre la originaria cosmología mesoamericana, así como mi perfil de activista, ellas expresaron su deseo de escuchar la opinión de “una feminista respetuosa de las culturas indígenas”.

El tema de la espiritualidad indígena era transversal y se conectaba con cada uno de los temas abordados en la cumbre. Este rasgo resultaba de una prominencia tal que un estudio de los documentos, votado por consenso, muestra las prioridades de las luchas contemporáneas y las agendas de los grupos indígenas en las Américas: El conjunto de documentos llamado “Espiritualidad Indígena” se revela como el origen y motor para la recreación de colectividades y para la emergencia de un nuevo sujeto colectivo pan-indígena, dentro del cual la presencia femenina emerge y crece potencialmente, definiendo a las mujeres como francas agentes de cambio, poseedoras de fuerza y claridad.

El término “mujeres indígenas” no había tenido una connotación realmente positiva. Jamás había sido

empleado por los propios pueblos indígenas para nombrar una identidad auto-constituida. Hoy, sin embargo, describe una subjetividad colectiva vital; una fuerza social poseedora de realidad que ha sido creada por las propias mujeres indígenas a través de sus prácticas políticas y espirituales. Como coordinadora de talleres y consultora de organizaciones de mujeres de diversos grupos étnicos en México y América Latina, he tenido la oportunidad de observar sus lazos, su profunda identificación colectiva y la fuerza de sus referentes espirituales y cosmológicos.

La actualidad de una antigua espiritualidad

Latinoamérica ha sido considerada, desde hace tiempo, como un baluarte del catolicismo. Aún hoy, el Vaticano presume que ésta es una de las regiones que cuenta con el mayor número de fieles en el mundo.¹ Entre los

¹ Sin embargo, durante los últimos 20 años, el porcentaje de católicos ha observado un decremento constante. En México, hablamos ahora de que apenas un 82% de la población se identifica como católico, en contraste con el 96.5% de hace dos décadas. Dentro de la esfera de influencia del catolicismo se han contado los pobres y los desposeídos de México. Entre ellos los 62 pueblos indígenas del país.

movimientos sociales indígenas, la expresión del derecho a definir y desarrollar su propia espiritualidad es una actitud nueva y, sin embargo, es una voz que se levanta y escucha con creciente intensidad.² Mas allá de reclamar el derecho a la alimentación y al abrigo; a un modo de vida decoroso; a la posesión del territorio y sus recursos, los indígenas vuelven la mirada al interior de su cultura tradicional. Y con ello, se atreven a cuestionar aquellas secuelas, las más enquistadas, de la colonización católica, rechazando el desprecio y el desdén con el que sus prácticas, sus creencias y su espiritualidad han sido humilladas por las mayorías católicas. Más abajo tenemos una muestra ilustrativa de la perspectiva católica convencional hacia los pueblos indígenas en el “Mensaje de los Obispos a la Cumbre”.

A pesar de las interpretaciones opuestas sostenidas por académicos y otros, los movimientos sociales indígenas son la fuerza “transformacional” más visible en América

² Este tema resuena alrededor del mundo con otros pueblos indígenas. Léanse los planteamientos maoríes en Tuhiwai, L., *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Dunedin (Nueva Zelanda), University of Otago Press, 2003.

Latina.³ Los pueblos indígenas no parecen estar dispuestos a seguir aceptando la imagen que les ha sido impuesta desde afuera. Fortaleciendo su propia identidad, se revelan como fuerza viva del presente, lejos ya de verse a sí mismos como meros objetos de museo.

Y no se trata de una evocación del pasado. Las culturas indígenas son culturas vivas, y su sobrevivencia depende de su capacidad para reinventarse, recreando una nueva identidad mientras conservan lo que les hace diferentes.⁴ El trabajo de la antropóloga Kay Warren echa un vistazo al interior de la genealogía del sujeto colectivo pan-indígena. Lo que Warren llama la *identidad colectiva pan-maya* resulta un constructo creado desde la necesidad de los pueblos mayas de sobrevivir a las agresiones del Estado en Guatemala. Plantea que, mientras los distintos grupos étnicos eran amenazados con la aniquilación cultural, sus guías-líderes-filósofos formularon una identidad colectiva a partir de sus tradiciones orales, míticas y religiosas.

³ Touraine, A. Véase Gil Olmos, José, “México, en riesgo...”, 2000.

⁴ Le Bot, I. Véase Gil Olmos, José, “Moderno y creativo...”, 2000.

Según explica Warren, los portadores de la sabiduría cultural serían los artífices de la “afirmación y fortalecimiento de un pasado común fragmentado —o suprimido— por el colonialismo europeo y la emergencia de los Estados liberales. Desde esta perspectiva, unificando pasado y presente, la revitalización cultural llega a transformarse en “fuerza política”⁵ Cualesquiera que sean las explicaciones que dan cuenta del posible origen del sujeto colectivo pan-indígena, éste genera, de hecho, una colectividad política que señala como piedra de toque transformacional a la propia “espiritualidad indígena”.

Evidentemente, las mujeres indígenas no se colocan al margen de esta afirmación y reclaman para sí lo que les corresponde de la sabiduría ancestral; la cosmovisión; la espiritualidad. El suyo es un proceso selectivo. Ahora desafían y cuestionan aquellas tradiciones que obstruyen o atentan contra su espacio como mujeres, al tiempo que abrazan estrechamente y defienden aquéllas que fortalecen y realzan su posición al interior de sus

⁵ Warren, K y Jean Jackson (eds.), *Indigenous Movements. Self Representation and the State in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 2002, p.11.

ancestrales comunidades espirituales, asegurando con ello su continuidad y sobrevivencia.

La comandanta *Esther*, mujer indígena y rebelde neozapatista del sureño estado de Chiapas, México, al dirigirse al Congreso de la Unión, en el mes de marzo del año 2001, expresó así las preocupaciones de las mujeres indígenas: “...quiero explicarles la situación de la mujer indígena que vivimos en nuestras comunidades [...] Desde hace muchos años hemos venido sufriendo el dolor, el olvido, el desprecio, la marginación y la opresión. [...] Cuando somos niñas piensan que nosotras no valemos, no sabemos pensar, ni trabajar, ni cómo vivir nuestra vida. [...] Como mujeres nos golpean...”. Tras relatar su diario sufrimiento bajo la ley de los usos y costumbres agregó: “No les digo esto para que nos tengan lástima. Nosotras hemos luchado por cambiar eso, y lo seguiremos haciendo”.

Esther describía la inevitable, ineludible lucha por el cambio que enfrenta la mujer indígena, pero al mismo tiempo demandaba respeto frente a este proceso activo. Ellas —las directamente implicadas— han de ser quienes dirijan el proceso de cambio. No buscan compasión;

tampoco piden instrucciones del exterior sobre cómo defender sus derechos como mujeres. Esa sería, una vez más, una bien intencionada manera de imponer desde afuera. El discurso de la comandanta *Esther* debería convencer a aquellos intelectuales tan ajenos a la vida cotidiana de los pueblos indígenas, de que la cultura no es monolítica; menos aun, estática. “Queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernarnos, de organizarnos, de rezar, de curar, de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la Naturaleza, que somos parte de ella”.

En clara consonancia con las numerosas voces de mujeres indígenas que se han expresado en los últimos años, ella plantea el deseo de transformar y, al mismo tiempo, preservar su cultura. Este es el sustrato fértil para las demandas de justicia social de la mujer indígena sobre el cual debe entenderse, también, el planteamiento de *espiritualidad indígena* que emergió de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas.

Entre las resoluciones temáticas propuestas y consensadas en la cumbre, resultan particularmente emblemáticas las siguientes:⁶

“Revaloramos la espiritualidad como el eje principal de la cultura”.

“Las participantes [...] consideramos: que la espiritualidad está ligada al sentido comunitario de la visión cósmica de la vida, donde los seres se interrelacionan y se complementan en su existencia. Que la espiritualidad es la búsqueda del equilibrio y la armonía con nosotros mismos y con los demás”.

“Demandamos de las diferentes iglesias y religiones respetar las creencias y culturas de los Pueblos Indígenas sin imponernos ninguna práctica religiosa que contravenga nuestra espiritualidad”.

⁶ Menchú, R., “Memoria”, Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, México, Fundación Rigoberta Menchú, 2003.

¿Qué significa espiritualidad indígena?

Mis primeras aproximaciones al contenido de los documentos de la cumbre me provocaron sorpresa por la frecuencia con que se empleaba el término *espiritualidad*. La elección de éste no era, evidentemente, fortuita y, sin embargo, su significado en el contexto tampoco resultaba obvio, de modo que había que decodificarlo. Guarda poca relación con el significado que usualmente se le atribuye en las tradiciones cristianas, dentro de las que incluyo a todas las denominaciones. Cuando las mujeres indígenas usan la palabra espiritualidad, le otorgan un sentido que claramente se aparta de aquellas tradiciones religiosas que arribaron a América durante la Conquista y colonización:

“Las mujeres indígenas mexicanas... tomamos nuestras decisiones para ejercer libremente nuestra espiritualidad,

que es diferente a una religión, y de igual manera se respeta la creencia de cada quien”.⁷

Esta postura está notablemente influida por un enfoque que adopta prácticas sociopolíticas transnacionales. Los movimientos indígenas y, particularmente las mujeres que participan en ellos, están cada vez más expuestos a los efectos de un mundo en globalización. La presencia de una anciana maorí en esta cumbre es un claro ejemplo de esto, así como la frecuente presencia de mujeres indígenas mexicanas en diferentes reuniones sociales alrededor del mundo. Ello ha favorecido nuevas actitudes de apertura, entendimiento y coalición más allá de sus propias fronteras culturales. A través del cristal de la *espiritualidad indígena*, podemos adentrar nuestra mirada en la cosmovisión que abraza, abarcadora, los mundos de la mujer indígena.

⁷ Véase Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, “Mensaje de las mujeres indígenas mexicanas a los monseñores de la Comisión Episcopal de Indígenas”, delegación de México, Oaxaca, diciembre de 2002, Ms, p. 1.

El mensaje de los obispos a la cumbre y la respuesta de las mujeres

La cobertura mediática sobre las sesiones preparatorias a la cumbre, así como el estatus de figura pública de su principal promotora, la premio Nobel Rigoberta Menchú, atrajo la atención de los obispos mexicanos. Al parecer, temían que los mundos indígenas, considerados parte de sus dominios, se salieran de control. El desafío era mayor, dado que eran no sólo los pueblos indígenas, sino las mujeres indígenas quienes tomaban la dirección y ganaban presencia pública.

Corría, además, el rumor de que un tema de la agenda era la discusión de los llamados “derechos reproductivos”. Los jerarcas católicos levantaron la voz contra la agitación indígena. Sintieron la presión de hacer pública su postura respecto a la cumbre y enviaron un “mensaje” y una advertencia: “La cumbre aborda la espiritualidad, la educación y la cultura de los pueblos indígenas desde conceptos de conocimiento tradicional, pérdida y reconstrucción de identidad individual y colectiva, así como espiritualidad de la mujer indígena, *desde una perspectiva completamente alejada de la realidad cultural y*

espiritual de las diferentes etnias que forman nuestros [¡sic!] pueblos indígenas.”⁸

El mensaje, arrogante y discriminatorio, fue llevado a la cumbre por la Comisión Episcopal para Indígenas. El tono paternalista es total; admonitorio y condescendiente hacia el “sujeto” indígena. Pareciera asumir que la racionalidad y la verdad son dominio exclusivo de los obispos. Sintieron que su obligación era arrojar un poco de luz sobre el camino de estas inmaduras mujeres indígenas, es decir: enseñarlas, guiarlas y reprenderlas cuando cometen errores. La lectura del mensaje deja la impresión de que, para ellos, el colectivo de mujeres se apartaba, errante, de lo que los obispos definen como *indígena*.

La respuesta llegó clara; el “Mensaje de las mujeres indígenas mexicanas a los monseñores de la comisión episcopal de indígenas” emergió de una reunión colectiva. En este documento, las mujeres, representantes

⁸ Véase Comisión Episcopal para Indígenas, “Mensaje a la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas”, Oaxaca, diciembre de 2002, p. 2. Las cursivas son mías.

de 38 comunidades indígenas mexicanas, expresaron su predicamento de la siguiente manera:⁹

“Ciertamente, hoy podemos manifestar más plenamente nuestra espiritualidad, lo que no pudieron hacer nuestros antepasados porque lo hicieron a escondidas... Para nadie es oculto de la imposición de la evangelización y que sobre la espiritualidad y centros ceremoniales se fundaron las iglesias en nuestros Pueblos”.

“Las mujeres indígenas mexicanas somos mayores de edad y tomamos nuestras decisiones para ejercer libremente nuestra espiritualidad, que es diferente a una religión... nos sentimos con derecho a ejercer... nuestra religiosidad como pueblos indígenas”.

“Reconfirmamos nuestros principios, que nos inspiran a recuperar y fortalecer... la reciprocidad, complementariedad, dualidad para recuperar el equilibrio”.

⁹ Véase Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, “Mensaje de las mujeres indígenas mexicanas a los monseñores de la Comisión Episcopal de Indígenas”, delegación de México, Oaxaca, diciembre de 2002. El documento se produjo colectivamente, tras horas de propuestas y debate. Finalmente fue aprobado por consenso, la única vía realmente democrática entre los pueblos indígenas.

“No se preocupen, las estamos analizando [los usos y costumbres que atentan contra la dignidad y los derechos humanos], porque también creemos que nos ilumina la luz de la razón y la justicia”.

Esta última frase alude veladamente a los siglos de opresión colonial y postcolonial. Primero los colonizadores, posteriormente el Estado moderno, ambos con la anuencia de la Iglesia, negaron a los pueblos indígenas la cualificación como “gente de razón”. Aún hoy, en algunos lugares de México, esta atribución se considera reservada exclusivamente a blancos y mestizos.

Como voluntaria participante de esta discusión, presencié y escuché en silencio el trabajo de este colectivo de treinta y ocho mujeres indígenas mexicanas. Presté cuidadosa atención al debate e intercambio. Las mujeres, hablantes de varias lenguas indígenas, rebuscaban en el repertorio las palabras adecuadas en castellano para transmitir las ideas fundamentales de su respuesta formal a los obispos monolingües.

En cierto momento solicitaron mi parecer sobre el empleo de un término en particular. Yo aventuré una opinión. Después de discutirla, decidieron no incorporar

mi sugerencia. Lo significativo de esto es que mi palabra no estaba siendo concebida como palabra de autoridad sino, simplemente, considerada en un plano de igualdad con relación a la opinión de cada una de ellas. En su propia clasificación, yo era una feminista solidaria y “no indígena”. Afortunadamente quedaban atrás los días en que una universitaria, urbana, mestiza, conseguía imponer una idea... incluso una palabra.

La discusión de las mujeres fue horizontal y colectiva. Las mujeres representaban a la mayoría de las comunidades étnicas mexicanas. Sus lenguas incluían el náhuatl, el tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, zapoteco, mixe, mazateco, mixteco y el puréhecha, entre otros. La reunión resultaba una expresión nítida del nuevo sujeto colectivo que despunta en las luchas por la justicia social. No obstante las tradicionales divisiones étnicas, aquellas mujeres decidieron enfatizar lo que las unía, identificándose como mujeres indígenas mexicanas. Más allá de ciertas barreras de lenguaje, el debate y presentación de sus ideas sigue aquí conmigo. Batallaron en idioma español al elaborar el texto. La edición del documento nos llevó hasta las primeras horas del día siguiente. Finalmente, fue sometido

a consenso, en un proceso dentro del cual mi voto como “no indígena” contó igual que el de cualquiera otra, tal y como debe ser en un proceso de construcción de consensos.

Adicionalmente a la complejidad que representaba la multiplicidad de sus lenguas, se enfrentaban al profundo dilema de relacionarse con una institución religiosa que, no obstante sus raíces evangélicas, ha sido tradicionalmente misógina y, en general, cultural y étnicamente prejuiciosa hacia los mundos indígenas. El énfasis de las mujeres sobre su condición de adultas —“las mujeres indígenas mexicanas somos mayores de edad”— es una respuesta a la aseveración implícita en el mensaje de los obispos de que no únicamente las mujeres, sino los pueblos indígenas en general, son menores y, como tales, necesitan una guía atenta, así como estrictas reprimendas cuando es necesario. El mensaje eclesial también implica que ellos —los hombres—, obispos y arzobispos, conocen mejor que las propias mujeres, activistas sociales indígenas, el significado del ser “indígena” en el México contemporáneo.

Tomando en cuenta la precavida reverencia que inspiran las autoridades católicas en la mayoría de los mexicanos —sin importar que sean creyentes o no—, la respuesta de las mujeres es una expresión significativa del inédito espíritu de autonomía y autodeterminación. La declaración de las mujeres, tanto en tono como en contenido, habla, además, de la erosión que comienza a sufrir el dominio católico sobre los mundos indígenas. Estas mujeres pobres, no escolarizadas, mostraron mayor coraje, seguridad e insumisión que algunas negociadoras feministas presentes en una de las últimas reuniones en Naciones Unidas, ante representantes del Vaticano.¹⁰

¹⁰ Durante diversos encuentros promovidos por la ONU y la red por los derechos reproductivos, aquí en México y en Nueva York, percibí constantemente cómo muchas feministas, periodistas y académicas, aun sin ser necesariamente creyentes católicas, manifestaban una mezcla de temor y respeto reverencial en presencia de las prendas rituales y demás parafernalia de los oficiales eclesiásticos. Tal actitud obstaculizó toda negociación efectiva con los representantes vaticanos.

Descolonización de la epistemología

Diversos autores argumentan que todo esfuerzo “descolonial” ha de levantarse a partir del nivel epistemológico.¹¹ Al hablar acerca del futuro del feminismo, Judith Butler recomienda, de manera urgente, como el siguiente paso dentro de nuestro compromiso, “privilegiar la epistemología”. También señala que “no hay registro de audibilidad” referido a las dificultades para acercarse, entender y respetar otros mundos epistémicos subalternos.

El análisis siguiente es una invitación a comprender, a partir de algunas de sus características principales, la espiritualidad indígena en sus propios términos. Representa un esfuerzo que pretende expandir ese registro de audibilidad, de manera que las voces y las posiciones que guarda lo indígena puedan atravesar ese lente opaco que es la etnocentricidad filosófica. Una profundización del entendimiento facilitará relaciones no impositivas, no dominantes, con las mujeres, tanto en lo

¹¹ Mignolo, 2007; Tlostanova, 2006; S. Marcos, 2005.

social y lo político, como dentro del territorio indígena de lo espiritual.

Así describe su encuentro con feministas una mujer maya integrante de la organización política de mujeres Moloj Mayib: “Ellas [insisten] mucho [en] el hecho de que tienes que cuestionar tu cultura. Lo que no nos gusta es la imposición; que te digan lo que tienes que hacer, cuando tú tienes el poder de decidir sobre ti. No es que la otra... feminista venga y me dé las herramientas para hacerlo: que me puede ayudar, que puede caminar conmigo... pero que no me imponga. Eso es lo que tal vez muchas mujeres feministas han hecho: imponer.”¹²

La opinión de esta mujer indígena se reafirma en la observación de Gayatri Spivak acerca de la “tendencia del feminismo internacional a considerar a la mujer del Sur como perteneciente a culturas opresivas de segunda clase”¹³

¹² Primera Cumbre..., “Memoria”, pp. 274-275.

¹³ Spivak, G., *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 407.

Un mundo concebido a partir de la fluidez de opuestos duales. Equilibrio, no categorías que se excluyen mutuamente

La dualidad es el eje de la espiritualidad concebida como una visión cósmica de la vida. Dualidad —que no dualismo— es una percepción que atraviesa, de manera constante, el pensamiento indígena. Percepción que no tiene equivalente dentro del pensamiento occidental, lo que, quizás, explica la persistente barrera que impide penetrar y comprender los mundos indígenas.

Según la interpretación del mundo en Mesoamérica, la unidad dual de lo femenino y lo masculino es fundamental para la creación del cosmos; su (re)generación y su permanencia. La fusión de lo femenino y lo masculino en un principio bipolar es una figura recurrente en prácticamente toda comunidad el día de hoy. Las divinidades tienen sexo: femenino y masculino. No existe el concepto de un dios viril, sino una dualidad madre/padre creadora-protectora —por ejemplo, la imagen de un hombre de barba blanca como el dios cristiano ha sido representado en ocasiones—. En

la cultura nahua, esta dualidad dios/diosa es nombrada *Ometeotl*, de *ome*, “dos”, y *teotl*, “dios”. Sin embargo, *Ometeotl* no quiere decir “dos dioses”, sino “Dios Dos”: “Divinidad Dual”. El nombre es producto de la fusión de *Omecihuatl* —*cihuatl* que significa mujer o dama— y *Ometecuhtli* —*tecuhtli*, hombre o caballero—.

La divinidad dual *Ometeotl* ha de ser alternadamente apaciguada y sostenida. Como todo ser divino, no se considera benevolente en su totalidad. Oscila —se trata de una dualidad— entre polos opuestos, de manera que es tanta su capacidad de crear como de destruir. Adicionalmente, una diversidad de diosas y dioses entablan variedad de relaciones con la gente.

Por doquier he tenido contacto, cada vez más minucioso, con las diosas y dioses de la cosmovisión mesoamericana.¹⁴ Los académicos reconocen que la religiosidad de la región mesoamericana está impregnada de analogías que atañen a los símbolos, a los rituales, a los mitos que tocan la condición sobrenatural de ciertos seres, el lugar de los humanos, y el cosmos. Uno de nuestros más

¹⁴ Marcos, S., 2006.

eminentes etnohistoriadores, Alfredo López Austin se refiere a esta coincidencia como el núcleo duro de las culturas mesoamericanas.¹⁵

La dualidad, definida como un par complementario de opuestos, es la fuerza ordenante esencial del universo, y se refleja, también, en la cronología. El tiempo está vertido en dos calendarios: uno ritual y otro astronómico. El calendario ritual se vincula con el ciclo gestacional humano —el tiempo que precisa la vida para madurar dentro del vientre materno—. El otro es un calendario agrícola que prescribe los períodos ordenados de preparación de la tierra, la siembra y la cosecha del maíz. Este último es concebido como la materia terrena de la cual fueron formados todos los seres del universo.¹⁶ Los ciclos agrícola y gestacional han de comprenderse dentro de este concepto de dualidad temporal como masculino y femenino. Las dualidades se multiplican y extienden más allá de estas esferas. Vida y muerte, arriba y abajo,

¹⁵ López Austin, en Broda, J. et al. (eds.), *Cosmovisión, rituales e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, 2001.

¹⁶ Marcos, S., op cit., 2006.

luz y oscuridad, bondad y maldad son considerados aspectos duales de una misma realidad. Sin invalidarse mutuamente, la interacción es una constante: fluyen interpenetrándose.

Las categorías mutuamente excluyentes quedan lejos del sustrato epistémico de esta cosmovisión, cuya plasticidad sigue presente, sutilmente dibujada, en las maneras de las mujeres indígenas para enfrentarse a la vida y al conflicto. Rara vez permanecen fijas, casi nunca ancladas en una posición que niegue al opuesto. Su pasado filosófico les ha permitido resistir la imposición y, al mismo tiempo, incorporar elementos —modernos— externos a su espiritualidad. Esta fluidez y selectividad a la hora de adoptar valores y actitudes nuevas refleja la reconfiguración en marcha de sus mundos de referencia.

El principio de dualidad fluida ha protegido la integridad de los mundos indígenas a través de los siglos. Ocultado y preservado de los extraños por su ininteligibilidad, resguardada su “otredad subalterna” de incursiones adversas al interior de sus profundidades filosóficas. El “núcleo duro” de las culturas indígenas ha sido un secreto bien resguardado. Todavía hoy, entre muchas

comunidades nativas de las Américas, mostrar a los extraños la esencia de este sustrato se considera una traición a la comunidad.¹⁷ Es sólo recientemente que las propias mujeres indígenas han comenzado a descender ese velo. Desde mi situación como “extranjera”, me sentí obligada a solicitar la anuencia de Nubia, una dirigente nahua de Tepoztlán, en el estado de Morelos, México, para entrevistarla acerca de sus creencias, su concepción de la dualidad, y sobre los ritos ceremoniales en su pueblo. Ella accedió señalando que no se me permitiría plantear mis preguntas sin previo y explícito consentimiento de su parte.

Actualmente, algunos hombres y mujeres se han convertido en portavoces de su herencia filosófica y religiosa, compartiendo lo que consideran un legado con el mundo exterior. Los pueblos concretos, encarnados, que viven las tradiciones indígenas han desempeñado un mínimo rol en la formación de teorías académicas.

¹⁷ Inés Talamantes, una indígena apache mescalero de Norteamérica y profesora de Estudios sobre la Religión, haciendo trabajo etnográfico sobre su propia cultura, llegó a confiarme que le estaba vedado por su comunidad revelar los significados más profundos de sus ceremonias.

Raramente se les ha consultado, pero tampoco pareciera a aquéllos importarles validar o invalidar las opiniones de los así llamados “expertos”, quienes oficialmente, formalmente, han “definido” sus mundos. El silencio se constituye como un arma de sobrevivencia, de resistencia. Sólo hasta fechas recientes es que se observa la intención de hacer uso crítico y autónomo del conocimiento que ha sido recogido acerca de ellos. Las mujeres plantearon su deseo de “sistematizar las tradiciones orales de nuestros pueblos a través del conocimiento y las prácticas de nuestros ancianos”¹⁸

Dualidad y género

En el mundo indígena mesoamericano, el género se construye desde ese concepto rector que es la dualidad.¹⁹ El género —esa dualidad masculino/femenina— deviene metáfora fundamental para abarcar el cosmos. Todo puede llegar a ser tanto femenino, como

¹⁸ Primera Cumbre... “Memoria”, p. 62.

¹⁹ Marcos, S., 1998, 2006.

masculino, y esto se aplica a fenómenos naturales: la lluvia, el granizo, los relámpagos, las nubes; a los seres vivos: animales, plantas y humanos; e incluso a los períodos del tiempo: días, meses y años.²⁰

Todas estas entidades poseen un “soplo”, un “peso”, femenino o masculino. Se evidencia, pues, que esta percepción del género corresponde a una dualidad de opuestos complementarios, una dualidad que representa nada menos que el entramado del cosmos. Es esa fuerza que dirige y ordena, creando una referencia coherente para los pueblos indígenas; el hilo que teje y borda, uniendo, toda aparente disparidad.²¹

Los documentos generados en esta cumbre permitieron mostrar en primer plano que el concepto de dualidad es un referente básico de la espiritualidad indígena: “Hablar del concepto de género supone remitirse al concepto de

²⁰ López Austin, A., *The Human Body and Ideology*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988.

²¹ Quezada, N., op. cit., 1997; y Marcos, S., en Martin, L. (ed.) *Religious Transformations and Socio-Political Change*, Nueva York, De Gruyter, 1993.

dualidad manejado desde la cosmovisión indígena... ya que todo el universo se rige en términos de dualidad: el cielo y la tierra, la noche y el día, la tristeza y la felicidad, se complementan el uno al otro”²²

Otra muestra de ello: “Todo se rige en términos de dualidad, indudablemente, el hombre y la mujer”²³ “La dualidad es algo que se vive, que se da... nos la enseñan en la espiritualidad y lo vivimos en la ceremonia, lo vivimos cuando vemos familias en las que las mujeres y los hombres, el papá y la mamá deciden”²⁴

Sin embargo, el respaldo reverencial al ancestral concepto de dualidad y complementariedad de género no es impedimento para que mujeres indígenas contemporáneas expresen rechazo frente a ciertos aspectos. Fundamentan su postura crítica en las prácticas concretas de la vida cotidiana actual al interior de

²² Primera Cumbre... “Género desde la visión de las mujeres indígenas”, 2002, p. 6.

²³ Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 231.

²⁴ Cándida Jiménez, indígena mixe, en Primera Cumbre, “Género desde...”, p. 6.

muchas comunidades. Por ejemplo: en el documento de la cumbre dedicado al tema de “Género desde la visión de la mujer indígena”, María Estela Jocón, una sabia mujer maya de Guatemala, apunta a que la dualidad, el día de hoy:

“[...] es cuestionante, es un signo de interrogación grandísimo, porque como teoría existe en nuestra cosmovisión y en nuestras costumbres, como teoría, pero en la práctica se ven muchas situaciones donde solamente el hombre decide... los medios de comunicación, la escuela y muchos otros elementos han influido para que ese principio de la dualidad esté un poquito tambaleante”²⁵

Alma López, una joven indígena que se autodefine como feminista, regidora en su comunidad, piensa que el concepto de dualidad de opuestos complementarios se ha perdido:

“Los principios filosóficos que yo recuperaría de mi cultura son la equidad, la complementariedad entre hombres y mujeres, entre mujeres y mujeres, entre

²⁵ En Primera Cumbre, “Género desde...”, p. 7.

hombres y hombres... Actualmente esa famosa complementariedad de la cultura maya no existe”²⁶

No obstante aquellas reticencias, inclusive las negaciones absolutas de las prácticas vivas, contemporáneas, de tales principios filosóficos heredados, las mujeres indígenas aún los reclaman para sí, buscan inspiración en ellos y se proponen reinscribirlos en las luchas contemporáneas por la justicia de género y la equidad. Ellas estiman necesario recuperar sus raíces culturales ancestrales, sus creencias, también porque las conciben como recursos poderosos: “En la actualidad existen grandes diferencias entre la situación de la mujer con relación a la del hombre, no significa que siempre fue así; en este caso existe la posibilidad de retomar las raíces y recuperar el espacio que le corresponde a la mujer basado en la cosmovisión indígena.”²⁷

El documento de la cumbre dedicado al tema del género lleva el subtítulo “De los aportes de las mujeres indígenas al feminismo”. En este apartado, las mujeres se

²⁶ Duarte, 2002, 178.

²⁷ Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 133.

desprenden del rol de recipientes de un feminismo impuesto desde afuera y, en su lugar, proclaman que su visión feminista tiene contribuciones que ofrecer a otras perspectivas homólogas. Señalo aquí los innovadores conceptos de equilibrio, dualidad y armonía. El primer párrafo lo explica:

“[...] algunos aspectos centrales de los movimientos indígenas tienen que ser enfatizados. Son los conceptos de dualidad, equilibrio y armonía, con todas las implicaciones anteriormente citadas”²⁸

También propone:

“A todos los pueblos indígenas y movimientos de mujeres indígenas, revisión de los patrones culturales con capacidad autocrítica, con el fin de propiciar unas relaciones de género basadas en el equilibrio”²⁹

Dualidad, equilibrio y armonía se colocan entre los principios básicos de sus prácticas feministas. Las mujeres indígenas consideran que las demandas de

²⁸ Primera Cumbre, “Género desde...”, p. 31.

²⁹ *Idem*, p. 37.

igualdad que exigen los *otros movimientos feministas* podrían reinterpretarse efectivamente dentro de su cosmovisión y espiritualidad como una búsqueda de equilibrio.

Equilibrio como equidad de género

El equilibrio, tal y como es concebido dentro de la espiritualidad indígena, no es el reposo estático de dos masas o pesos iguales. Más bien se trata de una fuerza que modifica constantemente la relación entre pares duales u opuestos. Como la dualidad misma, el equilibrio o balance permea no sólo las relaciones entre hombres y mujeres, sino también las relaciones entre deidades, entre deidades y humanos, y entre elementos de la Naturaleza.

La constante búsqueda de este balance resulta vital para la preservación del orden en toda dimensión de la existencia, desde la vida cotidiana hasta la actividad cósmica. El equilibrio es tan importante como la dualidad misma.

La dualidad, pues, no es una ordenación binaria de “polos estáticos”. El equilibrio, desde esta perspectiva, debe ser comprendido como un constante agente modificador de los términos entre dualidades y, en este sentido, confiere una cualidad singular a cada par complementario presente en todo el pensamiento indígena —tal como puede apreciarse en los documentos y declaraciones de la cumbre—.

El equilibrio está re-estableciendo su propio balance de manera constante. Otorga a la dualidad la plasticidad necesaria para fluir, impidiendo su estratificación. No existe un ser exclusivamente masculino, o exclusivamente femenino. Más allá de eso, los seres poseen estas fuerzas en distintas gradaciones y combinaciones. La carga imperceptible que todo ser posee —sean rocas, animales o personas— es femenina o masculina. Frecuentemente, las entidades muestran ambas de manera simultánea, en diferentes gradaciones en perpetuo devenir y cambio.³⁰

Los documentos sobre género eran transcripciones directas de las discusiones dentro de los *focus groups*. Las

³⁰ López Austin, *op. cit.*, 1988

siguientes evaluaciones acerca del equilibrio expresan, en su riqueza y espontaneidad, los modos indígenas de concebir la equidad de género:

“Se entiende así la práctica de enfoque de género como una relación respetuosa... de balance, equilibrio; lo que en Occidente sería de equidad”³¹

“El equilibrio es velar por la vida... Cuando los valores de la comunidad, de nuestro medio social y de nuestro entorno son respetados, entonces hay equilibrio”³²

“Entre extremo y extremo se encuentra el centro. Los extremos de la escala, así como su centro, no son cualidades absolutas, sino dependen de multitud de factores...variables y en absoluto exactos... [La dualidad] es el equilibrio, en su máxima expresión”³³

Las mujeres indígenas concretizan su idea del cosmos a través de la noción de equilibrio, pues representa lo accesible,

³¹ Primera Cumbre, “Género desde...”, p. 6.

³² Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 132.

³³ *Idem*, p. 231.

lo comprensible; así también, resulta la mejor forma de expresar su propia visión del concepto equidad de género.

La espiritualidad de la inmanencia

En el universo dual, fluido, de las espiritualidades indígenas, los dominios de lo trascendente son abarcadores. Existe una fuerte continuidad entre los mundos natural y sobrenaturales, cuyos seres sagrados se interconectan estrechamente con los seres humanos que, a su vez, propician esta interdependencia. Representando este principio, durante la cumbre, cada una de las actividades comenzaba con un ritual.

Las mujeres de las comunidades indígenas latinoamericanas se levantaban muy temprano cada mañana. Se me asignó una habitación en el segundo piso, justo sobre la que ocupaba Rigoberta Menchú. Los sonidos del ceremonial matutino me recordaban que era huésped temporal de un universo indígena. Las procesiones y cantos eran dirigidos por una pareja maya: mujer y hombre. Orábamos y andábamos a través de los jardines e

instalaciones del hotel donde nos alojaron, un elegante edificio que jamás había presenciado nada parecido.

El lugar había sido, literalmente, tomado por el mundo indígena. Nada iniciaba —en este evento protocolario de la ONU— sin ritmo, sonido y canto; sin ofrendas a los cuatro puntos cardinales; sin el copal —una especie de incienso mexicano—; sin frutos, flores y velas multicolores. Lo sagrado se hacía presente, palpable. Latente en la atmósfera y dentro de cada una de las participantes.

El contraste no puede ser mayor en lo que se refiere a la tradición dominante, en la que la teología cristiana enfatiza el “teísmo clásico” centrado en un concepto metafísico de Dios, ontológicamente trascendente e independiente del mundo. Esta concepción ha enfrentado agudas y crecientes críticas, particularmente entre las teólogas y las eco-feministas.³⁴ Dentro de la espiritualidad indígena, la relación con el mundo sobrenatural se entiende de manera radicalmente distinta:

³⁴ Keller, 2002; Gevara, 2001.

“La visión cósmica de la vida es estar conectado con el entorno y todo lo que hay en el entorno tiene vida, por lo que adquiere un valor *sagrado*: encontramos tierra, cerros, planicies, cuevas, plantas, animales, piedras, agua, aire, luna, sol, estrellas. La espiritualidad nace de esta visión y concepción en la que todos los seres que hay en la Madre Naturaleza tienen vida y se interrelacionan. La espiritualidad está ligada al sentido *comunitario*, donde los seres se interrelacionan y se complementan.”³⁵

Ivone Gevara, teóloga eco-feminista brasileña, recuerda cómo reaccionó una mujer aymara frente a su perspectiva teológica: “Con el eco-feminismo ya no me avergüenza expresar las creencias de mi propia cultura. No necesito señalar que también conservan elementos cristianos para que sean considerados buenos... simplemente son valiosos”³⁶ La teología eco-feminista promueve nuevos y complejos puntos de vista centrados en el respeto por la tierra y reverenciales hacia la naturaleza. Muchas mujeres indígenas perciben esta

³⁵ Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 128.

³⁶ Gevara, I., 2001, p. 21

teología como más cercana a su visión espiritual que el deísmo católico.

Los puentes entre espiritualidades indígena y católica se revelan más claros e inteligibles cuando echamos luz sobre las características principales que dan forma a la relación indígena con el mundo natural: sus dimensiones divinas, la personificación de deidades en humanos, el flujo entre lo inmanente y lo trascendente, y la fusión con lo sobrenatural que las mujeres pueden —y deben— representar. No existe una relación exclusiva con un ser trascendente llamado Dios; no hay desconfianza de la carne y el cuerpo; se concede santidad a la materia: “Retomamos la cosmovisión indígena o ‘Ciencia de los Pueblos Indígenas,’ reconociendo a los ancianos y ancianas como portadores de sabiduría ancestral...”³⁷

“Que las mujeres indígenas de las diferentes culturas y civilizaciones de Abya Yala no se olviden que son hijas de la tierra, del sol, del viento y del fuego, y que su relación continua con los elementos cosmogónicos fortalecerá su

³⁷ Primera Cumbre..., op.cit., p. 31.

participación política a favor de las mujeres indígenas y de los pueblos indígenas.³⁸

El cuerpo femenino, una corporalidad fluida y permeable, se equipara a la Tierra como un lugar sagrado; las mujeres se consideran a sí mismas como componentes integrales de esta sagrada Tierra. El espíritu no se opone a la materia; tampoco el cuerpo al alma.

Pensamiento religioso encarnado

De acuerdo con las tradiciones epistémicas de Occidente, el concepto de cuerpo se levanta en oposición al de mente. El cuerpo se define como el sitio de los datos biológicos, el espacio de lo material, la manifestación de lo inmanente. Desde el siglo XVII, el cuerpo ha sido conceptualizado como el lindero entre el ser interior y el mundo externo.³⁹

³⁸ Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 34.

³⁹ Bordo y Jaggar, (eds.), *Gender, Body Knowledge Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, p. 4.

Por otra parte, en las tradiciones espirituales mesoamericanas, el cuerpo acusa características que difieren grandemente de aquellas concedidas al cuerpo anatómico o biológico propio de Occidente. En Mesoamérica, exterior e interior no están separados por la barrera hermética de la epidermis. Entre afuera y adentro, un intercambio continuo y constante está ocurriendo.

Para comprender de manera más aguda la conceptualización del cuerpo en las tradiciones indígenas, hemos de visualizarlo como un vórtice, cuyo giro espiral funde y expele; absorbe y desecha y, dentro de su movimiento, su contacto con todos los elementos del cosmos es permanente.

Espiritualidad de colectividades e interconectividad de todos los seres

Para los pueblos indígenas, entonces, el mundo no está “ahí afuera”, establecido aparte, ajeno. Es dentro de todos e, incluso, a través de todos. Las acciones y las circunstancias están más claramente interconectadas que en el caso del

mundo occidental, en el cual el “yo” es susceptible de ser analíticamente abstraído de su contexto.

Mas allá, la porosidad del cuerpo no es sino reflejo de la porosidad esencial del cosmos; permeabilidad total del mundo material que define un orden de existencia caracterizado por el continuo intercambio entre el aquí y el allá. En esta conceptualización, el cosmos, literalmente, emerge como el complemento de una corporalidad permeable.

El término “complementariedad”, controversial como es, debería replantearse dentro de esta amplia perspectiva, y a partir del significado que le asignan las mujeres indígenas. Recordemos, pues, que no son “complementarios” únicamente lo masculino y lo femenino. Así como insiste la comandanta *Esther* desde la tribuna del Congreso de la Unión: la complementariedad abarca todo. Ella ha explicado que la Tierra es Vida, es Naturaleza, y todos somos parte de ella. Esta frase, sencilla, expresa la interconectividad entre los seres del cosmos mesoamericano.⁴⁰ Los seres no son separables unos de los otros. Tal principio engendra

⁴⁰ López Austin, *The Human Body...*, op. cit., 1988.

una muy particular forma de colectividad humana —que no concede casi margen a la individuación—.

Tal sentido de relación, interconexión, ha sido hallado constantemente al interior de los sistemas médicos indígenas contemporáneos, tanto como en las fuentes históricas primarias.⁴¹ Lenkersdorf interpreta una expresión propia del tojolabal —lengua mayense de Chiapas—: *Lajan, lajan aytik*. Literalmente, su significado es: “estamos parejos”; sin embargo, debiera comprenderse como “somos todos sujetos”. El investigador sostiene que en esta frase converge la intersubjetividad esencial de la cultura tojolabal. “La espiritualidad nace de esta visión y concepción en que todos los seres que hay en la Madre Naturaleza se interrelacionan. La espiritualidad esta ligada al sentido *comunitario*, donde los seres se interrelacionan y complementan en su existencia.”⁴²

Entre los ejemplos de las numerosas y constantes referencias espirituales y cosmológicas, que se reproducen una y otra vez en las voces indígenas, el siguiente pareciera

⁴¹ *Idem*.

⁴² Lenkersdorf, C., en *Primera Cumbre...*, “Memoria”, p. 128.

estar en el núcleo mismo: se habla siempre de interconectividad de todos y todo en el universo. La naturaleza de hombres y mujeres es intersubjetiva, está interconectada con la tierra, el cielo, las plantas y los planetas. La defensa de la Tierra habría de sustentarse en este planteamiento: “...la Tierra... nos da la vida, y... es la esencia de lo que somos”, tal como lo explicó la comandanta *Esther* frente a los legisladores nacionales en marzo de 2001.

“En la espiritualidad de los pueblos indígenas se recupera el valor importante de la naturaleza y el ser humano... La pérdida de esta relación ha desatado una serie de desequilibrios en el mundo”.⁴³

“Una espiritualidad cósmica y consciente conduce al equilibrio, a la armonía... Como mujeres tenemos la fuerza, la energía capaz de cambiar rumbos hacia una mejor vida comunitaria”.⁴⁴

⁴³ Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 134.

⁴⁴ Primera Cumbre..., “Memoria”, p. 135.

La espiritualidad emerge de la sabiduría tradicional; no obstante, el documento de la cumbre señala que “... hemos de ser conscientes de la riqueza de la diversidad cultural alrededor del mundo”.⁴⁵ Una vez más, se percibe el sentido de apertura, la conciencia de mundos diversos que ha sido influida por los movimientos de mujeres y las prácticas feministas.

Las etnicidades indígenas no se encierran en sí mismas; “acuerpan” en activa interacción un mundo de diferencias: nacionales, binacionales, transnacionales. Los movimientos indígenas internacionales tienden puentes por doquier y están cobrando impulso. Comienza a surgir en el mundo un lenguaje transnacional que habla de derechos culturales ligados a “lo indígena”. Se reconoce, dentro de aquél, el daño que los diversos colonialismos han infligido, y comienza a resonar el valor de la recuperación de las propias espiritualidades y cosmologías.⁴⁶

⁴⁵ Primera Cumbre, “Género desde...”, p. 31.

⁴⁶ Véase Kepa, 2006; Tuhiwai, 1999; Siem, 2005; Palomo et al., 2003; Linita Manu'tu, 2000; Champagne y Abu-Saad, 2005; y Villebrun, 2005.

En los últimos años, los pueblos indígenas han intensificado sus luchas por liberarse de las cadenas del colonialismo y su legado de opresión. Las iniciativas de la mujer indígena para recuperar su herencia religiosa constituyen otro esfuerzo descolonial. Por medio de la deconstrucción de cautividades del pasado, recrean un horizonte de espiritualidad de inspiración ancestral. Se afirman en una ética de recuperación, mientras rechazan la violencia y el yugo que sufrieron sus antepasados dentro del dominio religioso y cultural. “Sólo venimos a pedir justicia”, declaran las mujeres organizadas. Sí, justicia es su demanda: justicia material, justicia social, y justicia política. También el reconocimiento y el respeto a sus creencias cosmológicas, componentes integrales de su visión feminista.

BIBLIOGRAFÍA

Bordo, Susan R. and Jaggar, Alison M.(eds.), *Gender/Body/Knowledge*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989.

Butler, Judith. "Conversation between Gayatri Chakravorty Spivak and Judith Butler." Presentation at the *Conference Area Studies/Literary Fields/Multilingualism/Theory*. New York: New York University, 2004.

Champagne, Duane and Ismael Abu-Saad, eds. *Indigenous and Minority Education: International Perspectives on Empowerment*. Beer-Sheva, Israel: Negev Center for Bedouin Development, Ben-Gurion University of the Negev, 2005.

Duarte, Bastian and Angela Ixkic. "Conversación con Alma Lopez, Autoridad Guatemalteca: La Doble Mirada del Género y la Etnicidad," En *Estudios Latinoamericanos*. Nueva Epoca, IX, no. 18, (2002).

Esther, Comandanta. "Discurso ante la Cámara de Diputados." *Perfil de la Jornada*, Marzo 29, 2001: iv.

Gevara, Ivone. "Epistemología Ecofeminista." *Ecofeminismo: Tendencias e Debates*. Mandragora. Sao Bernardo do Campo: Universidade Metodista de Sao Paulo, 6 (2001):18-27.

Gil Olmos, José. 2000. Entrevista con Alain Touraine, "México en riesgo de caer en el caos y caciquismo." *La Jornada*. Nov. 6 (2000): 3.

Gil Olmos, Jose. Entrevista con Yvon Le Bot, "Moderno y creativo el movimiento de indígenas en América Latina." *La Jornada*. March 26 (2000): 3.

Gonzalez, Hector, Arzobispo de Oaxaca, Obeso, Sergio, Arzobispo de Jalapa, Veracruz, Perez Lazaro, Obispo de Autlán, Jalisco, Aguilar, Rodrigo, Obispo de Matehuala, San Luis Potosí. 2002. *Mensaje a la*

Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas. Comisión Episcopal de Indígenas, Oaxaca, México, Dic. (2002): Ms. 1-4.

Keller, Catherine. *From a Broken Web: Separation, Sexism, and Self*. Boston: Beacon Press, 2002, 1986.

Kepa, Mere. "The Coastal Blues and the Darker Picture of Development" trabajo presentado en la Conferencia *To Live as Maori*, Maori Sector of the Association of University Staff, Hui Te Kupenga o Te Matauranga Marae, Massey University, Palmerston North, New Zealand, June 22-23 (2006).

Lenkesdorf, Carlos. *Los Hombres Verdaderos: Voces y Testimonios Tojolabales*, México: Siglo XXI, 1999.

Lopez Austin. *The Human Body and Ideology*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.

— "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana." *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*, Johanna Broda y Felix Baez-Jorge, eds. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. 47-65.

Manu'atu, Linita. "Katoanga Fiaba: a Pedagogical Site for Tangan Students." *Educational Philosophy and Theory*. 32, 1 (2000): 73-80.

Marcos, Sylvia. "La construcción del género en Mesoamerica: un reto Epistemológico." Ponencia presentada en el XIII CICAES, México, Agosto 4, 1993.

— "Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica." *RELIGION* 28 (1998): 371-382.

— "The Borders Within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in México." *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*, Sylvia Marcos and Marguerite Waller, eds. New York: Palgrave, 2005. 81-113.

—”Conversation on Feminist Imperialism and the Politics of Difference.” *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*. New York: Palgrave, 2005. 143-162.

—*Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerica*. Leiden: Brill, 2006.

Mignolo, Walter D. and Madina Tlostanova. “Theorizing from the Borders: Shifting the Geo-and Body-Politics of Knowledge.” *European Journal of Social Theory* 9, 1 (2006): 205-221.

Mignolo, Walter. “From Central Asia to the Caucasus and Anatolia: Transcultural Subjectivity and De-Colonial Thinking.” *Postcolonial Studies* 10, 1 (2007): 111- 120 .

Nash June. “The Mayan Quest for Pluricultural Autonomy in México and Guatemala.” *Indigenous Peoples and the Modern State*. Duane Champagne, Karen Torjesen and Susan Steiner, eds. New York-Torcinto: Altamira Press, 2005.

Palomo, Nellys, Eleanor Dictaan-Bang-oa, and Jack G. L. Medrana. “Conflict Resolution and Gender in México: The Role of Women in Achieving Autonomy.” *Tebtebba: Indigenous Peoples International Centre for Policy Research and Education*, Baguio City, Phillippines, 2003.

Quezada, Noemí. *Sexualidad, Amor y Erotismo: México prehispánico y México Colonial*. México: IIA-Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza Valdez, 1997.

Siem, Darilyn. “Religious Healing.” Ponencia presentada en la *10th International Women and Health Meeting*, New Delhi, India, Sept 15, 2005.

Shi, Shu-mei, Sylvia Marcos, Obioma Nnaemeka, and Marguerite Waller. “Conversation on Feminist Imperialism and the Politics of Difference.” *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*, Marguerite Waller and Sylvia Marcos, eds. New York: Palgrave, 2005 . 143-162.

Spivak, Gayatri. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Cumbre 2002. *Mensaje de las Mujeres Indígenas Mexicanas a los Monseñores de la Comisión Episcopal de Obispos*. Ms., Oaxca, México, Diciembre 1-2, 2002.

Cumbre 2002. Documento “Género desde la Visión de las Mujeres Indígenas,” Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense, URACCAN, Centro de estudios e Información de la mujer multiétnica CEIMM, Documento Primera Cumbre Internacional de Mujeres Indígenas, 2002. Ms.1 -43.

Cumbre 2003. *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, México: Fundación Rigoberta Menchú Tum, 2003.

Tlostanova, Madina. “Why Cut the Feet in Order to Fit the Western Shoes?: Non-European Soviet Ex-colonies and the Modern Colonial Gender System.” Ms. Moscow, 2007.

Tuhiwai, Linda. S. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London and New York: Zed Books and University of Otago Press, 1999, 2003 .

Waller, Marguerite and Sylvia Marcos, eds. *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*. New York: Palgrave, 2005.

Warren, Kay, and Jean Jackson. *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002.

—*Indigenous Movements and their Critics*. Princeton: Princeton University Press, 1998.