Introducción

Mujer e indigenidad muisca

Figura 1. Mujeres muiscas de Suba y Bosa en pago con tabaco.
Humedal Chiguasuque, Bosa

Fotografía de Pablo F. Gómez Montañez.

Una breve experiencia de medicina de mujer

Un viernes cualquiera la abuela *Yanguma* acomodó su banco para dirigir una sesión de terapia de pareja en la terraza de su casa, ubicada en la localidad de Suba de Bogotá. No tiene título profesional de psicóloga, pero su fama de consejera y mujer-medicina valen igual —y hasta más— para varias personas. De cierta manera, afirmaba, la

terrazza era su *chunzúa* o casa sagrada. En ese lugar acostumbra sacar de su mochila blanca varios elementos y ubicarlos en el suelo frente a ella: cigarros de tabaco, josca (polvo de tabaco), mambe (polvo de coca), pipa de guadua, canutillo y ambil (gelatina de tabaco). Con padre oriundo del Tolima, indígena pijao, y madre blanca de Guaduas, Cundinamarca, *Yanguma* se define a sí misma, con mucho orgullo, como “india tabaquera”. Es raro no verla con tabaco en boca mientras mambea, dejando ver un pómulo más prominente que el otro.

Al lado de su pareja, el abuelo *Suaga Gua*, líder de la comunidad autodenominada Pueblo-Nación Muisca Chibcha, imponente físicamente con su apariencia de viejo sabio —canoso, grande y un genotipo indígena indudable—, *Yanguma* suele ser muy visitada por mujeres de la comunidad y parejas que buscan fortalecer su relación a nivel emocional. Para ella como mujer indígena de medicina, el trabajo en pareja es ante todo “espiritual”. Con tal denominación, *Yanguma* cree que la mujer y el hombre deben vivir complementariamente y que la conjunción de sus espíritus permite desencadenar fuerzas del cosmos que, a su vez, actúan sobre el presente y porvenir de cualquier “gente”. Para ella, todo ser de la naturaleza es gente: gente árbol, gente piedra, gente montaña, gente animales y, por supuesto, la “gente-gente”, es decir, los humanos, los muisca.

Para atender un caso de crisis de pareja por infidelidad del hombre, *Yanguma* ordenó que cada cual comenzara una sesión particular con su guía congénere. Mientras el hombre habló largamente con un grupo de hombres liderado por *Suaga Gua*, la mujer permaneció con ella. *Yanguma*, decía, ya había conocido antes la “fuerza” y “espíritu” de la mujer con quien interlocutaba, así que no dudó en hacerle una “limpia de tabaco” cuando la mujer lo solicitó. La limpia consiste en mascar y fumar tabaco, mientras además se bebe chicha preparada de la misma planta. Las amarguras amplificadas del tabaco producen ciertas náuseas o chumas. *Yanguma* alista un balde presto a recibir las regurgitaciones de su paciente. El ideal es que cada paciente logre beber al menos tres totumadas de chicha de tabaco. Para *Yanguma*, la mujer fue muy fuerte y de “gran espíritu”, lo que le permitió “aguantar” y “hacer muy bien el trabajo”.

Otro día, durante otra sesión, fue el hombre quien solicitó que la abuela *Yanguma* lo limpiara con tabaco. Para ello le hizo muchas preguntas acerca de su infidelidad. Decía que era normal que a un hombre que iba a cumplir cuarenta años se le aparecieran “mujeres de ilusión”, aquellas que despiertan pasiones y muestran mundos posibles, pero que ponen a prueba lo que su espíritu requiere para complementarse y fluir armónicamente con el cosmos. Le dio la indicación de tomar un poco de su ambil y colocar un fragmento viscoso en su diente canino izquierdo, pues según ella así le correspondía trabajar al hombre tal medicina. Para ayudarlo a concentrar en el trabajo, le sopló josca por sus fosas nasales. Después de estornudar y aguantar un dolor de cabeza similar a un golpe en la región occipital, el hombre tuvo que tomar un tabaco y ofrecerlo a los espíritus de acuerdo con indicaciones de *Yanguma*. Debía poner un “propósito” en su encendido.

Antes de fumarlo o “rapearlo”, el hombre tuvo que morder la cabeza del cigarro, midiendo dos falanges de largo, y comenzar a mascarlo. El jugo del cigarro más el producido por el ambil en su canino se combinaron y la “chuma” comenzó. Cuando las reflexiones orales y las sesiones de preguntas y respuestas avanzaron, el vómito comenzó a hacer su aparición. Para *Yanguma*, la medicina de la mujer hacía precisamente eso: “confrontar y poner todo en orden”, “nada se escapaba a la Madre”. Los efectos físicos sobre el cuerpo del hombre eran un reflejo de la manera como las fuerzas medicinales actuaban en el cosmos. De esta manera, el trabajo y propósitos colocados en la medicina fijaban un trato entre el hombre y el cosmos, no entre el hombre y *Yanguma*.

Para *Yanguma*, aunque el hombre regurgitaba, “el trabajo no concluía”, pues sentía que el hombre no era capaz aún de “botar” todo lo que lo ensuciaba y atragantaba. Así que mediante su palabra y reflexión, invitó al paciente masculino a concentrarse hasta que brotó una regurgitación más fuerte y estruendosa que las anteriores. El fluido corporal también era distinto en color y apariencia: por fin el hombre había aceptado la medicina de la mujer sin resistencia. Tales sesiones no tenían como objetivo salvar al matrimonio. La idea era que la pareja limpiara y sanara sus diferencias para permitir que el flujo de la

vida continuara armónicamente. Así, la pareja incluso podría decidir separarse, pero de forma amigable y en paz.

Tal era la medicina de la abuela *Yanguma*, quien en varias ocasiones reclamó a más de un hombre líder muisca de otras comunidades —y de la suya propia— por el rol pasivo que le daban a la mujer en los procesos de organización y medicina comunitaria. Para ella, la máxima contradicción residía en la diferencia de la imagen de lo femenino en lo cotidiano y en lo mítico. *Yanguma* no oculta su molestia al expresar que no entiende cómo las mujeres parecen ser subvaloradas por los hombres muisca, cuando el mito de origen narra que fue la Madre quien dio origen a todo y lo puso en orden. Años antes, en el marco de una entrevista sobre los conflictos que sucedían entre diferentes comunidades muisca, *Yanguma* contó orgullosamente cómo mediante el ofrecimiento de su chicha en una reunión con cabildos de Bogotá logró que los hombres comprendieran que debían arreglar sus diferencias con “amor”, incluso pese a la resistencia de otras mujeres a aceptar la bebida elaborada con su matriz de maíz dulce. Comprender las maneras en que las mujeres muisca de hoy buscan que tal memoria se recupere y haga mella en los procesos organizativos de las comunidades del siglo XXI es el propósito del siguiente trabajo.

El propósito: la indigenidad muisca desde una perspectiva de género

El marco general que encuadra esta investigación corresponde a la recomposición cultural del pueblo muisca, el cual obedece a un campo múltiple y heterogéneo de organizaciones y actores que desborda los límites de las comunidades étnicas oficiales y configura redes más amplias de colaboración, asociación y hasta de conflictos, que se traducen en comunidades basadas en el auto-reconocimiento que expresan su identidad indígena sin buscar la aprobación estatal. Pero particularmente se pone como propósito comprender cómo se produce la *indigenidad muisca*, es decir, la construcción discursiva de una identidad indígena definida en tanto variada, elaborada de acuerdo con circunstancias históricas específicas y mediante la heterodoxia que confronta

y flexibiliza las políticas conceptuales desde las que se ha definido hace tiempo el “ser indígena” (De la Cadena y Starn, 2009). Es decir que partimos de entender la identidad indígena como un constructo, como un trabajo que se hace y transforma con el tiempo y de acuerdo con circunstancias específicas.

Consecuentemente, tal construcción es variada y marcada por los itinerarios de vida particulares trazados por las personas que optan por definirse a sí mismas como muisca. De esta forma, la etnicidad, definida como el campo de procesos mediante los cuales se construyen las identidades étnicas, se integró al conjunto de categorías identitarias y políticas que en la contemporaneidad no pueden ser definidas a priori como estables y fijas “posiciones de sujeto” (Laclau, 1987). Es decir que el “ser indígena” no determina tajantemente las mismas posiciones en los individuos frente a la división social de clases, a la división social del trabajo, al manejo del medio ambiente o, como es el interés nuestro ahora, frente a los temas de género.

Por otro lado, el indigenismo, expresión política de la indigenidad, siempre fue abierto y, según Chantal Mouffe (2005) sus trayectorias nunca han sido unificadas. La investigadora afirma que aunque el activismo indígena puede estar ligado a la justicia social e inspirar visiones transformadoras, como orden político puede estar motivado por diferentes posturas ideológicas capaces de efectuar exclusiones e inclusiones forzadas. Esto reitera nuestra tesis-marco-general: la construcción de las identidades étnicas y sus proyectos políticos son conflictivas y precisamente tales conflictos las mantienen existentes al obligar a sus participantes a alinear acciones, debatir posturas y establecer diferencias y mismidades en la medida que lo sugieran las circunstancias históricas. Fruto de tales procesos y complejidades, emerge la denominación “mujer muisca” para definir a aquellas mujeres que, desde sus diferentes experiencias, parecen coincidir en su reclamo de un rol más activo de “lo femenino” en los procesos de memoria cultural.

De esta manera, la investigación de la que partió este trabajo se preguntó tanto por el rol de la mujer en los procesos de recomposición cultural del pueblo muisca, pero sobre todo por la manera en que se diversifica la construcción de la indigenidad muisca cuando se tiene en cuenta una perspectiva de género. Para ello hay que comprender

cómo se han dado en general estos procesos de indigenidad y reetnicidad contemporánea.

La indigenidad muisca es un campo en permanente construcción. Como parte del proceso de recomposición cultural, las diferentes comunidades y organizaciones muisca vienen implementando políticas de memoria con el fin de fortalecer la cohesión colectiva de sus comunidades mediante la recuperación de prácticas, rutinas, mitologías y cuerpo de valores que vinculan a sus miembros moralmente con su pasado de larga data. Como fruto de dichos procesos, el campo etnopolítico muisca se ha caracterizado por generar discursos e ideas en los que se referencia a la “Madre”, a la “Madre Tierra” (*Jisca Guaya*) como la figuración del principio creador y ordenador del mundo. De igual manera se rescatan mitos como el de la primera madre *Bachué* que resaltan el rol de lo femenino como principio cosmogónico de lo muisca. Sin embargo, el rol de la mujer muisca en la conformación del campo etnopolítico suele quedar supeditado al de los hombres. En la poca y reciente producción etnográfica sobre los muisca contemporáneos, los investigadores dan primacía a la voz masculina, pese a que muchas mujeres han protagonizado los procesos organizativos que llevaron a la conformación de proyectos colectivos con miras al reconocimiento de sus comunidades.

De ahí que el presente texto se proponga elaborar una narrativa de parte del proceso etnopolítico reciente muisca desde la perspectiva de mujeres líderes. Estas mujeres han asumido roles que van desde autoridades civiles y políticas, hasta transmisoras de prácticas culturales como la medicina, el cuidado de la familia y la gastronomía. Consecuentemente, se parte de la premisa de que la indigenidad muisca también involucra en su construcción posiciones y perspectivas de género. Como parte de las tesis centrales del trabajo, encontramos que la manera de asumir y definirse como “mujer indígena muisca” depende del itinerario social y político de cada una. Algunas siempre se reconocieron como campesinas y solo hasta los procesos organizativos de sus comunidades comenzaron a pensarse como sujetos étnicos. Otras se convencieron aún más de su identidad indígena cuando incorporaron repertorios rituales y asumieron estilos de vida que les permitieron sentirse diferencialmente como muisca, y decidieron participar

en espacios sociales que ahondaron en la construcción del “muisca espiritual” más que en el “muisca político” de los cabildos modernos¹.

Aun así, pese a las diferencias en las trayectorias de vida de las mujeres que hoy se reconocen como muiscas, se evidencia una tendencia discursiva: es necesario recuperar en las memorias muiscas los roles relevantes de “femenino” tanto en narrativas míticas de largo aliento, como en aquellas históricas que han configurado las cotidianidades de las comunidades y las relaciones de género. La reclamación general corresponde a la exigencia de que las mujeres ocupen una posición más central y activa en los procesos de memoria cultural indígena, para que sea acorde con el rol primigenio de las figuras femeninas en el mundo cosmogónico y social del Pueblo Muisca.

Para lograr esto, algunas mujeres muiscas han conformado un cierto “feminismo indígena”, que le ha aportado a la indigenidad la posibilidad de integrar debates y posturas variadas frente a los grandes puntos de discusión política a nivel global en la modernidad. De la Cadena y Starn (2009) consideran que la indigenidad no necesariamente disputa con otras expresiones políticas, sino que es capaz de integrarlas en su discurso y accionar. La peruana y el norteamericano toman de Guha (1989) el término “orientalismo a la inversa”, para referirse a las asociaciones hechas entre la indigenidad y otros campos: “los ambientalistas intuitivos, paladines espirituales contrarios a los bienes materiales y naturalmente los izquierdistas comunitarios siempre alineados contra los intereses capitalistas y el *statu quo*” (De la Cadena y Starn, 2009, p. 196).

De la misma forma, continuando con las ideas de Aníbal Quijano, (2006) estos autores afirman que los indigenistas lograron indigenizar lo popular y popularizar lo indígena, abriendo, flexibilizado e

1 Por ahora definimos “lo espiritual” como el campo de prácticas y discursos en torno a lo sagrado que relaciona la identidad indígena con cierto misticismo y elaboración de un cuerpo de valores y religiosidades, que también se vinculan con el manejo de sistemas medicinales. “Lo político”, por ahora, se refiere al campo de las organizaciones civiles que dan origen a los cabildos y otras formas de asociación que permiten establecer formas de gobierno y jurisdicción propias indígenas.

integrando puntos comunes de los grupos étnicos con otros sectores subalternos (p. 202). Por su parte, Ernesto Laclau (1987) propone que debemos acercarnos al agente social, como el indígena por ejemplo, como una pluralidad que ocupa diferentes “posiciones de sujeto”. Es decir que no hay una relación a priori entre los discursos que constituyen a un indígena o trabajador y aquellos que determinan su actitud hacia la política, la violencia racial, el sexo y otras esferas en las que es activo (p. 6).

Nuevamente queda claro que la indigenidad comprende una variedad de intereses e ideas que no necesariamente se agrupan homogéneamente en un sujeto y que pueden incluso ser inconmensurables. Los aportes teóricos anteriores nos permitirán entender, entonces, cómo la indigenidad muisca comprende la elaboración de discursos y prácticas que buscan confrontar y subvertir ciertos *status quo*, indigenizar lo campesino y las expresiones populares de los sectores subalternos urbanos, mientras las mujeres indígenas asumen su identidad de manera diferencial y sin necesariamente conformar un homogéneo cuerpo de convicciones e ideas.

En la medida en que se registraron algunas historias de vida en profundidad, se ha venido identificando la posición de Quijano frente al tema: el ser indígena no necesariamente implica compartir las posiciones de sujeto con otros indígenas. Algunas mujeres se logran identificar con visiones ecológicas, otras no ven problema con mantener relaciones en el marco del capitalismo. De igual manera, al ser la indigenidad una construcción discursiva en relación con la historia, las posiciones de sujeto también cambian en la medida que avanzan los relatos de vida. Posiciones frente a los sistemas de salud, los modelos ideales de familia y maternidad, la militancia política-indígena y la visión espiritual del mundo conforman ejes desde los cuales se configuran posiciones diversas y heterogéneas. Por esta razón, el análisis inicial nos permite afirmar que el campo de la etnicidad muisca es conflictivo, en la medida en que muchas posiciones de sujeto entran en disputa y que no existe una manera única de asumir, apropiar y transmitir la identidad muisca.

Sin embargo, al delimitar nuestras preguntas y establecer lazos cada vez más fuertes y cercanos con nuestros grupos colaboradores, nuestra investigación sí encontró tendencias en parte unificadoras o,

si preferimos llamarlas, “habituales”. De esta manera, algunas *imágenes-recuerdo* particulares de nuestras interlocutoras se mostraron repetitivas y reiterativas, hasta conformar *imágenes-hábitos* que definieron referentes y lugares de la memoria tan fuertes como modos de crianza, estilos de vida en la niñez, jerarquías y relaciones de género, espacios de transmisión cultural, territorios y cuerpos de valores que permiten afirmar que, pese a la diversidad cultural misma de los muisca de hoy —fruto de la historia—, es posible encontrar en el pasado las bases de grupos que hoy han decidido identificarse como indígenas. Para ello, entre otras cosas, tales imágenes habituales sacadas de la vida campesina fueron redefinidas por sus productores-transmisores-receptores como componentes de la memoria cultural muisca de largo aliento.

Este texto es resultado de un proyecto de tercera fase que denominamos “Construcción de la indigenidad desde la perspectiva y roles de las mujeres muisca de Bogotá” (Montañez, 2015-2016), con el cual llegamos a la siguiente inferencia: si la construcción de la indigenidad demanda procesos de memoria cultural, y se hace necesario encontrar en las referencias del pasado el rol relevante de la mujer, entonces la reivindicación actual de las figuras de poder femenino hacen parte de las políticas de memoria elaboradas por las mujeres indígenas muisca. En otras palabras, hacer memoria es reconfigurar lo político, es decir que mediante la revisión y reelaboración del pasado es posible subvertir las relaciones de poder en el presente. De ahí que nuestro objetivo central haya sido comprender la relación entre elementos culturales muisca y el rol de lo femenino en la conformación de los órdenes sociales y políticos de las comunidades muisca actuales.

Respecto a este objetivo, varias mujeres muisca, como *Yanguma*, han manifestado en diferentes espacios de conversación que, pese a que el mito de origen de su comunidad es netamente femenino y que hoy día es común entre los muisca conectarse devotamente con la Madre, lo cierto es que los procesos de recomposición cultural son liderados usualmente por hombres que ocupan cargos relevantes en la organización indígena y asumen los roles de mayor representatividad e importancia. Aunque se acepta que ha habido varios procesos liderados por mujeres, parece que en la memoria de tales, los hombres suelen ser más recordados y nombrados.

La discusión de esta problemática y las rutas de debate comenzaron mediante la recolección de relatos de vida de mujeres muiscas de las comunidades de Suba y Bosa. Ambas comunidades hacen parte de los llamados por algunos “cabildos urbanos”, ya que sus territorios fueron anexados a la urbe capitalina con el pasar de los años y el crecimiento de la ciudad hacia sus áreas rurales. Mediante sus narraciones, identificamos lugares, prácticas, objetos, eventos y rutinas que marcaron tendencias y configuraron *imágenes-hábitos* que se convirtieron en marcadores de memorias del pasado que parecen otorgarle cierta homogeneidad a los estilos de vida bucólicos de los abuelos y padres de los miembros de las comunidades indígenas contemporáneas. Tales narrativas fueron complementadas con otras que emergieron en medio de rituales de medicina comunitaria y territorial que tuvimos la oportunidad de experimentar y registrar mediante una mirada etnográfica.

En una fase posterior, las charlas se dirigieron a discutir temas de mayor reflexividad como la memoria, el rol de la mujer, la complementariedad de los géneros y las interpretaciones históricas frente a lo que algunas denominaron el “machismo indígena” o “machismo ancestral”. De esta manera, la etnografía que presentamos a continuación se tornó en la última etapa en una comunidad de pensamiento alrededor de los roles de las mujeres indígenas en los procesos de reivindicación étnica y de memoria cultural. Frente a esta última categoría, la memoria, es necesario presentar el itinerario histórico-teórico que la llevó a ser relacionada con lo femenino, es decir, la manera como en el campo de estudios sobre la memoria se comenzaron a tener en cuenta tanto a las mujeres como protagonistas relevantes de los cambios históricos y de ellas mismas como narradoras y transmisoras del pasado.

El género en los estudios de memoria: la mirada europea

Al tener en cuenta que los estudios del campo de la memoria son de origen europeo y que se afianzaron en el marco de proyectos de construcción de Estados-nación, existe una percepción de algunos teóricos e investigadores de que dichos estudios se enfocan en las

conmemoraciones que realzan la esfera pública de la nación, pero como regla general negando el género de sus actores. En consecuencia, autoras como Paletschek y Schraut (2008) convocaron a una conferencia en el 2005 sobre “Gendering Memory”, donde representantes de varios países respondieron a las inquietudes: ¿Cómo integrar el género en los estudios de la memoria cultural? ¿Qué función cumple la remembranza de eventos históricos en la participación política de las mujeres? ¿Cómo podemos compartir una memoria cultural que a su vez incorpore la experiencia de las mujeres?

Desde su carácter político, las memorias del plano de la identidad nacional tienden a rechazar las memorias de los grupos minoritarios. Según las autoras, desde el siglo XIX las memorias de las mujeres son invisibles y se encuadran en modelos burgueses. De ahí que su propuesta sea integrar la agencia de las mujeres y sus autopercepciones, pues afirman que, con excepción de unos trabajos elaborados por feministas y algunos estudios de la relación entre historiografía y género en el holocausto, falta mucho trabajo por hacer (Paletschek y Schraut, 2008, p. 10). Intelectuales participantes de esta conferencia conformaron una red académica que se interesó por explorar de fondo el rol de “lo femenino” en la memoria de la posguerra europea, con el fin de criticar y contrarrestar el modelo burgués y masculino. Las diferentes preguntas elaboradas por los investigadores de la red permiten identificar ciertos roles que contribuyen a resolver nuestra pregunta.

Helke Raush (2008) estudió los monumentos en capitales europeas del siglo XIX. Encontró que aquellos que representan a mujeres se caracterizan porque estas simbolizan ideales femeninos de burguesía, es decir, que ocuparon un lugar de poder o pertenecieron a causas benéficas y de voluntariado. También representan a la nación como Juana de Arco. Solo hasta después de la Primera Guerra Mundial, los monumentos muestran mujeres de clase media, representando el compromiso de la mujer frente a la guerra. Sus conclusiones permitieron comprender que la categoría de género debe dinamizarse al relacionarse con otras como la del poder económico y político. En ese orden de ideas, a las mujeres no solo les correspondió en Europa luchar por su ingreso en el campo de representaciones de la nación, sino incluir a aquellas de sectores usualmente invisibles o que no poseen los dispositivos para

representarse autónomamente, situación similar a la de grupos subalternos como los indígenas en Latinoamérica.

En el contexto europeo, a su vez, se van a reforzar las representaciones de la mujer como sexo débil y más ligado a lo emocional que a lo racional. Rebeca Bennette (2008), en su estudio sobre la relación entre la imaginaria femenina y religión en Alemania, concluyó que los hombres católicos respondieron al modelo burgués protestante con la imagen una nación femenina y católica. La feminidad, relacionada con lo emocional, era catalogada como inferior por los protestantes. Más adelante, cuando analicemos las percepciones de mujeres muisecas, encontraremos que dicho esquema de relaciones y percepciones se ha mantenido y, según algunas mujeres, llegó con los conquistadores españoles para transformar las relaciones de género en las comunidades indígenas.

Guido Vitiello (2008), por su parte, nos permitió identificar un aspecto relacional masculino-femenino que, aunque estudiado por él a partir del análisis de películas de la posguerra que representaban el pasado nacional-socialista en Alemania, es viable de ser identificado en el contexto de nuestra investigación. Su investigación muestra que mientras las mujeres representaban el “tiempo cíclico” (lo perpetuo, el ciclo de la vida), los hombres el “tiempo lineal, del cambio y de la historia”. Es clave esta conclusión, pues, como veremos más adelante, la historicidad de los procesos de las comunidades muisecas, en su evolución, tiene como protagonistas a los hombres, mientras que se hace reiterativo el rol de la mujer como “contenedora” de las memorias, las tradiciones y los usos que identifican y perpetúan la identidad colectiva. Por esta razón, siempre son las “que acompañan” la labor de los hombres y no siempre se identifican como promotoras de cambio, aspecto que, por supuesto, nuestras conarradoras aspiran transformar.

Finalmente, en esta exploración del punto de vista europeo sobre género y memoria, lo femenino toma otro rol que corresponde al de subvertir los regímenes de representación y de narración histórica. En esa medida, las mujeres han decidido no participar en los recuerdos de los eventos más relevantes de las guerras y aportar otro tipo de recuerdos más cotidianos, como sucedió en Dinamarca y Noruega (Bjerg y Lenz, 2008), o bien tomar la iniciativa y, al contrario, decidir

ser quienes narren los actos atroces de los regímenes comunistas en Europa oriental (Petö, 2008). De manera transversal y hasta taxativa, esta red de estudios considera que el modelo burgués, blanco y masculino de la memoria se puede contrarrestar al implementar las categorías de etnia y género, sobre todo para comprender cómo funciona la producción de la memoria comunicativa y sus diferentes públicos (Grever y Ribbens, 2008).

En suma, hasta ahora, los estudios de corte europeo aportan que lo femenino en el marco de la memoria y la historia ha cumplido los siguientes roles: a) ha representado a la nación como “mujer”, pero cuando cumple roles de poder político y económico; la mujer de clase media se tornó protagonista a partir de la segunda mitad del siglo XX; b) se conecta con imágenes y juicios de lo débil, emocional e inferior; c) se relaciona con el tiempo cíclico y el mantenimiento de las costumbres y tradiciones más que con el cambio y la transformación histórica; d) también se torna un actor subversor del orden burgués y dinamiza la memoria comunicativa al agenciar su ingreso y salida de los relatos oficiales y relevantes en la historia de una nación o comunidad.

Memoria y mujeres indígenas: “contención” y “resistencia”

De Europa pasamos a América Latina. Victoria Neuta, lideresa muisca, es una de las tantas mujeres indígenas que actualmente vinculan la concepción de género en sus agendas políticas. Militantes y activistas como ella conforman el grueso de textos que más se encuentran (dentro de lo poco que hay) respecto al tema de mujer indígena y memoria. Al ser un tema reflexionado en agendas políticas más que en espacios académicos, estas lideresas se tornan autoras a partir de sus conferencias y ponencias.

En particular, las mujeres indígenas contemporáneas como Victoria toman como una de sus bases de lucha la Declaración de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, dada en Oaxaca el 4 de diciembre de 2002. De dicha declaración, resalta la obligación tanto de poner en perspectiva de género los procesos actuales de políticas

culturales de los pueblos indígenas, así como velar para que al interior de las comunidades y organizaciones se evalúe el equilibrio que demandan en las relaciones entre hombres y mujeres:

Demandamos que las mujeres indígenas somos partícipes y protagonistas de las luchas y los procesos por el reconocimiento pleno de los derechos indígenas, entendiendo que el bienestar de nuestros pueblos es dependiente de la *equidad entre hombres y mujeres* en la toma de decisiones que incorporen las experiencias, conocimientos, valores y principios de nuestros ancianos y ancianas, y las energías de nuestros jóvenes [...] Finalmente, afirmamos nuestra lucha en *perspectiva de género*, que refiera las relaciones de poder entre hombres y mujeres a la construcción de nuevas relaciones que *permitan un equilibrio de igualdad entre mujeres y hombres*, asegurando una mirada inclusiva desde la pluralidad y la diversidad y garantizando el ejercicio de los derechos individuales y colectivos de sus pueblos (Neuta, 2011, pp. 184-185).

En la indagación documental encontramos por parte de autoras indígenas y colaboradoras que la perspectiva de género debe ser aplicada cuidadosamente y de manera diferencial en los pueblos indígenas. Para Karmen Ramírez Boscán (2011) lideresa Wayúu, las posiciones feministas liberales no pueden ser integradas a un feminismo indígena, pues manejan un concepto diferente de mujer que entra en contradicción con el manejado por las comunidades y pueblos (p. 169). Sin embargo, investigadoras como Elena Rey (2009) sostienen que los discursos y prácticas políticas de género desde una perspectiva propia de las mujeres indígenas, como en el caso de los embera, están apuntando tanto a criticar el etnocentrismo del feminismo hegemónico, así como el sexismo y el esencialismo de las mismas organizaciones indígenas (p. 16). La razón para lo segundo es que tanto las organizaciones como los mismos estados pueden llegar a legitimar violencias diversas sobre las mujeres con la excusa de que ciertas prácticas que someten a la mujer indígena son de origen cultural y tradicional (Rey, 2009, p. 22). En cuanto a lo primero, la crítica al feminismo hegemónico

—también blanco y burgués— se da con el fin de elaborar políticas y proponer acciones desde lo que se denomina “complementariedad” entre lo masculino y lo femenino.

Este punto resulta muy relevante para el logro de nuestra pregunta investigativa, ya que define un abanico de posibilidades frente al rol y estatus de lo femenino en el campo de las políticas de memoria y cultura indígenas. La misma Rey (2009) afirma que frente al tema se debaten dos posturas: por un lado una conservadora, que afirma que la complementariedad es tan innata de las sociedades indígenas, que hay que darla por sentada y no trabajar en ella. Por otro lado, una corriente crítica o revisionista afirma la necesidad de construirla. Para ello hay dos alternativas: partir de la concepción de que las relaciones armoniosas entre hombres y mujeres se daban otrora y fueron desarticuladas por la colonización —discurso muy predominante en ciertos escenarios indígenas—, o dudar de su presencia antigua, revisar y reelaborar las tradiciones que legitiman el sometimiento de la mujer. Como veremos más adelante, en el discurso de las conarradoras emerge una tendencia crítica para revisar lo que denominan el “machismo indígena”.

La necesidad de una perspectiva crítica de género se legitima en dos elementos: superar el machismo mismo de los hombres indígenas, como en subvertir los modelos hegemónicos de poder político desde los que se han construido los espacios de democracia indígena contemporánea. A eso se refiere Victoria Neuta (2007) así:

Afirmamos que para lograr una participación amplia de las mujeres indígenas se debe incorporar el concepto de *empoderamiento*, que contribuya a establecer alternativas en la búsqueda de soluciones a sus problemas, incluyendo procesos de toma de conciencia de los hombres, quienes muchas veces representan la primera barrera que deben superar las mujeres indígenas para acceder a espacios de participación [...] Entendemos que los convenios internacionales no han logrado dar una respuesta a los planteamientos de las mujeres indígenas, en gran parte porque están formulados desde posiciones de poder con la perspectiva del pensamiento y discurso dominante (pp. 65-66).

De esta manera, encontramos como resultado que el rol de las mujeres indígenas debe ser estudiado en el campo de la “participación”, donde la principal lucha radica en transformar el poder hegemónico masculino (Ramírez, 2011, pp. 168-169), al implementar la complementariedad como “principio fundamental de la existencia [...] que invita a la valoración de diferencias y a la transformación de comportamientos dominantes que tiempo atrás los hombres vienen ejerciendo sobre las mujeres” (Rey, 2009, p. 29). Derivado de las necesidades de lograr la complementariedad en espacios de participación, la resistencia exhorta a las mujeres a dos cosas: primero, a ser conscientes de su rol de víctimas de procesos de marginalización —por ser indígenas, pobres y mujeres— (Neuta, 2011; Rey, 2009) y de violaciones a los Derechos Humanos (Ramírez, 2011); segundo, a “[...] avanzar en la formulación participativa de una política propia de reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de los derechos de la mujer, la familia y las generaciones indígenas” (Neuta, 2011, p. 189), temáticas que en la tradición de los movimientos indígenas han venido liderando las mujeres.

Nuestros resultados de investigación, a nivel general, arrojan que los roles de las mujeres indígenas han sido definidos en dos categorías que hemos denominado “resistencia” y “contención”. La contención significa que el rol de lo femenino en la memoria es de guardar, preservar, proteger y transmitir. De manera crítica, las mujeres indígenas son conscientes que deben poner en tensión dos aspectos: en primera medida, que el rol de las mujeres ha sido el de la “reproducción social” y la “continuidad”, aspecto que también fue resaltado en nuestra revisión bibliográfica sobre la memoria en Europa; en segunda medida, que no deben comprender sus comunidades como esenciales e inmutables (Rey, 2009), sino, “[...] contrario a dicha concepción, muchas cosas se transforman, muchas otras se mantienen y otras se acomodan a lo que va sucediendo” (Ramírez, 2011, p. 168).

Consecuentemente, las mujeres indígenas suelen relacionarse con la Madre Tierra y afianzar su rol como dadoras y sostenedoras de la vida, por ejemplo, cuando las mujeres wayúu consideran que *Wounmainkat* es “nuestra tierra” y es considerada la “mujer más grande que existe” y que ha parido a toda la humanidad (Ramírez, 2011, p. 176). Por esa

razón, las mujeres asumen este rol, primeramente, al alzar su discurso a un plano metafísico, espiritual e ideológico:

La mujer es símbolo de nuestro universo y reflejo de nuestra madre Tierra. Significa la fecundidad, la fertilidad, la profundidad, la horizontalidad y el descanso de la gravitación del universo. Es productora de vida, de costumbres, de cultura, de entendimiento, de convivencia y paz (Neuta, 2011, p. 182).²

Tal rol enmarcado en la esfera espiritual y metafísica debe concretarse y materializarse en acciones puntuales en el plano político y organizativo de sus comunidades: “Mamá Dolores dice, las mujeres, por ser madres, abuelas, consejeras, médicas tradicionales, somos las principales encargadas de transmitir el conocimiento, la palabra, los saberes y prácticas ancestrales, nuestros propios idiomas y, en general, la historia cultural de nuestros pueblos” (Neuta, 2011, p. 183).

Sin embargo, en los trabajos sobre historias de vida de mujeres indígenas, emergen las tensiones entre sus roles tradicionales y sus liderazgos políticos y comunitarios. Por un lado, porque aunque se suele reivindicar positivamente labores como la del hogar, la cocina, la crianza, el tejido y otras que son denominadas como “hacer destino”, definidas como conjunto de actividades que deben hacer las mujeres en sus comunidades por el solo hecho de ser mujeres (Tavera, 2013, p. 20), lo cierto es que más allá de considerarlas como indicadores tangibles de costumbres transmitidas por generaciones, estos trabajos llegan a ser vistos como actividades que también limitan los alcances de desarrollo de las mujeres. Esto corresponde a los procesos de aprendizaje sobre cuestiones de equidad de género que las comunidades indígenas han apropiado mediante su contacto con la academia y el trabajo social occidental (feminismos).

2 Victoria Neuta complementa y reitera esta constelación Mujer-Tierra-Cosmos-Vida con una frase de Dolores Cacuango (Mamá Dolores), indígena quiteña: “Mujer, permanencia y continuidad, somos el gran continuo femenino vital del cosmos en la concepción andina” (Neuta, 2011, p. 181).

En consecuencia, una manera de solucionar dicha tensión es cuando la mujer encuentra otro espacio de desarrollo en relación con los procesos contemporáneos de recomposición cultural en las comunidades indígenas: su participación en la organización comunitaria.

Usualmente, para la mujer indígena se resaltan tres escenarios claves de aprendizaje: la familia, la comunidad y los espacios políticos (González, 2013, p. 39). Sin embargo, se reitera que pese a los roles de la mujer en el mantenimiento de prácticas tradicionales como la partería, la medicina, el tejido y otras, no se les da la misma importancia que a los hombres, quienes no se han visto igualmente limitados para acceder a liderazgos a nivel local, regional y nacional (González, 2013). De ahí que un *leitmotiv* en las historias de vida de mujeres indígenas en América Latina sean las limitaciones y enfrentamientos que sufrieron las lideresas para lograr participar políticamente en la sociedad.

Por esta razón, la “organización” es resaltada en las historias de vida como un asunto “liberador”, es decir, que el “destino” se rompe cuando hay nuevos aprendizajes (escritura, educación, formación política), lo que transforma radicalmente el rol de la mujer en las comunidades. La memoria es construida en los relatos con ese otro *leitmotiv*: “empoderarse”, lo que a veces significa no quedar limitadas a las actividades que tradicionalmente se les han asignado como mujeres (Tavera, 2013).

En esa misma línea argumentativa, la relación mujer-memoria no solo se establece en el marco del mantenimiento de ciertas tradiciones y saberes femeninos, sino en la capacidad de que su reflexión lleve a transformar positivamente el campo de relaciones de poder al interior de sus comunidades, para que ello a su vez fortalezca a la comunidad frente a estructuras dominantes históricas. Podemos afirmar, entonces que la memoria no solo es contenedora y guardiana, sino resistente y transformadora.

El rol transformador de la memoria, más que de inmutable contenedora es tal como punto de partida en trabajos de memoria y mujer indígena, que incluso algunos investigadores como Mauricio Caviedes (2009) han encontrado que las mujeres a veces ven en la tradición elementos que legitiman su dominación y marginación (p. 161), lo que lleva incluso a realizar metodologías participativas donde se revisan

las narraciones míticas, como la de la ablación del clítoris en el caso emberá, para reinterpretarlas y transformar sus contenidos.

En suma, los resultados iniciales a partir de esta indagación bibliográfica arrojan que la mujer indígena propone varios roles frente a la memoria de sus comunidades. En primer lugar, resalta su papel como dadora y sostenedora de vida, para lo cual se suele relacionar la representación de la mujer indígena con la Madre Tierra. En ese orden de ideas, los roles de resistentes y de contenedoras se hacen presentes para luchar contra las estructuras del cambio que muchas veces afectan a los pueblos indígenas y para guardar los valores y prácticas que se consideran tradicionales y propios de los pueblos.

En segundo lugar, tal imagen prístina, que abarca una constelación de labores enmarcadas en la tradición y el “destino”, suele ser complementada y a veces contrastada con la necesidad de un rol femenino más activo en lo organizativo y político, para lo cual la mujer indígena debe aplicar los principios de complementariedad frente a los roles dominantes por tradición de los hombres.

Nuestro itinerario

El capítulo 1 se inspira en aquellas “paradojas” que la investigadora Joan W. Scott encuentra en los discursos feministas, que reclaman tanto la igualdad de género así como el derecho a la diferencia, ambas basadas en las características marcadas por el sexo biológico. A partir de una entrevista en profundidad con una mujer muisca que ha transitado por los escenarios de la organización comunitaria indígena de Suba y de la medicina tradicional, las paradojas emergen cuando la condición de “ser mujer” termina siendo tanto diferencial y significativa para asumir roles de poder y autoridad, como un factor determinante de dinámicas excluyentes. De esta manera, tanto la incursión y participación activa de la mujer en lo organizativo y lo medicinal-espiritual terminan siendo arenas políticas.

El capítulo 2 se basa en las historias de vida de mujeres mayores de las comunidades muisca de Bosa y Suba. Como se explicó líneas atrás, las *imágenes-recuerdo* de su infancia y juventud configuraron

imágenes-hábitos que son tomadas como referentes de la identidad indígena que se mimetiza en la vida campesina de las familias tradicionales de la sabana de Bogotá. El capítulo conforma una narrativa a partir del diálogo suscitado entre sus relatos de vida. Dicha narrativa se desarrolla en dos marcos temporales que, a partir de un evidente punto de giro, marca diferencias notorias en la configuración de la indigenidad. En la primera parte, la narrativa se basa en las historias de antaño que, a primera vista, no parecen definir claramente una identidad muisca. Pero es a partir del surgimiento de las organizaciones y cabildos en Bosa y Suba que estas mujeres comienzan a aceptar, incorporar y asumir una identidad como mujeres indígenas.

El capítulo 3 trasciende las interpretaciones de los autores respecto a los elementos de la memoria cultural encontrados en las historias de vida para darle paso a las reflexiones, conceptos y elaboraciones argumentales de las propias mujeres. Tal campo de reflexividad se configura alrededor de preguntarse por la paradoja final del texto: ¿a qué se debe la exclusión e invisibilidad de la mujer muisca en los escenarios de poder cuando sí ocupan un lugar fundamental y fundacional en la mitología e historia de su pueblo? Entonces, mediante la conformación de una cadena semántica que vincula a la *matriz* con otras figuras y objetos referentes al *poder femenino*, las mujeres elaboran interpretaciones sobre el machismo estructural e histórico que padecen en su cotidianidad, así como sobre la complementariedad en tanto factor fundamental no solo de su empoderamiento sino de la garantía del éxito en los procesos de organización y etnicidad muisca a nivel de todas las comunidades.

A manera de epílogo, quisimos integrar una última reflexión sobre la pareja, la familia, y el parto como componentes garantes no únicamente de la reproducción social de las comunidades, sino de la salud colectiva y territorial. Es donde pretendemos que los argumentos en torno a la complementariedad de los géneros terminen por comprenderse. Lo novedoso es que tal modelo analítico es aportado por la narrativa oral-escrita de una pareja de Bosa que acudió a la parte-ría natural como institución forjadora de valores reconocidos como “tradicionales”.