

Prólogo

El rol de la mujer indígena en posiciones de poder, es todavía un tema poco analizado desde las ciencias sociales. Aún dentro de las mismas comunidades, los temas de género y sexualidad siguen siendo rígidos, invisibilizados y hasta tabú en muchas situaciones. Estos vacíos no solo indican una falta de reconocimiento, sino que además perpetúan y legitiman la opresión y silenciamiento de la voz femenina en estos pueblos.

La mujer indígena en Colombia vive una situación de vulnerabilidad intersectorial. No solo se encuentra con las problemáticas que viven las mujeres en general, sino que además se le discrimina por ser parte de minorías étnicas históricamente vulneradas y, con frecuencia, enfrenta malas condiciones socioeconómicas; limitando su acceso a derechos básicos, oportunidades educativas y laborales, salud, etc.

Por estas razones, trabajos como este tienen un peso enorme en la actualidad. No únicamente da luz a un tema poco explorado desde la academia y otros sectores, sino que permite escuchar las voces de estas mujeres desde una etnografía más inclusiva y respetuosa con las comunidades. El trabajo tiene en cuenta estas voces a través de las historias de vida que relata, las entrevistas a profundidad y los extractos textuales que con frecuencia expone, una participación directa de los investigadores en las actividades de la comunidad y, finalmente, la inclusión de narrativas propias como cierre del texto.

Este trabajo permite ver la indigenidad muisca desde una perspectiva de género, a la vez que reclamar un rol más activo de “lo femenino” en procesos de memoria cultural. De esta manera, no solamente se busca un análisis del rol de la mujer dentro de un proceso de recomposición cultural del pueblo muisca, sino además cómo se complejiza y amplía esta construcción de la indigenidad cuando se tiene en cuenta una perspectiva de género. Así pues, este análisis no se realiza con la intención de demostrar la relevancia del rol femenino en la continuidad de la tradición muisca, sino en el potencial que esta reflexión conlleva para una transformación positiva de las relaciones de poder existentes dentro de estas comunidades.

Esta discusión es aún más compleja debido a los procesos de reetnización que la comunidad muisca viene experimentando hace años, lo que conlleva a una reflexión en la academia respecto al científico social como legitimador de la etnicidad, además de la exotización forzada de estas comunidades de forma interna y externa para responder a esos imaginarios “blancos” que se le exigen. No solo muestra una relación de poderes peligrosa, sino la necesidad de dar un giro hacia la auto-representación y una academia más ética e inclusiva.

La medicina tradicional indígena, por ejemplo, es muestra fehaciente del problema representativo desde la academia. Es común encontrar chamanes famosos “descubiertos” por antropólogos renombrados, quienes toman el rol de legitimadores cuando son las comunidades quienes reconocen y valoran la labor medicinal. En la búsqueda por evitar lo “moderno”, se crea la categoría de lo “tradicional”; que resulta en una reconstrucción de la indigenidad por parte del no indígena.

Por otra parte, la medicina itinerante indígena es incorporada por pacientes no indígenas a itinerarios médicos alternativos (Martínez, 2014). Al igual que la academia, estos pacientes buscan al “indígena real”, y estas interpretaciones están suscritas a fuertes esencialismos. Si bien aparece como una forma de alejarse del consumismo y de males modernos, es esta misma demanda por salir del sistema la que incorporó a la medicina tradicional y la espiritualidad indígena al mercado. Estas referencias a la legitimidad por parte de no indígenas chocan con las formas de legitimación interna de la comunidad, que responden a sistemas de control social y valores locales.

Hoy en día, la identidad social es casi totalmente mediada por procesos de mercantilización (Comaroff, 2009) y la identidad étnica no es la excepción. El indígena es congelado en el tiempo para el imaginario de muchos; el cambio, inherente a toda cultura, es visto como inaceptable en el modelo de indígena exótico que se busca (Ramos, 1992).

Así, como lo explica un chamán Shipibo: “Nosotros, los Shipibos, somos como cualquier otra comunidad humana, necesitamos crecer y cambiar. No podemos quedarnos iguales para que los turistas puedan mirar a los indios desnudos en plumas y para que los antropólogos nos traten como un museo viviente” (Proctor, (2001) citado por Comaroff, (2009, p. 12) Traducción propia.

Más allá de poner en discusión la legitimidad de la identidad étnica de estas comunidades, lo que vale la pena considerar son las transformaciones que la identidad indígena atraviesa al adaptarse a los entornos cambiantes que la enmarcan; teniendo en cuenta que estos cambios en “la tradición” responden a necesidades emergentes que no necesariamente se pueden afrontar de forma “tradicional”. Así pues, el performance de la identidad indígena, de cualquier pueblo, irá cambiando con el tiempo como el de cualquier comunidad humana; algo que el no-indígena y la academia deben empezar a aclarar en la actualidad.

En este escenario, definido mayormente por científicos sociales masculinos y “blancos”, los roles de poder son identificados como igualmente masculinos; con un performance y características específicas que buscan desde el imaginario “real” y “tradicional”. La mujer en estos roles es invisibilizada desde la academia, además de ser vista como bruja o alborotadora dentro de las mismas comunidades. Los roles de poder (especialmente políticos y médicos) se convirtieron primordialmente en roles masculinos.

Por consiguiente, este trabajo cuestiona también si los machismos existentes son previos o posteriores a la colonia y la evangelización. La mujer indígena aparece con frecuencia en mitos y leyendas propias, ejerciendo roles de poder en diferentes comunidades. Sin embargo, contrasta con los roles actuales que suelen ser mucho más sutiles. En este trabajo se da visibilidad a estas mujeres de las que no se habla, que no entran en esas definiciones: las mujeres confrontadoras, las que

retoman la fuerza de esos roles femeninos de los mitos y son agentes de cambio de sus propias comunidades.

Es complejo establecer las razones por las que hay resistencia a roles de poder femeninos. En algunos estudios se plantea un posible temor masculino a que la mujer tome posiciones de poder como la de médica tradicional, casos en que se les acusa de “brujas”. La mujer chamán aprende rápido, pero se vuelve rápidamente bruja, según varios curanderos (Mabit, 1996). Esto podría relacionarse también con varias culturas andinas, en las que a pesar de que la mujer alcance una edad en que tiene mayor libertad de conducta (vejez), tiende a temérsele, especialmente si es viuda (Isbell, 1997).

Pareciera haber un miedo a la mujer que sale del canon de progenitora y acompañante del hombre, a la mujer cuyo valor no esté condicionado al de su pareja masculina. El “poder femenino” es justificado en la medida en que la mujer representa las cualidades de la madre tierra, lo que en muchos casos puede perpetuar y legitimar roles secundarios y machismos. Más allá de si es algo “tradicional” o no, habría que pensar además en cómo resaltar esa fuerza de la mujer mítica en la mujer indígena actual, sin caer en un determinismo biológico que siga disminuyendo su participación en posiciones de poder.

De modo que, esta es la paradoja que el presente trabajo expone: cómo reconocer este poder femenino sin caer en un “feminismo blanco” que no aplica a las necesidades de la mujer indígena. Así pues, se resalta en este problema la necesidad de considerar el problema de la representación: no podemos representar al otro sin sesgar la mirada de alguna forma, así se tengan las mejores intenciones. Resulta extremadamente necesario recurrir a metodologías participativas que además de exigir mayor reflexividad a los investigadores en general, den mayor voz a las mismas comunidades, en este caso, permitir que sean estas mismas mujeres indígenas quienes definan las problemáticas y sus soluciones.

Aunque el feminismo en todas sus ramas surge como un movimiento inclusivo y diverso, falla en incluir a las mujeres de minorías étnicas, además de caer en el error de una consideración pan-indígena que no reconoce las diferencias entre los distintos pueblos existentes. A pesar de las intenciones del movimiento, parece existir una gran

diferencia entre el feminismo blanco y los feminismos subalternos, que hasta ahora no tienen mucho diálogo. La concepción de género, sexo y feminismo desde lo occidental no necesariamente aplica a comunidades indígenas. Casos como el de las Muxes en México, el travestismo en carnavales andinos, el movimiento “Two Spirits” en Estados Unidos y Canadá, entre otros, son muestra de la diversidad dentro de pueblos indígenas que ha sido ignorada desde distintos sectores sociales y académicos.

Como consecuencia, es necesario un cambio desde la investigación social. Se necesitan movimientos más preocupados por la aplicación de los saberes y menos por la exotización de las comunidades, una reflexión extensa respecto al ejercicio violento de clasificar y “educar” a las comunidades respecto a su identidad y su “deber ser”. Además, en el caso de las mujeres indígenas como personas con mayores vulneraciones, se deben crear diálogos constructivos con los feminismos que permitan una auto-representación y un entendimiento del enfoque diferencial necesario en estos contextos.

Si bien la costumbre o la tradición no pueden pasar sobre los derechos de las mujeres, la construcción de las necesidades y los puntos de cambio a seguir deben ser planteados por ellas en sus propios términos; logrando así una concepción de sexo y género que dé fuerza a la mujer a la vez que a su identidad étnica. Esta tarea debe ser apoyada y reconocida desde los sectores no indígenas, quienes deben dar espacio a estas voces tanto en la academia como en movimientos reivindicadores de derechos.

LAURA MARTÍNEZ APRÁEZ*

* Antropóloga de pregrado y maestría de la Universidad de los Andes y fotógrafa profesional. Ha trabajado temas de género, medicina tradicional y migración en comunidades indígenas, especialmente en comunidades andinas en Bogotá, Putumayo, Nariño y Perú. También en temas como educación, trabajo sexual, consumo problemático de drogas, habitante de calle, metodologías participativas y audiovisuales, entre otros. Es cofundadora de PARCES ONG y actual directora del área de asuntos Afro/Indígenas de la misma, también hace parte de la Red de Etnopsiquiatría de la Universidad de los Andes.

Bibliografía

- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc.* Recuperado de <http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=2efYCwDP6VsC&oi=fnd&pg=PP5&dq=Ethnicity,+INC.&ots=LjDunCs2et&sig=Ft3JVYtpjkmX-HaK8cS8K2gwwPq0>
- Isbell, B. J. (1997). De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género. D. Arnold (Comp.), *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. (pp. 224-300). La Paz, Bolivia: Biblioteca Andina.
- Mabit, J. (Junio, 1996). *La mujer sin cabeza y el hombre sin corazón: el Ayahuasca para tratar toxicómanos*. Trabajo presentado en: Primer Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México.
- Martínez, L. (2014). *Alpamanda Wawakuna Kanchi (Somos hijos de la tierra): Transiciones y Legitimidad de la medicina tradicional en la mercantilización de lo espiritual*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Ramos, A. (1992). *El Indio Hiperreal*. Recuperado de: <https://tinyurl.com/hwaprdj>