

Capítulo 1

Entre las reivindicaciones y las paradojas: experiencias como lideresa desde lo político y lo espiritual

Figura 2. Ofrenda a los espíritus



Fotografía de Pablo F. Gómez Montañez. Abuela *Yanguma* ofrece *fabqua* (chicha) a los espíritus de Facatativá, Parque Piedras del Tunjo.

*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.*

VICTORIA NEUTA SÁNCHEZ

Presentación

¿Cuál ha sido el rol de la mujer en los procesos de recomposición cultural del pueblo muisca en el territorio de Bacatá? ¿De qué manera se diversifica la construcción de la indigenidad muisca cuando se tiene en cuenta una perspectiva de género? Con estos dos interrogantes se inicia la tercera fase de un proceso investigativo que tuvo como propósito el indagar por algunas dinámicas etnopolíticas de unas comunidades que —a partir de los cambios jurídicos, políticos y sociales que propició la Constitución de 1991—, reivindica sus orígenes e idiosincrasias étnicas.

Vistas desde una dimensión política, las preguntas resultan muy pertinentes en tanto las discusiones sobre el papel de las mujeres en los procesos organizativos desde la perspectiva de género aún propician cierta aversión para un movimiento indígena que se niega a reconocer que las prácticas discriminatorias y excluyentes contra las mujeres indígenas en Colombia, no solo son producto de factores externos que devienen de un colonialismo de imposición de modelos a nivel histórico y desconocimiento de las mujeres, sino también de las particularidades culturales propias de los pueblos aborígenes.

En ese contexto, las organizaciones también suelen desconfiar y distanciarse de los *discursos feministas*, porque estos utilizan modelos de análisis exógenos, pues no reconocen ni las particularidades ni las cosmovisiones de los grupos étnicos. A pesar de que el discurso que emana de entidades como la Organización Nacional Indígena de Colombia (en adelante Onic) argumenta que en los pueblos indígenas no calcen las discusiones de género, porque desde sus cosmovisiones

no existen dicotomías entre *hombres* y *mujeres*, la postura soslaya las relaciones de poder que en cualquier agrupación social se suscitan por razones sexuales, étnicas, políticas o religiosas (Bourdieu, 2000; Elias, 1998; Grimson, 2000).

Ampararse en la cosmovisión o en la cosmogonía para rechazar cualquier tipo de discusión que busque comprender la situación de vulnerabilidad de las mujeres indígenas en Colombia es afianzar la idea de inmutabilidad en las prácticas de los pueblos aborígenes, sustentada en un discurso organizativo que, bajo la denominación de *usos* y *costumbres*, desconoce que las identidades son el resultado de un constructo histórico, social, político y cultural (Barth, 1976; Briones, 1998).

Lo anterior conlleva a reflexionar sobre el multiculturalismo como una de las “apuestas” más trascendentes que trajo la Constitución de 1991, apuesta imbricada con el reconocimiento de la pluriétnicidad como una de las características esenciales del *ethos* nacional. Sin duda alguna, el multiculturalismo como política de reconocimiento de la diferencia fue uno de los avances más significativos de la última Constitución Política. Y si bien los avances en materia de derechos, dos décadas después de promulgada la carta, se pueden catalogar como significativos, también hay que señalar que en el ámbito de la vida cotidiana se configuran *falsos reconocimientos* (Taylor, 1993, p. 24), dado que la emergencia y aplicación de las normas no implica necesariamente una transformación de los *habitus* sociales y culturales, arraigados, por lo demás, a prácticas de origen colonial que aún representan lo indígena desde el exotismo y la incivilización.

Como lo señala el estudio de Olga Luz Restrepo (2005, pp. 14 - 15), el panorama se complejiza cuando se cierra el foco y la mirada centra su atención en la perspectiva de las mujeres, donde la invisibilidad, la negación y la exclusión son realidades presentes en el diario vivir en las comunidades indígenas, destacando seis escenarios en los que se expresa de manera latente: 1) sobre la base del “respeto” a la tradición, se conmina y relega a la mujer a cumplir un rol doméstico y reproductivo, aderezado por una relación de total sumisión frente al hombre; 2) marginación de la mujer en los procesos políticos y organizativos, siendo evidente la escasa participación de las mujeres en las discusiones comunales; 3) limitaciones económicas y productivas, pues su participación

en programas de desarrollo es constreñida, lo cual contrasta con el hecho de que muchas mujeres deben asumir las labores de producción en la comunidad (cultivo de la tierra, actividades de caza y pesca) cuando los hombres asumen responsabilidades políticas/organizativas; 4) limitaciones en el acceso a bienes y servicios, sobre todo en las áreas de salud y educación, acotando que la mayoría de programas ofrecidos por entidades estatales privilegia la participación masculina; 5) limitaciones en las posibilidades de formación y capacitación; 6) bajo acceso a los sistemas de comunicación e información, siendo la *lengua propia* una limitante; muchas mujeres que ahora participan de procesos organizativos y políticos tuvieron que aprender el castellano (2005, p. 14).

Se puede colegir, entonces, que la situación de las mujeres indígenas en Colombia ni siquiera daría para definirla como un *falso reconocimiento*; desde el ámbito de la vida cotidiana no hay un reconocimiento como sujetos de derecho y, por el contrario, hay una marcada discriminación/exclusión desde su condición de mujeres.

Por otra parte, la reserva que las organizaciones indígenas tienen respecto a las reivindicaciones de género, señala Restrepo que todo deriva de lo que considera un mal entendido, pues no se trata de equiparar a hombres y mujeres; es armonizar las relaciones entre hombres y mujeres sobre la base del reconocimiento de la identidad y la diferencia como sujetos¹. En otras palabras, reconocer la diferencia con criterio de equidad y de justicia para construir esa armonía.

Frente a las identidades étnicas, huelga recordar que el giro esencial al respecto lo dio el antropólogo Fredrik Barth (1976) al señalar que aquello que denominamos como *grupos étnicos* responde a categorías de adscripción e identificación conducentes a que los propios integrantes de un grupo social empleen lo “indígena”, lo “negro”, lo

1 Este asunto ya había sido tratado, entre otros, por Charles Taylor, quien distingue entre la identidad como constructo social y el multiculturalismo como política de reconocimiento que convierte en derecho la diferencia. Recuerda, además, Taylor que la confusión la gesta Rousseau al equiparar precisamente identidad con igualdad (1994, p. 14).

“raizal”, lo “Rrom”, entre otras denominaciones, para autorreconocerse y construir sus propias formas de organización e interacción; por lo mismo, más que estudiar a los grupos étnicos como tipologías predefinidas, resulta más relevante comprender los procesos que conducen a que un grupo se autorreconozca como “indígena” “aborigen” “raizal”, “negro” o “afrodescendiente”. En síntesis, no existen factores objetivos que definan *per se* una condición étnica.

A nuestro modo de ver, esa línea de reflexión también aplica para las discusiones de género en tanto reafirma la idea de que las identificaciones se construyen histórica, social, política y culturalmente. Se entiende que el debate no es sencillo y está en niveles de discusión distinto: en la mayoría de sociedades occidentales, enmarcadas en el horizonte liberal de los derechos humanos, aún hay fuertes discusiones respecto a temas como el matrimonio entre parejas del mismo sexo, la licencia para que las parejas homosexuales tengan el derecho de adopción o una formación educativa incluyente orientada al respeto de la diversidad sexual; sin querer banalizar o minimizar el problema, lo cierto es que para los pueblos aborígenes y tribales la discusión aún está encuadrada en problematizar la situación de exclusión y de discriminación contra las mujeres. Lejos está el que se llegue a discutir tópicos como la homosexualidad entre los pueblos indígenas.

Ahora bien, la propuesta de Restrepo de una *armonización* entre hombres y mujeres a partir del reconocimiento tanto de las identidades como de los derechos es una invitación que sigue vigente, si se tiene en cuenta que el artículo fue publicado hace una década larga; una invitación por ahora desatendida. Además del hermetismo de las organizaciones indígenas para promover un debate de largo aliento, que tenga en las mujeres a sus principales protagonistas, el problema de fondo se mantiene: posturas reivindicativas que, parafraseando a Olimpia de Gauges, siguen siendo paradójales en tanto se reclama la igualdad afirmando la diferencia. Para comprender con mayor profundidad el asunto, una reflexión a manera de glosa de los argumentos expuestos por la historiadora Joan W. Scott.

“Solo paradojas para ofrecer”

En primer término, Joan W. Scott entiende el *género* como una categoría constitutiva de las relaciones sociales a partir de la diferencia que distingue a los sexos; pero también es una forma primaria que determina relaciones de poder. En ese contexto, la historiadora señala que el *género* comprende un esquema de cuatro elementos interrelacionados, los cuales posibilitan: 1) indagar por los símbolos culturales que producen múltiples y contradictorias representaciones, siendo pertinente preguntarse qué representaciones simbólicas se evocan, cómo se evocan y en qué contextos se evocan; 2) desentrañar los marcos normativos (religiosos, educativos, políticos, legales, científicos, etc.) que limitan y contienen las posibilidades metafóricas de las interpretaciones simbólicas; 3) incluir en los análisis la dimensión política y las referencias a instituciones y organizaciones sociales, trascendiendo la fijeza en torno al género vinculado exclusivamente al sistema de parentesco; 4) investigar las maneras como se construyen las identidades de género y relacionarlas con actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales específicas.

Pero el *género* también es un campo en torno al cual se articulan, construyen y reconfiguran relaciones de poder. Por lo mismo, la política representa un área básica para adelantar un análisis histórico teniendo como fundamento la categoría de género, primero, porque la categoría ha sido considerada como antitética al escenario político; segundo, porque el escenario ha sido el lugar donde mayores resistencias se ha tenido para incluir interrogantes sobre las mujeres y el género. Destaca Scott (1999a) que solo es posible escribir la historia de los procesos políticos si se reconoce que “varón y mujer son al mismo tiempo categorías vacías y rebosantes. Vacías porque carecen de un significado último, trascendente. Rebosantes, porque, aun cuando parecen estables, contienen en su seno definiciones alternativas, negadas o suprimidas” (p. 73). En consecuencia, la *diferencia sexual* es producto de unos sentidos políticos en disputa, que se revisten en exclusión contra las mujeres cuando la *diferencia* queda fijada como un hecho

natural; por esa misma vía, la *diferencia sexual* se constituye en la base ontológica para un tratamiento excluyente de la mujer en el ámbito social y político (1996, p. 20).

Ahora bien, a partir del estudio sobre cuatro mujeres francesas por la reivindicación de los derechos políticos de la mujeres entre 1789 y 1944, Scott presenta una noción muy sugerente para comprender las dinámicas del movimiento feminista: la *paradoja* como elemento constitutivo en la historia del feminismo. Scott deconstruye los discursos de Olympe de Gouges, Jeanne Deroin, Hubertine Auclert y Madeleine Pelletier, permitiéndole identificar que en los mismos subyacen repeticiones, contradicciones y conflictos que configuran posturas paradójicas. *Grosso modo*, dos argumentos centrales sustentan la noción:

1. El discurso feminista niega la *diferencia sexual* como aspecto que ontológicamente justifica el trato diferencial hacia las mujeres en los ámbitos político y social, pero sus demandas se estructuran sobre unos discursos que precisamente se sustentan en la exaltación de las *diferencias sexuales*. En síntesis, se proclama la igualdad sobre la base de establecer la diferencia.
2. En consecuencia con lo anterior, las reivindicaciones de las mujeres se sustentan en discursos democráticos que las desconocen y las excluyen tanto en lo social como en lo político. En palabras de Scott:

La historia del feminismo es la historia de mujeres que solo tienen paradojas para ofrecer, no porque —como afirman los críticos misóginos—c su capacidad de razonamiento sea deficiente o su naturaleza fundamentalmente contraria, ni porque el feminismo sea una corriente que aún no conseguido plantear bien su teoría y su práctica, sino porque, históricamente, el feminismo occidental ha sido constituido por las prácticas discursivas de la política democrática, que han hecho equivalentes la individualidad y la masculinidad (1996, p. 21).

Y si bien la participación de las mujeres está garantizada en la mayoría de sistemas políticos democráticos, en la práctica cotidiana la *diferencia sexual* sigue siendo un dispositivo que, bajo la concepción de ley natural, se materializa en acciones excluyentes y discriminatorias. De igual modo, sigue siendo la *diferencia sexual* el argumento más fuerte para demandar más participación.

En síntesis, el agenciamiento feminista es paradójico en su expresión, en tanto sus discursos reivindicativos abrevan del discurso universalista del individualismo que, sobre la base de los derechos del hombre y del ciudadano, apelan a la *diferencia sexual* para naturalizar prácticas excluyentes y discriminatorias contra las mujeres. No obstante, parafraseando a Joan W. Scott, los agenciamientos feministas también tienen una historia, caracterizada por sus ambigüedades, contradicciones e inconsistencias (1996, p. 35).

Finalmente, Scott señala que un aspecto problemático para analizar la desigualdad de género en el marco de la historia social, es que algunas categorías históricas (clase, trabajador o ciudadano) se abordan asumiendo la diferencia sexual como fenómeno natural y no como fenómeno histórico. En respuesta a ello surge una historia feminista que desde Foucault y Derrida se cuestiona el estatus del conocimiento y las relaciones entre saber-poder; una historia feminista que, al teorizar en torno a las operaciones de diferenciación, permite cuestionar las jerarquías construidas y legitimadas, así como discutir con unos significados caracterizados por la variabilidad. Según Scott la relación género e historia posibilita un instrumento analítico para las feministas desde el cual pueden no solo generar nuevo conocimiento sobre la mujer y la diferencia sexual, sino también ahondar en la manera en que opera la historia como lugar de producción de saberes de género, lo que da lugar a repensar la historia de la política y la política de la historia, por lo menos, en dos líneas:

1. Indagar por la historia del feminismo, que discurre, primero, sobre los esfuerzos por conceptualizar el género; segundo, entendiendo a las mujeres como sujetos históricos, ahondar sobre las evidencias del papel y del lugar que han jugado las mujeres en momentos históricos particulares a través del *her-story*.

2. Desde las teorías del lenguaje (postestructuralismo y antropología cultural) reflexionar acerca de la relación género y clase, teniendo como referencia el trabajo *La formación de la clase obrera inglesa* de E.P. Thompson.

Con esta breve glosa sobre el trabajo de la historiadora Joan W. Scott, revisemos el papel de las mujeres muisca en torno a los procesos organizativos en Bogotá, a través de la voz de Luz Miryam Martínez Triviño, exgobernadora del Cabildo Indígena Muisca de Suba y actual gestora de proyectos culturales.

Vocación, reconocimiento, participación, pero...

Uno de los recuerdos más vivos que tiene Luz Miryam Martínez Triviño de su adolescencia es la imagen de su señora madre, Dioselina Triviño, organizando a la comunidad para defender los terrenos del cerro de San Jorge. Como suele ocurrir con las remembranzas, no tiene muy claro el año exacto en que ocurrieron los hechos, pero fue un momento muy especial porque había un fuerte sentimiento comunitario, “tener consciencia de que todos remamos para el mismo lado”. Desde sus años de adolescencia se vinculó de manera directa a los procesos organizativos en torno al cabildo de Suba. Por lo mismo, también estuvo muy al tanto de las discusiones y disputas para que la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior otorgara un reconocimiento a un pueblo raizal en proceso de reconstruir sus referentes como aborígenes “avasallados por los procesos coloniales y el crecimiento de la ciudad”.

Su trayectoria en el cabildo fue en ascenso: desde una ferviente activista en los distintos grupos juveniles hasta llegar a liderar por varios años los procesos comunales como gobernadora. A diferencia de lo que ocurre en la mayoría de pueblos indígenas de Colombia, donde la exclusión de las mujeres en los procesos políticos caracteriza las dinámicas cotidianas, para el caso de Bogotá la presencia de las mujeres, directa o indirectamente, ha sido permanente y marca una

diferencia significativa, al punto que, como lo recuerda Luz Miryam, de los siete gobernadores que ha tenido el cabildo de Suba, tres han sido mujeres.

¿Qué factores inciden para que el proceso en el caso de Bogotá sea distinto a lo que ocurre en otras zonas y pueblos indígenas de Colombia? Lo primero que habría que señalar es que la significativa participación de las mujeres muiscas en sus procesos internos no implica que en el ámbito de la vida cotidiana se superen las relaciones de poder, mediadas por la diferencia sexual. De hecho, en los recuerdos de Luz Miryam se destacan casos concretos de discriminación, incluyendo algunos eventos de acoso, especialmente sexual, por parte de líderes hombres. La estructura hegemónica patriarcal, expresada en prácticas y valoraciones machistas, sigue siendo una constante con la que deben lidiar las mujeres, por lo que su participación es producto de unos capitales en disputa que, precisamente, desafían prácticas de dominación en muchos casos naturalizadas por el paso del tiempo.

Además de la exclusión y del acoso, el otro gran problema con los hombres fue la corruptela... Los hombres buscaban llegar a los cargos de autoridad para tener beneficios personales, lo cual era complicado para un proceso que tenía que remar para obtener su legitimidad antes las instituciones distritales y nacionales (Miryam Martínez, comunicación personal, 23 de marzo de 2015).

Ahora bien, lo que marca un punto de inflexión en el caso de muchas mujeres muiscas que actúan de manera activa en procesos políticos y organizativos, radica en vivir en un lugar, la capital del país, donde: 1) pudieron/pueden tener acceso a una formación educativa formal, así como a una constante cualificación, trascendiendo uno de los factores que mayor distancia determina en relación con los hombres, y, por lo mismo, mayor exclusión a la hora de participar políticamente; 2) abrevaron directamente de los cambios que trajo consigo la Constitución de 1991 en lo que atañe al espíritu multicultural como política de reconocimiento de la diferencia, para el caso tanto étnico, como de género.

Respecto al primer aspecto, señala Luz Miryam que, indistintamente de su filiación étnica, los niños y niñas no tienen dificultades para acceder al sistema educativo formal, especialmente a la educación pública. En la actualidad, incluso, las cifras de población escolarizada en la educación básica y media es cercana al cien por ciento, dada la política de gratuidad que tiene la administración distrital. Luz Miryam tiene claro que el acceso al sistema educativo no está ligado a su condición étnica, sino al hecho de ser habitante de la capital del país. La condición étnica, empero, es un factor sustancial al momento de establecer diálogos con las autoridades especialmente distritales (sobre este asunto se volverá más adelante).

Para el caso de la educación superior universitaria es importante adelantar un censo que determine cuántos estudiantes logran ingresar, no tenemos cifras o datos que nos muestren cuántos jóvenes logran ingresar. Desde mi percepción, es claro que el tema económico pesa muchísimo... los jóvenes tienen la aspiración de seguir estudiantes y muchos efectivamente logran hacerlo, pero es más por un esfuerzo personal, muchos tienen que trabajar y estudiar al mismo tiempo, otros ingresan a carreras técnicas o tecnológicas para garantizar un empleo, para luego sí pensar en el ingreso a una carrera profesional universitaria, pero, imagino, son más lo que no pueden seguir estudiando... Algunos buscan acceder a las universidades públicas a través de las cuotas a las que tenemos derecho por condición étnica. Es importante que también se pueda determinar cuántos hombres y cuántas mujeres ingresan a la educación superior, así como también es importante tener un panorama de las preferencias que tienen los jóvenes al momento de escoger las carreras (Miryam Martínez, comunicación personal, 23 de marzo de 2015).

En el caso de las mujeres que vienen participando como autoridades en los cabildos, también se configura un factor que comienza a marcar diferencias positivas: en los relevos generacionales los niveles de formación educativos terminaron incidiendo para fomentar el liderazgo de las mujeres.

Los líderes hombres llegaron al proceso organizativo desde la vocación y el compromiso... Su trabajo fue importante porque, gracias a su gestión, se logró el reconocimiento de los cabildos. Muchos siguen teniendo un papel importante como autoridades tradicionales en su condición de abuelos, pero cuando se comenzó a trabajar con las entidades distritales a través de proyectos, fue evidente la limitación para formular propuestas, gestionarlas, administrar técnicamente unos recursos y presentar informes... Eso no significa que no haya hombres preparados, pero hemos sido las mujeres las que más hemos liderado en los últimos años... (Miryam Martínez, comunicación personal, 23 de marzo de 2015).

Un segundo factor de fuerte incidencia para la activa participación política de las mujeres en los cabildos muisca de Bogotá estuvo en el espíritu multicultural que trajo consigo la Constitución de 1991. Fue una época coyuntural, porque los aires de renovación de la nueva carta política se convirtieron en la base para que las autoridades muisca tuvieran las herramientas jurídicas/constitucionales para solicitar a las entidades gubernamentales su reconocimiento como pueblos aborígenes. Luz Miryam lo evoca como un período de efervescencia:

No porque hubiese agitación en el sentido estricto, aunque cuando tuvimos que movilizarnos lo hicimos sin problema... digo efervescencia porque la gente entendió que podíamos reclamar nuestro reconocimiento étnico al amparo de la nueva Constitución... Los más aventajados manejaban las normas, pero en general la gente reconocía que teníamos unos derechos y eso politizó el proceso (Miryam Martínez, comunicación personal, 10 de mayo de 2015).

En el testimonio de Luz Miryam se destaca el arribo de una serie de profesionales de distintas áreas, quienes buscaron a las comunidades para *investigar a los indígenas urbanos de la ciudad de Bogotá que reclamaban sus derechos*.

En muy pocos años desfilaron todo tipo de profesionales, pero, sobre todo, historiadores, antropólogos, comunicadores sociales y gente de ciencias políticas. Muchos terminaron distanciándose de sus ejercicios investigativos y se convirtieron en militantes de la causa muisca. Recuerdo el trabajo de Juan Carlos Gamboa, Diana Martínez Bocanegra, Oskar Benjamín Calvo [...] Sus trabajos fueron, a la postre, parte de la evidencia para la obtención del reconocimiento en el año 1999. (Miryam Martínez, comunicación personal, 10 de mayo de 2015).

En ese mismo contexto, también hubo un fuerte acercamiento de los dirigentes indígenas que comenzaban a descollar en la vida política a través de las circunscripciones especiales que también posibilitó la Constitución de 1991 para garantizar el acceso de los grupos indígenas y afrodescendientes en los escenarios legislativos. Esos líderes, que apoyaron las reivindicaciones de las comunidades muisca, necesitaban conformar una base política en el marco electoral.

Mi madre, Dioselina Triviño, fue reconocida, desde antes de arrancar el cabildo, como una autoridad, tanto en la comunidad como de cara a esos líderes indígenas que comenzaron a visitarnos, especialmente en tiempo de elecciones. Ella fue muy cercana, por ejemplo, a Francisco Rojas Birry. Él, antes de senador, fue concejal de Bogotá por dos periodos consecutivos, y, sin duda, fue una voz que ayudó a visibilizarnos como indígenas urbanos... Él necesitaba de nuestro apoyo electoral en la medida que para el Consejo de Bogotá no aplica la circunscripción especial, así que cualquier voto era definitivo. Luego llegaron otros líderes, incluyendo una mujer: Ati Quigua (Miryam Martínez, comunicación personal, 10 de junio de 2015).

Cuando Luz Miryam hace referencia a los *indígenas urbanos de la ciudad de Bogotá* sus palabras cargan cierta ironía, por cuanto

aún reina un generalizado desconocimiento entre los habitantes de la capital del país en torno a la presencia de personas de origen muisca que reivindican su condición e identidad étnica. La lideresa trae a colación uno de los choques más recientes: las obras del plan parcial de vivienda *El Edén, El Descanso y Campo Verde* en la localidad de Bosa, impulsado tanto por el Ministerio de Vivienda como por la administración del alcalde Enrique Peñalosa Londoño. Se trata de un megaproyecto habitacional para albergar poco más de 6 mil familias. No obstante, la comunidad muisca de Bosa objetó el proyecto y, mediante una acción judicial, logró detener temporalmente el inicio del proyecto, pues el Consejo de Estado ordenó (8 de agosto de 2016) que se adelante la consulta previa con las comunidades. El punto es que Luz Miryam ya no se sorprende cuando tiene la oportunidad de leer o escuchar a algunos habitantes de la ciudad referirse a los muiscas en los siguientes términos:

Supuestos indígenas que son mestizos con apellidos y nombres hispanos como Sandra Cobos, que solo hablan y escriben en castellano, que son católicos, que comen sentados en mesas con cubiertos... Esta republiqueta bananera es un chiste y sus ridículos derechos inventados son un absurdo... Yo he vivido toda mi vida en Bogotá y no conozco la primera reserva indígena en la ciudad. Claro que hace años sí conocí a un grupo de mestizos que se les dio por autoproclamarse muiscas (porque dizque muiscas es 'gente' en lengua chibcha y, entonces, muisca puede ser cualquiera) y pedir tierras... En Bogotá ya no hay indígenas. Esta republiqueta es tan absurda que cualquier grupo de mestizos que afirme ser indígena se le da tierras (En Campo Verde no hay indígenas: Mininterior, 2016).

Ahora bien, desde los años de lucha por el reconocimiento del cabildo en la década de los noventa, el tema de género y de mujer se instaló como parte de una agenda que no ha tenido la fuerza suficiente para ser un asunto de permanente discusión en los cabildos. Ha sido

una temática muy insular, en tanto ha sido opacada por otras “prioridades” comunales. De ahí que las reflexiones estén en cabeza de unas pocas personas, usualmente mujeres, que vienen promoviendo la discusión tanto en el ámbito interno como externo. Por esa misma insularidad, la interacción con las entidades, sobre todo distritales, no ha tenido la fuerza suficiente para que el tema de *mujer indígena muisca* se sitúe como un tópico importante en los cuadernos de trabajo de las instituciones.

Se puede argumentar que desde el año 2013 funciona, desde la Secretaría Distrital de la Mujer, el Comité Distrital de Mujeres Indígenas; que desde el año 2014, representantes de mujeres de distintos pueblos indígenas que hacen presencia en la capital (Huitoto, Inga, Misak, Camentsa, Nasa, Yanacona, Pastos, Tubú, Pijaos, entre otros) participan del *Proceso de Fortalecimiento a Procesos Organizativos de Mujeres Urbanas del Distrito Capital*; que esas mismas representantes forman parte de los Comités Operativos Locales de Mujer y Género como espacios de participación de las mujeres. No obstante, hasta la fecha no existe una política pública con enfoque diferencial ni para las mujeres indígenas en la capital (entendiendo que muchos pueblos hoy se asientan en el territorio de Bacatá producto del desplazamiento forzado u otros factores de migración) ni para las mujeres indígenas muiscas como raizales del territorio.

[...] la política distrital de cierta forma es perversa, porque nos ponen a pelear entre pueblos. Me explico: una entiende que Bogotá es una de las principales ciudades que recibe población desplazada, incluyendo población indígena, que en Bogotá están las organizaciones más importantes que representan a los indígenas, me refiero a la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic) y a la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (Opiac), que las instituciones distritales deben contemplar políticas, planes y programas de atención a la población desplazada, pero lo cierto es que los raizales del territorio no contamos con una política pública que nos atienda de manera diferencial, y no solo por el hecho de haber nacido en el territorio, es que al fin y

al cabo somos parte de una ciudad que nos exige tributo a través de los impuestos. Pero esa condición no hace que nuestros problemas sean menores en relación con los pueblos indígenas que llegan desplazados. Las familias muisca tienen muchos problemas, no los mismos que tiene un desplazado, pero sí problemas que involucran al territorio y a las autoridades que lo gobiernan: seguridad alimentaria, educación con enfoque diferencial, desempleo, déficit de vivienda... Y con ello no sostengo que la población indígena desplazada no requiera atención, si se quiere deben existir políticas para los desplazados, incluyendo los indígenas, pero también políticas para los indígenas nativos del territorio... pero el distrito nos pone a pelear entre los mismos pueblos en las mesas de trabajo por acceder a unos recursos (Miriam Martínez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2015).

Por otra parte, la participación y el liderazgo que han tenido mujeres como Luz Miriam tienen un reconocimiento político y social, pero, desde su percepción, esa legitimidad no se encuadra, desde el colectivo, en la perspectiva de género y de mujer, como tampoco implica que los *habitus* patriarcales, hegemónicos y dominantes no sigan primando en las prácticas sociales, políticas y culturales.

Creo que debemos ser más coherentes con el discurso que promulgamos. A las mujeres indígenas suelen relacionarnos con la Madre Tierra... destacan nuestro papel como las que damos la vida y mantenemos el equilibrio... pero en la práctica la discriminación por ser mujeres y mujeres indígenas se mantiene, como se mantiene la exclusión en la participación en los escenarios políticos, como se mantienen los altos índices de violencia en los hogares... violencias que suelen ser invisibles... Hay prácticas que están muy arraigadas, y cuando se cuestionan públicamente, hasta se corre el riesgo que sean las propias mujeres las que te recriminen o que terminen justificando cosas que no están bien (Miriam Martínez, comunicación personal, 10 de septiembre de 2015).

Para Luz Miryam el problema radica en unos marcos mentales que naturalizaron aquello que ha limitado históricamente a las mujeres: la diferencia sexual como el factor determinante en la construcción social de las realidades cotidianas. Ella lo experimenta desde un doble rol: como lideresa en su condición de gobernadora por varios años del cabildo de Suba y como mujer que aún aprende en el manejo de la medicina tradicional.

Luchas, discriminaciones y paradojas

Desde muy joven Luz Miryam formó parte del Cabildo de Suba. Desde un comienzo fue muy consciente que su participación y activismo no emergía precisamente por su condición como mujer, aunque también era consciente que sus labores poseían un carácter especial por ser mujer, en tanto tenía una forma distinta de percibir, vivir, valorar y trabajar los procesos respecto a otros participantes, la mayoría hombres. Ni en sus discursos ni en sus posturas políticas emana una postura feminista, como tampoco se ha interesado por ahondar en las discusiones de género. No porque no las valore ni las considere pertinentes en escenarios donde la discriminación y la exclusión son más que evidentes; simplemente su trabajo y sus posiciones políticas se enmarcan en otros lugares de enunciación.

Curiosamente incursiona en los procesos organizativos del cabildo a través del espejo que representa su señora madre —la lideresa y autoridad tradicional Dioselina Triviño Bulla, ahora alejada de la dinámica organizativa—, pero sus vínculos están más imbricados con los asuntos del territorio, de la cultura, de la educación y de la (re) significación de unas identidades en constante transformación. En ese contexto, hizo carrera: formó parte de las organizaciones juveniles del cabildo, ingresó a la educación pública gracias a la política que garantiza el acceso a integrantes de comunidades indígenas, en consonancia con su formación como ingeniera se focaliza en promover proyectos productivos y comenzó a tener una mayor presencia en el cabildo en cargos de autoridad.

Despuntando la segunda década del presente siglo fue elegida por voto popular como gobernadora, y, desde esa posición, ejerció su liderazgo por más de un quinquenio. Los temas de seguridad alimentaria, territorio, salud, educación propia, sobre todo en la primera infancia mediante la figura de los jardines infantiles, y el fortalecimiento de las identidades culturales fueron la prioridad durante su gestión.

A pesar de ser un pueblo indígena con dinámicas urbanas, ello no implica que el discurso y la palabra no sigan ancladas más la dimensión de la oralidad que de la escritura, lo cual hace más interesante el análisis y la reflexión. Sin llegar a un ejercicio exhaustivo sobre las concepción que dirigentes, líderes o autoridades de los cabildos indígenas tienen en torno a la participación política de la mujeres en las organizaciones, públicamente nadie se atrevería a objetar la importancia que reviste el hecho de que las mujeres tengan injerencia y presencia en las dinámicas organizativas. Incluso es bastante probable que se destaque el hecho de que sean mujeres las que han orientado a los cabildos tanto de Suba como de Bosa en los últimos años. Pero en la cotidianidad hay unas relaciones de poder que encuentran en la diferencia sexual el elemento para discriminar o desconocer esa misma participación.

En muchas ocasiones he sentido que las acciones emprendidas, a pesar de los resultados positivos, eran criticadas, cuestionadas o desconocidas por sectores de la comunidad, especialmente hombres ya mayores. El problema no estaba en los resultados obtenidos, sino en el hecho de ser mujer... (Miryam Martínez, comunicación personal, 8 de octubre de 2015).

El problema es que esos mismos hombres, la mayoría considerados por la comunidad como autoridades tradicionales, terminan siendo la instancia a la que las mujeres acuden para que se legitime sus labores, bien sea porque ellas, algún miembro de la comunidad o los propios ancianos lo soliciten.

En el marco organizativo la comunidad les otorgó a los abuelos una importancia relevante... los acompaña cierta aura de sabiduría y sapiencia como viejos que en algunos momentos estuvieron al frente del proceso de reivindicación. Pero es un escenario político en el que ellos, bajo su condición de autoridad tradicional, quieren imponerse, muchas veces sin mayores argumentos, solo por su condición de autoridad... por lo mismo, en muchas ocasiones he sido llamada a responder por acciones que, incluso, se ejecutaron hace varios años. Acciones frente a las cuales hay informes y soportes que no indican anomalía alguna, pero, aunque no estemos de acuerdo en los motivos por los que se nos llama a comparecer, acudimos por un respeto hacia los abuelos y por la legitimidad que implícitamente representan (Miryam Martínez, comunicación personal, 8 de octubre de 2015).

Si bien Luz Miryam no ha comparecido a todos los llamados, porque considera que el llamado es sobre asuntos frente a los cuales ha entregado cuentas a toda la comunidad, sabe que la inasistencia es un argumento que en cualquier momento pueden invocar para cuestionarla. De hecho, en varias oportunidades ha sido suspendida para volver a ejercer cargo dentro del cabildo, decisiones que han sido revocadas por la comunidad en pleno. El punto es que su condición de mujer ha sido el factor determinante.

De seguro si las cosas las hubiese manejado un hombre el asunto sería a otro precio. Hace mucho rato no soy autoridad en el cabildo y muchas de las cosas que hice siguen siendo cuestionadas. En su momento, cuando quisimos revisar asuntos de autoridades hombres, donde en verdad había posibles anomalías, la actitud fue distinta por parte de los ancianos. En muchos asuntos el problema no está en si se hacen las cosas bien o mal, el asunto se reduce a si eres hombre o mujer... por eso en muchas ocasiones tuve que sacar la fuerza y la garra para hacerme respetar y hacer respetar lo que hice como gobernadora (Miryam Martínez, comunicación personal, 8 de octubre de 2015).

Esa misma sensación, con menor intensidad, la experimenta Luz Miryam en otro escenario tan político como el cabildo pero con una injerencia más cultural: la medicina tradicional. Desde muy pequeña sintió que tenía un don especial que, como suele ocurrir, en principio ni supo ni pudo explicar y, mucho menos, compartir. Guardó silencio por varios años, a pesar que con el tiempo sus percepciones frente a otros *estados de realidad* fueron en aumento. Cuando estuvo como gobernadora del cabildo impulsó la medicina tradicional como un elemento vital para el fortalecimiento de la cultura. Tuvo el apoyo, entonces, del abuelo Luis Ignacio, con quien se inició como practicante. Bajo su tutela fue aprendiendo lo que en principio vivía desde las intuiciones, “Fue muy bonito porque el abuelo es un maestro y un guía... Con él comencé a recorrer un camino que en principio no pensé” (Miryam Martínez, comunicación personal, 10 de octubre de 2015).

No obstante, la experiencia que terminó por confirmar su decisión de profundizar en la medicina tradicional se dio en el contexto de una visita realizada a los abuelos de la Sierra Nevada de Santa Marta. En esa oportunidad el abuelo Manuel Socha de la comunidad de Chía le hizo una revelación: ella no solo fue escogida para trabajar la medicina tradicional, sino que también tendría, desde ese rol, tareas muy importantes para las comunidades, “La revelación no me la hizo directamente, se la transmitió a mi mamá. Él tuvo un sueño conmigo...” (Miryam Martínez, comunicación personal, 10 de octubre 2015).

Él se me acercó y me señaló a Miryam. Me dijo que se había soñado con ella y que los ancestros le habían revelado que tenía algo así como las aptitudes para aprender la medicina tradicional. Él se sorprendió mucho cuando le dije que era mi hija (Dioselina Triviño, comunicación personal, 10 de octubre de 2015).

El trabajo de Luz Miryam siguió desde el cabildo como gobernadora. Como ella misma lo sostiene, cumplió su ciclo de trabajo sin llegar a completar todas las metas que se trazó, pero sí sembrando varias semillas con la ilusión de que las autoridades que asumieran las

riendas de la organización, en cabeza de Claudia Yopasá, las continuarán buscando los mejores frutos. El retiro del cabildo se convirtió, con el paso de los meses, en un distanciamiento voluntario, pues la joven dirigente se cansó de los cuestionamientos infundados elevados en su mayoría por hombres que nunca aprobaron su gestión, así como por aquellas autoridades que, queriendo atornillarse en el poder, siempre han buscado mecanismos que la inhabiliten para ejercer algún tipo de cargo en el cabildo.

Luego Luz Miryam se vinculó con el proceso investigativo que, desde la facultad de comunicación social para la paz de la universidad Santo Tomás, comienza a desarrollar en torno a lo muisca a través de dos temáticas concretas: por una parte, el proceso de (re)significación del territorio de Bacatá a partir del hallazgo arqueológico en la hacienda El Carmen; por otra, el ejercicio de memoria cultural entre las comunidades del territorio. Su participación en dichos procesos le permitió renovar lazos fraternos con líderes, gestores y guías espirituales de la localidad de Bosa, especialmente con Edwar Arévalo, Jhon Orobajo y Henry Mauricio Neuta. Con ellos continúa el aprendizaje, pero, sobre todo, comienza a tener un reconocimiento y una legitimidad en un escenario en el que la figura masculina también ostenta un predominio.

En las culturas de los pueblos aborígenes es el hombre quien usualmente encarna el rol de médico, sabedor y guía espiritual de las comunidades. La denominación varía de acuerdo con la cultura de los pueblos —mamo, jaibaná, curaca o chamán— pero el papel es el mismo, el cual no solo se limita al mundo espiritual y curativo en tanto también tienen una fuerte injerencia política y social como representación de autoridad. Que una mujer incurriere en un escenario dominado por hombres puede resultar un asunto novedoso y extraño para muchas culturas aborígenes. Para el pueblo muisca, empero, resulta todavía más novedoso el que exista un personaje que tiene, entre otras tareas, la facultad de sanar aplicando procedimientos e insumos como las plantas. Ello, literalmente, lo convierten en alternativa respecto a las figuras equivalentes en la perspectiva occidental, comenzando por el médico alópata. En ese contexto, que una mujer ejerza la medicina tradicional no resulta tan exótico, novedoso o problemático.

Como todo en la vida, la cuestión está en que comiencen a conocerse, y en esa labor tanto el abuelo Luis Ignacio como los compañeros de Bosa han sido generosos, pues a través de ellos comencé el aprendizaje y el contacto directo con la gente. Luego la misma gente se encargó de ir difundiendo y promocionando el trabajo, voz a voz, hasta llegar a tener pacientes hijos. Creo que como cualquier médico, en la mayoría de las ocasiones mis pacientes siguen buscando mis servicios porque les ayudo, el asunto de que sea mujer no me hace más o menos especial [...] Más importante, creo yo, es que la gente crea en la medicina tradicional por su carácter alternativo, porque si se acude con desconfianza o reserva o escepticismo ningún procedimiento va a funcionar (Miryam Martínez, comunicación personal, 10 de octubre de 2015).

No obstante, la paradoja también prevalece en este escenario, el cual, sin duda alguna, tiene una dimensión más política que la misma condición de gobernadora de un cabildo. La paradoja se mantiene no solo porque, dependiendo el lugar y el interlocutor, la *diferencia sexual* vuelve a esgrimirse como un factor que constriñe su participación en tanto hay abuelos, médicos o guías espirituales que no admiten la presencia de mujeres o, si lo hacen, es sobre una valoración de inferioridad; también porque su reconocimiento y legitimidad está mediada por un discurso en cuya gramática subyacen códigos construidos desde la perspectiva masculina. En otras palabras, esta lideresa comprende que su incursión a la medicina tradicional está mediada por una especie de membresía que es otorgada, explícita o implícitamente, por esa gramática que construyen desde el universo masculino. Universo, además, que abreva del multiculturalismo como política del reconocimiento (es lo que posibilita la emergencia de nuevos procesos de construcción en torno a lo étnico/indígena), lo que envuelve la participación activa de las mujeres en los procesos políticos/organizativos, sociales y culturales.

Por lo mismo, el agenciamiento que en la práctica desarrolla Luz Miryam es paradójico en tanto se inscribe en ese marco de derechos y ejercicio de ciudadanía donde la *diferencia sexual* sigue siendo concebida como un factor natural que en el ámbito cotidiano se invoca

bien para subvalorar a las mujeres, considerándolas como inferiores a los hombres, o bien excluirlas. Más complicado aún es la naturalización por parte de muchas mujeres de la *diferencia sexual* como una realidad *per se*, soslayando el hecho de que es un constructo político y social sobre el cual cabalgan las prácticas de dominación/exclusión.

A modo de cierre

Desde el año 1983 cada 5 de septiembre se celebra el *Día Internacional de la Mujer Indígena*, fecha que rinde homenaje a todas las mujeres indígenas originarias. La fecha fue consagrada en el marco del II Encuentro de Organizaciones y Movimientos de América que se celebró hace más de 30 años en Bolivia, rindiendo homenaje a Bartolina Sisa, guerrera y lideresa del Pueblo Aymara, quien fue descuartizada el 5 de septiembre de 1782 en la ciudad de La Paz (Bolivia), tras oponerse a la dominación y a la opresión de la corona española. La historia reseña que Bartolina Sisa fue esposa del caudillo Túpac Katari, con quien lideró la resistencia indígena cuando estalla la insurgencia aymara-quechua, en tiempos de Túpac Amaru II.

Año tras año se proclaman una serie de derechos, entre los que se destacan:

- Derecho al respeto de la identidad cultural del pueblo al que pertenecen.
- Derecho a su identificación como integrante de un pueblo aborígen específico.
- Derecho a no ser asimilada ni obligada a aceptar prácticas culturales ajenas.
- Derecho a recuperar ciertas prácticas y tradiciones que las favorecen y dignifican como mujeres.

Resulta llamativo, no obstante, que en la proclama no se haga referencia a los derechos que las mujeres indígenas tendrían en relación con las dinámicas endógenas que emanan a las prácticas culturales,

políticas y organizativas del pueblo aborígen al que pertenecen. En síntesis, tan sustancial resulta reivindicar y dignificar a las mujeres indígenas frente a las realidades que las marginan, excluyen, discriminan o desconocen desde una sociedad mayoritaria como importante es que los pueblos aborígenes, en un horizonte político, abran el debate y la discusión respecto a la marginación, exclusión, discriminación o desconocimiento que las mujeres indígenas viven en la cotidianeidad en su propio entorno social y cultural.