



# Antigua era más duro:

hablan las mujeres indígenas  
de Antioquia

ELENA REY (Editora)

COLECCIÓN AUTONOMÍA INDÍGENA 3

## COLECCIÓN AUTONOMÍA INDÍGENA

Nº 3 Antigua era más duro:  
hablan las mujeres indígenas de Antioquia  
Lucy Guamá, Avelina Pancho, Elena Rey

CENTRO DE COOPERACIÓN AL INDÍGENA CECOIN  
ORGANIZACIÓN INDÍGENA DE ANTIOQUIA OIA  
CARRERA 10 Nº 24-76 OFICINA 706  
BOGOTÁ, D.C., COLOMBIA  
TELEFAX (57-1) 334 1810  
CORREO ELECTRÓNICO: cecoin@etb.net.co  
PÁGINA WEB: www.observatorioetnico.org.co

ISBN 978-958-95143-7-5

Elena Rey  
EDICIÓN

Emma Ariza  
REVISIÓN DE TEXTOS

Marta Rojas  
PREPARACIÓN EDITORIAL

Martha Isabel Gómez  
DISEÑO DE LA COLECCIÓN

Ediciones Antropos Ltda.  
IMPRESIÓN

Primera edición, Bogotá D.C.  
mayo de 2009

El contenido de esta publicación es responsabilidad exclusiva  
de CECOIN y en ningún caso compromete a las entidades  
financiadoras.  
Se autoriza su reproducción parcial o total citando la fuente.  
Se agradece enviar copia.

# Antigua era más duro:

hablan las mujeres indígenas  
de Antioquia

Lucy Guamá  
Avelina Pancho  
Elena Rey



 Cooperacció

# Contenido

- Presentación**
- 6 Esta es la época de las mujeres indígenas  
AÍDA PETRONA SUÁREZ
- 8 Introducción
- Capítulo 1**
- 12 Los derechos de los pueblos indígenas  
son derechos de las mujeres indígenas  
ELENA REY
- Capítulo 2**
- 35 Historias de vida de mujeres:  
las indígenas hablan  
LUCY GUAMÁ, AVELINA PANCHO, ELENA REY
- Capítulo 3**
- 112 Mujeres y hombres  
hablan sobre mujeres y género  
LUCY GUAMÁ, AVELINA PANCHO, ELENA REY
- Capítulo 4**
- 149 El mito como instrumento para el análisis  
de las relaciones de género en los pueblos indígenas  
de Antioquia  
MAURICIO CAVIEDES
- Capítulo 5**
- 173 Algunas consideraciones sobre el proceso  
de justicia propia y género  
NURY YAGARÍ, DORA ARANGO, MARÍA ELENA OROZCO

locales, etc. Aquí se presentó un caso así: la mujer denunció a su marido en la asamblea, y la amante estaba presente ahí; ella decía que era capaz de atacar a esa mujer y que el día que lo hiciera, que no la metieran al calabozo porque ella estaba reclamando algo que era suyo, que reclamaba porque estaba respetando a su esposo y quería que él la respetara. Todo eso quedó en risa y así es en todas partes. Eso sucede en todos los casos. Tú pones la queja y el que tiene dinero gana y el que no tiene dinero, no gana, porque el que tiene dinero tiene más 'carreta' y el que no, no tiene 'carreta'". (MUJER KATÍA, 36 AÑOS)

## El mito como instrumento para el análisis de las relaciones de género en los pueblos indígenas de Antioquia

MAURICIO CAVIEDES\*

Este ensayo reconstruye la experiencia de trabajo sobre las relaciones de género, mito y tradición indígena, llevada a cabo durante el año 2008 por el equipo del Centro de Cooperación al Indígena (Cecoin), con el apoyo del equipo de género, generación y familia de la Organización Indígena de Antioquia (OIA). Sus resultados nos convocan a ciertas reflexiones para desarrollar elementos metodológicos que pueden ser útiles para dar continuidad a la construcción de nuevas relaciones de género entre los pueblos indígenas de Antioquia.

El trabajo tuvo como punto de partida la reconstrucción de narraciones míticas y su análisis junto con las comunidades. Este antecedente y fundamento nos permitió abrir debates sobre las actuales relaciones de género.

La experiencia dio lugar a la discusión abierta entre los participantes alrededor de las relaciones de género y las tradiciones indígenas, temas que usualmente parecen incompatibles en el trabajo con estas comunidades. Creemos que este resultado revela que el uso del mito puede ser un instrumento metodológico para profundizar en el análisis de las relaciones de género y buscar su transformación en conjunto con los pueblos indígenas. Vale la pena, entonces, exponer por qué partimos del mito como instrumento de trabajo.

\* Investigador de Cecoin.

## La importancia del estudio de las relaciones de género y las relaciones de poder en la cultura

Con frecuencia, las ciencias sociales han buscado entender las relaciones de poder a través de las relaciones económicas, de clase social, o a través de los procesos históricos que consolidaron ciertas formas de poder. Con frecuencia también han tratado de entender el poder a través de las estructuras de organización social, las diferencias en los procesos de desarrollo y desde otras posturas. Sin embargo, ciertos estudiosos de las ciencias sociales han propuesto entender las relaciones de poder desde las relaciones de género.

Según Henrietta Moore, el proceso que llevó a plantear las relaciones de género como elemento necesario para entender las relaciones de poder, tuvo su punto de partida en la relación entre el desarrollo de la expansión colonial en Europa y los pueblos que pasaron gradualmente a ser colonias de esa expansión. Esta mirada, que instauró el estudio de la cultura en las ciencias sociales, no se proponía entender a las otras culturas sino responder por qué otras culturas no se asemejaban a Occidente. Esta visión de la diferencia motivó una fuerte crítica a la percepción de las ciencias sociales sobre las sociedades no occidentales. Durante las décadas de los sesenta y setenta, muchos investigadores rechazaron la idea según la cual el estudio de la cultura equivalía al estudio del llamado "Tercer Mundo" (Moore 1991).

Esta crítica llevó a definir con el término de 'eurocentrismo' a aquellos postulados según los cuales las sociedades diferentes a Occidente debían inevitablemente recorrer un camino evolutivo para reproducir las formas de pensamiento y organización social occidentales. Camino que les sería beneficioso. No obstante, el concepto de cultura que había abierto este debate permitía el entendimiento de esas otras sociedades no occidentales, pues estaba basado en la relación entre sociedad, organización social y cultura (entendida como formas simbólicas e ideológicas de pensamiento). El debate frente al etnocentrismo era incapaz de resolver los mismos problemas que proponía, pues la crítica a la perspectiva occidental desde la misma tradición y los mismos conceptos occidentales sólo podía llevar a una reforma de las ciencias sociales y no a una ruptura con el punto de vista eurocéntrico (Moore 1991).

La crítica al eurocentrismo se vio alimentada por el pensamiento feminista y afectó a las ciencias sociales, especialmente en la década de los setenta, con el surgimiento de las investigaciones sobre mujeres. Los estudios de mujeres, a su vez, permitieron abrir el debate sobre las relaciones entre géneros

y la posición de la mujer en la sociedad occidental. Como resultado, muchos intelectuales se acercaron al estudio de las relaciones de "género", no sólo en las sociedades no occidentales sino también en la sociedad occidental. Desde la sociología y la antropología se habían estudiado las relaciones de poder alrededor de la propiedad, la herencia y la descendencia, en los trabajos de Engels, Morgan y otros autores del siglo XIX. También se habían estudiado las relaciones de género en las sociedades no occidentales (especialmente en las colonias británicas), a través de las investigaciones sobre parentesco de numerosos antropólogos. Algunas de ellas proponían que el desarrollo del capitalismo y la propiedad privada estaba ligado a la pérdida de la autoridad de la mujer, mientras otros autores sugerían que la subordinación de la mujer y la primacía del hombre estaban ligadas a las formas de organización social universales (ver Moore 1991, Lévi-Strauss 1993).

El discurso feminista propuso un nuevo enfoque, al sugerir que la comprensión de la mujer debía estar motivada por el punto de vista de las mismas mujeres. Es decir, tratar de entender la posición de la mujer en la sociedad desde el punto de vista y la experiencia femenina, y no desde lo que la antropología denominaba la "dominación masculina", la mirada "androcéntrica" de las ciencias sociales. Sin embargo, en un primer momento, esta propuesta se arrogó la capacidad de hablar por todas las mujeres, asumiendo que la experiencia de la mujer era universal. Pero muchas mujeres estaban dispuestas a hablar desde experiencias e interpretaciones diferentes de lo que implica ser mujer. Interpretaciones mediadas por su experiencia étnica, histórica o de clase. Así, la antropología plantearía durante la década de los setenta la necesidad de una interpretación interdisciplinaria de la experiencia femenina, desde la diversidad, aceptando que existían distintas experiencias en la condición de mujer y la condición de hombre. Este énfasis permitió esbozar la importancia de la diversidad como punto de partida del entendimiento de las relaciones de género. Moore (1991) opina que en el reconocimiento de esa diversidad y en su crítica al concepto de cultura se encuentra el aporte del pensamiento feminista a la antropología.

En el trabajo realizado, consideramos un punto central entender que la condición de mujer indígena implicaba una serie de elementos comunes, pero, sobre todo, que la posición de la mujer, embera-chamí y katío, senú o tule, era una experiencia ligada al pensamiento de cada una de estas sociedades, pero, al mismo tiempo, ligada a la historia de la sociedad nacional, de lo que implica

ser mujer en Colombia. Aceptamos en nuestro trabajo que el género juega un papel importante en las relaciones de poder en los pueblos indígenas, como en todas las sociedades y, por ello, quisimos entender cómo estas mujeres habían construido su identidad como tales.

### **Mito, tradición y relaciones de género**

La reconstrucción de los mitos indígenas en su forma más pura y prístina fue una tarea de la antropología clásica. En la actualidad, sería imposible la reconstrucción de una mitología totalmente indígena, sin ningún rastro de influencia del pensamiento occidental. Utilizar los mitos que han recogido los etnógrafos pioneros parecería tener poca utilidad, porque no es posible negar la fuerza de la influencia de la sociedad nacional en los pueblos indígenas. Es indudable que la relación entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional ha generado cambios para los primeros. Por eso, parece inútil tratar de explicar la situación de explotación económica y marginación política desde una narración tradicional.

Si el mito es considerado como un recuerdo del pasado indígena que ha cambiado con el tiempo, parece improductivo que el análisis o la narración del mito sirva para reducir la violencia intrafamiliar, o la explotación en la economía doméstica, o la marginación política de la mujer. Si la tradición no se practica ya, con dificultad podría el mito cambiarla.

Pero al retomar el mito no quisimos recordar el pasado indígena y sus formas de vida para que las comunidades se mantengan en una condición prístina, sin contacto con la sociedad occidental. No se trata de pensar que los indígenas son salvajes primitivos y que viven aislados de la sociedad occidental, en unas formas de pensamiento totalmente diferentes y aisladas de las nuestras. Se trata de aceptar la suposición y el análisis que han hecho muchos sociólogos y antropólogos sobre la realidad del proceso de reivindicación de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Estos investigadores han planteado que el logro y el ejercicio de la participación en la modernidad —entendida como ciudadanía, pero también como formas de interacción con la sociedad nacional y participación en las decisiones políticas— sería el resultado de la capacidad de esos pueblos de exigir, a los Estados-nación latinoamericanos que los habían excluido, participación como ciudadanos en pleno derecho. Pero, al mismo tiempo, los pueblos indígenas habrían buscado esa participación, sin abandonar sus tradiciones, como

los Estados latinoamericanos quisieron que lo hicieran en el momento de su fundación. Por el contrario, la cultura y la tradición debían ser una condición para la participación de los pueblos indígenas, una forma de ciudadanía y modernidad diversas, que no podían ser homogéneas porque tenían que aceptar la realidad histórica de las sociedades latinoamericanas, que incluía a los pueblos indígenas. No se puede partir de la suposición de que el surgimiento de los Estados latinoamericanos se dio sin la presencia de los pueblos indígenas en las diferentes naciones (ver, por ejemplo, Gros 2000, Gros 1991, Pineda Camacho 1984).

Estos autores sostienen que, para llegar a esa participación ciudadana, lo que hicieron los pueblos fue aprovechar su tradición y utilizarla como instrumento de participación política y social. Aceptando este análisis y esta suposición, según los cuales la tradición indígena, antes que ser una forma de alejar a los indígenas de la modernidad, era un instrumento para acercarse a ella, para participar, para ser modernos, emprendimos la búsqueda de elementos de la tradición para entender la situación actual de los pueblos indígenas y el lugar de la mujer en ellos.

Decidimos buscar elementos de la tradición justamente para potenciar esas formas de participación indígena. Si el disfrute de la “modernidad” o, digamos mejor, el disfrute de la ciudadanía plena de la mujer, el disfrute de sus derechos, descansa en relaciones de género que no impongan la subordinación de la mujer, entonces pensamos que la misma tradición indígena, particularmente el mito, podía ser un instrumento pedagógico y analítico sobre las relaciones de género en los pueblos indígenas.

Además, al decidir utilizar el mito como instrumento de la tradición, quisimos tener en cuenta algunas discusiones. Discusiones que proponen las mujeres indígenas y que giran en torno a los procesos que se desarrollan dentro de las organizaciones indígenas, donde las mujeres han buscado participar. Estas reflexiones también nacen en procesos de debate en las mismas comunidades, que se han generado como resultado de las políticas que tratan de dar participación a las mujeres indígenas en los proyectos para el desarrollo, o de promover el reconocimiento de los derechos de la mujer indígena por su “triple condición de marginación” (como explican algunas mujeres indígenas: discriminadas por ser indígenas, discriminadas por ser pobres y discriminadas por ser mujeres).

Esto ha llevado a ciertos estereotipos. Uno de ellos es el argumento según el cual la tradición indígena impone la subordinación de la mujer y, por eso,

promover nuevas relaciones entre la mujer y el hombre iría en contra de la tradición y (en consecuencia) del reconocimiento a las culturas y los derechos de los pueblos indígenas. Argumento que ha sido sostenido por muchos líderes (hombres y mujeres), como nos lo plantearon varias de las mujeres indígenas dentro de los talleres que realizamos.

En otras ocasiones, para conciliar el discurso de los derechos de la mujer y la importancia de su lugar en la comunidad, se intenta legitimar la explotación de la fuerza de trabajo de la mujer en el hogar, promoviendo la importancia de ella en la educación de los niños, la unidad familiar, la transmisión de las lenguas tradicionales y la enseñanza de las formas de producción artesanal tradicional<sup>1</sup>. Estos argumentos, muchas veces, tienden a insistir en que la mujer debe permanecer en el hogar y por fuera, por ejemplo, de los espacios de participación política.

De esta manera se promueven formas comunes de explotación de la mujer indígena. Al estar ligadas al hogar, se convierten en fuerza de trabajo sobreexplotada, pues a la vez que deben realizar las actividades domésticas, también tienen que realizar actividades de producción económica, cuya ganancia no es administrada por ellas mismas. Un ejemplo de esto es el trabajo de la mujer en la producción cafetera dentro de los resguardos indígenas de la Región Andina. Allí, los hombres se dedican al jornaleo, es decir, la producción de café fuera del resguardo, que es pagada por las grandes haciendas. Esto permite que, estando en el hogar, la mujer se dedique a una segunda actividad económica, fundamentalmente, la producción de artesanías que en algunas de las épocas del año se convierte en uno de los ingresos más importantes dentro del resguardo. Pero, al mismo tiempo, debe dedicarse al mantenimiento del cultivo familiar de café<sup>2</sup>.

Durante el desarrollo de los talleres, buscamos romper con algunos de estos estereotipos promovidos, unas veces, desde las mismas comunidades indígenas y, otras, desde instituciones oficiales. A lo largo del trabajo, quisimos poner en debate aquellos discursos que utilizan la tradición para justificar la posición de subordinación de la mujer, o aquellos que, si bien aparentaban la

1 Para información acerca de la sobreexplotación de la fuerza de trabajo de la mujer indígena, ver Gros (1991).

2 Para algunos datos cuantitativos de este doble trabajo de la mujer indígena, ver Grupo de Trabajo Estudiantil Rexistiendo (2008).

aceptación de la participación de la mujer, en el fondo lo que hacían era promover su situación marginal.

### La mujer indígena en el pasado y en la actualidad

Esta búsqueda de una discusión abierta sobre la participación de la mujer indígena, retomando elementos de la tradición, partió de observar en muchas organizaciones indígenas la necesidad de la intervención de la mujer y sus esfuerzos por participar en igualdad de condiciones con los hombres en escenarios políticos y sociales (comunitarios y externos).

Las opiniones sobre la situación de la mujer indígena son encontradas. Por una parte, las organizaciones indígenas, en sus discursos y sus documentos públicos, intentan resaltar el papel político y social de la mujer. En otras ocasiones, se esfuerzan por demostrar la capacidad de liderazgo de la mujer indígena, tanto dentro de la comunidad como fuera de ella. Frecuentemente se busca, por ejemplo, resaltar a las mujeres indígenas que han logrado visibilidad política nacional. Junto con estos esfuerzos, las mujeres indígenas han exigido respeto a sus decisiones, mayor participación, visibilización de sus problemas, capacitación y (lo que es un elemento muy importante) "medidas desde la justicia propia frente a las situaciones de abuso, violación y maltrato contra las mujeres indígenas" (ONIC 2008: 9).

Existen mujeres indígenas que, sin duda, han tomado la palabra para representar políticamente al movimiento. Pero los espacios en los que ellas han planteado sus propuestas hacen énfasis en que su derecho a la participación política, su situación económica y su participación en la economía familiar y comunitaria son aún problemas sin resolver (ONIC 2008: 9).

Se debe resaltar que algunos trabajos académicos y antropológicos han sugerido que antes de la llegada de la evangelización a las comunidades indígenas, se habría observado y registrado etnográficamente que en el pasado la propiedad de la tierra se transmitía por línea materna. Incluso en la actualidad, en los pueblos tule y wayúu, la propiedad de la tierra se transmite por vía de la madre. Este hecho, no necesariamente implica poder económico o político para la mujer. Pero la pervivencia de esas formas de transmisión de la propiedad, sí puede ser indicio de un lugar de la mujer indígena en las relaciones económicas y sociales, diferente de aquel en el que se encuentra en la actualidad. Así se ha sugerido, no sólo en las etnografías hechas en Colombia, sino en las más clásicas sobre diferentes pueblos indígenas del mundo (ver Malinowski 1961).

En Colombia, en el caso de los pueblos indígenas emberas, Pineda Giraldo y Gutiérrez de Pineda (1999) analizan el papel de la mujer, justamente en un debate sobre la propiedad de la tierra y la descendencia matrilineal.

Es importante tener en cuenta que cuando la antropología ha registrado la historia de las organizaciones y en el discurso a través del cual los indígenas legitiman la lucha por la tierra, el mito tiene un papel central. Y dentro de los mitos indígenas de ciertos pueblos (guambiano, nasa, tukano, curripaco, entre otros), la mujer juega un papel central (ver Rappaport 1991, Cayón 2001, Robayo 2001).

Ejemplos de la importancia de la mujer y su papel de liderazgo en la tradición, en el mito y en la historia pueden encontrarse en trabajos investigativos como los de Abelino Dagua, Misael Aranda (1993), María Teresa Findji (1993) y Luis Guillermo Vasco, quien además ha investigado sobre el papel del mito en el conocimiento y poder político del jaibaná (1985). Todos ellos muestran que en la historia y la mitología de esos pueblos, en la reivindicación de la herencia, de la propiedad colectiva de la tierra y en el origen de las luchas indígenas, estos temas están marcados por la participación central de las mujeres. En el caso de los guambianos es visible el carácter de heroína mítica atribuido a "Mama Manela", mientras en el caso de los indígenas paeces (o nasas) resalta el personaje de la "Cacica Gaitana".

Estos elementos nos motivaron inicialmente para trabajar con los pueblos indígenas de Antioquia a partir del mito y relacionarlo con la reivindicación del papel de la mujer.

### **El papel de la mujer y su participación en la mitología indígena**

En la mitología del pueblo curripaco, de acuerdo con Rojas (1997), un elemento que influye fuertemente la tradición y que está presente en las relaciones de género en la actualidad es el mito de la lucha entre Amaro y Ñapirrikuli.

En esta narración, Ñapirrikuli, héroe mitológico del pueblo curripaco, debe enfrentar a Amaro, madre de Kuwai. Este último es el ser mitológico cuya sabiduría debe ser transmitida a los hombres jóvenes para que ellos logren pasar de la infancia a la madurez. Kuwai ha sido vencido por Ñapirrikuli en un enfrentamiento, lanzado a las llamas y más tarde convertido en cenizas. Su cuerpo se transforma en una palma, de la cual Ñapirrikuli construye la flauta con la que se celebra hoy el ritual del paso de los jóvenes a la madurez.

Sin embargo, Amaro logra robar la flauta, introduciéndola en su vagina para evitar que Ñapirrikuli pueda encontrarla. Pero, al hacerlo, el universo vive una

transformación: los hombres se ven obligados a ejercer las tareas de las mujeres y, al mismo tiempo, las mujeres se encuentran en capacidad de realizar las actividades de los hombres. Así, mientras los hombres se dedican a las tareas más exigentes, como cultivar la yuca (tradicionalmente atribuida a las mujeres), las mujeres realizan las actividades de pesca, caza y recolección de frutos, disfrutando de mayor tiempo libre, pero también del poder de decisión política. Finalmente, Amaro es derrotada por Ñapirrikuli, y las labores y relaciones de género vuelven a lo establecido. Según el mito, la presencia de la mujer en el ritual de paso de los jóvenes a la madurez está prohibida (ver Rojas 1997).

La lucha de Amaro y Ñapirrikuli es un testimonio de una realidad dentro del pueblo curripaco y otros pueblos indígenas de la región de la Orinoquía-Amazonía colombiana. Si bien el mito no es una narración de hechos verídicos, refleja un pensamiento y un comportamiento. Refleja, en último término, el miedo a que la mujer tome el poder en la sociedad curripaco.

El lingüista Camilo Robayo explica que tanto entre los indígenas carijonas (del Vaupés) como entre los yukpas (de la Sierra Nevada de Santa Marta) existe un mito similar al de la lucha entre Amaro y Ñapirrikuli, y sugiere que la narración de los carijonas se refiere al momento histórico del encuentro entre blancos e indígenas. El mito narra el encuentro entre indígenas y no indígenas, desde un punto de vista indígena, que no responde a la visión cronológica de pasado y presente. En otras palabras, el mito recuenta hechos históricos de la región del Vaupés, pero los narra de una forma indígena. En esta forma de narración no importa el año en que ocurren los hechos (como en la "Historia" occidental), ni el nombre de los personajes. Lo que importa es el papel de esos personajes, que se explica por su relación con fuerzas que representan los animales de la naturaleza. Por eso, los personajes son animales o dioses, o se transforman en ellos en los mitos amazónicos (Robayo 2001).

Según Robayo, el conflicto entre el hombre y la mujer en el mito amazónico refleja la manera en que cambian las relaciones de género con la llegada de los primeros colonos y exploradores no indígenas a la Amazonía-Orinoquía, quienes en el mito representan deidades ligadas a conocimientos extraños a aquellos de los pueblos indígenas (Robayo 2001).

En el caso de los mitos del pueblo yukpa, personajes similares representan el encuentro entre el mundo indígena y el mundo no indígena. Allí, a diferencia de los mitos carijonas, la mujer encarna la capacidad del pueblo carijona de relacionar el mundo espiritual del conocimiento ancestral y la vida cotidiana



del mundo terrenal. Pero esto ocurre también como resultado de la relación con la sociedad no indígena y su primer contacto con el pueblo yukpa. Mientras en el mito carijona (similar a la versión del mito curripaco de Kuwai), la mujer es objeto de deseo y villana de la historia, en el mito yukpa es sujeto de deseo y heroína. Pero, en ambos casos, el mito narra un cambio del lugar social de la mujer en la sociedad indígena, como resultado del encuentro entre el mundo indígena y el mundo no indígena (Robayo 2001).

Esta hipótesis es compatible con la del investigador francés Christian Gros, quien afirma que los cambios en las relaciones económicas entre hombres y mujeres, provocados por la inserción de herramientas y mercancías "occidentales" (linternas, escopetas, machetes, botas de caucho y otras), conducen a la sobreexplotación del trabajo de la mujer. Gros observa que las herramientas introducidas facilitan e incrementan la productividad del trabajo masculino, que en la tradición tukana es la pesca, la caza y la tumba del bosque para la siembra. En cambio, el trabajo agrícola (el cultivo de la yuca y la preparación de harina de yuca), asignado en la tradición a la mujer, no se beneficia de la introducción de las herramientas manufacturadas (Gros 1991).

Otros pueblos indígenas poseen narraciones míticas similares, en las cuales las mujeres disputan el poder político a los hombres y muchas veces se lo arrebatan, creando una tensión que se encuentra viva en muchas de estas comunidades. Podría decirse que estos mitos finalizan con el miedo de los hombres a que las mujeres puedan, en algún momento, volver a tomar el poder político y la propiedad de la tierra. Para ello, la tradición crea una serie de rituales que buscan evitar que las relaciones de género regresen a ese supuesto orden anterior. Esto puede verse, por ejemplo, en el mito de origen del pueblo gikuyo, en Kenia (ver Kenyatta 1965).

En el caso de los pueblos indígenas emberas, existe una narración en la cual Karagabí, héroe mítico del pueblo embera, y su hija Jenzerá luchan uno contra otro, pues Jenzerá no está dispuesta a liberar el agua para el mundo, ya que de ella obtiene su poder, su belleza y sus alimentos (ver Pineda Giraldo y Gutiérrez de Pineda 1999).

Durante los talleres encontramos también algunas otras narraciones donde la mujer tiene el papel de diosa de la naturaleza y de los animales, que castiga al hombre por ser incapaz de comprender su relación con éstos (Cardona 1990).

### El mito y su relación con la vida cotidiana

Mitos como aquel recogido por Cardona (1990) nos recuerdan que las actividades de la vida cotidiana de los pueblos indígenas están explicadas y reguladas por ideas que el mito trata de mantener. Pero el papel del mito es mucho más que una parábola: hace parte de la relación entre el pensamiento de los pueblos indígenas, sus formas de vida cotidiana y su organización social. El mito no es una fábula con moraleja, sino parte de las formas de pensamiento de los pueblos indígenas.

Sobre esta relación se han elaborado numerosas discusiones. Por una parte, quienes han considerado que el mito puede y debe interpretarse como una narración sobre el bien y el mal, lo han recogido para explicar cómo los pueblos indígenas conciben sus normas. Pero otros han planteado que el mito es una metáfora del pensamiento, donde se revelan las estructuras de la vida diaria, no de manera literal, sino a modo de relaciones de oposición que exteriorizan la lógica del pensamiento indígena, independientemente del significado literal de la narración (ver Lévi-Strauss 1997).

El sentido del mito, según este punto de vista, tiene que ver mucho más con una cierta forma de interpretar la vida y el universo. Así, por descabellados que parezcan, o por inverosímiles que puedan resultar a quien los lee o escucha, sea porque los animales adquieren características humanas, porque los elementos de la naturaleza tienen voluntad o porque no revelan (como en la narrativa occidental) una relación de causa y consecuencia entre los hechos, todos los mitos contienen la lógica del pensamiento de cada pueblo. En estas lógicas propias del pensamiento que el mito explica se encontrarían también, según advierten algunos autores, las diferencias entre las formas de pensamiento indígenas y las formas de pensamiento "occidental" (Lévi-Strauss 1997).

Las investigaciones sobre el mito han llevado a algunos autores a plantear que mientras en las sociedades occidentales es la historia la que determina el devenir humano y explica el presente, en las sociedades no occidentales es el mito, que narra un pasado remoto que se repite permanentemente, lo que explica la realidad presente. Esto no significa que los pueblos indígenas no puedan percibir los cambios históricos, sino que no encuentran en ellos la explicación de su realidad actual. Mientras, por el contrario, las sociedades occidentales enfatizan en los cambios históricos para explicar su realidad presente (Lévi-Strauss 1997).

Aceptar el mito como una explicación, no implica necesariamente aceptarlo como una norma, de la misma forma que aceptar la historia como explica-

ción, no implica aceptar el resultado de los eventos históricos como una norma. Lo que se encuentra en el mito es una explicación, la razón por la cual ciertos hechos han ocurrido, como resultado de una repetición de aquello que ocurrió en el pasado remoto del tiempo mítico (Lévi-Strauss 1997).

Entre los embera-chamíes, quien tiene el deber y la facultad para establecer la relación entre el mundo del pasado mítico y la realidad cotidiana del presente es el jaibaná. Su papel es justamente erigirse en un puente entre el tiempo mítico y el tiempo presente para encontrar los orígenes de la enfermedad del ser humano en la actualidad, como consecuencia de los hechos ocurridos en el pasado mítico que se repiten hoy. Pero su papel curativo se ejerce justamente cuando el jaibaná utiliza el sueño, como conexión entre el tiempo mítico y el presente, para encontrar la respuesta a lo que ocurre en el presente y transformar la realidad. Ese papel transformador es fundamental para el trabajo del jaibaná y muestra que el mito es un instrumento que explica la realidad, pero no necesariamente la determina (Vasco 1984).

Otros autores sostienen que el mito narra una realidad histórica, pero su estructura o forma narrativa difiere de aquella de la "Historia". Según estos autores, el mito está ligado al ritual, como parte uno del otro. El mito explica y el ritual lo rememora. Tanto el ritual como el mito tienen una relación con los lugares del territorio donde se narra su ocurrencia. Así, el mito, a través del ritual y el territorio, crea una identidad cultural y política dentro de los pueblos indígenas (Rappaport 1991).

Explicaciones similares se han planteado para entender la relación entre cultura, identidad y territorio tanto en la Región Andina como en la Amazónica (Cayón 2001, Correa 1996).

Al desarrollar los talleres, utilizamos el mito, no entendido como una norma o como "parábola" de lo correcto y lo incorrecto, sino como fuente para explicar lo que ocurría en la relación entre hombres y mujeres, sobre lo que sucedía en la experiencia de ser mujer y el papel de la mujer en las comunidades de los diferentes pueblos indígenas de Antioquia.

### **La dinámica de los talleres: la participación de los pueblos indígenas de Antioquia**

Los talleres se realizaron en el marco de la Escuela de Género, Generación y Familia. Se consideró este como el espacio más propicio para empezar a trabajar este tema, dada la motivación de los y las participantes en él. En estos talleres participaron líderes comunitarios, mujeres y hombres.

### **Debates surgidos de la experiencia**

En muchas ocasiones, en escenarios públicos no indígenas, las mujeres indígenas plantean que, anteriormente (refiriéndose a antes de la invasión española), los pueblos indígenas vivían en armonía y equilibrio entre hombres y mujeres, pero la brutal llegada de los invasores rompió dicha armonía. Tomamos este tema como punto de partida de nuestra hipótesis de trabajo. Iniciamos los talleres entonces con una pregunta: ¿Existe una relación entre la situación actual de la mujer indígena y la tradición? Preguntamos a los participantes si consideraban que la tradición legitimaba la marginación de la mujer indígena.

A pesar de nuestras elucubraciones y suposiciones, la mayoría de los asistentes planteó que, muchas veces, en las comunidades se acudía a la tradición para justificar la marginación de la mujer indígena. Manifestaron que la subordinación, los castigos injustos, la explotación económica de la mujer, su marginación de los espacios de participación política y la marginación de la voz de la mujer, muchas veces se justificaban a través de la tradición.

Contra nuestra suposición, en la que la tradición debía contener elementos que cuestionasen la marginación de la mujer, que reivindicasen su participación o su capacidad de decisión, los participantes en mayor o menor medida sostuvieron que, por el contrario, muchas veces la tradición se convertía en una excusa para la marginación.

Esto nos planteaba una pregunta abierta en la que habría que explorar, revisando críticamente lo que la etnografía ha propuesto sobre el tema. Sin embargo, permitió que el taller empezara a indagar, desde el mito, por qué ocurría en el mito esta marginación de la mujer, o por qué y cómo la tradición lo representaba.

Uno de los ejercicios realizados durante el taller partió de la exposición de un mito tradicional embera, tomado de un jaibaná embera y narrado por el antropólogo Antonio Cardona (1990). En el mito, una mujer embera es quien enseña al hombre que su relación con los animales no puede y no debe ser una relación de desprecio. Al transmitir esta enseñanza, la mujer transforma las relaciones entre el hombre y el animal. Pero quien lleva el conocimiento y lo transmite es una mujer, y ella es representada como el ser que conoce realmente la naturaleza.

Acordamos con los participantes del taller que reelaborarían el mito desde un nuevo punto de vista, en el que la mujer tuviera un papel que no tiene usualmente: si usualmente la situación es de poder, debía aparecer una situa-

ción de marginalidad y si usualmente el papel de la mujer era de marginalidad, debía aparecer en una situación de poder.

De estos ejercicios resultaron varias experiencias; una muy interesante fue la expuesta por los senúes, quienes narraron una historia relacionada con la mujer anciana y la forma en que ésta es concebida en su cultura. Debido a los procesos de "campesinización" y a una defensa muy reciente de la etnicidad, los indígenas senúes no suelen —y a lo largo del taller parecía ser así— exponer narraciones míticas de la riqueza y la variedad de las de los emberas, sobre todo de los katíos. Sin embargo, esto no significa que esas narraciones no existan, y tal vez de la misma complejidad que aquellas de otros pueblos indígenas, pero los participantes se contuvieron de explicarlas, pensando que no eran suficientemente indígenas, o que eran demasiado campesinas.

De cualquier manera, en este primer ejercicio se lanzaron a narrar la manera en que son representadas las vírgenes; bien como mujeres muy hermosas, bien como mujeres ancianas con mucho conocimiento, en los mitos narrados aparecía esta figura de la "virgen". Posiblemente se trate de una representación propia de una imagen impuesta.

Es factible que la dificultad de los senúes de dar a conocer la tradición tenga una relación con cierta dificultad de recuperar lo indígena. Esta puede haber sido generada por la imposición de la iglesia católica, por un largo proceso de campesinización, por una vergüenza que, a pesar del reconocimiento político de lo indígena, se conserva en estas comunidades.

En este sentido, una dificultad a lo largo de los talleres realizados fue el uso de materiales referidos con mucha frecuencia a la cultura embera, debido a que este era el origen de la mayoría de los asistentes y de los integrantes de la OIA. Este hecho puso en desventaja la participación de los senúes y la voluntad de narrar sus experiencias y sus tradiciones propiamente indígenas.

Sin embargo, en este primer ejercicio, los senúes dejaron ver un factor importante: a pesar del sincretismo de las culturas, los personajes tienen elementos de la tradición católica, que transformados o matizados por la tradición indígena, por los conceptos tradicionales. Habría que discutir más ampliamente para discernir si se trata una mirada propiamente indígena o de un mestizaje cultural.

Algunos antropólogos han planteado la hipótesis de que allí hay un sincretismo, es decir, no solamente la mezcla de elementos culturales sino que en esta mezcla se adopta la imagen de lo occidental o de lo judeocristiano, de

lo impuesto por la sociedad mayoritaria dominante, pero tras ella se oculta la representación de lo indígena y de lo tradicional<sup>3</sup>.

El sincretismo, en el caso de la representación de la mujer entre los senúes, podía verse en la manera en que la virgen no es representada como una mujer joven, sino que en el mito se transformaba de una mujer vieja a una mujer joven y bella, pero que al mismo tiempo transmitía conocimiento. No aparece simplemente una mujer que ejercía el papel maternal. En la narración que ellos hacían, la "virgen" aparecía como transmisora de conocimiento.

Por otro lado, los emberas sí acudieron a imágenes y representaciones más fijas y mucho más claras, que han sido registradas por la etnografía hecha en Colombia. Y de esas imágenes de la representación de la mujer surgieron nuevas narraciones mitológicas similares a aquella con la que se introdujo el taller. Pero en éstas se repetía el papel de la mujer como maestra y en actitud de castigar las trasgresiones a las normas, que es un papel que en la actualidad asumen los hombres como gobernadores del cabildo.

Estas narraciones aparecieron alrededor de figuras como el Alibama o Aribama (a veces "Aribamia"), que surgen ambos en la tradición mítica del pueblo embera y se alejaban un poco de la imagen de la mujer maternal y seductora, para darle un papel político.

De todas maneras, no afloraron elementos para sostener la hipótesis con la que nosotros llegamos al taller, según la cual los emberas habrían tenido en el pasado formas matrilineales de propiedad de la tierra.

Los tules también contaron algunas narraciones en las cuales las mujeres aparecían en el papel de enseñar y castigar. Esto quedó registrado en algunas narraciones de los asistentes al taller. En especial, representaban a heroínas míticas que transmitían conocimiento. Esta representación es particular, ya que en la cultura tula suele asociarse el conocimiento con el *saila* o médico tradicional, papel que de costumbre es ejercido por los hombres.

Aunque las narraciones que surgían mostraban eventualmente una imagen de la mujer diferente de la que tradicionalmente se legitima en las relaciones comunitarias, quienes más participaban en los talleres eran los hombres. En el caso de los chamfés, katíos y tules, quienes más narraban los mitos y opinaban eran los hombres.

No obstante, entre las mujeres chamfés, algunas hacían el ejercicio de tomarse la palabra, muchas veces con tanta frecuencia como los hombres y

<sup>3</sup> Para el caso de los pueblos indígenas en Perú, ver Wachtel (1971).

con cierta autoridad en el tema de la narración del mito. No ocurrió así entre los katíos ni los tules, ya que usualmente quienes tomaban la palabra eran los hombres, sobre todo por condiciones de competencia lingüística, pues son ellos quienes hablan el español. Este hecho en particular también refleja una situación de subordinación de la mujer, en la medida en que su relación con la sociedad occidental, que ciertamente es una relación de poder político, está siempre mediada por el hombre, debido a que la competencia en la lengua española de las mujeres es limitada.

Sin embargo, en el caso de los senúes este hecho no se presentó con tanta frecuencia. Curiosamente, las mujeres solían tomar la palabra, incluso más a menudo que los hombres para referirse a ciertos temas. Esto dependía también de las particularidades individuales de los participantes. No se podría decir que todas las mujeres participaban a la par con los hombres, pero se daba la situación en la que ellas estaban dispuestas a hablar con igual fuerza y autoridad.

Más tarde, a lo largo de los talleres, los emberas enfatizaron en el mito del Alibada (o Aribamia, en algunas versiones). Se trata de un personaje que viene del mundo de los espíritus y que puede castigar eventualmente a quienes transgreden las normas.

Revisando estos mitos, en los más tradicionales, nos topamos con la figura del jaibaná, muy importante en la tradición embera (ver Vasco 1985). El jaibaná no es sólo un médico tradicional que cura. En los mitos analizados durante los talleres, éste aparece como el personaje que media entre el mundo material y el mundo espiritual del ser humano. Allí se encontraron varios elementos interesantes. Por un lado, la tradición no establece que el jaibaná deba ser un hombre, aunque se suele asociar con la figura masculina. Por otro lado, el jaibaná suele asociarse con la figura del héroe mítico tradicional de los emberas, tanto de los katíos como de los chamíes, que es Karagabí, como un jaibaná mítico, un jaibaná emblemático en el mito, héroe de la tradición embera.

Así empezamos a explorar la relación entre Karagabí (dios y jaibaná de las narraciones emberas) y las mujeres, que usualmente era una relación mediada por la fidelidad matrimonial, la fidelidad de la pareja, y también determinada por el castigo de Karagabí a la infidelidad que siempre se atribuye a la mujer dentro del mito. Esto nos llevó a reiterar la suposición que la comunidad hizo al principio de los encuentros, según la cual, el mito es utilizado con frecuencia para justificar la relación desigual entre el hombre y la mujer.

Al respecto hay varias discusiones entre los distintos autores que desde la investigación académica han analizado el tema. Sobre todo, quienes han recoge-

do los mitos emberas, en particular los más tradicionales. Roberto Pineda y Virginia Gutiérrez de Pineda han planteado que se puede entrever, en la tradición mítica de los emberas, una adopción de muchas de las narraciones bíblicas y que se han adoptado o incrustado narraciones bíblicas. Sus narraciones tratan, en ciertos casos, de responder a las normas bíblicas y cristianas. Pero, aún así, los personajes que cumplen el papel de estar en el mito son tradicionales de la mitología embera. Eventualmente, en las tradiciones aparecen personajes originarios de la tradición bíblica, como Noé y su arca (Pineda Giraldo y Gutiérrez de Pineda 1999). No es claro en qué momentos prevalece el significado del mito tradicional sobre el mito cristiano.

Hay un elemento impositivo donde se acepta la superioridad de la sociedad nacional, sobre todo en el mito del origen del hombre blanco y el origen de las personas indígenas (Vélez 1982: 143).

Este ejercicio nos reveló que, independiente de la valoración moral, el mito sí registra una suposición dentro de la cultura embera, donde las mujeres estarían en condición de subordinación. Pero esta subordinación no ocurre tanto en relación con elementos políticos y económicos, sino en asociación con su papel dentro de la pareja y su responsabilidad de fidelidad hacia el hombre, hacia una pareja originaria.

Esto a todas luces es contradictorio con la dinámica de la vida tradicional cotidiana de los emberas, donde la infidelidad es muy frecuente, como lo han observado distintos etnógrafos (ver Pineda Giraldo y Gutiérrez de Pineda 1998). Pero, en consonancia con lo que ocurre en otras culturas indígenas y no indígenas, el resultado es el castigo a la infidelidad de la mujer.

Este tema se exploró de manera crítica a lo largo del proyecto y los talleres. Infortunadamente y dado que la mayor riqueza de los mitos referidos al tema estaba entre los emberas (katíos y chamíes), fueron ellos quienes más participaron, quienes más hablaron de la tradición mítica, del papel del mito, de la relación entre el hombre y la mujer. Muchos, tanto hombres como mujeres, enfatizaron en que se trataba de un elemento problemático. Se planteó y analizó críticamente esa representación de la mujer, ligada siempre a una subordinación y aparentemente como transgresora de su deber de fidelidad hacia el hombre.

No obstante las condiciones en que se realizaron los talleres, encuentros y discusiones, así como las entrevistas, abrieron espacios para hacer esa lectura crítica, que en las comunidades sería más difícil de proponer. Esto se debe a que, en muchas comunidades indígenas, mientras existe la marginación y sub-

ordinación de la mujer, se acepta y se legitima la infidelidad del hombre, pero no la de la mujer, que se castiga con frecuencia.

Entre los senúes hubo un interés marcado en el tema de las relaciones de pareja y la fidelidad entre el hombre y la mujer. Explicaron que, entre los hombres y mujeres senúes, la infidelidad femenina era vista con más frecuencia como punible. No obstante la situación de los senúes, que viven un proceso de urbanización de sus comunidades más fuerte, donde hay más escuelas y la presencia de las normas y de la moralidad de la sociedad nacional es más intensa, se hicieron explícitas críticas y análisis sobre la relación asimétrica que nace del castigo a la infidelidad de la mujer y la aceptación de la infidelidad del hombre.

Es importante tener en cuenta, naturalmente, las condiciones en las cuales se dieron estas afirmaciones. Es claro que la gente dice lo que supone correcto. Además, en las tensiones de los participantes de los talleres, la pertenencia étnica también juega un papel. Por supuesto que esto contribuyó a que los senúes trataran de responder a la suposición según la cual esas diferencias que siguen existiendo entre el hombre y la mujer están en proceso de desaparición y hay una condición más cercana a la igualdad de géneros.

Habría que revisar la veracidad de esta situación, pues aunque la sociedad occidental y las sociedades urbanizadas acepten esta igualdad de género como principio en la dinámica cotidiana, éste no se ejerce con frecuencia en la vida cotidiana. Si bien la desigualdad de género no está en las normas ni se expone de manera verbal, sí se da en la vida cotidiana, en el doble trabajo que deben realizar en la vida doméstica y en la vida pública, etc. En consecuencia, resultaría útil revisar las diferencias y desigualdades en las relaciones de género en la vida cotidiana de las comunidades senúes.

Durante los talleres se discutieron varios elementos de la tradición embera, sobre todo tomando información que ha sido registrada por algunos etnógrafos: el papel reproductor de la mujer, el momento en que está en capacidad de tener un compañero, la edad en que puede empezar a tener relaciones sexuales, la manera en que se conciben los cuidados durante el embarazo, entre otros factores sobre la relación entre el hombre y la mujer alrededor de la familia y la reproducción.

Se plantearon y describieron de forma más clara las diferencias entre los emberas katíos y chamíes, los tules y los senúes. Las mujeres chamíes explicaron que, aunque en la tradición la mujer debía dar a luz sola y por su propia cuen-

ta, los cambios culturales y la relación con la cabecera municipal, los centros urbanos y los medios de transporte han permitido que no sean tratadas únicamente por el jaibaná, sino también por la medicina facultativa.

Por su parte, los katíos sostienen que ellos siguen aceptando las formas tradicionales de concepción, alumbramiento y cuidado del embarazo. Igualmente explican que, en general, aunque puede ocurrir que en algunas comunidades acudan a la medicina facultativa, las mismas mujeres buscan el alumbramiento por los medios tradicionales. Aquí tienen un papel muy importante, no sólo los jaibanás sino también las parteras.

En la tradición embera, la mujer recibe ciertos cuidados por parte del hombre durante el embarazo, sobre todo relacionados con la dieta: el hombre tiene que proveer ciertos alimentos, sobre todo carne de animales de monte, menos pescado y menos alimentos de otras fuentes. La mujer trata de alimentar a los niños desde que son muy pequeños de manera tradicional, evitando los alimentos "occidentales", manufacturados o producidos artificialmente. La intención de las madres es que los niños tengan una alimentación más tradicional, sobre todo a base de pescado y plátano.

Se informó que la mujer embera tradicionalmente suele tener a sus hijos sola en el monte, cerca al río. Las otras mujeres le dan algunas instrucciones para el alumbramiento y la parturienta lleva a cabo las instrucciones sola en la selva, incluso si es su primer parto. Los cuidados de la partera son previos o posteriores al parto, excepto si éste es complicado, situación en la que interviene en el alumbramiento.

En la discusión se reflexionó sobre lo contradictorio de ciertas costumbres emberas, como darle un primer baño al niño en el río, inmediatamente después del alumbramiento, y otras tradiciones que van contra lo que la medicina facultativa considera adecuado para el cuidado del niño, pero que sin embargo se practican.

Se expuso también que en la tradición usualmente se buscaba evitar que las mujeres tuvieran una pareja sexual antes de los 18 años, pero que en la vida cotidiana de las comunidades esto rara vez ocurría. Tradicionalmente, según explicaron, los padres tenían el deber de acompañar y cuidar a sus hijos hasta los 18 años, pero en la práctica solía ocurrir con mucha frecuencia que los jóvenes escuchaban cada vez menos los consejos de los mayores, mientras los mayores estaban cada vez menos preocupados por dar estos consejos. Así, los jóvenes asumen con menos responsabilidad la búsqueda de una pareja sexual. Con fre-

cuencia, esto lleva, por una parte, a situaciones de violencia intrafamiliar, sobre todo por la incapacidad de los jóvenes de sostener económicamente el núcleo familiar, así como por su desconocimiento de lo que debería ser una relación de pareja, según explicaron los participantes katíos. En consecuencia, como lo manifestaron los embera-katíos, los padres intervienen en la relación matrimonial. Por otra parte, también lleva a rupturas y separaciones entre estas parejas.

Esta explicación abre muchas preguntas: ¿Son estas prácticas tradicionales que se perdieron con el tiempo? Si es así, ¿esa pérdida se debe al debilitamiento de la educación tradicional en el hogar indígena, que ha sido reemplazada por la escuela, orientada por principios de la "cultura nacional"? O, tal vez, ¿el embarazo temprano de las adolescentes indígenas se alimenta de una educación insuficiente en regiones donde el Estado no hace presencia para proveer un sistema educativo adecuado? ¿Existe un desprecio hacia las formas de "consejo" o educación tradicional indígena por parte de los jóvenes? ¿Ese desprecio es natural o se ve fortalecido por el rechazo a la cultura indígena por parte de la sociedad nacional que, en las zonas periféricas, de selva, afectadas por la colonización y la ausencia del Estado, sigue considerando a las culturas indígenas como salvajes, primitivas e inferiores?

También cabe preguntar si los indígenas asistentes a los talleres trataron de defender las virtudes de la tradición indígena, aun si la realidad cotidiana de las comunidades parece mostrar lo contrario.

Entre los senúes se enfatizó una situación particular: los padres, con la intención de evitar que las mujeres tuvieran a muy temprana edad relaciones sexuales, debían aconsejar a los jóvenes, pero muchas veces, explicaron los asistentes, se llegaba a situaciones de violencia intrafamiliar verbal o a situaciones en que los jóvenes abandonaban el núcleo familiar para conformar una nueva pareja con desaprobación de los padres.

### **Algunas conclusiones y recomendaciones sobre cómo utilizar la tradición mitológica en el fortalecimiento de la participación de la mujer**

La hipótesis inicial, según la cual existía complementariedad y armonía entre los hombres y mujeres indígenas, que nos convocó a hacer este ejercicio, es imposible de corroborar con la información disponible. Lo que sí es cierto es que la tradición es utilizada en muchos casos para legitimar el papel de subordinación que en la mayoría de ocasiones se encuentra la mujer indígena. Los

talleres reiteraron que la tradición indígena es utilizada con frecuencia para promover la marginación de la mujer.

En el trabajo también encontramos que hay elementos de la tradición donde se reivindica el papel autónomo y propositivo de la mujer, o la fuerza de la mujer, pero en general no prima esta representación. Por el contrario, predomina una situación de marginación.

Si esto es así desde antes de su relación con la sociedad nacional, desde antes de la evangelización por parte de los misioneros, o como resultado de la relación con la sociedad nacional, es una discusión que está pendiente. Habría que aclarar que los antropólogos y en general los estudiosos del tema están de acuerdo en que los pueblos indígenas son el resultado de un proceso histórico de relación con la sociedad nacional; no son los herederos prístinos e intactos de las culturas precolombinas, sino que son sociedades que se han ido transformando en virtud de su relación con la sociedad nacional.

La situación de marginación de la mujer no es, por lo tanto, solamente responsabilidad de los pueblos indígenas en su fuero autónomo, ni resultado de su pensamiento "salvaje", sino del tipo de relación que la sociedad nacional ha establecido históricamente con ellos.

Por supuesto que son las mismas comunidades quienes están buscando, en un proceso de organización social y política, las formas a través de las cuales esa relación con la sociedad nacional no promueva la marginación de los pueblos. En este caso habría que aplicar esa misma reflexión al papel de la mujer.

En esta segunda dimensión, la discusión que partió de la narración de los mitos creó nuevos espacios de debate y análisis. En otros casos resulta difícil trabajar el tema, porque es polémico y conduce con frecuencia a una actitud defensiva de los pueblos indígenas sobre sus culturas y costumbres.

Creemos que los mitos nos han concedido un espacio generoso y amplio de debate desprevenido y abierto sobre temas en los cuales es difícil construir una reflexión conjunta entre indígenas y no indígenas.

La posibilidad de abrir la discusión a través del mito—elemento central de la tradición—también nos indican en qué medida y de qué manera la relación con la sociedad nacional ha participado en la marginación de la mujer indígena, aunque dicha relación no se puede desligar de lo indígena, pues se ha convertido en parte de su tradición. La relación con la sociedad nacional no es un objeto que se pueda separar en el pensamiento de la gente y en la vida cotidiana.

Esta discusión y la solución a este problema deben partir de la reflexión de los mismos pueblos indígenas. Por supuesto que allí debe haber un debate que explore dónde están los elementos que promueven la marginación de la mujer, para buscar formas propias de transformación.

Las mismas mujeres que asistieron a los talleres y dijeron que el mito legitimaba su condición de subordinación, intervinieron para resaltar la importancia del conocimiento del mito y de esa tradición. Explicaron también cómo, en parte, las relaciones dentro de la familia y las relaciones con su padre y con miembros de la comunidad, como el jaibaná y el abuelo, estaban mediadas por la narración de los mitos. El vínculo familiar tiene que ver con momentos cuando la comunidad se reúne para escuchar las narraciones de los mitos. Esto es muy importante porque demuestra que el mito es un escenario tradicional de la educación, una forma tradicional de educación indígena.

Es importante resaltar que la realización de este ejercicio ayuda a confrontar la cultura tradicional con la situación actual de las mujeres indígenas, y puede ser una herramienta metodológica adecuada para transformar las relaciones no equitativas entre los hombres y las mujeres dentro de las comunidades.

El trabajo nos permitió aprovechar las tradiciones de la comunidad para construir procesos de posicionamiento de la mujer. Dado que la información sobre los distintos pueblos indígenas que hacen parte de la OIA es desigual, que existen jerarquías entre los pueblos históricamente creadas en la organización, que hay una mayor visibilidad de los emberas y una aparente mayor tradicionalidad embera y tule, que subsiste el arraigo de ciertas costumbres machistas en unas comunidades más que en otras, y que existe una relación con lo urbano y con lo nacional, es importante aclarar que, desde la experiencia que tuvimos, sería útil tratar de llevar a cabo estos talleres en espacios diferentes con cada etnia.

Esto facilitaría explorar con mayor cuidado la tradición de cada pueblo: senúes, tules, embera-katíos y embera-chamíes, con la intención de ver lo tradicional desde cada punto de vista. Esto permitiría, en un segundo momento, realizar talleres de carácter interétnico, donde ciertas claridades pudieran potenciar más el debate, la comparación, la relación con los distintos pueblos y la exploración de tradiciones específicas.

Un último reto para desarrollar este trabajo en Antioquia es la recolección de material etnográfico sobre los indígenas senúes, necesario para fortalecer la exploración de la tradición en los talleres alrededor del tema de la participación de la mujer indígena.

## Bibliografía

- CARDONA, ANTONIO (1990). "El hombre que no podía cazar". En *Cultura embera. Memoria del simposio sobre cultura embera*. Quinto Congreso Colombiano de Antropología, Medellín, Organización Indígena de Antioquia.
- CAYÓN, LUIS (2001). "Je, la fuerza de la creación. Nociones de territorialidad de los grupos tukano oriental". En Franky Calvo, Carlos & Zárate Botía, Carlos (eds.). *Imani Mundo. Estudios en la Amazonía colombiana*. Bogotá: Unibiblos.
- CORREA, FRANÇOIS (1996). *Por el camino de la anaconda Remedio*. Bogotá: Universidad Nacional-Colciencias.
- FINDJI, MARÍA TERESA (1993). "Tras las huellas de los paces". En Correa, François (ed.). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: ICAN-Colcultura.
- GROS, CHRISTIAN (1991). *Colombia indígena*. Bogotá: Cerec.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
- GRUPO DE TRABAJO ESTUDIANTIL REXISTIENDO (2008). "La Relación entre economía indígena y economía nacional en el resguardo de Cristianía, en el suroeste antioqueño", *Revista Etnias & Política* No. 9, diciembre.
- KENYATTA, JOMO (1965). *Facing Mount Kenya*. New York: Vintage Books.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1993). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Planeta Agostini.
- \_\_\_\_\_ (1997) [1964]. *El pensamiento salvaje*. Bogotá, D.C.: Fondo de Cultura Económica.
- MOORE, HENRIETTA (1991). "Antropología feminista: nuevas aportaciones". En *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- ONIC (2008). "Demostrando su capacidad de trabajo y liderazgo", *Periódico Unidad Indígena. Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía* No. 124, noviembre.
- PINEDA CAMACHO, ROBERTO (1984). "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano". En Arocha, Jaime y Friedemann, Nina S. de (1984). *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno.

- PINEDA GIRALDO, ROBERTO y GUTIÉRREZ DE PINEDA, VIRGINIA (1999). *Criaturas de Karagabí*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- RAPPAPORT, JOANNE (1990). *The politics of memory: native historical interpretation in the colombian Andes*. New York: Cambridge University Press.
- ROBAYO, CAMILO (2001). "La mujer a la sombra del héroe: los blancos en el mito y su significado para el contacto con los carijonas y yukpas". En Franky Calvo, Carlos & Zárate Botía, Carlos (eds.). *Imani Mundo. Estudios en la Amazonía colombiana*. Bogotá: Unibiblos.
- ROJAS, FILINTRO ANTONIO (1997). *Las ciencias naturales en la mitología curripaco*. Bogotá: Etnollano, Coama, Secretaría de Educación y Cultura del Guainía.
- VASCO URIBE, LUIS GUILLERMO (1985). *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- VASCO URIBE, LUIS GUILLERMO, DAGUA, ABELINO y ARANDA, MISAEL (1993). "En el segundo día, la gente grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y con su jugo bebió el sentido". En Correa, François (ed.). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: ICAN-Colcultura.
- VÉLEZ VÉLEZ, LUIS FERNANDO (1982). *Relatos tradicionales de la cultura catía*. Medellín: Imprenta Departamental de Antioquia.
- WACHTEL, NATHAN (1971). *La vision des vaincues: les indiens du Perou devant la conquete espagnole*. Paris: Editions Gallimard.

## Algunas consideraciones sobre el proceso de justicia propia y género

NURY YAGARÍ,\* DORA ARANGO Y MARÍA ELENA OROZCO\*\*

El proceso de construcción de la línea política de género, generación y familia ha traído implícita una sensibilización de hombres y mujeres frente a las inequidades entre ellos y ha permitido la visibilización de la violencia intrafamiliar y los abusos sexuales como unas de las problemáticas graves y generadoras del desequilibrio no solo familiar sino también comunitario.

A su vez, las reflexiones en torno al tema y las denuncias de casos que no han sido resueltos han llevado a comprender que este problema, antes mirado como un asunto de mujeres y propio de la vida privada, es de carácter estructural, político y social. En él juega un papel muy importante la debilidad en el ejercicio de la justicia propia, en la que intervienen una infinidad de factores, de los cuales mencionaremos algunos en este documento.

Entre las causas de la debilidad en la justicia propia, identificadas a través de diagnósticos comunitarios, están:

- Inhabilidad generada por los lazos de parentesco.
- Desconocimiento y falta de apropiación de las normas propias y, en algunos casos, la ausencia de las mismas.

\* Abogada de la OIA.

\*\* Asesoras de género, generación y familia.