

EL RASTRO FEMENINO EN EL ARCHIVO MOKANÁ

THE FEMALE TRAIL IN THE MOKANÁ ARCHIVE

Clara Valencia

Universidad Santo Tomás de Aquino, Colombia.

Resumo

Esta pesquisa nos leva a um assunto reprimido, a uma negação, que também foi enterrada no momento da Conquista para poder impor o patriarcado ocidental: a mulher no grupo Mokaná. Logo, nosso olhar se tem focado no rastro da mulher Mokaná e temos reunido o que encontramos na documentação deixadas por cronistas, historiadores, antropólogos, sociólogos e as evidências do feminino na comunidade Mokaná. Sobre a mulher Mokaná não existe discussão para as ciências sociais, este campo não tem sido muito estudado, só se tem limitado a comentar como algo curioso a posição da mulher neste grupo e todos estão de acordo em dizer que a mulher Mokaná “era guerreira”. Para nossa pesquisa temos colocado a mulher de acordo com os lugares de onde a observamos: a mohana, a mulher guerreira versus dona de seu corpo, a mulher agricultora, a mulher sincrética.

Palavras chave: Mulher; Mokaná; corpo; sexualidade.

Abstract

This investigation has led us to a repressed subject, a denial, which was also buried at the time of the Conquest in order to impose Western patriarchy: the woman in the Mokana indigenous group. Then our gaze has focused on the trail of the Mokaná woman, and we have gathered everything we have found from what chroniclers, historians, anthropologists, sociologists and the evidence of the women in the community. About the Mokaná women there is no discussion for the social sciences here, this field has not been much studied, they have limited themselves to comment the position of the women in this group as something curious and everyone agrees to say that the mokaná woman “was a warrior.” For our study we have placed the woman according to the places from which we have been able to observe her: the mohana, the warrior woman, the owner of her body, the farmer woman, the figurines and the syncretic woman.

Keywords: Woman; Mokaná; body; sexuality.

Resumen

Esta investigación nos ha llevado a un asunto sobre el cual existe una represión, una negación, que también fue enterrado al momento de la Conquista para poder imponer el patriarcado occidental: la mujer en el grupo mokaná. Luego nuestra mirada se ha enfocado en el rastro de la mujer mokaná y hemos reunido lo que hemos encontrado de lo que dijeron los cronistas, los historiadores, los antropólogos, los sociólogos y las evidencias de lo femenino en la comunidad. En la mujer hemos podido detectar más claridad; allí no existe discusión para las ciencias sociales, este campo no ha sido revisado, solo se han limitado a comentar como algo curiosos la posición de la mujer en este grupo y todos están de acuerdo en decir que la mujer mokaná “era guerrera”. Para nuestro estudio hemos colocado a la mujer de acuerdo con los lugares desde donde la hemos podido observar: la mohana, la mujer guerrera versus dueña de su cuerpo, la mujer agricultora, las figurinas, la mujer sincrética.

Palabras Clave: Mujer; Mokaná; cuerpo; sexualidad.

Mi interés en este trabajo ha estado centrado en el estudio del pensar amerindio. Este tipo de investigación o elaboración en torno al pensamiento amerindio genera escepticismo entre investigadores y filósofos debido al hecho de que aparentemente no existen evidencias que permitirían sustentar suficientemente la constitución de un corpus teórico propiamente filosófico. No obstante, en este trabajo se defiende la idea de que ocuparse del pensamiento de un grupo humano es el objeto de estudio propio de la filosofía.

El primer acercamiento desde la filosofía al grupo Mokaná lo tuve en mi trabajo de pregrado en filosofía para la Universidad Santo Tomás, cuyo título fue “Tradición artesanal mokaná como expresión de su Cosmovisión y Pensamiento Mitológico”. Desde esta primera investigación ya podía percibir un saber ancestral que surgía desde el origen, pero a la vez encontraba una comunidad que no se percibía a sí misma como pueblo de pensamiento indígena originario.

Con base en dichas experiencias comencé esta investigación, iniciando por el rastro perdido de esta comunidad. El título inicial del trabajo era “Pensar de rastro mokaná”. Para seguir este camino necesitaba encontrar un rastro que se reiterara en la comunidad de forma sutil.

El trabajo filosófico que emprendí se orienta con base en las investigaciones de los filósofos colombianos Amalia Boyer y Adolfo Chaparro; a partir de ellos me remito a los filósofos post-estructuralistas franceses.

El primer paso es la revisión y aporte de las ciencias sociales: ¿qué han dicho sobre los mokaná?, ¿qué se sabe de la existencia de este pueblo, de su relación con las comunidades

vecinas?, ¿cuál es el debate entre arqueólogos, antropólogos y lingüistas? La revisión de las ciencias sociales no pretende encontrar un asidero empírico como fundamento a partir del cual empezariamos a especular o reflexionar filosóficamente. Se trata de levantar un “archivo” mokaná desde una perspectiva propiamente filosófica.

El archivo lo miramos de una forma diferente de como lo hace el historiador. Para ello nos remitimos a la idea de archivo de Foucault (2010) y Derrida (1997). No lo vemos como algo que tiene toda la información del pasado; por el contrario, es una construcción teórica sesgada por las características propias de la época en que fue archivado. Según Derrida (1997), en el trabajo de la memoria, no construimos archivo solo a partir de objetos o documentos, sino que el trabajo de la memoria consiste en un proceso de apropiación de la memoria. El archivo no guarda todo, solo guarda una parte, y esa parte está condicionada por la época, las costumbres que en ese momento están en funcionamiento; en el caso de la Colonia, lo que se estableció y se vio con buenos ojos fueron algunas prácticas de origen occidental. Lo que no se guardó o no se archivó en América fueron las prácticas indígenas. Éstas fueron sometidas a una forma de represión y supresión, generando una impronta en la lengua y en el discurso.

Hemos revisado las discusiones que se han suscitado en torno al grupo mokaná, ya sea respecto de su origen, su lengua, y su nombre. También hemos visto lo difícil que ha sido para este grupo amerindio lograr la recuperación de su territorio y obtener su reconocimiento como herederos de un saber amerindio. El reconocimiento político como etnia por parte del gobierno ha sido objeto de discusión, aunque en la actualidad se encuentra reconocido por la republica de Colombia ministerio del interior mediante la Resolución 043 de 7 de marzo de 2014, “Por la cual se inscribe en el registro de comunidades indígenas, las comunidades Bajo Ostión, Cuatro Bocas, Corral de San Luis, Morro Hermoso, Guimaral, Juaruco, Puerto Caimán y Tubará del Pueblo Mokaná, con unidades familiares ubicadas en el área rural y en la cabecera del municipio de Tubara, Departamento del Atlántico”.

Realizada la investigación hemos podido constatar que del grupo en cuestión no queda una lengua viva ni una tradición clara (TRILLOS, 2001). El grupo estuvo ubicado entre Bolívar y el Atlántico, rodeado de mar, río y ciénagas, fue zona de paso de muchas migraciones, fue poblada por unos grupos y después por otros, por lo cual no es claro si los mokanás son una tribu arawak, carib o malibú. “En correspondencia con lo anterior, y basándose en las investigaciones etnolingüistas del francés Paul River, los denominados indígenas Mocaná (en adelante Mokaná) son clasificados como pertenecientes a la cultura Malibú”. (RIVER, 1974). “No obstante a la hora de precisar la filiación de este grupo respecto a las tres grandes culturas indígenas existentes en la región a la llegada de los españoles, allí justamente encontramos discrepancias. Cestmir Loukotka ubica a los Mokaná dentro del stock chibcha; Pedro María Revollo, Aquiles Escalante y Nicolás del Castillo Mathieu los clasifica entre la familia lingüística Caribe, en tanto que Orlando Yancé Pérez intenta demostrar su filiación arawak (BARBOSA, 2003).

A partir de las evidencias vemos que la historia está permeada por diferentes capas de significación y que puede aparecer algo que no ha sido codificado, a esto lo llamaremos “rastros”.

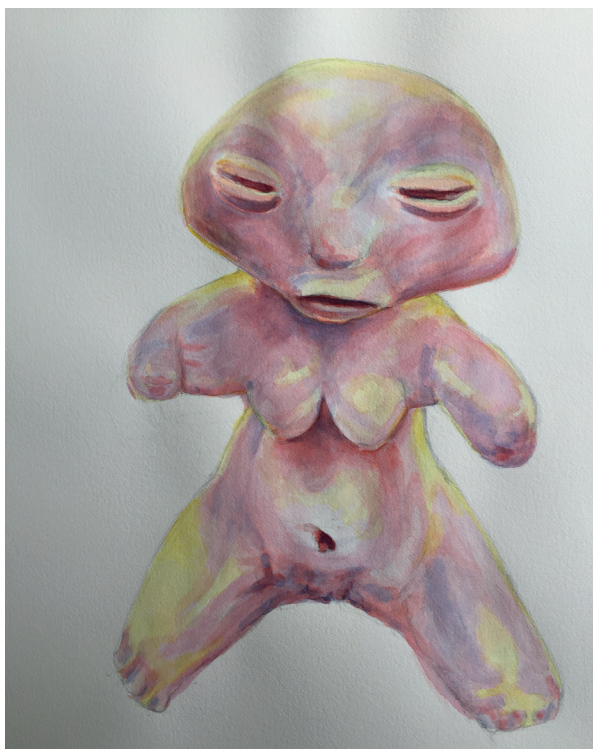
Otro punto que he argumentado en este trabajo es que hemos estado regidos por el pensamiento de sistema de la colonización, al que Glissant (2002) llama “pensamiento continental”. No obstante, Existe otro pensamiento más frágil, que llamamos “pensamiento archipiélago”, que está en relación con una visión del mundo que despliega un imaginario diferente, y que puede estar más acorde con las culturas amerindias.

Este pensamiento lo denominamos “pensamiento de rastro o de huella”, siguiendo la idea de Derrida, quien considera la vida misma como huella, antes que el ser como presencia¹ (DERRIDA, 2012, p. 280). La huella no se recupera, no se reconstruye, se transforma en otra cosa, y esas multiplicidades, ese rastro repetitivo que estamos buscando en la cultura mokaná, es el que nos permite hablar de un rastro en esta cultura.

La interpretación que hace Glissant del neologismo “rastros” y la forma como logra utilizarlo en sus conceptualizaciones del Caribe fue muy importante para este trabajo. Según Glissant, el rastro es aquello que aparece en la comunidad sin ningún referente claro, pero que produce nuevos saberes, nuevas lenguas.

A la pregunta ¿qué es el rastro de los mokaná?, ¿qué es lo que se repite en este grupo amerindio?, la respuesta con que nos encontramos y en la cual coinciden antropólogos e historiadores es: “la mujer.” Si la mujer que aparece como referente en numerosas figurinas femeninas, bien sea porque su presencia está asociada a la maternidad o a la fertilidad, si se puede reconocer en estas figuras una referencia a la mujer porque todas las figuras femeninas tienen el genital, el cual denotan con una raya abierta, y en la medida en que este rasgo no puede ser considerado como algo casual agregado a la pieza de cerámica sino que aparece como una constante, entonces es relevante preguntarse por este rastro, que se repite insistentemente, al punto de constituir una singularidad de este grupo humano con respecto a otros pueblos amerindios.

¹ “Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia.” (DERRIDA, 2012, p. 280).



Dibujo en acuarela realizado por Clara Valencia
Representación de Figurina de la colección del laboratorio de
Arqueología de la Universidad del Norte, Barranquilla.



Figurina, fracturada. Colección arqueológica del Museo Villa Rosa Repelón.
Código VR-185. Foto proporcionada por la fuente.

De allí surgen una serie de preguntas que reorientan este trabajo ¿Qué importancia tiene el rastro de lo femenino en el pensamiento mokaná? ¿Qué rastro se pretende mostrar por medio de esta cantidad de figurinas? ¿Es posible que en este grupo la mujer ocupara un lugar diferente del de los otros grupos? ¿Era esta una cultura matriarcal?

El encuentro con el rastro de lo femenino en la comunidad mokaná modificó el rumbo de nuestra investigación. Este encuentro me obligó a revisar nuevamente las fuentes recopiladas a partir de las ciencias sociales. En la segunda revisión de lo escrito por los cronistas e historiadores sobre la mujer mokaná comencé a encontrar una importante cantidad de indicios que me llevaron a pensar que esta ocupó un lugar distinto del que ocupa la mujer en el modelo patriarcal tradicional.

Lo que parece diferenciar a los mokaná de otras culturas de Colombia es que la mujer tenía derecho a una sexualidad liberada, podía escoger entre ser reproductora o guerrera. Si esto es sostenible, la mokaná tenía una manera diferente de establecer las relaciones entre lo femenino y lo masculino, la mujer hacía parte tanto del ámbito de lo público como de lo privado.

Nuestra mirada se ha enfocado en el rastro de la mujer mokaná, y hemos reunido lo que hemos encontrado de lo que dijeron los cronistas, los historiadores, los antropólogos, los sociólogos y las evidencias de un simbolismo de lo femenino en la comunidad. En cuanto a la posición de la mujer en estas sociedades hemos podido detectar con cierta claridad; que aún

cuando no existe una discusión explícita de este asunto en las ciencias sociales, y aunque las discusiones solo se han limitado a comentar como un hecho curioso la posición de la mujer en este grupo, la mayoría de los comentaristas y expertos están de acuerdo en decir que la mujer mokaná “era guerrera”. Para nuestro estudio hemos colocado a la mujer de acuerdo con los lugares desde donde la hemos podido observar: la mohana, la mujer guerrera *versus* dueña de su corporeidad, la mujer agricultora, las figurinas y la mujer sincrética.



Figurina femenina hallada en la recolección superficial en el proyecto arqueológico(2015) “Estudio arqueológico para el desarrollo del proyecto urbanístico Milla de Oro (El Genovés- 5,40 hectáreas) Barranquilla”. Actualmente reposa en el laboratorio de Arqueología de la Universidad del norte. Dirección: Juliana Campuzano. Fotografía: Clara Valencia.

Para hablar de la mohana nos remitimos a las crónicas que nos hablan de una mujer llamada Cabarí que tenía muchos poderes e influencia entre los indígenas; la mujer guerrera es citada por los cronistas como mujer que participaba activamente de la guerra; la mujer dueña de su corporeidad era la mujer que decidía sobre su cuerpo y su sexualidad; la mujer agricultora era la mujer que trabajaba en los campos; Las figurinas que sirven como referente son las que aparecen en las excavaciones realizadas en la zona habitada por el grupo. Se trata de Figurinas de 6 a 8 cm que aparecen partidas y que aparentemente eran utilizadas en rituales; Cuando hablamos de una mujer sincrética nos referimos a la mujer que se sobrepone a la mujer mokaná para abolir las prácticas indígenas sobreponiendo unas nuevas prácticas.

Por mi parte, observo una presencia de la mujer en las diferentes prácticas de las

mujeres originarias mokaná. Esto me remite a una participación activa de la mujer en la sociedad y me permite observar una diferencia clara con el tipo de sociedad instaurada por la nueva ley del patriarcado occidental, en la que prima lo masculino sobre lo femenino.

La elaboración conceptual de un rastro de lo femenino en los mokaná permite que sea un trabajo de carácter filosófico y no antropológico, a partir del cual nos vimos en la tarea de levantar un archivo.

El segundo paso de la investigación recurre a diversos conceptos de los filósofos mencionados para aplicar sus conceptos a un pensamiento amerindio. Sobre las comunidades amerindias existe mucha información antropológica, sociológica, histórica, pero desde estas perspectivas la cuestión del pensamiento de las comunidades indígenas solo se alcanza a caracterizar desde una aproximación cosmológica.

Algunos filósofos latinoamericanos se han atrevido a incursionar en este campo; por ejemplo, Adolfo Chaparro con su libro “Pensar Caníbal”: el canibalismo como expresión del pensamiento amerindio; Amalia Boyer con “Archipelia”; como nombre del lugar de la geostética donde se pueden dar el encuentro de diversos regímenes estéticos y poéticos; y Francesca Gargallo con “Feminismo desde Abya Yala en el cual se pregunta sobre la existencia de pensamientos feministas de cuño no occidental. Esta investigación se apoya en sus trabajos.

La memoria y el psicoanálisis son importantes para comprender lo que es el rastro; por esta razón Derrida (1997) y gran parte de los filósofos se remiten a Freud (1992) y a sus estudios, ya sea para apoyarse en sus teorías o para interrogarlas.

Para elaborar acerca del rastro partimos del concepto del trazo de Derrida, (1997) de la huella que nos remite al subconsciente y el cual funciona de una forma aleatoria, dispersa en el tiempo y en el espacio. El concepto de huella permite ver el rastro en la experiencia social del grupo mokaná. La idea no es mostrar un inconsciente reprimido, sino lo que aparece en un campo de saber como intensidades que se pueden traducir en multiplicidades de elementos o huellas.

Estas multiplicidades de elementos que se nos aparecen en la cultura mokaná se pueden articular con la idea de iterabilidad; este concepto de Derrida se refiere al hecho de que al aparecer un nuevo concepto se vuelve citable, conectable y va apareciendo en nuevos textos, pero el contenido va cambiando, no podemos pretender que diga lo mismo que decía antes, sino que se va reinventando, generando nuevas cosas, nuevos conceptos. En el grupo amerindio mokaná aparecen rastros de lo femenino, aparecen figurinas, que denotan el género, mochilas, canastos, prácticas; vemos cómo se reitera y conecta con otros objetos de lo cotidiano. La huella vive en la posibilidad de ser evocada. De aparecer y poder hacer sistema con otros símbolos. Si la figurina y los elementos de lo femenino en esta cultura persisten, no se debe a la esencia de la figurina como tal, sino a las posibilidades de apropiación y

repetición. Por lo tanto, lo que se alcanza a ver es la repetición de algo que está reprimido, en este caso la mujer, y viene con toda la fuerza y aparece en un campo social específico y en una formación histórica concreta.

En esta búsqueda del rastro en la cultura mokaaná de algo que no fue archivado, hay indicios que nos permiten indagar un enunciado, y lo estamos buscando antes de toda verbalización, reconociendo y apoyándonos en Derrida. Sin pensar en un supuesto origen del lenguaje, lo vemos en cualquier tipo de escritura, por medio de la noción de escritura como pensamiento de rastro, de la huella y como diversidad del lenguaje, que no está en un pasado de escritura lineal. Es previo a todo su despliegue lingüístico y por el tipo de enunciado del pensar de rastro nos remitimos a referencias heterogéneas de enunciados diferentes: figurinas, glifos, cerámicas, territorios, objetos. Hacemos una curaduría de muchos objetos y a nuestra pulsión de archivo respondemos generando un trabajo, una investigación, un “archivo”.



Figurina Mokaaná. Colección arqueológica del Museo Muga de Galapa.



Figurina Mokaaná. Colección arqueológica del Museo Muga de Galapa.

Partiendo de la idea de Freud (1992) sobre la memoria y las pulsiones hemos visto las diferentes interpretaciones de los filósofos en cuestión. (DERRIDA, 1997) Esta pulsión aparece en la sociedad mediante fuerzas, flujos que provienen del inconsciente colectivo, aparecen como producción deseante o como multiplicidades, las cuales no nos remiten a ningún significado, solo a una pulsión o una fuerza que mientras más oculta se encuentre

más fuerte es. En este caso, el rastro está relacionado con la mujer, la fuerza que conlleva es aún más fuerte por la represión que ha tenido la mujer desde siempre, y al sumar el hecho de tratarse de una mujer indígena ésta la lleva a un lugar más subordinado que el de la mujer occidental blanca, heterosexual y normalizada.

Retornando a la obra de Glissant (2002) y su interpretación de “rastro” aplicada al hombre caribe encontramos elementos afines con nuestro trabajo aún cuando no aborde el problema de la mujer. Según este autor el rastro es aquello que el hombre martiniqueño reinterpreta o que aparece en sus prácticas sin ninguna razón de ser, surge desde su memoria. Lo que el rastro genera son resultados imprevisibles porque son efecto de la criollización. Según Glissant (2002, p. 24), la criollización es aplicable a la situación actual, en la que todo se integra en una totalidad que él llama “totalidad mundo”, en la que todo es archipiélago. Se puede resumir todo esto en un pensamiento archipiélago y un pensamiento continental, donde “archipiélago” denota un pensamiento de lo ambiguo, lo nuevo, y lo “continental” es pensamiento de sistema. Las culturas más distantes pueden entrar en contacto, y esto produce encuentros inesperados.

Glissant (2002) logra integrar el concepto de rastro y nos lleva a ver al grupo mokaná como parte de la criollización, en la que organizamos nuestra realidad a partir de las huellas; por medio de estas creamos lenguas, arte, un objeto, un pensamiento.

El rastro de la mujer Mokaná arrastra con toda la fuerza lo negado de lo femenino en la cultura, el cual al poder diversificarse y expresarse por otros medios pasa a ser un pensamiento poético; este tipo de pensamiento nos vuelve sensibles a nuestro entorno.

La idea del ser como sujeto racional, heterosexual, libre, masculino ha cambiado, y han aparecido nuevas teorías: la teoría sistémica, la arqueología del saber, el esquizoanálisis, la poética de lo diverso, el feminismo descolonial, entre otras. Estas teorías han cambiado la concepción tradicional del sujeto “para dar paso a una concepción en la que sujeto y mundo, sujeto y sociedad, sujeto y naturaleza, resultan indisociables a la hora de definir la noción misma de sujeto” (CHAPARRO, 2013, p.120).

El tercer paso, el encuentro con lo femenino como rastro en la cultura Mokaná nos lleva a revisar la discusión teórica feminista como parte de esta investigación.

El hecho de que nuestras culturas indígenas fueran matrilineales o matriarcales nos hace interrogarnos por el significado de ambos términos. Una cultura matrilineal en la que la herencia consanguínea es por el lado materno no implica que el papel de subordinación de la mujer cambie. Se puede hablar de matriarcado cuando el poder de la mujer no solo es por la transmisión de sangre, sino que también está directamente relacionado con un poder político.

En los grupos amerindios existió un sistema matrilineal pero no un matriarcado; esta

ha sido una discusión teórica feminista que Simone de Beauvoir puso en el tapete desde 1949 con su libro *El segundo sexo* cuando dice que no hay evidencias de matriarcado² (DE BEAUVOIR, 2014, p. 63). En la actualidad, el feminismo tiene dos posiciones: una de ellas parte de Simone de Beauvoir, y piensa que el patriarcado es un sistema, natural y estructural, la otra, la del feminismo descolonial, la cual sostiene que en algunas culturas se puede presentar la estructura patriarcal y en otras no.

Virginia Gutiérrez de Pineda, investigadora de la familia en Colombia, cuenta que en el pueblo de Calamar (Atlántico), “según la relación de la conquista de Cartagena por don Pedro de Heredia: Éste refiere que entre los habitantes de este pueblo había otras mujeres que no conocían varón, que andaban con sus arreos y sus flechas e iban a la guerra y tenían mujeres que les sirviesen en casa” La investigadora se pregunta: “¿Se trata de un fenómeno de travestismo bastante extendido entre el sexo masculino en esta región, con formación de una clase guerrera femenina?” (GUTIÉRREZ DE PINEDA, 1997,p.55).

Para el grupo mokaná, en el que la mujer tenía presencia en lo público y lo privado, la ley de los conquistadores tuvo que ser más fuerte para desestabilizar esta estructura.

El cambio del sistema matriarcal al patriarcal impuesto a la fuerza por medio de un genocidio suprime la fuerza originaria, generatriz, causando un desequilibrio que acelera la pulsión de rastro y desencadena la repetición de lo que reprime.

La mokana tenía un manejo de su sexualidad diferente al de las mujeres de las otras poblaciones de Colombia. Por un lado, las mujeres guerreras castas y, por el otro lado, las mujeres a las cuales se les permitía vivir una amplia experiencia sexual.

La categoría “género” se mueve entre dos corrientes, el universalismo y el relativismo. El relativismo del género parte de la idea de que el hombre y la mujer son entidades diferentes, asociadas a contenidos variables a través de las sociedades. La corriente del universalismo da valor a la universalidad de las jerarquías de género, buscando diferentes modelos para mostrar la tendencia universal de la subordinación de la mujer en las representaciones culturales.

Una cultura cualquiera se reviste de los géneros, independiente de quien los ocupe: vienen a ser unos papeles que son ejecutados más por el orden jerárquico que por lo que representan. Son ropajes que nos colocamos de acuerdo con el juego que estemos interpretando: unos con rasgos femeninos y otros con rasgos masculinos. Si miramos los rasgos de mujer y hombre como papeles aprendidos, podemos ver cómo se articulan en la sociedad y cómo emergen en lugares diversos, cárceles, etc., más como una réplica de dominación que como algo que caracteriza al género, ya sea masculino o femenino. Lo masculino es lo fuerte, lo viril, es el que tiene la autoridad; lo femenino es lo débil, el dador, lo subalterno.

² “Este mundo siempre ha pertenecido a los varones, pero ninguna de las razones propuestas para explicar el fenómeno nos ha parecido suficiente” (De BEAUVOIR, 2014, p. 63).

Rita Laura Segato (2003) lo llama “movilidad de género”, es el tránsito de género, que garantiza a un mismo sujeto social la posibilidad de circular por los registros afectivos de lo masculino y de lo femenino. Se deconstruye así la idea de género, la fijación a una norma, a una anatomía particular, que es la que constituye la idea de género en Occidente³ (SEGATO, 2003, p. 57-58).

Según Segato, (2003) el patriarcado pertenece a lo simbólico, los hechos son producto de la inscripción fundante. A partir de allí, en una sociedad de tipo matriarcal, en la que el patriarcado no está institucionalizado y los sujetos están marcados por una imagen diferente de la occidental, la circulación o el papel que ejercen los sujetos están determinados por estructuras diferentes que no están afectadas por el sello de Occidente.

La forma como lo femenino mokaná logra transitar o colocarse vestidos: el vestido de la mujer guerrera, autónoma, reproductora, nos permite verla como un ser que transita por diferentes espacios que en la cultura occidental han sido usualmente transitados por los machos de la especie. Esto es una suerte de “movilidad de géneros” en la cultura mokaná.

Del archivo y de los rastros que tenemos de los mokaná denotamos una circulación de sujetos y actores representando papeles diferentes de los usuales; se puede hablar de una “circulación de géneros” de la mujer por los diferentes escenarios.

Otros grupos aborígenes colombianos presentaban una estructura de relaciones diferentes de la patriarcal; guardaban una íntima vinculación con los sistemas de organización social y con las relaciones intergrupales. Era un sistema de opresión para la mujer; pero aun así era un sistema diferente del típico occidental.

El hibridismo, concepto desarrollado por Homi Bhabha (1994), es diferente del sincretismo. No es el encuentro de dos mundos para un nuevo resultado cultural; es la copia y la articulación de los elementos para producir un movimiento que no tiene el sincretismo. Es un movimiento que ejecuta un sujeto respecto a algo que no está de acuerdo, unos significantes que no comparte y que es obligado a utilizar pero depende de él la forma de ejecutarlo para convertirlo en un desacato y en un rastro de insatisfacción.

El hibridismo está presente en la mujer mokaná; ella circula por las diferentes prácticas de su grupo, y logra desestabilizar el orden impuesto por los otros grupos amerindios. Virginia Gutiérrez de Pineda (1997), llega incluso a afirmar que es como una especie de travestismo que se presentaba en la región por medio de estas mujeres guerreras. Recordemos que se habla de un tipo de mujer que no conocía varón, que iba a la guerra y que tenía sirvientes en

³ “Esa circulación es, en verdad, como argumentaré, un hecho usual en cualquier sociedad, pero un hecho enmascarado por una ideología que presenta los géneros como condenados a reproducir papeles previstos para ellos en la “ficción dominante” o escena original, y fijados adheridos, grampeados a lo que en verdad son nada más y menos que posiciones y lugares en una estructura de relaciones abierta y disponible para ser ocupada por otros significantes” (SEGATO, 2003, p. 57-58).

su casa. Dice la mencionada investigadora que esta situación solo se presentaba en la región del río Magdalena, porque lo normal en las comunidades indígenas era el concepto vitalista y la unión de los dos sexos.

La mujer logra diversificarse para trascender su inmanencia ya sea mediante una “circulación de géneros” o un hibridismo mediante la exaltación del sexo femenino en estas figurinas.

La mokaaná de hoy nos remite a una realidad que observamos en las poblaciones mokaánas. La mujer, aparte de la norma usual que le es asignada por la costumbre patriarcal y las relaciones de colonización, asume las labores de la casa, pero además lidera y organiza la fabricación de artesanías, mochilas, y otros productos que pueden ser vendidos para generar el sustento de la familia. El hombre se encarga de llevar las mercaderías y cobrar, pero la tarea de la mujer es organizar y liderar el trabajo de la comunidad.

En las poblaciones mokaánas: Chorreras, Usiacuri, Galapa, Guymaral y Tubará con las que he realizado la investigación y donde he trabajado por varios años, la mujer lideró la producción de artesanías, se encargaba de procesar y distribuir el trabajo en la comunidad, de la manutención de la familia.

En entrevista con Lin Sánchez, artesana que participa en un concurso de totems en Galapa, podemos ver cómo en su totem representa a la mujer mokaaná con su dualidad, la de mujer guerrera y mujer reproductora. Tiene muy arraigado lo del matriarcado de la mujer con respecto a sus antepasados, pero no tiene clara la situación de la mokaaná hoy. Destaca la posición de la mujer mokaaná como guerrera, pero siempre como un rastro y no como una reivindicación presente, es una reivindicación a partir de una huella.



Tótem realizado por Lin Sánchez, artesana de Galapa, Sala de exposición del museo Muga de Galapa. Fotografía Luis Carlos Ariza.

Según conversaciones con Amalia Boyer (2015), lo femenino se alcanza a desarrollar por medio de expresiones artísticas, pero cuando se habla de política de manera explícita se da una disyunción exclusiva, y se empieza a hablar de la comunidad, que solo puede retornar como síntoma o mejor, como signo, en el arte: la mujer logra expresarse y presentarse, pero cuando entra en el discurso de la representación política habla siempre en términos de comunidad perdiendo toda reivindicación posible desde la singularidad de la existencia del ser mujer.

Para finalizar el artículo hemos optado por dar importancia al arte como forma de expresión y presencia a sí mismos de estos grupos; el arte es la herramienta de guerra más poderosa y más sutil; pasa desapercibida por la fuerza que conlleva en sí misma; en ese sentido podemos decir que existe una cierta similitud entre el rastro y el arte.

El deseo de la comunidad se encuentra en el imaginario. Cuando este imaginario es prohibido por los códigos establecidos y por la nueva máquina de guerra, el deseo es reprimido. Lo imaginario tiende a aparecer bajo otra forma, y esta forma puede ser el arte.

Desde una mirada feminista, lo privado y lo público, lo social y lo político tienen que ser revisados, y la diferencia sexual no es irrelevante, como tampoco lo es la subordinación de las mujeres; más bien todo lo contrario, ambas son centrales en la construcción de la teoría política moderna.

Para la mokaná actual es una ventaja poder apoyarse en un tipo de identidad contemporánea al no tener unas reglas que ya estén codificadas. Son seres híbridos y se construyen a partir de rastros; algunas veces aparecen rastros vivos, como las figurinas, como las mochilas, y otras veces son rastros imperceptibles, como los que aparecen en el arte, en las prácticas.

He hecho una investigación que nos ha remitido a lo femenino que se levantó en los archivos de nuestra historia y que nos ha llevado a revisar el rol de la mokaná en esta sociedad que fue matriarcal y en la que el concepto de género era manejado de una manera particular por la mujer.

He abordado lo que he podido hasta aquí de la mokaná, pero esta investigación no está acabada estas son conclusiones parciales sobre lo cual he de continuar investigando. El lugar de la mokaná en esta cultura es un rasgo muy interesante y la división de las prácticas de las mujeres marca una diferencia especial. La investigación está en curso; es así como el rastro interminable y sin fin nos remite a un comienzo que nunca existe y a un fin que nos lleva a la pulsión de continuar buscando rastro. Llegamos al final que es también un nuevo comienzo, un eterno retorno a la manera de Nietzsche donde lo que regresa es la diferencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ARRIETA BARBOSA, A. L. *Los Mokaaná*. Barranquilla (Colombia): Tercer Milenio Editores, 2003.

BOYER, A. *Archipelia. Lugar de la relación entre (geo) estética y poética*. Pontificia Universidad Javeriana, 2008-2009, p. 13-25.

BHABHA, H. Signs taken for wonders: Question of sunbibavalence and authority under a tree outside delhi, May 1871. En H. Bhabha, *The localization of culture*. Londres y Nueva York:Routledge, 1994, p. 245-246.

CHAPARRO, A. *Pensar Canibal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*. Buenos Aires (Argentina) Katz Editores, 2013.

DE BEAUVOIR, S. *El segundo sexo*. Colombia: Penguin Random House Grupo Editorial, 2014.

DERRIDA, J. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta, 1997.

DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 2012.

FOUCAULT, M. *La arqueología del saber*. México: Siglo veintiuno, 2010.

FREUD, S. *El malestar en la cultura*. Obras completas, XXI, (trad. De José L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

GARGALLO CELENTANI, F. *Feminismos desde Abya Yala*. Bogotá, D.C.: Ediciones Desdeabajo, 2012.

GLISSANT, É. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, V. *La familia en Colombia*. Trasfondo histórico. Medellín (Colombia): Editorial Universidad de Antioquia, 1997.

RIVET, P. *Les Indiens Malibú, Journal de le Societé des americanistes* (París, Nouvelle

Serie), XXX, 139-144, 1974.

SEGATO, R. L. *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires (Argentina): Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2003.

TRILLOS, M. *Ayer y hoy del Caribe colombiano en sus lenguas*. Bogotá, D.C.: Editorial Gente Nueva, 2001.