

Mujeres nasa

Tejedoras de sabiduría e identidad¹

Angélica Torres Sepúlveda *

Resumen:

El tejido es una práctica cultural por medio de la cual las mujeres del pueblo nasa reflejan su sabiduría, sus formas de creación y comunicación. Contrastando la exclusión, invisibilización y, más tarde, folclorización de la que ha sido objeto, se reivindica esta práctica cultural como transmisora de sabidurías válidas y necesarias para la vida de las comunidades indígenas y su relación armónica con los otros y con la tierra, por medio de un lenguaje simbólico que es necesario empezar a comprender.

Palabras clave: Tejido, Pueblo nasa, identidad, sabiduría, interculturalidad.

A través del chumbe las mujeres tejen la historia.

Benjamín Jacanamijoy

Hilamos y tejemos para darle vida al universo.

Mayora Carmen Vitonás

Desde la cosmovisión del pueblo nasa, como lo dicen sus mayoras, una jigra o mochila, un chumbe², entre muchos otros tejidos tradicionales, llevan inmersos diversos conocimientos. En el hacer, en su técnica y sus instrumentos se genera una conexión con el cuerpo de quien teje, con los demás y con el universo; por medio de sus símbolos y colores se están contando historias de origen, se están enseñando los tiempos de siembra y cosecha del calendario propio, marcado por el camino del sol y de la luna; se reflejan las relaciones de los seres de los tres mundos para generar una armonía en el territorio, y se dan pautas para seguir perviviendo, defendiendo la identidad.

El tejido se comprende como una práctica cultural que reivindica las sabidurías de este pueblo indígena nacidas desde el sentir, pensar y hacer, que han sido transmitidas por generaciones y que con cada trama cobran vigencia. A la par, es concebida

como una forma de expresión artística que refleja su identidad cultural, la cual no ha sido comprendida como tal desde las formas de creación estética impuestas por cánones de poder. Igualmente, es percibido como una forma de escritura, que por medio de sus símbolos refleja la memoria de este pueblo que ha sido negada por la supremacía de la escritura alfabética.

Esta práctica cultural, al igual que muchas otras que reflejan los saberes, sentires y haceres de este pueblo indígena, ha sido rechazada, puesta en el lugar de lo bárbaro, incivilizado y exótico por parte del sistema impuesto. En la colonización, por la imposición del sistema político, económico y cultural que se hizo hegemónico y desde allí jerarquizó y subvaloró los conocimientos y las prácticas de los pueblos indígenas. Posteriormente, con la conformación de los Estados-Nacionales, que en el interés de homogenización cultural a partir de la noción de identidad nacional, tendió a negar

* Estudiante de la Maestría de Estudios de la Cultura, con mención en Comunicación; Licenciada en Educación Básica, con énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. <antosea86@hotmail.com>.

1 Mujeres tejedoras, ha sido el nombre de varios proyectos de formación y creación artística llevados a cabo desde la Agrupación Vida de Colores, en los que, por medio del tejido, se ha hecho la reivindicación del papel de las mujeres como tejedoras y gestoras, dadoras de vida.

2 El chumbe es un tejido en forma de faja o cinturón, que contiene variadas figuras y colores.

e invisibilizar lo indígena, lo cual continua implementándose en los sistemas educativos oficiales, que hasta ahora no retoman al tejido como parte de su proceso pedagógico, ni lo valoran como un recurso de saber. Y actualmente, por las dinámicas de la globalización que, por medio de políticas de multiculturalismo, tienden a exhibir y folclorizar lo indígena acorde con los intereses del mercado, asumiendo al tejido como mera artesanía y desproveyéndolo de su especificidad cultural.

Estos procesos de negación y subalternización de los pueblos, de sus sabidurías y prácticas, han legitimado formas de homogenización a través de la idea de civilización, horizonte ficticio a donde se debe llegar para dejar de ser un no-ser (Fanon 2010), que se ha impuesto en las sociedades latinoamericanas bajo la visión de la identidad nacional, en donde lo indígena, así como lo afro, es aquello que hay que superar, sustentado a partir de la instauración de una “frontera étnica [que] implanta una demarcación de, por una parte, un privilegio, un rango ciudadano y, por otra, la exclusión y la negación. El artificio simbólico [que] impone a nivel nacional la aspiración de devenir ciudadano: el rechazo de ser indio”.³ (A. Guerrero 1998, 120).

Esto es reproducido en las diferentes instituciones sociales en las que estamos inmersos: el Estado, la iglesia, la escuela, que a lo largo de la historia han instaurado, por medio del disciplinamiento del cuerpo y de la mente, la prohibición del uso de lenguas vernáculas y de las vivencias espirituales tradicionales, así como han sustituido las prácticas culturales de los pueblos, desconociendo la importancia de estas en la re-producción de su saber y su memoria, por actividades productivas más acordes con la idea de progreso. En el control que se hace de los cuerpos, estos deben ser formados y disciplinados para estar quietecitos y atentos mientras escuchan e interiorizan la instrucción, bajo la “mirada disciplinadora sobre el sujeto [que] va asociada a la legitimidad de unos actos y a la prohibición de otros, a una ley en definitiva” (Torras 2007, 23).

Estas formas de control y disciplinamiento no solo están relacionadas con la formación de las identidades nacionales, el ser indígena o afro debe también ser limpiado, blanqueado, acorde con las dinámicas del capitalismo, que requiere más que de ciudadanos, de cuerpos productivos para el mercado:

Distintos elementos determinantes de los modos de vida tradicionales, distintas subcodificaciones de los sistemas semióticos y lingüísticos heredados, distintos usos y costumbres pre-modernos o simplemente no-modernos, en pocas palabras, distintas determinaciones de la “forma natural” de los individuos (singulares o colectivos) son oprimidos y reprimidos sistemática e implacablemente en la dinámica del mercado a lo largo de la historia, en el camino que lleva a este “grado cero” de la identidad humana moderna. Son precisamente aquellas determinaciones identitarias que estorban en la construcción del nuevo tipo de ser humano requerido para el mejor funcionamiento de la producción capitalista de mercancías y que deben ser sustituidas o reconstruidas de acuerdo a la versión realista, puritana o “protestante-calvinista” del ethos histórico capitalista. (Echeverría 2010, 58)

A partir de este “grado cero” del que hace referencia Echeverría, las identidades tradicionales, diversas y heterogéneas han pasado por procesos de borramiento, en ocasiones por medio de la exclusión y exterminación, pero en otros momentos de inclusión y amoldamiento, como sucede actualmente con las políticas de multiculturalismo que generan otro tipo de violencias al incorporar a los pueblos a la lógica del Estado y del mercado neoliberal, en una:

[...]transición de los múltiples y diferentes grupos indígenas locales del pasado (para llamarlos de alguna manera), hacia una población indígena de perfil nacional hoy en día. [Lo que] implica detenerse en dos aspectos: en primer lugar; en la modificación de las formas de dominación

3 Según cita del autor afirmación “extensible a las mujeres y la población negra” (Guerrero 1998, 120).

de poblaciones dentro del sistema ciudadano y republicano en las últimas décadas; y en segundo, en la experiencia de vida en el borde de la nueva frontera étnica y la violencia transformadora que recorre el ancho y ajeno mundo del mercado y lo ciudadano. (A. Guerrero 1998, 113)

Lo anterior ha implicado procesos crecientes de folclorización de sus cuerpos, sus saberes y sus prácticas culturales tradicionales, recayendo en general en los pueblos subalternizados, pero sobretudo en algunos actores más que en otros, en este caso, en las mujeres indígenas.

Partiendo del presupuesto que no solo a lo étnico se le ha imposibilitado el ser, desde la concepción de "interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad" (Lugones 2008, 73), se hace visible que estas exclusiones, imposiciones y violencias se generan principalmente sobre las mujeres, quienes son en su mayoría las re-productoras de estas prácticas culturales. Las mujeres tejedoras, a las cuales no se les ha reconocido social ni económicamente su aporte al cuidado de su propio cuerpo, que por medio del tejido se prepara para ser tierra fértil⁴; ni el cuidado de sus hijos y de su familia; ni el cuidado de su cultura, siendo ella la re-creadora principal de la sabiduría y de la identidad de su pueblo, que revitaliza constantemente su cosmovisión; así como tampoco, el cuidado hacia la tierra, a la cual por medio del tejido, tanto en su práctica como en su materialidad, se contribuye para su protección⁵.

Sobre ellas ha recaído una doble exclusión: el hecho de ser mujeres y el de ser indígenas. En sus propios territorios no siempre es reconocida la labor que cumplen y mucho menos en la ciudades, en donde, así sean las más sabias o quienes más hayan desarrollado su capacidad creativa de artistas por medio del tejido, pasan a ocupar puestos de mucamas o empleadas de servicio, siendo "subalternizadas por no ser blancas" (Quiroga-Díaz 2011).

En este panorama en donde los pueblos indígenas, y específicamente sus mujeres han sido violentadas, excluidas, negadas, se plantea la re-signi-

ficación y posicionamiento de sus sabidurías y sus prácticas como formas de comprender y de relacionarse en el mundo de otras maneras, más armónicas y equitativas, que subvierten, que transgreden aquello que fue impuesto desde centros de poder.

Desde este posicionamiento se comprende el tejido como un medio de subversión, que desde épocas coloniales podía servir como forma de comunicación entre los mismos pueblos sin que los españoles se enteraran qué estaban significando; que también subvierte los cánones impuestos de la estética y el arte; además, que cuestiona el régimen patriarcal ya que "la mayor parte de estas subversiones a las maneras convencionales de percibir las cosas, están en manos de las mujeres [...] El textil, en manos de las mujeres, tiene el poder de expresar "otra voz" (Arnold, Yapita y Espejo-Ayca 2007).

El tejido se plantea los retos de comprender en él otro tipo de escrituras, otras formas de arte y de lenguaje, que permiten la vigencia de las sabidurías ancestrales y de las identidades culturales de los pueblos indígenas; de reconocer el trabajo creativo, creador y esmerado de sus mujeres tejedoras; y de percibir que también constituye una forma de comunicación, que subvierte las formas ya preconcebidas y relaciona a las personas no solo dentro de este pueblo indígena sino también con otras culturas, generando procesos de interacción intercultural, en donde se reconozcan y respeten los saberes, sentires y haceres que están inmersos en esta práctica cultural.

"Dejando de ser solo vistosos y atractivos, los textiles deberían aparecer como "huellas", "rastros", de aquellas personas históricas y reales que los usan y los tejen" (Cereceda 1994, 48). Se hace necesario este reconocimiento, el volcar las miradas a estas diversas expresiones y prácticas culturales que se desarrollan localmente, pero no una mirada pasiva, ajena, sino una mirada crítica y propositiva que implique retomar políticas y corrientes teóricas que, en lugar de seguir alimentando la hegemonía

4 La mayoría de los tejidos tradicionales están relacionados con "el lugar en donde se inicia la vida", es decir el vientre de la mujer. (Jacanamijoy 1998)

5 Dicen las y los mayores que con el tejido se protege y se cubre la tierra, se ordena y se da vida al universo.

del pensamiento eurocéntrico y los intereses de los centros de poder, sean pertinentes a los lugares donde nacen y coherentes con las comunidades desde y para las cuales se producen, cuestionando las posiciones que miran a la cultura como folclor, a las expresiones culturales y artísticas de los pueblos originarios como productos de venta y compra, carentes de sentido, de arte y de conocimiento.

Que el tejer, el reconocer la importancia de los tejidos “no sea otra cosa que el acto político de vivir procurando, sin negociación alguna, alcanzar la dignidad y desestructurar las formas de poder y dominación que, desde lo material hasta lo simbólico, se construyen y circulan en esta época de un capitalismo desbocado y criminal” (Achinte 2012, 293), apoyando a los pueblos que siguen tejiendo y que se posicionan en que sus tejidos no son artesanías, no son productos decorativos, ni adornos, y no se hacen para representar a un país, ni a su identidad nacional que suprime los diversos colores, saberes y haceres que aún están vivos.

Cerramos con esta reflexión que hace Silverman a partir del estudio de los tejidos de un pueblo indígena de Cusco, Perú: “Que las telas de los Q'ero, que funcionan como libros henchidos de sabiduría, nos ayuden a comprender que tenemos mucho que aprender de la cultura tradicional. Ojalá encontremos la fortaleza suficiente para abrir nuestro corazón y nuestra mente a sus enseñanzas” (1994:211). Que podamos reconocer que con los tejidos, como afirma la mayora Carmen Vitonás del pueblo nasa, cubrimos, cobijamos y protegemos la tierra de la cual todos, cualquiera sea el color de nuestros hilos y nuestra piel, somos hijos.

Lista de referencias

Albán Achinte, Adolfo. 2012. “Estéticas de la re-existencia: ¿Lo político del arte?”. En Pedro Pablo Gómez-Moreno y Walter Mignolo, edit., *Estéticas y opción decolonial*, 281-95. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

- Arnold, Denise Y. 2007. Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo Ayca. *Hilos sueltos: Los Andes desde el textil*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara / Plural Ed.
- Cereceda, Verónica. 1994. “Notas para una lectura de los textiles Tarabuco”. En Jhonny Dávalos, Verónica Cereceda y Gabriel Matrinez, *Textiles Tarabuco*, 47-88. Sucre: Asur.
- Echeverría, Bolívar. 2010. *Modernidad y blanquitud*. México DF: Era.
- Fanon, Franz. 2010. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Guerrero, Andrés. 1997. “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”. *Íconos* No. 4. (diciembre-marzo) (Quito: Flacso-Ecuador): 112-22.
- Jacanamijoy, Benjamín. 1998. “El chumbe Inga: Una forma artística de percepción del mundo”. Informe Beca de creación VIII convocatoria colcultura, Bogota.
- Lander, Edgardo. 2000. “Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos”. En Edgardo Lander comp., *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, 4-23. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lugones, María. 2008. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, No. 9 (julio-diciembre) Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca): 73-10
- Quiroga-Díaz, Natalia. 2011. “Economía y cuidado: Retos para un feminismo descolonial”. En Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez-Laba, comp. *Feminismos y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, 275-291. Buenos Aires: Godot.
- Silverman, Gail P. 1994. *El tejido andino: Un libro de sabiduría*. Perú: Fondo de Cultura Económica.
- Torras, Meri. 2007. “El delito del cuerpo. De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia”. En Meri Torras, edit., *Cuerpo e identidad: Estudios e género y sexualidad*, 11-27. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.