*El género como expresión simbólica Un estudio iconográfico sobre los tunjos muiscas**

Ana María Castro Sánchez

Abstract: This interpretation of the material culture, the archaeological record and the ethnohistory from a gender point of view, is intend to further open the questions that allow a discussion about the female/male dichotomy, mainly defined by the representation of genital organs and the arbitrary ascription of gender activities. After defining the gender perspective, by means of an analytic structural model of the iconography, the anthropomorphic figures of the Muisca culture, or *tunjos,* kept in the collection of the Gold Museum, are specifically analyzed. There are contributions to discourse criticism and to the archaeological practice that accepts common stereotypes due to a "naturalistic" vision of gender.

Resumen: Esta lectura de la cultura material, el registro arqueológico y la etnohistoria desde la perspectiva de género se propone ampliar las preguntas que permiten cuestionar la dicotomía mujer/hombre definida principalmente por la representación de genitales y la adjudicación arbitraria de actividades según el género. Luego de definir la perspectiva de género, mediante un modelo analítico estructural de la iconografía se analizan específicamente las figuras antropomorfas o *tunjos* de la cultura muisca conservadas en las colecciones de orfebrería del Museo del Oro. Se hacen aportes para una crítica al discurso y la práctica arqueológicos que con una visión "naturalista" del género acepta estereotipos comunes.

* Este artículo parte del informe de la investigación realizada para optar al título de Profesional en Ciencias Sociales en la Universidad del Tolima, bajo la dirección de César Augusto Velandia Jagua, en 2003.

Mujeres, feminismo y género

Para realizar una lectura de la cultura material, el registro arqueológico y la etnohistoria, es necesario definir una perspectiva o punto de vista teórico; en nuestro caso éste se encuentra constituido por los planteamientos que en las ciencias sociales, principalmente en la antropología y la arqueología, se han desarrollado con respecto a las *mujeres* como sujetos y objetos de estudio, el *feminismo* como perspectiva política y práctica teórica que le da contenido, y la categoría analítica *género* como propuesta.

Concretamente, para las ciencias sociales y en especial para la antropología, el surgimiento de "la mujer" como categoría de análisis significó, más que una novedad, el reconocimiento de que ésta nunca había estado totalmente ignorada en las investigaciones, ya que se suponía incluida dentro de categorías consideradas sinónimas de su ser en la sociedad, como trabajo doméstico, familia, matrimonio, parentesco, entre otras (Moore, 1999: 12). Es así como se empezó a ver a las mujeres como sujetos sociales y objetos de estudio, alejándolas de la visión periférica que las definía únicamente a partir de sus funciones biológicas (reproducción, lactancia, etc.), y haciendo énfasis en las diferencias culturales y contextuales a partir de las cuales se establecen las categorías sociales, más acordes con las diferencias.

Para los posteriores desarrollos de la disciplina, la "antropología de la mujer" hizo un aporte significativo al reconocer los diversos niveles de androcentrismo que la caracterizan. El primer nivel corresponde a la visión personal del/la antropólogo/a que incorpora a la investigación una serie de suposiciones y expectativas acerca de las relaciones entre hombres y mujeres, y sobre la importancia de estas relaciones en la percepción de toda la sociedad; el segundo es inherente a la sociedad objeto de estudio, cuando ésta considera que las mujeres están subordinadas a los hombres y esta visión será la que probablemente se trasmita al antropólogo/a; el tercer nivel de androcentrismo tiene relación con la parcialidad ideológica propia de la cultura occidental. Así, los/las investigadores/as guiados

por su experiencia cultural, equiparan la relación asimétrica entre hombres y mujeres de otras culturas con la desigualdad y jerarquía que presiden las relaciones entre los dos sexos en la sociedad occidental (Moore 1999: 14). Este nivel es precisamente el que considero más persistente en la forma como se desarrolla la disciplina en Colombia, pues no se tiene en cuenta que no es lo mismo relaciones asimétricas basadas en las diferencias, que relaciones de desigualdad y dominación.

La "antropología de la mujer" fue la precursora de la "antropología feminista", que con su trabajo hizo explicito que nunca se es imparcial en el proceso del conocimiento, y en concordancia con el auge de este movimiento social le dio un sentido más amplio a las nuevas propuestas, pues no solo agregó a las mujeres, sino también asumió una posición crítica frente a los vacíos conceptuales y analíticos de la teoría antropológica. Los aportes más significativos de esta perspectiva según Moore (1999: 226-228) fueron la consolidación de la categoría analítica *género* y demostrar que todo el análisis de las cuestiones claves en antropología y en las ciencias sociales debe partir de la correcta percepción de las relaciones de género, pues tanto éste como la raza, la cultura, la historia, la clase, siempre se construyen, se experimentan y se canalizan conjuntamente.

En cuanto a la disciplina arqueológica, el feminismo también ha jugado un papel muy importante en el replanteamiento de su sustento empírico y teórico. Teniendo presente que se trabaja con los restos de la cultura material, testimonio directo de las acciones humanas en contextos históricos y culturales diversos, las teóricas feministas señalaron la importancia de reconocer la expresión de lo personal, las experiencias vitales de mujeres y hombres para la reflexión, proponiendo "...otro tipo de análisis y de interpretación de los conjuntos arqueológicos, otra mirada basada en nuevas categorías que permitan dar cuenta de las mujeres en el estudio de la cultura material..." (Colomer *et al.* 1999: 9).

Para ello las autoras citadas proponen dos momentos en el análisis: el primero consiste en tratar de "recuperar" a las mujeres a partir de los restos de la cultura material que

pudieran relacionarse con ellas o sus actividades, y una segunda fase donde se revisen los conceptos y categorías de análisis que han marcado el androcentrismo que ostenta la disciplina. De esta manera está siempre presente la pregunta por los estereotipos de género —basados principalmente en los roles de género contemporáneos— que están en la base de la práctica y teoría arqueológicas, e igualmente la reflexión sobre los datos, métodos y el conocimiento propios de la arqueología, así como sobre la forma en que ésta se escribe y se transmite.

En síntesis, como lo plantea Alison Wylie (1999: 31), se amplían los temas de investigación y se cuestionan las premisas convencionales sobre las divisiones sexuales del trabajo y sobre el estatus de las mujeres; se consideran además cuestiones anteriormente inexploradas sobre la diversidad de las estructuras de género, el significado de la dinámica de género en la formación de los sistemas culturales del pasado, y sobre los orígenes y aparición de los sistemas de sexo/género contemporáneos y/o documentados etnohistóricamente.

No obstante la contundencia de estas propuestas, es necesario tener en cuenta que el tema central de la arqueología de género no es "la mujer" sino el modo de las relaciones entre hombres y mujeres y la manera como se produce una noción de género. Que muchos trabajos que tratan temas relacionados exclusivamente con las mujeres se confundan con esta perspectiva es entendible como reacción política, en la medida en que los temas que más se han investigado tienen que ver con las representaciones masculinas, o con términos y especulaciones supuestamente neutras que en realidad son masculinas y androcéntricas, aunque se consideren los resultados válidos para todos los individuos, mujeres y hombres. Sin que se haya "olvidado" totalmente a las mujeres, lo que se ha hecho es subvalorar sus actividades y representaciones ante la prominencia que se le adjudica a las masculinas. En este sentido, es clave entender que la perspectiva de género no admite a los hombres y a las mujeres por separado, lo que concibe es su relación y cómo esa mirada social y simbólica consolida las formas como se perciben a sí mismos y los unos frente a los otros.

El recorrido por estos planteamientos muestra cómo el análisis de la diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente construidos dio paso a la noción de que los hechos biológicos tenían una representación y significación cultural relativa a las particularidades históricas y contextuales de cada sociedad y que ésta definía lo que serían los hombres y las mujeres, construyendo las nociones de lo masculino y lo femenino, las diversas características del género que es social, cultural e histórico. Esta posición binaria básica, la de mujer/hombre, genera, en palabras de Marta Lamas (1994: 8), una simbolización de todos los aspectos de la vida; el género es entonces el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características "femeninas" y "masculinas" a cada sexo, a sus actividades y conductas, y a las esferas de la vida, tomando forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de lo que se considera como exclusivo de su sexo. De allí que la diferencia sexual nos estructura psíquicamente y la simbolización cultural de la misma diferencia, el género, no sólo marca los sexos sino marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano.

Surge entonces la categoría *género* como una herramienta teórica y política importante cuyo uso permite que los problemas que las ciencias sociales trazan, además de incluir nuevos, puedan plantearse y redefinirse de una manera distinta, no sólo haciendo visibles a las mujeres y poniendo en cuestión la universalidad de la subordinación femenina sino que "...replantean la forma de entender o visualizar cuestiones fundamentales de la organización social, económica y política..." (Lamas 1996: 115).

Esta incursión del género, además de aportar nuevos elementos al análisis de las relaciones sociales y a su eventual trasformación, abre el espacio para que las investigaciones no solo se centren en "grandes problemas", ya que reconoce la validez del análisis de aspectos más "sutiles" que también son necesarios, como el ámbito de lo privado, y muchos otros hechos invisibilizados por hacer parte de "lo femenino", aspectos que pasan a

considerarse también complejos y merecen un trato diferencial sin aislarlos de su contexto y relaciones.

De allí que la categoría género más que un tema constituya una manera particular del ejercicio del saber: género no es un término más, es un nuevo modo de ver al ser humano. Entender qué es y cómo opera nos ayuda a comprender cómo el orden cultural produce percepciones sobre las mujeres y los hombres que se convierten en prescripciones sociales normatizadas. La perspectiva de género contribuye al análisis del todo social desde una mirada específica del mismo, como es las significaciones y relaciones de lo femenino y lo masculino y cómo estas se articulan con otras lógicas u ordenamientos sociales.

En cuanto al campo que nos concierne, el género y la arqueología, desarrollar un trabajo bajo esta perspectiva significa incluirlo dentro de las reflexiones en torno a la cultura material, en su "...calidad de testimonio directo de la acción humana en todos los ámbitos de las diversas situaciones históricas..." (Colomer *et al.*, 1999: 8); entonces, si los objetos que abordamos son productos del trabajo y lo que estudiamos son hechos sociales, el género debe ser considerado, ya que éste es un "...hecho social por entero que adquiere su significación y funcionamiento a partir del sistema cultural más amplio del que forma parte..." (Shapiro, 1986: 156).

De esta manera, el género como categoría de análisis en la arqueología no solo es el reconocimiento de los roles desempeñados por las mujeres y los hombres en esas sociedades, sino que abarca el estudio de todo un sistema simbólico en relación con actividades, significados, prácticas políticas, y en general con las formas de concebir las relaciones entre lo femenino y lo masculino que están en la base de la organización social —para nuestro caso sus representaciones ideográficas. En este sentido también se abre la posibilidad de cuestionar la manera en que se piensa que el género funciona en la sociedad y a través del cuerpo.

Sin embargo, surge una dificultad en la interpretación arqueológica en cuanto a la posibilidad de distinguir el género y el sexo, ya que este último posee una innegable "...visibilidad arqueológica..." (Alberti 1998: 2) reconocida a partir de la concepción del sexo como un hecho biológico y la centralidad que se otorga a los genitales como elemento fundamental de la identidad del cuerpo donde confluyen las características biológicas sexuales.

En los objetos arqueológicos los cuerpos fueron representados en su totalidad con muchos más atributos, además de los físicos, que nos permitirían diferenciarlos entre —o hacer una simple atribución de— macho/hembra. No obstante, en el tipo de interpretación imperante, el género, o más exactamente, las características físicas sexuales visibles —genitales, pechos, embarazos, etc. que se han asumido como indicadores de la representación de hombres o mujeres—, son tenidos en cuenta como un escueto criterio para separar, para clasificar, lo cual ocasiona dificultades cuando estas características no están figuradas.

Así mismo, predomina una tendencia a asociar ciertos elementos representados con actitudes adjudicadas arbitrariamente a un género, como, por ejemplo, la presencia de armas con la supuesta agresividad y fortaleza exclusivamente masculinas. De esta manera, se evidencia que a pesar de que no se haga una reflexión explícita del género, los estereotipos siguen presentes; se habla desde una posición de género, que ha colmado la práctica y la teoría arqueológicas de lugares comunes que se reproducen y no se cuestionan.

Concluyo esta primera parte reafirmando que para la arqueología hacer una lectura desde la perspectiva de género posibilita la crítica a su discurso y su práctica, y permite esclarecer sesgos, presuposiciones o cualquier tipo de discriminación que se le haya impuesto a la cultura material y a sus interpretaciones. De igual manera, se abre la posibilidad de cuestionar cuál sería la perspectiva de género que estas sociedades asumían en sus vidas y frente a su producción cultural, lo que conlleva preguntarnos cómo se manifiestan las relaciones de género en los restos arqueológicos, y así profundizar en las representaciones

de lo que serían sus nociones de género que atraviesan todas las formas de construcción y representación de la cultura material.

Enseguida, aplicaré esta perspectiva de género al analizar el caso de los *tunjos* muiscas conservados en la colección de orfebrería del Museo del Oro del Banco de la República en Bogotá.

El género a través de la arqueología: el caso de los tunjos *muiscas*

¿Qué son los tunjos*?*

Los muiscas poblaron el altiplano de la Cordillera Oriental colombiana en el siglo VII de nuestra era. Al momento de la conquista española se expandían en un territorio de 25.000 km^2 y sobrepasaban el millón de habitantes. Eran agricultores de maíz, papa y otros tubérculos andinos, vivían dispersos en las laderas y los valles, sujetos a caciques que gobernaban desde aldeas (Nota 1).

Tanto estos aspectos generales de la sociedad muisca, como el significado de los *tunjos,* se han inferido a partir de las crónicas y los archivos de la conquista; desde allí se ha intentado reconstruir la vida de los muiscas y el significado y función de su cultura material. El hecho de escoger la crónica como género para registrar los acontecimientos de la conquista tiene implicaciones profundas en la forma como fue vista y descrita la sociedad muisca, al punto de resultar distinta según cada texto (Londoño, 1994). La mirada es profundamente etnocéntrica y la descripción de los acontecimientos, las cosas, personajes, actividades, prácticas políticas y religiosas, muestra una carencia de conceptos adecuados para distinguir una sociedad diferente, donde solo se relevan los hechos de los que los cronistas consideraron "grandes" desde su mentalidad. Enfrentamos entonces la dificultad de estudiar sociedades indígenas que no se describieron a sí mismas y que sólo podemos conocer a través de los ojos de otra cultura.

Nota 1.
Una visión general de las sociedades muiscas y un mapa de su territorio pueden verse en el web del Museo del Oro en Internet. Para una descripción actualizada de la forma, tamaño, cantidad, distribución, proveniencia y ubicación geográfica de los tunjos ver Lleras 2000.

Los *tunjos* han sido considerados por los/las investigadores/as de la cultura muisca como figuras "votivas" o "ex-votos", es decir, objetos elaborados para ser ofrendados a los dioses, asociados a peticiones hechas por los individuos por intermedio de los *jeques* o sacerdotes; también se ha sugerido que representan a quien hace la ofrenda:

> *...los tunjos eran ofrendas, especies de ex-votos, que la gente depositaba en los santuarios para obtener favores de las deidades... (Giraldo; 1988: 9)*

> *...los tunjos tenían un destino único y era el de servir de ofrendas a lo dioses […] parece que no eran otra cosa que retratos de los oferentes. (Rozo, 1984: 41)*

> *...la mayoría de las piezas muiscas [...] simbolizaban lo pedido en el ruego [...] Las ofrendas se hacían a través del jeque o sacerdote, mediador entre ofrendante y dioses. Observando con cuidado los tunjos y otras representaciones podíamos pensar en un lenguaje específico, en unas condiciones determinadas para pedir un milagro o agradecerlo... (Plazas, 1987: 152-153; ver además Boada, 1989: 79; Londoño, 1989: 103,107)*

Esta manera de describir los *tunjos* manifiesta un modo peculiar de interpretar un hecho desde una noción occidental católica de lo que significa para un feligrés un objeto "votivo" o un "exvoto", entendido como la ofrenda de un objeto ya sea en acción de gracias por un favor obtenido de Dios, la Virgen o algún santo, o bien como voto o promesa (como lo manifiesta la definición que al respecto hace la Real Academia Española al referirse al exvoto como don u ofrenda). La Academia extiende la definición a "*Ofrenda parecida que los gentiles hacían a sus dioses*", con el mismo criterio etnocentrista que asumen la mayor parte de los/las investigadores/as.

Sin embargo, y a pesar de que estos sean los argumentos más frecuentes, es difícil demostrar que el único y auténtico carácter de los *tunjos* fuera éste, donde la vida religiosa de los muiscas se ve reducida a una interpretación que sólo refleja una particular manera

de verla —que no es otra que la occidental católica—, donde la imaginería se reduce a representaciones de supuestos "dioses", y los objetos —elaborados en materiales valiosos para esta mirada, como el Oro— sólo pueden tener una calidad de ofrenda a Dios. Ya lo afirmaba Uricoechea (1984: 99): "...si estos tunjos que representan al hombre se usaban solo para ofrendas o solo para adornar es incierto, pues las noticias que de ello tenemos son contradictorias..." (ver también Boada y González, 1990: 58).

Así mismo, debido a la riqueza de las características representadas en los *tunjos*, éstos se han referenciado como fuentes documentales relevantes para el conocimiento de la sociedad que los produjo:

> *...En cada tunjo se encuentra representada la figura humana con todos los atributos de su poder y ocupación. Parece que no hubo acto social y particular significativo en la vida de los muiscas que no fuera representado por sus artesanos en materias moldeables por ellos... (Rozo, 1984: 41; ver además, Duque, 1965: 331; Londoño; 1986: 49; Giraldo, 1988: 9)*

Si consideramos de esta manera los *tunjos* queda por establecer qué relación contienen, si son a la vez objetos "votivos" y materialización de atributos representativos, pues no hay claridad en cuanto a si representan lo que se pide o a quien lo pide. Clemencia Plazas (1987: 153-154) propone una discusión en este sentido al afirmar que las representaciones en los *tunjos* no indican directamente un determinado tipo de ofrenda para obtener un beneficio específico, y anotar que no aparecen representaciones que indiquen aspectos como la salud —de allí su apreciación de que estas ofrendas se centran en otros aspectos de la vida menos corporales. El lenguaje de los "ex-votos" es necesariamente simbólico, donde una figura va más allá de lo que representa literalmente, y se requiere un cabal conocimiento de las costumbres muiscas para aseverar el significado específico de las representaciones de los *tunjos*.

Por su parte, Lleras afirma:

Para los pueblos prehispánicos de la Cordillera Oriental los sacrificios y las ofrendas fueron formas efectivas a las cuales se recurrió con frecuencia para el restablecimiento del equilibrio. Para que las ofrendas operaran en este sentido se necesitaba que encarnaran o contuvieran, más que representaran, algunos de los principios básicos que podrían requerirse en los casos de alteración del equilibrio dual. Mi hipótesis es que las figuras votivas, con su rango de representaciones diversas, constituyen precisamente concreciones de principios y que su ofrenda en determinados sitios y condiciones servía para restablecer el equilibrio de conformidad con la percepción que sobre éste y sus alteraciones tuviesen los jeques, chamanes o personas iniciadas en el conocimiento del mundo. (Lleras, 2000: 17)

Otro hecho que dificulta las interpretaciones de las que pueden ser objeto las piezas conservadas en los museos radica en la gran cantidad de casos en los que no se conoce su procedencia real, de allí que sea difícil relacionarlas con sus funciones. Para nuestro caso se generan contradicciones pues los *tunjos* se han hallado tanto en gazofilacios y urnas ofrendatorias, como en sitios abiertos, páramos y lagunas, considerados como contextos ceremoniales (ver Duque, 1965: 263-331-336, Langebaek, 1986: 44, Boada, 1989: 74-79, Uricoechea, 1984: 85), así como en contextos domésticos, cuevas, lugares de vivienda, y unas pocas veces en lugares de entierro (Boada, 1989: 75; Boada y González, 1990: 55).

A pesar de las contradicciones en cuanto al carácter "votivo" de los *tunjos*, es indudable que son una producción social en la que se hallan objetivadas desde las actividades humanas cotidianas hasta las ideas sobre sus relaciones sociales y su cosmovisión o, en un sentido general, su realidad. Esos objetos fueron elaborados por una sociedad concreta, ubicada en un tiempo y en un espacio determinados, cuyas características (organización social, sistema de producción, ordenación espacial, formas de relación, sistemas de representaciones, de lenguaje, etc.) son inferidas a partir de sus producciones materiales —y con el apoyo de las fuentes etnohistóricas que deben considerarse a pesar de su carga etnocéntrica, pues son uno de los pocos registros con los que se cuenta. Estos objetos no

tienen ni voces ni palabras pero guardan todo un significado que puede ser determinado no solo a partir de su utilización, sino también desde lo que pueden simbolizar, dando igual importancia a lo social, simbólico e ideológico y no exclusivamente a lo funcional.

Las mujeres y los hombres muiscas en la literatura arqueológica

Relacionar las nociones y la manera de simbolizar el género con los vestigios de la cultura material, implica —desde un análisis estructural— trabajar con fragmentos para convertirlos en referentes de unas posibles relaciones que, al analizar los modos de su articulación con otros, nos lleven a comprender sus vínculos con un contexto que en otro momento histórico explica el proceso de su producción. Al tener en cuenta la categoría *género*, se plantea adicionalmente la necesidad de ver de qué manera se puede reconocer a las mujeres, a los hombres y sus actividades, relaciones sociales y creencias, a partir de los restos arqueológicos; así como el reconocimiento de cuáles son las dimensiones materiales de las relaciones de género para comprender en qué medida forman parte del registro arqueológico y se conservan (Spector, 1999: 234).

En esta investigación contrastaremos lo que un importante material bibliográfico ha reconstruido sobre estos aspectos de la vida de los muiscas con lo que los *tunjos* mismos nos permiten indagar; evitaremos, sin embargo, caer en una proyección simplista de las nociones actuales sobre el género en el pasado.

El reconocimiento de las mujeres muiscas por los cronistas españoles partió principalmente de la descripción de algunas instituciones —como el matrimonio— y de un aspecto particular que llamó su atención: la herencia por línea materna, hecho que los llevó inclusive a pensar en la existencia de matriarcado. En efecto, al observar las características y actitudes propias de las mujeres en esta sociedad diferente a la suya, donde no se daba una posición totalmente subordinada de la indígena —lo que le permitía disfrutar de su capacidad creativa, social y cultural—, esta realidad opuesta a las

características de la sociedad patriarcal europea no se reconoció como un ejercicio diferente del poder en términos más equitativos sino contrarios.

También en su momento Pérez de Barradas (1950: II: 172) afirmó que la sociedad muisca era matriarcal, pues leyó sus características como opuestas a la patriarcal en lo que se refiere al libre manejo de la sexualidad, no estimación de la virginidad, el castigo del adulterio, derecho a la propiedad, ejercicio del poder político por parte de los parientes masculinos de las mujeres y el hecho de de las principales divinidades fueran femeninas. Para Pérez de Barradas tres notas son características de la importancia social de las mujeres muiscas: que fueran las únicas personas que podían castigar a los caciques, que impusieran a su muerte un periodo de abstinencia sexual a sus maridos y que, si morían de parto, éstos estaban obligados a entregar a sus padres una indemnización (1950: II: 204). No obstante, la sociedad muisca no era matriarcal; las nociones de matriarcado o patriarcado son mucho más complejas, y solo debería hablarse de matriarcado cuando las mujeres explotan y dominan no solo a los hombres como colectivo y a su grupo de parentesco sino en todos los aspectos de "lo público", y no solamente porque puedan adquirir y ejercer poder al igual que ellos.

Otra situación relevante es que los cronistas sólo hablan de la vida de las mujeres muiscas a partir de la pubertad, momento reconocido por muchas culturas como el paso a la categoría "mujer", lo cual dedujeron de la observación de algunos rituales (Simón, 1981: II: 304). Igualmente nos muestra la concepción que esta sociedad tenía de las mujeres la forma como se establecían los lazos matrimoniales: el "precio de la novia", la poliginia y el matrimonio religioso con la primera mujer o unión libre con las siguientes.

Ahondar en aspectos como estos plantea la necesidad del análisis simbólico del género para llegar a comprender la condición y posición de las mujeres en esta sociedad; pero en la literatura sobre los muiscas sólo es posible rastrear estos aspectos a partir de lo que se ha escrito en cuanto al matrimonio, el parentesco, la familia, hecho que reitera el punto de vista androcéntrico tradicional en la antropología que sólo relaciona a las mujeres con estos

Figura 1.
Hombre ataviado con orejeras, tocado cilíndrico y tiradera.O01862.

Figura 2.
Mujer ataviada con nariguera, orejeras, tocado cilíndrico, tiradera y carcaj. O00302.

aspectos del orden social contemporáneo. Por otro lado, y en contraposición, encontramos información sobre los hombres entre los muiscas cuando se hace referencia a la organización política y religiosa —de la cual es conocida su compleja organización social en cacicazgos—, cuyos principales cargos eran ejercidos por hombres, y aunque sus "esposas principales" se denominaran "cacicas", no es clara la incidencia política que poseían.

Considero, en suma, que los hechos relevados y entendidos como las "funciones" de las mujeres no fueron destacados por los autores a partir del reconocimiento del valor social que ellas poseían, sino desde una concepción contemporánea que subsume a las mujeres sólo a los "ámbitos privados", caso que no tiene por qué tener una expresión idéntica en la sociedad muisca.

Pasemos a cuestionar la forma como se ha considerado que están simbolizadas y representadas estas nociones de género en los *tunjos* muiscas. En ellos encontramos personificada la figura humana, junto con atributos distintivos de roles sociales, estéticos, de poder, entre otros. No encontramos sin embargo atributos exclusivos de uno u otro sexo que puedan delimitarlos, como se observa en las figuras 1 y 2, que aunque señalan los genitales masculinos y femeninos respectivamente, comparten algunos de los mismos atavíos.

Según cronistas como fray Pedro Simón las "joyas" eran usadas por:

> *…los caballeros y gente principal en sus mayores fiestas y jornadas de guerra, autorizando con ellas a sus muñecas, sienes y gargantas, al modo que lo hacen nuestras españolas de quien también lo han aprendido las indias si bien de sus antepasados ya sabían cómo se hacían, aunque nunca entre ellos las indias lo usaron porque solo era gala de hombres, como entre nosotros solo es de mujeres. (Simón, apud Duque, 1965: 330)*

Los atavíos se han relacionado con una manera de "...mostrar la diferenciación de los rangos sociales, políticos y religiosos de los oferentes..." (Rozo, 1984: 41); no obstante,

si reordenamos la mirada sobre los *tunjos* que encontramos "sexuados", observaremos que no son exclusivamente masculinas las supuestas representaciones de altos rangos, entendidas así por ostentar como "símbolo de su poder un bastón" y "adornos especiales" limitados a los *usaques*, *jeques* y caciques que no podían ser utilizados por la gente del común o las mujeres (Zubiría, 1986: 56-57). Así, se encuentran representaciones de hombres y mujeres con tanta presencia como ausencia de atavíos. Las figuras 3 y 4 ostentan "bastones", "tocados especiales", "orejeras", "colgantes", y sin embargo están claramente sexuadas en femenino; igualmente, las figuras 5 y 6, también claramente sexuadas, carecen de estos "atributos representativos".

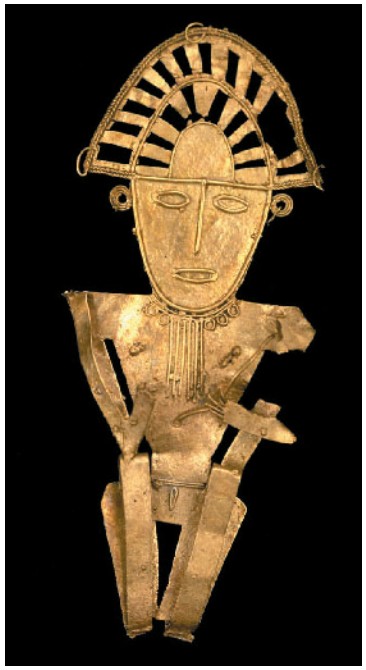

Figura 3.
Mujer ataviada con bastón, pájaro, colgantes, tocado. O00078.

Figura 4.
Mujer ataviada con bastón, pájaro, colgantes, tocado. O08494.

Figura 5.
Mujer sin atavíos. O02310.

Figura 6.
Hombre con escasos atavíos. O02059.

Las relaciones de género entre los muiscas: características de la organización social

Además de visibilizar las nociones de género es necesario enlazarlas con las relaciones sociales, con el fin de comprender las relaciones de género como una de sus dimensiones fundamentales. En este sentido, las nociones sobre las mujeres y hombres muiscas como construcciones culturales, que aluden a las relaciones sociales entre los sexos, tienen dos expresiones sintomáticas en las descripciones que se han elaborado de esta sociedad.

Una de ellas es la estructura de **parentesco** que al establecer la filiación uterina señala un espacio determinado para las mujeres (ver Pérez de Barradas, 1950: II, 212-213; Hernández Rodríguez, 1975: 83). De nuevo, como en el caso de otros aspectos descritos, no encontramos referencias de las justificaciones propias de los muiscas frente a este hecho, sólo valoraciones desde la mirada de quien investiga, por ejemplo que "...con esto se aseguraría la conservación de la sangre noble..." (Pérez de Barradas, 1950: II, 213).

En este punto, más que la descripción del sistema de parentesco, me parece importante aclarar qué implica socialmente un sistema de filiación femenino, partiendo del argumento de Gayle Rubin (*apud* Moore, 1999: 52) según el cual el parentesco y el matrimonio son factores determinantes en la interpretación de las relaciones de género. Considero entonces que el sistema de parentesco determinó en la sociedad muisca la instauración de vínculos más allá de los límites de las relaciones más cercanas entre mujeres y hombres —que podríamos entender como "hogar" (Nota 2)—, como en la sucesión de funciones públicas y la herencia de la tierra.

No obstante, al contrario de lo que podría pensarse de un sistema de filiación matrilineal, los principales vínculos que se establecen no son entre mujeres, pues los primeros lazos de unión son entre el hermano de la madre y los hijos varones de la

Nota 2.
Según Henrietta Moore (1999: 74), en casi todos los textos de antropología "hogar" es la unidad básica que interviene en los procesos de producción, reproducción, consumo y socialización de una sociedad determinada; la naturaleza y la función exactas del hogar varían claramente de una cultura a otra y de un periodo a otro.

hermana; así mismo, no podemos suponer que este sistema soporte precisamente relaciones más igualitarias entre los géneros: aunque la descendencia siga la línea materna, el control sobre las mujeres no es ejercido necesariamente por ellas mismas.

En este sentido, si tenemos en cuenta que la producción de formas culturalmente apropiadas respecto de las relaciones de género está mediada por la compleja interacción de las instituciones, las relaciones entre miembros de un "hogar" no dependen exclusivamente de la naturaleza de dicha unidad, sino de relaciones económicas, sociales e ideológicas externas. En tal caso, los vínculos de parentesco favorecen la implantación no sólo de formas particulares de relaciones de género, sino también de los roles de género que se deben asumir en la organización social.

El otro aspecto que muestra las relaciones de género entre los muiscas es la **poliginia**, práctica que encontramos como predominante cuando se describen las relaciones matrimoniales y familiares de los muiscas; sin embargo, también se encuentran referencias en cuanto a la composición de la familia de un "...miembro simple..." (Rozo, 1984: 65) de la comunidad, de una manera muy similar a la noción occidental, en cuanto a la forma y función de la familia nuclear: esposa, padre e hijos. Este hecho permite ver la poliginia como un privilegio ostentado solo por un sector de la población: siguiendo las afirmaciones de José Rozo Gauta (1984: 65-72), lo que encontramos entre los muiscas no es otra cosa que una monopolización de las mujeres, privilegio de unos pocos del cual gran parte de la población se ve privada, ya que la poliginia puede ser comprendida, de una manera más amplia, no como la toma simple de mujeres sino como la apropiación de su fuerza de trabajo. De allí que las "concubinas" de los caciques jugaran un papel más determinante en las relaciones económicas que en las sexuales, y que fuera motivo de respeto tener muchas mujeres por el simple hecho de que esto significaba tener más riqueza. De esta manera las mujeres se convierten en instrumentos de producción más que de reproducción.

Examinemos a continuación los roles desempeñados por hombres y mujeres, no solo como grupos de individuos, sino el género como estructurante del orden social.

Los roles de género y la división sexual del trabajo en la cultura muisca

Así como el género es una construcción cultural, la distribución sexual de las tareas es también un hecho de cultura y no de naturaleza. Nada en la naturaleza explica la división sexual del trabajo: son hechos de cultura y deben ser explicados y no servir de explicación (Meillassoux, 1977: 38). En este sentido, a pesar de que se pueda afirmar la universalidad de la distribución de papeles a hombres y mujeres, la división del trabajo por sexos varía de un grupo a otro; así mismo, además de modificarse y replantearse continuamente, interactúa con otras dimensiones como la edad, el lugar en la estratificación social, la destreza en el manejo de las técnicas, el grado de especialización del trabajo, entre otras.

De la manera como se han considerado los roles de género en el discurso arqueológico sobre los muiscas, se puede observar una tendencia a definir a los hombres en términos de sus papeles, mientras las mujeres son definidas en términos androcéntricos, es decir, por sus relaciones con los hombres: esposas, hermanas, "concubinas", hijas, etc.; veamos precisamente cómo se ha descrito la división sexual del trabajo en la sociedad muisca, por parte de arqueólogos/as y antropólogos/as:

> *...los hilados y tejidos, ocupación que alternaban las mujeres muiscas con las faenas agrícolas y con la alfarería, en tanto que los hombres se ocupaban generalmente de la caza, la pesca, la minería y el comercio... (Duque, 1965: II, 456; ver además Pérez de Barradas, 1950: II, 140; Ghisletti, 1954: 92; Rozo, 1984: 43-87,134; Zubiría, 1986: 59; Giraldo, 1988: 6,26)*

En estas descripciones se observa claramente una visión "naturalista" y etnocentrista de la noción sobre la división sexual del trabajo, según la cual se generalizan las nociones y se convierten en los estereotipos que en la actualidad definen las funciones de cada

género, dándole una apariencia unívoca a la repartición de tareas. Esto supone una noción asimétrica de las relaciones de género, ya que, como lo plantea Fernando Urrea (1994: 71-72), hay quienes piensan que toda relación humana es una relación asimétrica que forma parte de las estructuras en las diversas sociedades: para ellos es inevitable que se dé la asimetría en toda cultura como una ley universal. Para otros la dimensión de género es plural, y se expresa históricamente en diversas identidades masculinas y femeninas a través de una serie de roles en la vida social. Las relaciones asimétricas entre los géneros no están dadas por una constante universal estructural sino que son modeladas y cambiantes de acuerdo con construcciones históricas que hacen los sujetos en cada sociedad.

De allí que encontremos contradicciones en textos de un mismo autor/a y entre distintos autores/as, pues unos afirman, por ejemplo, que la agricultura, el tejido o la alfarería eran labores exclusivas de las mujeres o, por el contrario, que éstas eran asumidas por la comunidad, por toda la familia o solo por los hombres (ver Giraldo, 1988: 7; Rozo, 1984: 35; Ghisletti, 1954: 113; Duque, 1965: I: 229). De la misma manera, se presenta una tendencia a considerar las diferentes manufacturas como un oficio "doméstico" más (Nota 3) y no como lo que fueron: actividades económicas fundamentales de la sociedad muisca. Entre tantas contradicciones no queda claro si dichas afirmaciones corresponderían a lo observado por los cronistas, o a una falta de conocimiento que conlleve a sobreponer la división sexual actual de los roles a una sociedad sin duda distinta.

Es por ello que, aunque las mujeres se dedicaran a los trabajos "domésticos" y los hombres a los "públicos", o que la división sexual del trabajo fuera totalmente distinta, lo que se debe tener en cuenta es que la valoración social y cultural necesariamente debía ser diferente; pues no podemos partir de visiones occidentales en términos de oposiciones como mujer/hombre, naturaleza/cultura, o doméstico/público y hacerlas corresponder mecánicamente con esta sociedad.

Nota 3.
El desprestigio de las labores domésticas es una noción occidental y no debe confundirse con una cualidad universalmente válida de la esfera doméstica, ni de las mujeres.

En este sentido, es frecuente encontrar una correlación entre las mujeres muiscas y las labores agrícolas, como símbolos que se asocian con la naturaleza (ver Restrepo, 1995: 38) estas afirmaciones se corresponden con la noción occidental que relaciona la naturaleza con "la mujer" y "el hombre" con la cultura, una de las maneras contemporáneas de simbolizar el género; ya que las mujeres, dada su fisiología y su específica función reproductora, parecen encontrarse más cerca de la naturaleza, así como los hombres se relacionan más directamente con la cultura puesto que tienen que buscar medios culturales de creación (Ortner, 1979). El papel social de las mujeres se percibe tan próximo a la naturaleza porque su relación con la reproducción ha tendido a limitarlas a determinadas funciones sociales, que también se perciben próximas a la naturaleza. Pero en realidad las mujeres no están más cerca ni más lejos de ella que los hombres: esta percepción solo es posible por el sistema de valores culturales que generan dicha relación.

Aproximarnos de esta manera a la relación hombre/cultura ? mujer/naturaleza permite comprenderla como una manifestación de las formas en que se integran las ideologías, estereotipos de género, experiencias y actividades en un sistema más amplio de símbolos sociales; que son variables a pesar de que continuamente se establecen vínculos simbólicos entre el género y otros aspectos de la vida cultural. Es por ello que las diferencias entre hombres y mujeres se conciben como un conjunto de pares contrarios que evocan nociones antagónicas; asociaciones que, en cuanto hacen parte del mundo de las representaciones, son cultura y no naturaleza, de allí que encontremos "justificaciones" de esta relación con el sistema de creencias de los muiscas (ver Pérez de Barradas, 1950: II, 209; Duque, 1965: I, 330).

Regresemos a la visión dicotómica que separa lo "doméstico" y lo "público", estructura que aparece como modelo universal para explicar los roles de género. En dicho modelo —de nuevo por su función reproductora— las mujeres son vinculadas a "lo doméstico", aunque debido a la innegable diversidad cultural existente en cuanto a las concepciones de familia y hogar (instituciones cuya base sería la relación primaria madre/hijo), las

relaciones entre lo doméstico y la maternidad no son de ninguna manera naturales. Entonces, el concepto de madre no solo se compone de hechos naturales, como el embarazo y la lactancia, es también una construcción cultural, expresada no sólo en las diversas formas de ejercer la maternidad, pues contiene una estrecha relación con la categoría mujer que construye cada cultura.

Sin embargo, no encontramos entre los muiscas amplias descripciones en cuanto al ejercicio de la paternidad —como hecho no evidente y condición social, más que biológica— y de la maternidad, aunque estos conceptos engloben funciones universales como la crianza de los hijos, atribuidas a uno u otro o a ambos. En este sentido, no se trata simplemente de relevar el hecho de que las madres son supuestamente las únicas personas que se dedican a todas las labores reproductivas, sino que las unidades "domésticas", como podría ser en el caso de los muiscas, no se construyen necesariamente en torno a la madre biológica y su descendencia, pues el concepto de madre no se basa necesariamente en el "instinto maternal" que supuestamente poseen las mujeres, en la satisfacción de las necesidades cotidianas, o en compartir un espacio físico. La maternidad como interpretación cultural de la reproducción, aunque sea un hecho ineludible en todas las sociedades, no merece siempre el mismo reconocimiento cultural; de ahí que para comprender la división sexual del trabajo sería más adecuado establecer el vínculo entre las relaciones de producción y las de reproducción, en lugar de analizar solo éstas.

Veamos ahora cómo se encuentran entonces representados los roles de género (por ejemplo: guerreros, madres) y la división sexual del trabajo en los *tunjos* muiscas. Para ello, considero necesario previamente distinguir algunas descripciones que se han hecho de los mismos, pues refieren la representación de las diversas tareas:

> *...observando con cuidado los tunjos [...] guerreros, figuras masculinas con atuendos que seguramente identifican sus diferentes rangos, hombres o mujeres con instrumentos para la coca o con niños... (Plazas, 1987: 153)*

…los caciques están representados en los tunjos y cerámicas con un bastón en la mano izquierda como símbolo de su poder, amén de adornos especiales en la cabeza como orejeras, narigueras, gorros, tiaras, etc. que realzan su autoridad. Los guerreros tienen en sus manos tiraderas y representaciones de otras armas usadas en la guerra, además de adornos nasales, orejeras y gorros de tipo diferente al de los caciques. La mujer se halla representada con un niño en las espaldas y con la azada o el telar en las manos. Los tunjos más sencillos e incluso los de menor calidad de oro representaban a los miembros simples de la comunidad con sus instrumentos de trabajo o simplemente son figurillas que carecen de todo tipo de adornos y atributos. Todos los tunjos […] representan una categoría social. (Rozo, 1984: 41; ver también Pérez de Barradas, 1950: II, 210; Duque, 1965: I, 331; Hernández Rodríguez, 1975: 54; Lleras, 2000)

De estas descripciones podemos inferir que en los *tunjos* se encuentran representados: Caciques, Guerreros, Madres, Sacerdotes, "miembros simples". Si se adoptan estos criterios entonces en las figuras 7, 8, 9, 10 y 11 podríamos distinguir representaciones de estos "personajes".

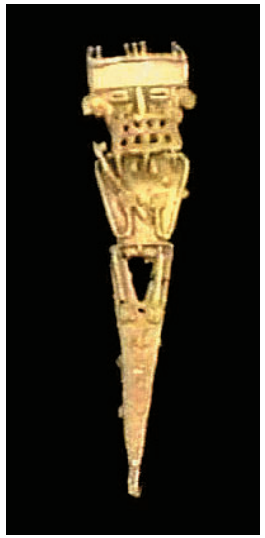

Figura 7.
"Cacique". O07466.

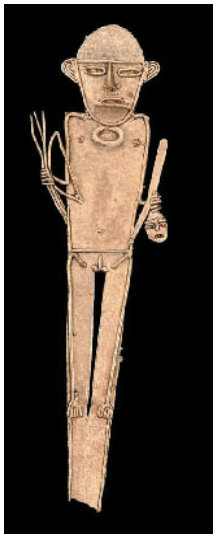

Figura 8.
"Guerrero".
O00296.

Figura 9.
"Madre".
O04678.

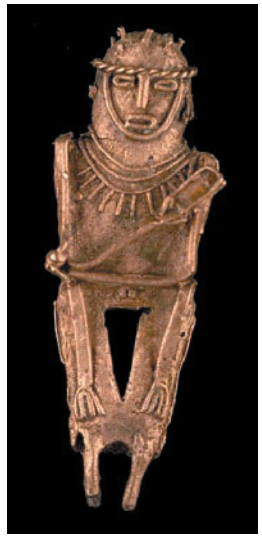

Figura 10.
"Sacerdote". O01867.

Figura 11.
"Miembro simple".
O00083.

Figura 12.
"Cacica". O11245.

Figura 13.
"Miembro simple", ostentando un atributo de 'personaje de alto rango'. O32885.

Sin embargo, también encontraríamos representaciones de "cacicas" (figura 12), además de otras piezas que también ostentan atributos supuestamente exclusivos de los "personajes de alto rango" (figura 13).

Por otro lado, respecto de la posible participación de las mujeres en la guerra sólo encontramos la afirmación de Giraldo (1988: 26) según la cual éstas participaban además de otras labores, "...en el comercio y la guerra...", aunque no explicita cómo. En la iconografía muisca encontramos esa referencia en las piezas de las figuras 14 y 15, en las que se representan mujeres con "cabezas-trofeo", que han sido consideradas como uno de los símbolos de los "guerreros".

Figura 14.
"Mujer con cabeza-trofeo". O28695.

Figura 15.
"Mujer con cabeza-trofeo". O01072.

No obstante lo exiguo de esta información, podemos preguntarnos por la posible participación activa de las mujeres en esta actividad, más allá de apreciaciones como que "...tras la tropa iban las mujeres portando vituallas y preparando la comida de los guerreros..." (Rozo, 1984: 77); máxime si tenemos en cuenta que los tunjos de las figuras 16 y 17 representan mujeres con instrumentos de guerra como propulsores y escudo-carcaj.

Figura 16.
"Mujer con propulsor".
O33744.

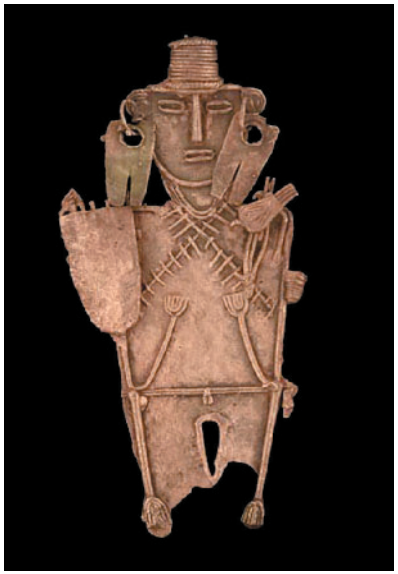

Figura 17.
O01927.

Entonces es posible poner en discusión la rígida descripción de la división sexual del trabajo que se nos ha presentado de la sociedad muisca, pues su cultura material evidencia otras formas en cuanto a quiénes realizaban o no ciertos trabajos según su adscripción de género.

Significado y simbolización de la diferencia sexual en los tunjos

La pregunta por la relación entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente construidos es el punto de partida desde donde podemos comprender la diferencia sexual —que interpretamos como un hecho básico a partir del cual se construye el género. Reconocer esta diferencia no implica que las mujeres y los hombres sean definidos y determinados únicamente por sus cuerpos, pues, más que algo inherente a los seres humanos, es un hecho que en cada cultura se interpreta, significa y simboliza para establecer lo propio de cada género.

Es por ello que el cuerpo se concibe como un lugar cultural de significados de género, una realidad material que ha sido localizada y definida dentro de un contexto social; es también la situación de tener que asumir e interpretar ese conjunto de interpretaciones recibidas: "existir" el propio cuerpo se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las normas de género (Butler, 1996: 312-313).

Entonces, establecer la diferencia sexual no sería un hecho que antecediera a su interpretación cultural; pues ese establecimiento es en sí mismo un acto de interpretación que contiene supuestos relativos a un sistema de género jerárquico y limitado binariamente, que corresponde a la manera occidental de organizar el pensamiento. Es así como las representaciones culturales de la diferencia sexual hacen parte de un sistema de género que habitualmente consta de dos categorías (los genitales se convierten en un criterio para asignarle a los individuos una de las dos), aunque éstas varían sorprendentemente de una cultura y de un tiempo a otro.

La diferencia sexual es vista como un hecho indudable, como un "rasgo físico" y natural, pero lo que creemos constante es una reinterpretación de esos "rasgos" determinados por un sistema social. De esta manera, la materialidad del cuerpo llega a significar ideas culturales específicas. Ahora bien, si a estos cuerpos se les asigna un género, es necesario comprenderlos como entes que tienen relación con el contexto en el que se construyen.

De allí que la diferenciación entre los dos sexos, basada en una dicotomización del cuerpo, ha sido la fórmula más usada por la arqueología. No obstante, poner las diferencias sexuales como centro de sus estudios implica reconocer el efecto de las divisiones corporales dominantes sobre nuestro saber, estructuras filosóficas y sociales, y adoptar la noción de que el cuerpo no es una idea universal y por lo tanto carece de *status* de natural, argumento que ha nutrido en los últimos años la formulación del género usada por la arqueología (Alberti, 1998).

En cuanto a los tunjos muiscas —que suelen tener un dimorfismo sexual—, vemos que su identidad de género se ha establecido, más que por el reconocimiento de cómo los cuerpos allí representados adquirieron un sexo, por la presencia de las representaciones de genitales; las representaciones de "hombres" y "mujeres" observables en los *tunjos* se entienden como las expresiones del género evidenciadas en la presencia de genitales. La compleja noción de género se reduce así a una genitalización, dejando como mero accesorio todas las otras características representadas en los *tunjos*, que, sin embargo, son las que estructuralmente componen los modos de relación que le dan el valor simbólico a cada pieza.

Salvatore Cucchiari (1996: 209-210) advierte que la morfología de los genitales no necesita en absoluto el punto de vista del género; esto es posible en una cultura heterosexual —como la occidental—, donde habitualmente los genitales opuestos se contrastan y donde

el sexo heterosexual y la reproducción se hallan firmemente vinculados. Lo "único" natural es entonces que las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres aparezcan como absolutas y totalmente obvias.

Los *tunjos* entonces comprueban la existencia de una noción diferenciada del sexo; no obstante, se representa todo el cuerpo y no sólo sus distinciones basadas en atributos físicos, específicamente los genitales, pues incluso las características sexuales no se encuentran muy marcadas ni tan obvias en muchos casos. En las figuras 18, 19 y 20 se observa cómo también hacen parte de lo explícitamente representado ornamentos, objetos, utensilios de trabajo y armas.

Figura 18.
O32867.

Figura 19.
O32869.

Figura 20.
O03946.

¿Tunjos *"asexuados"?*

Así como en muchos *tunjos* es clara la intención de representar los atributos sexuales físicos, también encontramos gran cantidad de piezas que no los ostentan. La estructura que parecía evidenciar relaciones solo entre dos géneros se ve de esta manera cuestionada, sobre todo si se parte de las características sexuales físicas como medida primordial para

Figura 21.
Mujer con "senos".
O07313.

Figura 22.
Hombre con "senos".
O32714.

diferenciar a las personas representadas en los *tunjos*. Lo que a primera vista en estas piezas parecía una división básica de los cuerpos en "hombres y mujeres", se ve desafiado por representaciones de cuerpos igualmente ataviados pero sin representación de los genitales, hecho que ha sido explicado como la representación de un "tercer género" denominado "asexuado":

> *...un grupo considerable de figuras presenta este rasgo y, por tal razón, las hemos ubicado dentro de una categoría aparte de los grupos femenino y masculino. La denominación más apropiada parece ser la de figuras asexuadas... (Lleras, 2000).*

Considero que referirnos simplemente a estos *tunjos* como "asexuados" es imponer la noción occidental que supone que las características físicas sexuales son la medida primordial para diferenciar las personas, pues son éstas las que precisamente no se encuentran representadas en estas piezas. Una visión como ésta reduce la noción de género y cuerpo a la presencia o ausencia de genitales y no tiene en cuenta que lo que encontramos en los *tunjos* son representaciones de cuerpos que podemos relacionar con un género, no solo a partir de los atributos físicos, sino de todos los otros elementos o marcadores sociales que refieren atributos representativos de roles de poder, de trabajo, etc.

Apoya nuestra idea de que la presencia o no de los genitales y de las características físicas sexuales no debe ser comprendida como el aspecto central de los cuerpos representados en los *tunjos*, el hecho de que no sean tampoco marcadores diferenciales las representaciones de los senos (figuras 21 y 22), como aspecto fundamental de la capacidad reproductiva que supondríamos exclusiva de las representaciones de mujeres, en el sentido de entender el cuerpo también como una marca social, en su estatus como representación.

La gran variedad de elementos iconográficos que siempre ha llamado la atención de los/las arqueólogos/as, al punto de concederle a los *tunjos* un alto valor significativo o simbólico, tiene en realidad más peso icónico a la hora de clasificarlos según una perspectiva

de género que la simple diferenciación de genitales. Ello indica que la sociedad muisca debió otorgarle un papel diferente a las características físicas sexuales en la noción del género y los cuerpos, los cuales no dejan de serlo, ni de tener un sexo, por no ostentar lo que nosotros entendemos como su principal característica. Por esto, considero que en el proceso de darle sentido a los cuerpos, se le otorgó más importancia a las marcas sociales; podemos decir entonces que otros aspectos de los cuerpos son también relevantes y quizás los genitales femeninos y masculinos no hayan sido el punto de partida 'natural' para significar y darles identidad a los cuerpos representados en los *tunjos*.

Es cierto que cabe preguntarse ¿habría más de dos géneros entre los muiscas? En este sentido, hechos indudables como el hermafroditismo ponen en cuestión la insistencia de ver solo dos "sexos biológicos", más aún si tenemos en cuenta que estos se definen en relación con cinco áreas fisiológicas: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductores internos y externos o genitales (Money *apud* Cucchiari, 1996: 186). Esta áreas controlan cinco tipos de procesos biológicos en un *continuum*, y no en una dicotomía de unidades, cuyos extremos son "lo masculino" y "lo femenino"; por eso es necesario introducir la noción de "intersexos" —conjuntos de características fisiológicas en que se combina lo femenino con lo masculino—, ya que podemos encontrar una sorprendente variedad de posibilidades combinatorias de caracteres, a partir de las cuales se reconocerían por lo menos "cinco sexos" (Lamas, 1994: 10); clasificación que funciona si solo tomamos en cuenta los órganos sexuales internos y los caracteres sexuales secundarios como una unidad, pero si imaginamos las múltiples posibilidades a que pueden dar lugar las combinaciones de las cinco áreas fisiológicas, veremos que nuestra dicotomía hombre/mujer es, más que una realidad biológica, una realidad simbólica y cultural.

Sin embargo, no contamos con ninguna evidencia que pruebe que en la cultura muisca se haya reconocido la existencia de más de dos "sexos biológicos", o el reconocimiento de esta posibilidad en alguna investigación —puesto que, de nuevo, "...los

científicos sociales suelen dar por sentado que los atributos sexuales humanos son percibidos por todas las sociedades como excluyentemente dicotómicos...” (Martín y Voorhies *apud* Cucchiari, 1996: 186).

Pese a ello, es posible contar con referencias de prácticas sociales que también se pueden sumar a esta aproximación a la comprensión de la particularidad de estas piezas; dichas prácticas más que referirse al “sexo biológico”, tienen que ver con la suplantación, o posible superposición de roles de género de manera institucionalizada. Al respecto encontramos una referencia de una práctica entre un pueblo chibcha cercano, los laches (ver Fernández de Piedrahita, 1973: 56).

En estos casos, el modelo bipolar del género en vez de suprimirse con estas prácticas se reafirma, al institucionalizar las conductas culturales diferenciadas que quedan dentro o fuera de esas dos categorías, aunque pueda haber una trasformación hacia el otro género. Los individuos también pueden asumir otros roles sin perder su identidad de género; de allí lo inadecuado que resulta hablar de individuos “asexuados” o de un “tercer género” entendido como “...ambiguo y complementario...” (Lleras, 2000).

En cuanto a la práctica de la homosexualidad o referencias a otras costumbres sociales que pudieran de igual modo tener relación con estas piezas, encontramos las siguientes apreciaciones de Guillermo Hernández Rodríguez:

> *...no aparece en la crónica histórica ninguna huella que insinúe la existencia de tales costumbres [homosexualismo] entre los chibchas. Sabemos que a los guerreros cobardes los castigaban recortándoles el cabello o vistiéndolos a la usanza de las mujeres, pero este castigo temporal no implicaba, como sí acontecía entre los Laches, una ficción de metamorfosis sexual..” (1975: 136).*

Estas prácticas sociales pueden dar lugar a la ausencia de las representaciones de atributos físicos sexuales en algunos *tunjos*. No obstante, los atributos que ostentan piezas

donde están ausentes las representaciones de genitales también los podemos relacionar con lo ya mencionado, en cuanto a las representaciones de caciques, guerreros, sacerdotes, "miembros simples" (figuras 23, 24, 25, 26, y 27).

Figura 23.
O06254.

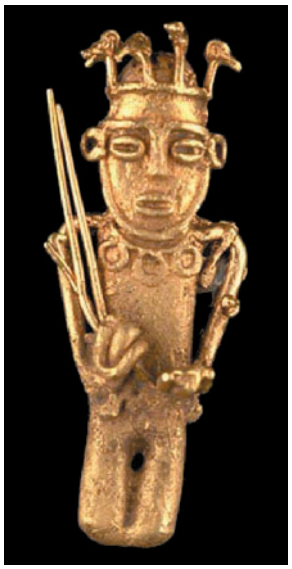

Figura 24.
O22012.

Figura 25.
O02035.

Figura 26.
O01861.

Figura 27.
O01083.

De esta manera, se afirma una vez más que la adscripción de género, aunque tenga una relación con los atributos físicos sexuales, no se reduce ni está exclusivamente determinada por ellos, sino que es una construcción social y cultural llena de múltiples sentidos según las diferencias históricas y contextuales; es posible entonces deconstruir la supuesta base biológica —ambigua e inestable— del género. Igualmente, con estas premisas podremos comenzar a descubrir en qué medida los significados de género son fundamentales en la estructura social, así como establecer la manera en que diversas sociedades instituyen los vínculos simbólicos entre el género y los demás aspectos de la vida cultural.

Conclusiones

El análisis aquí desarrollado del género como expresión simbólica en los *tunjos* sugiere las siguientes conclusiones:

- En relación con las mujeres y los hombres muiscas en los restos de la cultura material y el registro arqueológico, considero que el discurso contenido en la literatura arqueológica reproduce los estereotipos de género, y por omisión excluye a las mujeres. Igualmente, se reitera el punto de vista tradicional en la antropología que solo relaciona a las mujeres con el matrimonio, el parentesco, la familia, y a los hombres cuando se hace referencia a la organización política y religiosa de una sociedad como la muisca.
- En cuanto a la cultura material, se observa que en los *tunjos* se encuentra representada la figura humana junto con atributos representativos de diversos roles, de allí que no se pueda reducir las representaciones de género solamente a la presencia de atributos físicos sexuales, o a los límites de lo que podríamos considerar como "femenino" o "masculino", ya que no encontré atributos exclusivos de uno u otro género; así como el hecho de que los considerados "símbolos de poder" no se encuentran exclusivamente en las representaciones de hombres.
- Respecto a las relaciones de género entre los muiscas, relevo de las descripciones que se han elaborado de esta sociedad dos expresiones que las caracterizan: la estructura de parentesco y el ejercicio de la poliginia. En este sentido es probable que encontremos una relación diferente y asimétrica entre los muiscas, pero ello no implica que la equiparemos de una manera refleja con la desigualdad y jerarquía que presiden las relaciones de género en la sociedad occidental.
- Frente a los roles de género y la división sexual del trabajo en la cultura muisca, es recurrente la tendencia a definir a los hombres en términos de sus papeles, mientras las mujeres son definidas en términos androcéntricos. Así mismo se

plantea una visión "naturalista" de la división sexual del trabajo, donde los criterios y la manera de justificar esta división corresponden más con los modelos culturales y los estereotipos de género de los/las investigadores/as. En cuanto a las representaciones de oficios, roles y en general de la división sexual del trabajo en los *tunjos*, es posible poner en discusión su rígida descripción, pues su iconografía evidencia otras formas en cuanto a quiénes realizaban o no ciertos trabajos según su adscripción de género.

- En relación al significado y simbolización de la diferencia sexual en los *tunjos*, la certeza sobre que el dimorfismo sexual se ve representado en estas piezas se ha establecido más que por el reconocimiento de cómo los cuerpos allí representados adquirieron un sexo, por la presencia de genitales. Sin embargo, es claro que se representa todo el cuerpo y no solo sus distinciones basadas en atributos físicos, pues también ostentan marcas sociales visibles en los atavíos.
- Finalmente, este trabajo discute la denominación de algunos *tunjos* como "asexuados", pues reduce la noción de género y cuerpo a una genitalización. La presencia o no de los genitales y de las características físicas sexuales no debe ser comprendida como el aspecto central de los cuerpos representados en los *tunjos*. planteo entonces que la sociedad muisca debió otorgarle un papel diferente a las características físicas sexuales en las nociones de género y cuerpo. A pesar de la ausencia de representaciones de genitales también podemos relacionar los atributos que ostentan estas piezas con representaciones de roles.

Bibliografía citada

ALBERTI, Benjamín. 1998. "Los cuerpos en la prehistoria: más allá de la división sexo/género"; Ponencia presentada en la Primera Reunión de Teoría Arqueológica en América del Sur, abril 1998; Vitoria.

BOADA, Ana María. 1989. "Elementos de uso cotidiano. Elementos de uso funerario"; En: *Boletín Museo del Oro*, No. 25, pp. 71-92. Bogotá: Banco de la República.

BOADA, Ana María y L. GONZÁLEZ. 1990. "Tunjos y accesorios: elementos de dos contextos diferentes"; En: *Boletín Museo del Oro*, No. 27, pp. 54-59. Bogotá: Banco de la República.

BUTLER, Judith. 1996. "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault". En: Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 303-326. Programa Universitario de Estudios de Género, PUEG. México: UNAM.

CASTRO SÁNCHEZ, Ana María. 2003. *Las relaciones de género como expresión simbólica en el registro arqueológico: un estudio iconográfico en las colecciones del Museo del Oro*. Trabajo de grado como profesional en Ciencias Sociales. Universidad del Tolima, Ibagué. M.s.

COLOMER, Laia, P. GONZÁLEZ, S. MONTÓN y M. PICAZO. 1999. "Introducción". En: L. Colomer et. al. (comp.), Arqueología y teoría feminista: estudios sobre mujeres y cultura material, en *Arqueología*, pp. 6-24. Barcelona: Icaria, Antrazyt.

CUCCHIARI, Salvatore. 1996. "La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género". En: Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 181-263. Programa Universitario de Estudios de Género, PUEG. México: UNAM.

DUQUE, Luis. 1965. *Historia extensa de Colombia*. *Prehistoria*. Vol. I, Tomos I y II. Bogotá: Lerner.

FERNÁNDEZ DE PIEDRAHITA, Lucas. [1666] 1973. *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Kelly.

GIRALDO, María de la Luz. 1988. *Colombia prehispánica. Gentes, cultura y arte. Los muiscas y su entorno cultural*. Bogotá: Banco Popular.

GHISLETTI, Louis V. 1954. *Los Mwiskas. Una gran civilización precolombina*. Bogotá: Biblioteca de autores colombianos.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Guillermo. [1949] 1975. *De los chibchas a la Colonia y a la República: del clan a la encomienda y al latifundio en Colombia*; Bogotá: Ed. Internacionales.

LANGEBAEK, Carl. 1986. **"**Las ofrendas en los Andes Septentrionales. El caso de un ofrendario muisca encontrado en Fontibón**"**. En: *Boletín Museo del Oro*, No. 16, pp. 40-47. Bogotá: Banco de la República.

LAMAS, Marta. 1994. "Cuerpo: diferencia sexual y género". En: *Debate Feminista*, año 5, Vol 10, pp. 3-31; México.

LAMAS, Marta. 1996. "La antropología feminista y la categoría género". En: Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 97-125. Programa Universitario de Estudios de Género, PUEG. México: UNAM.

LONDOÑO, Eduardo. 1986. "Un mensaje del tiempo de los Muiscas. El caso de un ofrendario muisca encontrado en Fontibón". En: *Boletín Museo del Oro*, No. 16, pp. 48-57. Bogotá: Banco de la República.

LONDOÑO, Eduardo. 1989. "Santuarios, santillos, tunjos: objetos votivos de los muiscas en el siglo XVI". En: *Boletín Museo del Oro*, No. 25, pp. 92-119. Bogotá: Banco de la República.

LONDOÑO L., Eduardo. 1994. "Los muiscas en las crónicas y en los archivos". *Revista Colombiana de Antropología*, 31: 105-120. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

LLERAS, Roberto. 2000. "La geografía del género en las figuras votivas de la Cordillera Oriental". En: *Boletín Museo del Oro*, No. 47. www.banrep.gov.co/museo/esp/boletín. Bogotá: Banco de la República.

MEILLASSOUX, Claude. 1977. *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI.

MOORE, Henrietta. 1999. *Antropología y feminismo.* Madrid: Cátedra.

ORTNER, Sherry. 1979. "Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura". En: Harris O. (comp.), *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama.

PÉREZ DE BARRADAS, José. 1950. *Pueblos indígenas de la Gran Colombia. Los muiscas antes de la conquista*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

PLAZAS, Clemencia. 1987. "Función rogativa del oro muisca"; En. *Maguaré*, Vol. V, No. 5, pp. 151-166. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

RESTREPO, Roberto. 1995. "La mujer en las sociedades prehispánicas"; En: *Las mujeres en la historia de Colombia*, Tomo 1. pp. 1-42. Bogotá: Norma.

ROZO, José. 1984. *Los muiscas: cultura material y organización socio-política*. La Habana: Casa de las Américas.

SHAPIRO, Judith. 1986. "La antropología y el estudio del género"; En: Elizabeth Langland (comp.), *La actuación femenina en el mundo académico*, pp. 153-178; Buenos Aires: Fraterna.

SIMON, fray Pedro. [1625] 1981-82. Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales. Bogotá: Banco Popular. 7 vols.

SPECTOR, Janet. 1999. "¿Qué significa este punzón?: Hacia una arqueología feminista"; En: L. Colomer et. al. (comp.), *Arqueología y teoría feminista: estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*, pp. 233-256. Barcelona: Icaria, Antrazyt.

URICOECHEA, Ezequiel. [1854] 1984. *Memoria sobre las antigüedades neo-granadinas*. Bogotá: Banco Popular.

URREA, Fernando. 1994. "La categoría de género en las ciencias sociales contemporáneas"; En: Gabriela Castellanos y Simone Accorsi (comp.), *Discurso, Género, Mujer*. Cali: Universidad del Valle.

WYLIE, Alison. 1999. "La interacción entre las limitaciones de la evidencia y los intereses políticos: investigaciones recientes sobre el género"; En: L. Colomer, et. al. (comp.), *Arqueología y teoría feminista: estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*, pp. 25-67. Barcelona: Icaria, Antrazyt.

ZUBIRÍA, Roberto de. 1986. *La medicina en la cultura muisca*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Cómo citar este artículo

Castro Sánchez, Ana María. 2005. El género como expresión simbólica. Un estudio iconográfico sobre los tunjos muiscas. *Boletín Museo del Oro*, No. 53. Bogotá: Banco de la República. Obtenido de la red mundial el (fecha que cambia el usuario según el día en que consultó el archivo). http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin.