Chontales, neohippies y guerras oníricas: memoria y conflicto en la re-etnicidad del pueblo-nación muisca chibcha

*Pablo Felipe Gómez-Montañez**

La etnicidad y el conflicto étnico son temas que adquirieron relevancia mundial a partir de varias transiciones políticas hacia la conformación de diferentes Estados-naciones. En el caso nuestro, la Constitución Política de 1991 definió a Colombia como un Estado-nación multicultural y pluriétnico, lo cual marcó una diferencia en los procesos de reivindicación cultural y política por parte de los grupos indígenas del país. Esto permitió, entre otras cosas, la organización de movimientos y grupos indígenas que se consideraban inexistentes, lo que también se conoce como la “reactivación de identidades étnicas” (Smith, 1996). Como ejemplos de lo anterior,

* Candidato a doctor en Antropología Social de la Universidad de los Andes y magíster en Antropología Social de la misma universidad. Comunicador Social de la Pontificia Universidad Javeriana. Integrante del Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Memoria y del Grupo de Investigación de Memoria de la Universidad Santo Tomás. En esta última institución trabaja como docente-investigador en la Facultad de Comunicación Social para la Paz. Desde 2001 trabaja en temas de etnicidad, memoria y conflictos etnopolíticos con comunidades indígenas muiscas de Bogotá, Cundinamarca y Boyacá. Correo electrónico: pablogomez@usantotomas.edu.co

en Colombia se encuentran los procesos organizativos de los kankuamos (Gross, 2000; Angelini, 2010), los pastos (Rappaport, 2005), los yanaconas (Zambrano, 1992) y los muisca (Correa, 2002; Fiquitiva, 2003; Restrepo, 2005; Martínez, 2009).

Los muisca son una etnia importante en la historia del país que varios sectores oficiales del Estado, la sociedad y la academia consideran como desaparecida, a la vez que valoran a sus descendientes como completamente mestizos y asimilados a la vida moderna. Desde la década del noventa, comunidades de Suba, Bosa, Chía, Cota y Sesquilé, en la Sabana de Bogotá, han logrado organizarse para ser reconocidas ante el Estado como cabildos indígenas, aunque el proceso de re-etnicidad muisca comenzó con un proceso cultural y político dos décadas antes. Desde los primeros años de la década del setenta surgió una variedad de grupos conformados por miembros que se autorreconocen como muisca, algunos de ellos sin cumplir con los criterios y parámetros oficiales que el Estado tiene para definir la condición étnica colectiva e individual. Es el caso del pueblo-nación muisca chibcha (Gómez-Montañez, 2009).

A partir de la iniciativa de este movimiento indígena de conformar una gran asociación indígena que integrara la totalidad de procesos particulares de organización étnica, se han generado debates y confrontaciones en tres puntos: en primera medida, algunos grupos asumen la propuesta como homogeneizadora y, de cierta manera, irrespetuosa con la autonomía de tales procesos; en segunda medida, la iniciativa ha colocado a varios líderes en un campo de luchas ante otros grupos étnicos y ante parcialidades oficiales por su representatividad como autoridades indígenas; en tercera medida, el debate ha dejado ver la heterogeneidad de versiones y formas sobre las cuales se fundamenta la memoria y la identidad muisca, enfrentando a diferentes miembros de grupos entre sí, tanto por su condición de “verdaderos” o “falsos” muisca como por acciones leídas mutuamente como inconmensurables.

En suma, la variedad ideológica, la multiplicidad de niveles y estructuras de organización social, así como los diferentes procesos de reconocimiento étnico, han conformado una red de transacciones y reciprocidades que devienen en dinámicas de inclusión/exclusión, en procesos de colaboración, negociación y marginalización y en expresiones de violencia simbólica a nivel individual y colectivo. Con lo anterior, la etnia muisca no puede ser definida como una identidad homogénea y cerrada, sino abierta y en continua transformación. De ahí que en esta ocasión desee presentar un futuro trabajo de investigación, el cual se pregunta: ¿cómo se reconfiguran los procesos etnopolíticos muiscas a partir de los conflictos que emergen por el agenciamiento de la memoria y la identidad étnica? Pero dicho proyecto no parte de cero. Las secciones y líneas argumentativas de esta presentación surgen de un trabajo de campo realizado desde el 2007 con el pueblo-nación muisca chibcha.

Con la anterior afirmación me uno a la posición de varios académicos que abordan la etnicidad, la memoria y el conflicto étnico como campos dinámicos, procesuales, interlocutivos y construccionistas basados en las circunstancias históricas y las situaciones individuales (Barth, 1969; Smith, 1996; Hutchinson y Smith, 1996; Guibernau y Rex, 1997; Grimson, 2000; Schmidt y Schröder, 2001; Chirot y Seligman, 2002; Fenton, 2005; Mitzval, 2005; Castillo, 2007; Bazurco, 2006; Hobsbawm y Ranger, 2008). Por otro lado, también me uno a la visión de Bourdieu (1989), para quien lo social se define como un espacio de poder simbólico, donde la violencia puede presentarse cuando los agentes que se ubican en el conjunto de relaciones del campo social y de poder (como un grupo étnico) administran su capital cultural y simbólico para transformar su posición en este. De esta manera, la violencia se entiende como un elemento estructural que trasciende el plano físico, para insertarse en procesos de lucha en la conformación simbólica del espacio social (Bourdieu, 1989).

Pero la memoria, en este contexto, también es un campo conflictivo (Candau, 2002; Mitzval, 2005), cuya lucha es determinada por las tensiones

existentes entre diferentes formas de recordar y agenciar el pasado. Las siguientes secciones desarrollarán tres formas diferentes que propongo para comprender la relación entre la memoria y el conflicto, en el marco de la reactivación de identidades étnicas muisca: la *memoria del conflicto*, el *conflicto de la memoria* y el *conflicto como memoria*.

La memoria del conflicto

Los actuales grupos étnicos fundamentan su existencia como resultado de múltiples luchas frente a una gran amenaza, generalmente representada en el sistema colonial y su transición histórica y política hacia el Estado-nación. En este caso, la memoria colectiva del grupo, en un nivel muy general, busca conformar y sustentarse al mismo tiempo con un metarrelato que narra la historia de cómo una cultura indígena, vista a sí misma como víctima gallarda, vivió un proceso de sumisión, asimilación, resistencia y reivindicación.

El chontal es un personaje al que se remiten constantemente los *chyquys* o autoridades espirituales del pueblo-nación muisca chibcha para hablar del renacer muisca. Según ellos, con la llegada de los españoles, los indios en general se dividieron en dos: los ladinos y los chontales¹. Los ladinos fueron aquellos que se doblegaron ante el blanco, asumiendo su religión y costumbres. El chontal, en cambio, es presentado como el indígena heroico que enfrentó y resistió al europeo y, para salvar el legado ancestral de su pueblo, en algunos casos huyó a tierras altas (los páramos) para mantener sus usos y costumbres en medio de los cambios sociales y culturales de la época. El término “chontal” es usado por fray Pedro Simón en su relato sobre las enseñanzas y prédicas del cacique Nompanem (Correa, 2004), según las cuales los chontales apoyaban e incentivaban a los demás a no olvidarlas como legado de sus ancestros sagrados:

¹ La definición del “chontal” la he tomado de mis notas del diario de campo y ha sido corroborada con algunos *chyquys*.

Aconsejarles cosas contra la razón, a quienes dicen los chontales le ayudan los ladinos, exhortándolos que no dejen las costumbres de sus antepasados [...], donde se ve cuan pernicioso es andar estos ladinos entre ellos (Correa, 2004, p. 358).

El término “ladino” es usado constantemente por los *chyquys* para referirse a la persona que mantiene “dormida” su memoria indígena. En mi experiencia con este movimiento indígena pude notar también la importancia del rol de varias comunidades étnicas y de sus líderes en el proceso de reactivación étnica de lo muisca. Según los *chyquys*, cuando llegó el conquistador y realizó su trabajo de extirpación de idolatrías y de ladinización, los chontales entregaron a varios “pueblos hermanos” sus herramientas sagradas para que las guardaran y, llegado el momento del “despertar”, las devolvieran a sus dueños, los muiscas. Por esta razón, los *chyquys*, aunque aceptan que el uso actual de ciertos elementos como el tabaco, la coca, el ambil, el rapé, el poporo, el tutusoma y otros se debe, entre otras cuestiones, a la influencia de etnias como la huitoto, la arhuaca, la tubú, la cofán y otras, también afirman que esas herramientas “ya eran de ellos” (Gómez-Montañez, 2010, pp. 113-115). Lo que algunos sectores sociales y culturales mayoritarios ven como un ensamblaje y sincretismo, los *chyquys* lo ven como el curso normal de una transacción y pacto realizado siglos atrás.

Tomando las versiones que sobre la historia tienen los *chyquys*, la memoria del conflicto consiste en que el grupo étnico debe integrar teleológicamente su memoria colectiva al relato del colonialismo y a los procesos de resistencia indígena del chontal. Los líderes se interpretan a sí mismos como chontales, que al estar recuperando los elementos entregados siglos atrás, contribuyen a la expiación de las culpas del ladino colonizado y asimilado por el colonialismo. En este proceso reinventan repertorios de medicina espiritual y agencian un capital simbólico, adquirido en parte por el imaginario que desde la mirada occidental se tiene de otras etnias como las de la selva amazónica y de la Sierra Nevada de Santa Marta, para transformar

su posición en el mapa étnico de relaciones de poder simbólico. Pero este proceso estratégico tiene su propia historia.

Los proyectos nacionales posindependentistas en Latinoamérica se basaron en la reivindicación del criollismo y trataron, aunque fallidamente, de negar y superar la condición cultural e histórica de los grupos populares (Anderson, 2007). El caso de Colombia no fue la excepción. Por eso se afirma que las actuales luchas indígenas hicieron que el problema de la re-imaginación de la identidad étnica trascendiera el fundamento de “clase” para fundamentarse en la “identidad cultural”. Esto es lo que Castillo (2007) considera ha sido el insumo de estos agentes respecto a la inclusión en la lucha por el reconocimiento. Llama “capacidad estratégica y performativa” a esa que deviene del “uso político de la identidad”; es decir, estos grupos usan la misma condición de subalternos que les otorgó el proyecto de Estado para incluirse como actores políticos. La alternativa que define para tales grupos deja ver el carácter político de la memoria y de la identidad étnica:

Con comunidades sometidas a un proceso de siglos de aculturación en el que muchas perdieron la lengua, este movimiento indígena tiene que reinventar sus raíces, hurgar en la memoria colectiva en búsqueda de sus instituciones perdidas o a punto de desaparecer, re-fabricar sus héroes, recuperar formas comunitarias de solidaridad, exhumar símbolos, en fin, reinventar la historia para exigir otro lugar en la sociedad del futuro (Castillo, 2005, p. 24).

Gross (2000) define el concepto de “reivindicación autogestionaria” como una voluntad de recuperar, defender o extender una autonomía relativa en materia económica, social, política o cultural. Según él, el proceso etnopolítico comenzó con la re-etnización, cuyo fin era ganar pleitos de tierras, aunque posteriormente, en espacios educativos e investigativos, comenzó la preocupación por la recuperación cultural. Como ejemplo, retoma el

caso kankuamo, cuando entre agosto y septiembre de 1993 se realizó en Natagaima el IV Congreso Indígena Nacional de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en el cual se anunció y oficializó la resurrección de este grupo, con lo cual se conformaba la cuarta nación de la Sierra, junto con arhuacos (ikás), kogis (kaggaba) y arsarios (wiwa). En este tipo de casos, en el que podemos vincular a los muisca, yanaconas y pastos, los grupos étnicos tienen una doble tarea política: integrarse como ciudadanos del Estado (como todo indígena) y para ello, luchar fuertemente contra la estigmatización de su aculturación, asimilación y mestizaje; es decir, la demostración del mantenimiento de unos rasgos culturales diferenciadores se vuelve un fin calculado e instrumental. Pero para Gross (2000), otro caso es el de grupos cuya identidad está menos sujeta a constatación, como los arhuacos, kogis, wayuus, guambianos y paeces. En estos casos,

la identidad se compone ampliamente del conjunto de las prácticas sociales y de las representaciones clásicamente puestas en marcha por quienes, desde el interior o desde el exterior, reivindican la especificidad de las culturas indígenas (relación privilegiada con la naturaleza y con el territorio, principio de reciprocidad, y todo un conjunto de ítems culturales objetivamente comprensibles como el idioma, el vestido, etc.) (Gross, 2000, pp. 69-70).

Siguiendo a Fenton (2005), lo importante del estudio de la memoria e identidad indígena no es solo la manera como los grupos étnicos inventan sus tradiciones e identidades, sino cómo y en qué momento las usan para la movilización y los procesos de cambios de posición en el campo sociopolítico. Para finalizar este apartado, cito dos oraciones enunciadas por uno de los *chyquys* muisca a dos líderes de otras etnias. Cuando un líder huitoto pronunció en un encuentro indígena en la maloka del Jardín Botánico de Bogotá que los muisca “comían, se vestían y vivían como blancos”, el muisca le respondió: “Es que eso fue lo que quedó después de la colonización [...] Nosotros pusimos el pecho y por eso ustedes pudieron resistir”.

En otra ocasión, el mismo *chyquy*, en un acto aparentemente sencillo pero relevante a nivel de poderes simbólicos, le dijo a un mamo arhuaco: “Acá también tenemos mayores, no somos ningunos hermanitos menores”².

El conflicto de la memoria

La memoria, en tanto “memoria compartida”, conforma uno de los elementos fundamentales en la definición de un grupo étnico (Smith, 1996). Pero diferentes versiones del pasado hacen que dicha memoria no sea tan compartida, y el conflicto parece dirigirse a establecer no solo quién tiene la versión oficial, sino además quién está legítimamente autorizado a recordar y a identificarse con dicha memoria colectiva. En pocas palabras, esta dimensión del conflicto relaciona directamente la memoria y la identidad étnica.

La memoria colectiva, entendida como las concepciones, transmisiones y usos del pasado por parte de grupos sociales, ha sido pensada primordialmente desde el enfoque de Halbwachs (2004) sobre los marcos sociales de la memoria. En la teoría clásica de la memoria, la preocupación era por la *conservación* antes que por la *evocación*. Pero en cuanto a los marcos, no hay que entenderlos simplemente como la suma de los recuerdos individuales, ni tomar la memoria como algo existente per se. Estos más bien son “los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad” (Halbwachs, 2004, p. 10); es decir, el principal aporte de la memoria, desde esta perspectiva, es configurarse como un ejercicio del presente que permite tomar acciones hacia el futuro.

Sin embargo, cuando relacionamos esta concepción de memoria con el problema de las identidades, nos encontramos con una cuestión: como

2 Ambos testimonios fueron registrados en mi diario de campo, con fecha de marzo 10 de 2011, en Suba, Bogotá. “Hermanitos menores” es la expresión usada por los mamos o autoridades religiosas de las etnias de la Sierra Nevada de Santa Marta para referirse a todo ser humano que no pertenezca a dicho territorio.

Halbwachs, de cierto modo, retoma algunas ideas durkheimianas sobre la cohesión social del pensamiento, estas formas de memorias y sus respectivos marcos se asumen como provenientes de identidades colectivas ya formadas y autocontenidas. En palabras de Mitzval (2005), desde el enfoque de Halbwachs, “la identidad colectiva precede la memoria; por tanto, la identidad social determina el contenido de la memoria colectiva” (p. 52). Pero en esta propuesta parto de la concepción de Grimson (2000), para quien las identidades también son frutos de la negociación y de las circunstancias históricas. Por eso es pertinente tener en cuenta que así como las tradiciones pueden ser inventadas (Hobsbawm y Ranger, 2008), estas mismas implican un componente político.

En cuanto a la identidad étnica, desde una mirada construccionista (Barth, 1969), el conflicto étnico puede comenzar desde los procesos cognitivos, operacionales y experienciales que definen la similitud y la diferencia (Schmidh, 2001), es decir, el *adentro* y el *afuera* del grupo étnico o, por lo menos, quién debe mantenerse al margen. Por su lado, Bazurco (2006) define como “etnicidad marginal” a aquella “en la que el valor simbólico de sus contenidos étnicos ha sido devaluado y con ellos el poder de sus declaraciones de identidad” (p. 165). Esta se produce y ha sido abordada principalmente en dos niveles: es aplicable a aquellos pueblos en los que a partir de su propia historia, de sus estrategias de reproducción social y material y de la relación de su memoria con el modo de representación dominante han sido desplazados semántica y políticamente, tanto a los márgenes de la sociedad mayoritaria como a los de la misma indianidad; es decir, en un primer nivel de marginalidad, los grupos étnicos ven al Estado como el “otro” contra el cual luchar por su etnicidad; y, en segundo nivel, la lucha es por el reconocimiento de su condición étnica por parte de otros grupos.

A partir de mi experiencia como investigador, me uno a esta mirada de Bazurco, pero propongo un tercer nivel de “etnicidad marginal”: aquel que se presenta no en los bordes y fronteras de lo indígena y lo no-indígena, sino desde la membresía a un grupo étnico particular. En nuestro caso, la

marginalidad se produce en medio de procesos que definen quién es muisca y quién no lo es, desde aquellos mismos que se autorreconocen como tal.

A continuación deseo mostrar un fragmento de una etnografía realizada en el marco de la internet, que forma parte del último capítulo de mi anterior publicación (Gómez-Montañez, 2010). Como parte de un proyecto que el pueblo-nación muisca chibcha gestionó ante ciertas entidades del Distrito Capital con énfasis en la resignificación de territorios desde el pensamiento muisca, se realizaron algunos clips documentales en video a partir de registros tomados durante mi trabajo de campo, los cuales fueron insumos para la conformación de un canal en Youtube. Uno de los videos es sobre los círculos de palabra que se realizan constantemente en el aula ambiental Parque Mirador de los Nevados en la localidad de Suba, Bogotá. Nos centraremos en este segundo clip.

En resumen, este clip describe una pequeña reunión en la que un abuelo o mayor conocedor de la comunidad comparte su palabra frente a los asistentes, mientras algunas mujeres mayores preparan el fuego y la comida, o *convite*. La rutina va acompañada por la ofrenda de la chicha, la rociada de tabaco líquido a los niños y cánticos en lengua recuperada o muyscubumal final del encuentro grupal³.

Andrewcabiativa, un comentarista cuyo *nickname* parece ser tomado desde un apellido nativo del altiplano (Cabiatica), pone en duda la identidad étnica de algunos participantes del encuentro, en la medida en que critica fuertemente algunos elementos vistos en la *performance*. Este usuario no duda en denominar a todos los participantes del performance audiovisual como *hippies*. En otro aparte, el mismo usuario escribió:

Nosotros que si somos verdaderos muiskas no somos tan fachos. pero
alla ellos. yo en la universidad de visto mucho como eso, hay indigenistas

3 El clip está disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=3Bw1D-XjTnI>. La reflexión de su desarrollo puede ser constatada por cualquier usuario-lector.

pro embera que se creen mas embera que los propios embera o depende la cultura con la que se engomen⁴.

Heesen y Yopasa, otro interlocutor, comparte el punto de vista de Andrewcabiativa, aunque enfatiza su desacuerdo con el “oportunismo” de quienes ven en la identidad étnica un elemento netamente teatral y capitalizable a nivel simbólico:

Estoy de acuerdo [...] ya cualquiera es arahuaco, ya cualquiera es embera o de cualquier etnia no? entonces segun usted nos toca bajar la cabeza y extinguirnos? pues no vams a seguir como desde la conquista resistiendo., no tenemos por que andar pendiendo tiempo con neo-hippies oportunistas.

Pero es otro usuario, Dharmapunk86, quien reivindica a su manera las nuevas formas de la identidad étnica. Su discurso no apela al apellido ni al atuendo, sino a lo intangible y estratégicamente más complejo de poner en duda: el “pensamiento indígena”. Este usuario confronta a Andrewcabiativa para lograr que sus criterios sean incluidos en el debate de las identidades muiscas. Revisemos su comentario:

El ser muisca es estar en conexion con padre sabiduria y madre amor no se necesita tener rasgos fisicos indigenas sino conexion espiritual con el cosmos y las estrellas no necesitamos ke uds nos reconoscan como muiscas lo somos y punto y si kieren pelear lo haran solitos porke nosotros estamos en lo nuestro que es el pensar bonito el sentir bonito actuar bonito... llenese ud de mala energia si kiere no es nuestro problea cada uno gatea a su manera.

4 Decidí transcribir literalmente los comentarios, incluyendo errores de ortografía, puntuación y sintaxis, teniendo en cuenta que ese lenguaje hace parte de la nueva forma de “conversar” online.

“Cada uno gatea a su manera”. Esa expresión parece sintetizar la segunda relación que hemos propuesto entre la memoria y el conflicto, en el marco de la reactivación de la identidad étnica. Esta consiste en la manera como cada sujeto (individual o colectivo) vincula sus memorias particulares con el metarrelato de la memoria muisca expuesto en nuestra sección anterior. Desde una mirada experiencial del conflicto y la violencia simbólica, cada persona que se autorreconoce como muisca entra en un campo de luchas por sustentar la ancestralidad que legitima su derecho a recordar, ocupando el rol de doliente o de heredero legítimo de ese pasado. De esa manera, el derecho a memorizar está relacionado directamente con el derecho a la membresía del grupo.

El conflicto como memoria

En la tercera relación entre la memoria y el conflicto étnico, las soluciones de este último devienen en transacciones y reciprocidades, positivas y negativas, que permiten al grupo y a los individuos reinventar sus instituciones y repertorios rituales para administrar y solucionar sus conflictos. De esta manera, en el “despertar muisca” no solo se reactivan los mitos, tradiciones y creencias, sino además formas y prácticas de guerra y violencia simbólica. Surgen así los *consejos de mayores* y los *círculos de palabras* como escenarios de denuncia, debate, diálogo y acuerdos imaginados por los líderes muisca como métodos indígenas de negociación y toma de decisiones. Además emergen batallas en el campo simbólico y onírico que refuerzan las representaciones sociales sobre el indígena y su magia.

Desde hace diez meses, cuando reanudé mi trabajo de campo con el pueblo-nación muisca chibcha, muchas cosas habían cambiado. Algunos *chyquys* se habían separado del movimiento y las rencillas se tornaban aún más complejas, pues no solo hay disputas por la interpretación del discurso espiritual de la re-etnicidad muisca, sino que además los conflictos están atravesados por distintos intereses políticos, administrativos y burocráticos. Algunos líderes se acusan mutuamente de no cumplir los principios éticos del llamado

“despertar muisca”. Expresiones como “contratitis”, “estar embolatado”, “perder el camino”, “a qué juegan”, “neohippies” y otras alimentaron el repertorio de mis últimos registros de conversaciones informales.

Comencé a registrar sistemáticamente los historiales de *chats* con varias personas en disputa y quise encontrarme con diferentes líderes y agrupaciones, para proponerles mi plan de trabajo investigativo en el marco de mi doctorado en antropología. Un día, en medio de mi etnografía virtual, tuve la siguiente conversación con Édgar⁵, reconocido como *taita* o conocedor de lo curativo y espiritual por varias personas muiscas y de otras etnias indígenas:

— Yo: me llama mucho la atención la desunión... cuál es el conflicto con la Nación?

— Édgar: la magia negra el mal uso de la herramienta... la gente enferma...

— Yo: y por qué hay esa guerra? por qué no la unión para el despertar muisca?

— Édgar: poderes manipulacion proyectos... nosotros no le jugamos a eso... no somos ni pertenecemos a la nacion nuestros procesos llevan mas de 20 años y siempre han sido de car a las comunidades.

No recuerdo con exactitud cuándo fue la última vez que me encontré a Édgar, pero sí que en esa ocasión me había contado de un infarto que sufrió. Según él, “fue atacado” y su mal cardíaco fue producto de una “contienda mágica”, llamada también “trabajito”. Pude confrontar su versión con la del “sospechoso” perpetrador del ataque, con quien me encontré casualmente el mismo día de mi charla virtual con Édgar. En esta ocasión lo llamaré Gonzalo.

5 El nombre ha sido cambiado por seguridad de mi interlocutor.

Gonzalo dijo que una noche Édgar lo atacó con varias flechas, en un sueño. Esquivó todas, menos una que alcanzó a perforar el frente de su garganta. La quebró y con la misma punta que lo hirió, lanzó un ataque al corazón de Édgar. Según este último, Édgar andaba diciendo que “¡cuáles abuelos!”, que Gonzalo no era ningún abuelo. Entonces Édgar tenía que ser “llamado al orden”. Pero en su versión, contraria a la de Édgar, afirmó que “se defendió”. Agregó esa misma tarde que si “él hubiera querido, habría atacado fuerte”, pero que después “tendría que pagar sus consecuencias”. No voy a entrar en detalles, pero mi segundo interlocutor corroboró que hubo una batalla entre ambos que se llevó a cabo en un sueño nocturno.

En esta batalla no hubo muertos, pero sí un juego de lenguajes o “gramática social” (Wittgenstein, citado en Pearce y Littlejohn, 1997). Para Wittgenstein, las conductas o comportamientos ocurren dentro de un contexto estructurado y se conectan dentro de formas específicas de vida (citado por Pearce y Littlejohn, 1997, p. 53). Siguiendo las propuestas de interpretación cultural de Geertz (1987), esta guerra es una manera en que algunas comunidades indígenas se interpretan a sí mismas, es decir, interpretan su mundo configurado por relaciones de diferente orden.

El “despertar muisca” se hace posible, como se afirmó en el primer aparte de este escrito, mediante cierto intercambio de dones en el que varios grupos étnicos contribuyen, a través de algunas herramientas sagradas, al autorreconocimiento como indígenas muiscas de quienes conforman una comunidad que ha decidido hacerse notar socialmente como recuperada y existente. Pero el intercambio como práctica no siempre conlleva un acuerdo; también produce y/o reconfigura conflictos que, irónicamente, vivifican aún más estas redes de transacciones. Tal intercambio de dones implica no solo la unión, sino la separación, la exclusión y la diferencia.

De esta manera, decidí estudiar el proceso de “dar” y “recibir”, es decir, de “ser obligado a devolver, en cuanto se ha recibido”, de la forma ambivalente en que Mauss (1971) pudo definir sus finalidades y consecuencias frente

al intercambio de dones. Para Mauss, las personas que están involucradas en la red de contratos y devoluciones son personas morales: clanes, tribus, familias que se enfrentan y se oponen. A esto propone llamarlo un “sistema de prestaciones totales”.

Ya vimos que la manera como se interpretan los muisca actuales en su “despertar” es, entre otras, bajo la forma de un sistema de prestaciones que comenzó siglos atrás cuando los chontales entregaron a sus hermanos de la selva y de la Sierra algunos dones, con el compromiso de ser devueltos más adelante para garantizar el rescate de lo muisca. Pero esa visión romántica y positiva contrasta con una serie de enfrentamientos y oposiciones que se manifiestan, al tiempo que la curación y la solidaridad, con la enfermedad, la guerra onírica y la exclusión.

De ahí que ese sistema de transacciones no genere solo relaciones colaborativas y armoniosas, sino también conflictivas en varios niveles. Pero estas últimas, con sus dinámicas opositoras, terminan afirmando la existencia de lo colectivo. Los procesos de competencia y violencia que expuse, lejos de excluir al oponente, lo integran, en la medida en que precisamente este se lee y se detecta como un aportante energético en el sistema de intercambios. Quiere decir que debemos superar la mirada que desintegra lo étnico-colectivo cuando hay exclusión y ubicarlo en una red más amplia de relaciones. Desde esta óptica, las oposiciones entre líderes indígenas, si bien fragmentan lo colectivo, entendiéndolo como grupos estables y armoniosos, reafirma la existencia de una red más compleja desde la que se teje el proyecto de reificación de lo muisca.

De esta manera, podemos afirmar que no solo estas prácticas simbólicas – como la guerra onírica – son codificadas, sino que además son un código en sí mismas. Quiere decir que reglamentan sus procedimientos desde cierta “estructura de significación indígena”, mientras se configura además un campo de representaciones sobre el mundo mágico atribuido al mismo indígena. La batalla onírica es una memoria de lo indígena, no solo porque se

narre y se recuerde por parte de mis interlocutores, sino porque su práctica parece revitalizar repertorios y rutinas indígenas que han sido incorporadas en quienes se reconocen como indígenas muiscas, en tanto maneras ancestrales de manejo y solución de conflictos.

Conclusión

Estos grupos de reivindicación étnica basada en el autorreconocimiento afrontan una lucha dentro de la doble condición de la etnicidad marginal tratada anteriormente: legitimarse ante instancias oficiales y ante ellos mismos, que ponen en duda el reconocimiento como indígenas de personas y colectividades leídas como *heohippies* u “oportunistas”. Las relaciones entre el conflicto y la memoria desarrolladas en este escrito configuran, de cierta manera, un “texto cultural” (Geertz, 1987), donde las transacciones que mantienen viva la idea de una comunidad en proceso de “despertar” son tanto colaborativas como de neta oposición, lo que afirma que los muiscas existen como proyecto colectivo, aunque no necesariamente armónico y estable.

El campo de luchas que define la heterogeneidad en la red étnica muisca está conformado por tres elementos: en primera medida, por la conformación de un gran metarrelato del pasado prehispánico y colonial; en segundo lugar, por procesos de legitimidad del rol de quienes pueden recordar y ser considerados como dolientes de dicho pasado y como *chontales* protagonistas del “despertar”; finalmente, por la configuración de una gramática social que le da un sentido “indígena” a ciertas formas del conflicto y a sus procesos de violencia y solución. De ahí que hayamos propuestos tres diferentes formas de relación entre el conflicto y la memoria: la *memoria del conflicto*, el *conflicto de la memoria* y el *conflicto como memoria*.

A partir de los debates suscitados en la presentación de la versión inicial de este escrito en el marco del evento académico que nos convocó, son los dos primeros puntos los que nos brindan una mejor conexión con las

reflexiones actuales en torno a la violencia y los procesos de justicia transicional en Colombia. El primero nos hace pensar en la temporalidad en la que se enmarca la reparación histórica; el segundo, en la definición de la categoría de víctima.

Desde el momento en que escribo estas líneas han pasado seis días de la aprobación de la Ley de Víctimas por parte del Congreso de la República de Colombia. Uno de los apartes de la ley afirma:

En el caso de la reparación integral de las víctimas, serán favorecidas las personas que se hayan convertido en víctimas a partir del primero de enero de 1985. Y en el caso de la restitución de tierras, esta favorecerá a los despojados desde el primero de enero de 1991 (*El Tiempo*, 24 de mayo de 2011).

No quiero retomar viejos discursos reivindicativos ni hacer una apología al olvido estructural del que, se dice, estamos hechos. Por supuesto, se debe tener en cuenta que el marco de referencia con el que se establece la Ley de Víctimas es el conflicto colombiano que se vive entre tres actores armados: guerrilla, paramilitarismo y agentes del Estado⁶. Sin embargo, frente a este último actor podríamos debatir sobre quiénes fueron las primeras víctimas del Estado en nuestro país. Si como continente y país somos frutos del mestizaje y la colonialidad del poder, ¿por qué nunca se pensó en una reparación del etnocidio americano? Más aún se debe pensar en dicha pregunta cuando, posterior al periodo colonial, fue el proyecto de construcción de nación el que terminó por excluir a las minorías étnicas del campo político y pretendió defenderlas únicamente en tanto actores sociales que estuvieran en disposición de hacer parte del progreso y la modernización del país. De cierta manera, el colonialismo perduró cuando en el proceso

6 El mismo artículo anterior se refiere a que “las víctimas serán reparadas independientemente de que el agresor haya sido un paramilitar, un guerrillero o un agente del Estado”, en lo que respecta a la importancia de la “condición de la víctima” y no a la “identidad del victimario”.

de conformación de “Estados sin naciones”, durante el siglo XIX, se desencadenó la “confusión étnica”, la cual se relacionó con una condición de la élite criolla que si bien quiso, por un lado, formular una nueva identidad americana, por otro no quiso perder los privilegios y la posición cómoda de que había gozado en la sociedad colonial (Koonings y Silva, 1996).

El indigenismo, por su lado, tuvo una doble contradicción. En su primera etapa, buscó el universo indio para integrarlo al mundo moderno. De esta manera, los estudios antropológicos latinoamericanos tomaron las banderas del culturalismo norteamericano para sustentar políticamente lo que se denominó una “aculturación planificada” de las poblaciones indígenas (Félix-Báez, 2001). La otra contradicción se centra en el hecho de que el indigenismo era (y suele seguir siendo) una postura mestiza y no indígena (Favre, 1998).

De esta manera, los movimientos indianistas que emergieron con mucha fortaleza en los años sesenta representaron una diferencia radical con el mestizo y el blanco, retomando diferentes discursos de la tradición oral indígena, así como la figura de caudillos y héroes como Quintín Lame, quien escribía: “Soy el apóstol de mi raza... el blanco es mi enemigo” (Juncosa, 1989). Y en lo que hemos reflexionado, de cierta manera el Estado es el hombre blanco o mestizo, es el *ladino* que se doblegó. Sin ese discurso, la reactivación étnica no tendría base ni proyección.

De otro lado, la Constitución de 1991 ha sido vendida como una transición importante para el respeto de la diversidad étnica y cultural en Colombia y en América Latina (Stavenhagen, 2002; Lee van Cott, 2002). La fragmentación de las comunidades indígenas en “parcialidades” permitió al Estado republicano desarticular más estas sociedades y clasificarlas, con el fin de integrarlas a la vida moderna (Correa, 1993). Este ejercicio es otra figura de las antiguas reducciones de pueblos de indios y generación de poblaciones doctrineras de la colonia. Sin embargo, la Constitución Política de 1991

trasciende el término “parcialidad” para defender la “autonomía” de los pueblos indígenas.

En palabras de Correa (1993), frente al derecho de todo colombiano a ser “reconocido” no solo se requiere el derecho al ejercicio de las condiciones de vida de cualquier ciudadano, sino además se debe garantizar el derecho “de la garantía del control y disposición de los medios e instrumentos que permitan realizar dicho ejercicio en el contexto de su relación con la sociedad nacional y el Estado” (p. 327).

Este cambio de pensamiento político-administrativo va acompañado de otros modelos que han permitido al mestizo sentirse víctima de un enemigo tan abstracto que se mimetiza en el capitalismo, la crisis ambiental, los metarrelatos de la modernidad y hasta en sus propios fantasmas internos. Por eso el indígena ya no es el *atrasado*, sino el *chamán*, el *ecólogo*, el *espiritual*, quien reivindica lo que para muchos es el componente noble de nuestro mestizaje. El punto de giro de dichas políticas también ha generado un hecho que emerge en medio de los procesos de reactivación étnica: la identidad indígena se ha vuelto un “capital simbólico”.

Con ello me refiero a que ser indígena es, por un lado, un capital que actualmente se agencia para permitir la transformación y el cambio de posición de ciertos actores en el campo social y político (Bourdieu, 1989). Por otro lado, es un campo de posiciones en sí mismo donde los *habitus* o disposiciones históricamente adquiridas por los sujetos operan para mantener las relaciones de poder que permiten la existencia de las comunidades étnicas, por lo menos en el plano de lo discursivo. De esta manera, es posible afirmar que la misma disputa por el ser o el no ser muisca fortalece la existencia de ese “despertar” étnico. Pero, como espero haberlo argumentado a lo largo de este escrito, estas mismas disputas e intercambios no colaborativos abren nuevas rutas de investigación para entender otras facetas del conflicto colombiano: aquellas que emergen de lo que se confunde entre lo étnico, lo intergrupalo y lo político.

Abrir la mirada hacia estos terrenos transforma nuestra manera de abordar el conflicto y su rol como estructurante de memorias y otros procesos colectivos, ya que, por lo general, los estudios sobre conflicto étnico parten de tomar a los grupos involucrados como contenidos y dados per se. Además, el conflicto intraétnico no ha sido abordado de manera profunda en el marco de procesos etnopolíticos por parte de la antropología, sino más bien el conflicto etnopolítico ha sido entendido como un conjunto de tensiones entre identidades colectivas objetivamente diferenciadas. Pero, como se vio con el caso del pueblo-nación muisca chibcha, nuestra propuesta toma el manejo de los conflictos por parte de estos grupos como otro de los elementos que se reactivan como constitutivos de su identidad étnica imaginada. Es necesario, entonces, explorar otros escenarios donde en la actualidad las identidades étnicas se definen, se representan y se debaten.

Referencias

- Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Angelini, S. (2009). *Identidad colectiva e identidad individual en el proceso de reconstrucción cultural de un grupo de indígenas kankuamos desplazados en Bogotá* (tesis de grado). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bazurco, M. (2006). *Yo soy más indio que tú. Resignificando la etnicidad*. Quito: Abya-Yala.
- Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. En *Sociological theory* (vol. 7, n.º 1; pp. 14-25). Washington: American Sociological Association.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Castillo, L. C. (2007). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Correa, F. (1993). Derechos étnicos: derechos humanos. En Correa, F. (Ed.) *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Colcultura.
- Correa, F. (2004). *El sol del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.
- Correa, J. (2002). *El resguardo indígena de Fonquetá y Cerca de Piedra. Los muisca del siglo XXI en Chía*. Chía (Colombia) Gobernación de Cundinamarca - Alcaldía Popular de Chía.
- Chirot, D. & Seligman, M. (s.f.). *Ethnopolitical warfare. Causes, consequences and Possible solutions*. Washington: American Psychological Association.
- Favre, H. (1998). *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Félix-Báez, J. (2001). Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad. En León-Portilla, M. (Ed.). *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fenton, S. (2005). *Etnicity*. Cambridge: Polity Press.
- Fiquitiva Camacho, J. J. (2003). *Incidencia de la Constitución Política de 1991 en el resguardo indígena de Cota*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- García Canclini, N. (2005). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Gómez-Montañez, P. F. (2009). *Los chyquys de la nación muisca chibcha. Ritualidad, re-significación y memoria*. Bogotá. Universidad de los Andes -CESO.

- Gómez-Montañez, P. F. (2010). *Pyquy, puyquy, cubum. Pensamiento, corazón y palabra. Muiscas: performances e interculturalidad*. Bogotá: INPAHU.
- Grimson, A. (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.
- Gross, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Guibernau, M. and Rex, J. (1997). *The ethnicity reader. Nationalism, multiculturalism and migration*. Cambridge: Polity Press.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (2008). *The invention of tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Hutchison, J. & Smith, A. D. (1996). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Juncosa, J. E. (Comp.) (1989). *Los guardianes de la tierra*. Quito: Abya-Yala.
- Koonings, K. y Silva, P. (1999). *Construcciones étnicas y dinámicas socioculturales en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Lee van Cott, D. (2002). Constitutional reform in the Andes: redefining indigenous State relations. En Sieder, R. (Ed.). *Multiculturalism in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan.
- Martínez Ojeda, S. (2009). *Poderes de la mimesis. Identidad y curación en la comunidad indígena muisca de Bosa*. Bogotá: Universidad de los Andes - CESO.
- Mauss, M. (1971). Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mitzval, B. (2005). *Theories of social remembering*. Berkshire: McGraw-Hill.
- Parra, F. (2005). *Modernidad y posmodernidad: desafíos*. Santiago de Chile: Red PHARO.

- Pearce, W. B. & Littlejohn, S. W. (1997). *Moral conflict. When social worlds collide*. London: SAGE.
- Rappaport, J. (1998). *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Restrepo, L. F. (2005). Reflexiones sobre los estudios muisca y las etnopolíticas de la memoria. En Gómez Londoño, A. M. (Comp.). *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Schmidt & Schröder (2001). *Anthropology of violence and conflict*. London/New York: Routledge.
- Smith, A. D. (1996). Culture, community and territory: the politics of ethnicity and nationalism. *International Affairs*, 3(72), 445-458. London: Royal Institute of International Affairs.
- Stavenhagen, R. (2002). Indigenous people and the State in Latin America: an ongoing debate. En Sieder, R. (Ed.). *Multiculturalism in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan.
- Zambrano, C. (Ed.) (1995). *Yanacananay. En busca del camino real. Etnicidad y sociedad en el macizo colombiano*. Bogotá: Cabildo Mayor del Pueblo Yanacananay - Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colcultura.