

Capítulo 4

Memoria, territorio e identidad: recuerdos familiares en Suba

POR FREDY LEONARDO REYES ALBARRACÍN

Presentación

Con el reconocimiento constitucional de 1991 al definir a Colombia como un país pluriétnico y multicultural, paradójicamente, se afianzó, a mi modo de ver, la representación social de considerar a las poblaciones indígenas, negras, raizales y gitanas como culturas objetivas y perceptibles que, producto de un sinnúmero de características primarias, las definen, *per se*, como colectividades étnicas, desconociendo el carácter relacional y organizativo que subyace a los procesos de identificación. Parafraseando a Frederik Barth (1976, p. 12), un grupo étnico es, ante todo, una forma de organización social, en la cual sus integrantes construyen categorías de adscripción e identificación; por lo mismo, más que estudiar a los grupos étnicos como tipologías predefinidas, resulta más relevante comprender los procesos que conducen a que un grupo se auto-reconozca como “indio” o “negro”.

En esa dinámica de adscripción e identificación, los integrantes de un grupo —no necesariamente étnico, valga la acotación—, apelan a determinados rasgos socioculturales del pasado para cimentar los procesos de autoreconocimiento; pasado que, como lo recuerda Alejandro Grimson (2001, p. 32), puede o no ser verificable en términos históricos.

De cualquier modo, los trabajos en torno a la memoria constituyen un ejercicio sustancial, pues contribuyen a que estos rasgos culturales se instituyan en valores para fijar y catapultar aquellas tradiciones sobre las cuales se organiza socialmente un grupo. Pero los ejercicios de memoria también se vuelven estratégicos cuando la re-construcción y re-significación del pasado están en función de luchas o disputas públicas.

En ese contexto, el capítulo tiene por objeto analizar la relación entre las nociones de “memoria cultural” e “identidad” para comprender las maneras como, precisamente, las identidades, tanto personales como colectivas, se reconfiguran a partir de factores disímiles que, anclados al ámbito de la vida cotidiana, se suscitan entre miembros que forman parte de la comunidad muisca de la localidad de Suba. El análisis se soporta en situaciones que emergieron en el trabajo de campo del proyecto “Segunda fase: reconstrucción de la memoria cultural del pueblo muisca de Bogotá”, llevado a cabo por un equipo de trabajo del grupo de investigación *Comunicación, Paz-Conflicto* de la Facultad de Comunicación Social para la paz de la Universidad Santo Tomás.

La noción de memoria cultural

Una de las hojas de ruta más interesantes que emerge cuando, desde el campo de estudio de la memoria, se trabaja con grupos étnicos resulta de las narraciones que oscilan entre la corta y la larga duración. Por lo mismo, es válido preguntar ¿qué pasa en aquellos casos donde ya no es posible recurrir a la transmisión oral del recuerdo, sabido o vivido, por efectos de la temporalidad para (re)construir un pasado que posibilita afianzar la cohesión social y política de una comunidad que se autoreconoce como indígena?

En el capítulo segundo de *Memoria colectiva* (2011 [1950]: 164), Maurice Halbwachs señala que se recurre a la narración individual para completar aquello que, en un ejercicio de remembranza, se presenta como zona oscura. Pero como lo señala Jan Assmann (2006: 25), si bien Halbwachs dio el paso definitivo al sacar los recuerdos del mundo interno de los sujetos y comprenderlos en los marcos sociales/culturales en los que cada persona se desenvuelve, no logró trascender la

idea de una *mémoire vécue* —memoria vivida—. De ahí su oposición a concebir las “tradiciones” como expresiones de memoria.

Un punto de inflexión sobre el particular está en los aportes de los esposos Jan y Aleida Assmann, quienes introdujeron dos categorías que, a mi modo de ver, resultan sugestivas para comprender esas memorias de larga duración: *memoria comunicativa* y *memoria cultural*. La primera es relacional y está en consonancia con la noción de memoria individual, desarrollada por Halbwachs; no obstante, es una memoria limitada, puesto que la interacción comunicativa entre los sujetos no permitiría reconstruir pasados que abarquen a más de cuatro o cinco generaciones:

The communicative memory offers no fixed point which would bind it to the ever expanding past in the passing of time. Such fixity can only be achieved through a cultural formation and therefore lies outside of informal everyday memory (Assmann, 1995, p. 127).

La *memoria cultural*, por el contrario, se forma a la distancia de varias generaciones, incorporando en las narrativas —tanto individuales como públicas—, acontecimientos, lugares o personas que, soportados en textos, ritos, mitos, imágenes o artefactos que funcionan como registros que posibilitan (re)construir la memoria, representan una dimensión temporal de un pasado ya no tan reciente¹. La *memoria cultural*, entonces, sería el resultado de relacionar tres elementos: un pasado (re)significado, la cultura y el grupo social, configurando las siguientes características:

1. a preservación de la identidad, dado que el propósito de los repertorios que soportan las narrativas está en resguardar un acervo de conocimientos tendentes a cimentar la unidad del grupo;
2. la constante capacidad de los sujetos para (re)construir y (re) significar los archivos para proyectarse en el ámbito político y social. Ello implica el reconocimiento y la potencialidad que

1 Señala Assmann que Halbwachs tuvo en cuenta el aspecto temporal, pero que no lo trabajó de manera sistemática, quizá porque pensó que al objetivarse esa comunicación en textos, imágenes, lugares o personas se perdería la referencia contemporánea y, por esa vía, el conocimiento configurado en la memoria colectiva se perdería o se transformaría en historia (1995, p. 128).

poseen los textos, las imágenes pictóricas, las prácticas culinarias, las normas de conducta y demás repertorios culturales para propiciar todo tipo de agenciamiento, ratificando la idea de que los ejercicios de memoria son sucintos, a lo que Aleida Assmann denomina “formas politizadas del recuerdo”²;

3. el proceso formativo, entendiendo que debe ser un ejercicio de comunicación permanente que busque garantizar la transmisión de esa herencia cultural a través de la escritura, las imágenes pictóricas y los rituales;
4. el proceso organizativo, reflejado en prácticas culturales especializadas, que también deben garantizar el cultivo de lo que se comienza a considerar como acervo cultural;
5. la obligación, definida por Assmann como el sistema de valores que se va configurando a través de las prácticas culturales y que varían de acuerdo con la función social respecto a la producción, representación o reproducción;
6. la reflexividad como ejercicio permanente por parte del grupo para (re)leer y (re)interpretar sus prácticas sociales y culturales, entre otros aspectos, para (re)significarlas. Aunque Assmann no lo menciona de manera explícita, esa (re)significación sería en función de las circunstancias sociales (re)conocidas en un tiempo presente. Recapitulando, el concepto de *memoria cultural*, desarrollado por los esposos Assmann, abarca un cuerpo de textos, imágenes, rituales, cuyo “cultivo” permite al grupo reproducir y transmitir un acervo común que otorgan conciencia, unidad e identidad.

La base de esa *memoria cultural* está en la tradición, entendida y asumida, a contracorriente de la postura de Halbwachs, como expresión de memoria viva. Lo interesante es que la *memoria cultural* también

2 En trabajos posteriores, Aleida Assmann (1999) continuó desarrollando este argumento, distinguiendo entre la *memoria de archivo* y la *memoria funcional*. La primera está referida a la manera como se recoge, cataloga y archiva un material, sin que este tenga en principio un uso; la *memoria funcional*, por su parte, se configura cuando el material es cargado de un valor y de un sentido que se reproduce en los escenarios sociales: familia, escuela, iglesia, etcétera.

implica un ejercicio de interacción comunicativa —si se quiere, es un caso especial de *memoria comunicativa*, sostienen los Assmann—, pero en una dimensión temporal donde la información no se intercambia recíproca y horizontalmente, en eje sincrónico, sino que se transmite de manera vertical, un eje diacrónico, para permear varias generaciones. Al respecto, señala Assmann *in extenso*:

La interacción de lo simbólico y del recuerdo es un proceso continuo, que se da a todo nivel (...) Para cualquier cosa en la que pensamos y que no queremos olvidar, de ningún modo nos hacemos ayuda-memorias, que van del nudo en el pañuelo al monumento nacional. Tales ayuda-memorias son también *lieux de mémoire*, espacios del recuerdo a los que se adhiere la memoria de toda una comunidad religiosa o nacional. Monumentos, ritos, festividades y costumbres, en suma: todo el espectro de lo que Halbwachs llamaba tradición y que oponía a la *mémoire vécue*, puede verse como un sistema de espacios del recuerdo, un sistema de marcas, que permite que el individuo que vive en esa tradición pertenezca a ella, o sea, que se realice como miembro de una comunidad, esta haciendo las veces de comunidad de aprendizaje, de memoria y de cultura (2006, pp. 25-26).

La *memoria cultural*, parafraseando a Assmann, posibilita, entonces, un doble proceso: por una parte, el recuerdo propicia una semántica asociativa que conecta a los sujetos al interior del grupo, bien porque los reúne internamente o bien porque los reintegra bajo un horizonte común; por otro lado, cuando existe un colectivo, se propicia una semántica conectiva, que encuentra en los ejercicios de memoria un mecanismo para propiciar unas identidades que los cohesionan en torno a una orientación común a lo largo de varias generaciones (2006, p. 28).

Tradiciones, memorias e identidades

Resulta claro, entonces, que los ejercicios de memoria son una herramienta sustancial para fomentar y propiciar dinámicas de identificación entre los sujetos y los colectivos. En otras palabras, la construcción

de las identidades encuentran en los trabajos de memoria un ejercicio vital para cohesionar —política, social y culturalmente— a los integrantes de un grupo, a través de distintos marcos sociales.

No obstante, la construcción de esas identidades, mediante los trabajos de memoria, no es ni homogénea ni simétrica, en tanto las (re)significaciones sobre el pasado, tanto de corta como de larga duración, se materializan en distintas formas de vinculación, produciendo modos diversos respecto a cómo los sujetos construyen sus identidades en relación con el grupo o el colectivo³.

En otras palabras, la construcción de identidades mediante los ejercicios de memoria no se puede traducir en una lectura valorativa, que reduzca a una colectividad a una comunidad objetiva, esencial, homogénea y unificada. Como lo recuerda A. Grimson, parafraseando a Lila Abu-Lughod, el marco social es un escenario de fabricación de alteridades (2001: 23). Ahora, esa heterogeneidad no implica que no exista cohesión; por el contrario, los trabajos de memoria contribuyen, precisamente, a la construcción de unos sentidos que se comparten y que posibilitan el reconocimiento de unas experiencias sociales e históricas comunes.

Este argumento incluso se torna más sugestivo cuando se trasciende la idea de lo étnico como noción clasificatoria, y la discusión se inscribe en la comprensión de las construcciones sociales a partir de las formas como los sujetos y los grupos literalmente reconstruyen el pasado. En este horizonte de discusión, nuevamente se problematiza la idea respecto a que los grupos son *per se* realidades objetivas que, al mismo tiempo, se constituyen en categorías analíticas. No obstante, la etnicidad es una marcación social que pone en juego prácticas sociales y efectivas que dinamizan la constitución de subjetividades, así como la construcción de identidades sociales. De ahí la importancia de prestar atención al tipo de marcaciones y auto-marcaciones con que los sujetos y los grupos construyen su alteridad, entendiendo que los criterios de esa alteridad son históricos y, por lo mismo, mutables (Briones, 1998, pp. 41-43).

3 El argumento resulta relevante cuando el grupo está integrado por sujetos que, histórica y sistemáticamente, vienen luchando por un reconocimiento político y social como uno de los pueblos indígenas del país, como es el caso de los muiscas de la Sabana de Bogotá

Me explico. En las dinámicas de construcción de identidades opera un proceso de producción de sentido mediante prácticas de marcación o auto-marcación a través de las cuales los sujetos y los grupos organizan sus diferencias, posibilitando la unificación en torno a elementos que van configurando una “identidad común”. En relación con los trabajos de memoria, los criterios de cohesión también comportan “sentimientos de unicidad” imbricados con ejercicios de selección estratégica sobre un pasado en el que ciertos momentos resulta conveniente que sean recordados, mientras otros deben caer en el olvido. Por lo mismo, Briones destaca que esas construcciones están en permanente mutación en tanto se (re)define en y a través de prácticas y relaciones sociales enmarcadas en contextos históricos siempre cambiantes (1998, p. 19; 2005, p. 19)⁴.

En ese contexto y en el desarrollo del proyecto de investigación *Segunda fase: reconstrucción de la memoria cultural del pueblo muisca de Bogotá*, tuve la oportunidad de sostener encuentros de largo aliento con integrantes de familias que se auto-reconocen como parte del pueblo muisca de la actual localidad de Suba, permitiéndome conocer en detalle las formas como funcionan los repertorios de memoria en las construcciones de las identidades en distintos marcos sociales. Centro la atención en la familia T..., integrada por el padre, Alfonso, y sus tres hijos⁵.

4 Briones retoma la frase de Marx en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1978, pp. 595), en torno a que los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen como les place, porque las circunstancias no fueron elegidas por ellos, sino que operan bajo circunstancias encontradas, dadas o transmitidas por el pasado. Briones considera que, en los procesos de identificación, los sujetos también operan bajo circunstancias que no fueron elegidas por ellos (2007, p. 59). De cualquier modo, las marcaciones y auto-marcaciones con las que un grupo social construye tanto sus identidades y cómo sus relaciones de alteridad se (re)configuran con factores históricos particulares.

5 Los nombres fueron cambiados por solicitud de los participantes.

Un mismo ejercicio, varios marcos y distintas identificaciones

Los recuerdos de niñez de don Alfonso tienen una fuerte fijación en el otrora humedal de Tibabuyes, bañado por las aguas de los ríos Negro y Salitre, desde comienzos del siglo XX, fue un sitio de cultivo de hortalizas, papa y maíz. Como otros pobladores octogenarios del territorio, el remanente de lo que fue una gran laguna es evocado como un lugar representativo —una figura cronotópica, en términos bajtinianos—, que remite a la labranza de la tierra, pero también a los juegos de infancia/ juventud y las excursiones familiares. También resulta llamativo que la laguna sea un tropos metafórico de la vertiginosa transformación espacial, que experimentó el territorio en poco menos de un siglo, asociado a una expansión urbana desordenada, que contaminó el recurso hídrico y reconfiguró los paisajes de fauna y flora por una selva de cemento.

Aunque enviudó muy joven, el corto matrimonio dejó tres hijos —Héctor, Fabián y Pedro José—, quienes también representan los contradictorios vínculos que en la cotidianidad se van tejiendo en los distintos marcos que configuran el ámbito social. En principio, don Alfonso no pone en cuestión ni su origen ni su condición de indígena muisca, incluso en una narrativa, que objetiva la filiación a través de las expresiones “somos nativos” o “somos raizales”, imbricada con la condición étnica: “Mis padres fueron nativos de Suba. Mis apellidos así lo confirman. Mi madre decía que acá nacimos, acá crecimos y acá tenemos que morir, porque somos raizales...”⁶.

Las conversaciones, no obstante, con don Alfonso se van apartando de ese condicionamiento objetivo, cuando los recuerdos se sumergen en las profundidades de la historia familiar. En ese sentido, por ejemplo, señala, en tono cómico, que la pigmentación morena de la familia es herencia paterna:

6 En los relatos de don Alfonso es reiterativo el uso del “somos” como deíctico de inclusión que no problematiza la existencia de otros nativos que integran la comunidad muisca de Suba.

...lo negrito se lo debemos a mi padre, porque mi mamá era blanquita, no parecía indígena ni se consideraba indígena, ella se consideraba nativa... Era una mujer alta y robusta... Lo moreno es de la familia de mi padre, al punto que, entre la gente, somos conocidos como los n... Así como están los cascotes de mula, los micos, los pillos y demás. Cada familia tiene su historia... (Notas de campo 10/04/2015).

Los recuerdos de don Alfonso también se retrotraen a las tardes/noches en que la abuela materna entretenía a los hijos, contando diversas historias al calor del fuego que desprendía la tradicional estufa de carbón. Las mismas remitían a leyendas urbanas, que mezclaban episodios familiares convertidos en hitos. De acuerdo con don Alfonso, uno de los más recurrentes era la participación de hombres y mujeres en la guerra de los mil días (1899 a 1902):

La abuela siempre hablaba de cuando los hombres tuvieron que esconderse en huecos para que no fueran reclutados. Creo que ella se refería a la guerra de los mil días, donde mi abuelo y sus hermanos combatieron... Por eso tuve un tío que nació fuera del territorio, era oriundo de Honda. Ni ella ni mi padre vivieron esa historia, debieron escucharla, porque ambos nacieron un par de años después de que la guerra terminó (1902), pero fue un momento que quedó grabado en la historia familiar (Notas de campo 10/04/2015).

Ese autoreconocimiento como nativo o raizal del territorio de Suba va adquirir en don Alfonso mayor firmeza cuando comienza a liderar procesos políticos y sociales al interior de lo que, con el tiempo, se constituirá en la «comunidad muisca de Suba». En especial se destacan tres procesos que trazan un derrotero en la historia que teje don Alfonso y que se extiende al ámbito comunitario:

1. La constitución misma del cabildo como escenario de organización política en torno al cual se gestaran procesos de reconocimiento como pueblo aborígen ante las instituciones gubernamentales del distrito y de la nación, así como trabajos de recuperación de unas prácticas culturales

que volvieran a cimentar unas identidades en torno a lo «muisca». Replicando el mismo ejercicio que adelantaron otros pueblos aborígenes colombianos (Tattay, 2012: 53), don Alfonso y otros apelaron a la ley 89 de 1890 como instrumento legal vigente para recuperar esa figura política de origen colonial.

Ese trabajo implicó revisar los documentos y archivos que recuperaran la historia de cuando, para mediados del siglo XIX, se tomó la decisión, por parte de las autoridades de la época, de decretar la disolución de los resguardos de Suba, Cota, Zipaquirá y Bosa. Ese trabajo lo hizo don Carlos Caíta, que inició la lucha por instaurar de nuevo el Cabildo (Notas de campo 10/04/2015)⁷.

2. El segundo proceso, visto con distancia temporal por don Alfonso, es considerado como una escaramuza de recuperación del territorio: la toma del cerro San Jorge. Ligado al reconocimiento del cabildo, despuntando los años noventa, la toma del cerro fue un acto simbólico, que pretendió llamar la atención de las autoridades de los distintos ámbitos respecto a que, en el territorio de Suba, había una relación de pertenencia ancestral, especialmente en aquellos sectores que lograron algún tipo de protección por parte de las autoridades distritales pero en constante amenaza, por ejemplo, por urbanizadores. Lo importante, según recuerda don Alfonso, es que fue uno de los primeros actos en los que hubo un sentido comunitario de pertenencia.
3. El tercer evento, donde también hubo una fuerte actuación con sentido comunitario, está relacionado con el cementerio. Afectado por la ampliación de la avenida y su cierre por parte de la parroquia de Suba —ambos eventos ocurridos en 1987—, el Campo Santo también se constituyó en escenario de disputa que, como en el caso del cabildo, invitó a los líderes a consultar su historia desde los documentos y archivos —permitiéndoles

7 Huelga recordar que la disolución de los resguardos coloniales se dio a través de la ley 22 de junio de 1850.

rastrear las antiguas ubicaciones del mismo y convertirlos/proyectarlos en lugares emblemáticos del territorio muisca—, para resignificar los sentidos de un pasado en función de intereses anclados en el tiempo presente. En palabras de Fabián:

... el interés no fue otro distinto que seguir potenciando al renacido cabildo como autoridad, aprovechando el nuevo panorama político que trazó la constitución de 1991. En ese sentido, logramos que la parroquia de Suba reabriera el cementerio, entendiendo que está abierto para todo tipo de público, pues no es exclusivo para familias con tradición muisca... (Notas de campo 25/07/2015).

Queda claro, entonces, que catapultar las acciones del advenedizo cabildo fue una tarea ingente despuntando los años noventa, para ir ganando un reconocimiento ante las autoridades distritales y locales como institución/autoridad, que representa los intereses de la comunidad muisca de Suba. En consecuencia, el cabildo indígena —ajustándose a los marcos políticos y administrativos del Distrito Capital—, focalizó una serie de escenarios locales —*verbigracia*, el cementerio, el parque mirador de los nevados o el humedal *La Conejera*— como sitios estratégicos y emblemáticos para la (re)significación de unas tradiciones en torno a lo muisca, soportadas en ejercicios de memoria de larga y corta duración.

Una nueva mirada a lo muisca

Los hijos de don Alfonso, por otra parte, también han construido unas identidades que se materializan en procesos de autoreconocimiento o negación en torno a lo muisca. En el caso de los dos hijos mayores, Héctor y Fabián, no dudan en expresar que, desde niños, sintieron una fuerte identificación, que se gesta en las narraciones orales escuchadas por boca de la abuela. Sus testimonios, no obstante, resultan ilustrativos, porque, si bien no ponen en cuestión el autoreconocimiento respecto a su condición nativa o raizal muisca, sí permiten evidenciar los mecanismos de negación y ocultamiento que operaron en la niñez y la adolescencia, producto de las representaciones que, en relación

con el mundo indígena, se construyó/proyectó desde el sistema educativo. Señala Héctor:

Recuerdo que los profesores presentaban a los indígenas como salvajes, vestidos con taparrabos, plumas y flechas. Eso nos generaba un sentimiento de vergüenza que nos impidió mostrarnos, porque sabíamos que los compañeros se iban a burlar... Es una situación que se repite en la actualidad en el contexto escolar, porque, a pesar de que la imagen cambió, los niños o niñas que tienen, por ejemplo, un apellido muisca (Cabiativa, Caita o Yopasá) siguen padeciendo el acoso físico o psicológico (Notas de campo 11/08/2015).

La negación y el ocultamiento son superados cuando el marco social de la escuela, en el contexto de la educación básica y media, queda atrás en la historia personal de los dos hermanos, y el paisaje universitario ofrece otras miradas/valoraciones que, además, coinciden con el espíritu de época de transformación que trajo consigo la constitución política de 1991, donde la definición de Colombia como un Estado que reconoce su condición de pluralidad étnica, y cultural ofrece un horizonte de discusión/reflexión, que afianza los ejercicios de un autoreconocimiento a distintas comunidades —ejercicio que, huelga decirlo, trascienda la perspectiva étnica en tanto en la escena pública también se revitalizan las discusiones, por ejemplo, en torno a la orientación sexual y la construcción de género, así como los debates respecto a la libertad de culto en un país con arraigada tradición católica. El país asiste a la emergencia de nuevas expresiones de ciudadanía (Martín-Barbero, 2009) que, para el caso que nos ocupa, fomenta ejercicios de (re)etnización (Gómez, 2009; Gómez, 2010).

Para Héctor y Fabián, hijos del consumado líder muisca de Suba, los caminos fueron distintos, imbricados con sus propias trayectorias educativas y profesionales. Para el primero, en su condición de estudiante de una carrera técnica, relacionada con la administración y la producción, de una institución privada, el vínculo y la identificación estuvo más en el plano estrictamente político, en el que la participación no fue más allá de formar parte de las discusiones sobre el devenir del cabildo:

La participación siempre fue desde el convencimiento, siempre lo sentí así, pero sin llegar a involucrarme profundamente en proceso alguno; entre otras, porque no se pude tampoco desconocer que para muchos lo ‘muisca’ fue una moneda de cambio que se sigue utilizando según la conveniencia, especialmente en lo educativo, para un cupo en un colegio o una universidad pública, y en la salud... (Notas de campo 11/08/2015).

Por el contrario, Fabián estudió en universidad pública una carrera social, que lo llevó a involucrarse con mayor hondura en ejercicios tanto políticos como culturales, acompañados por transformaciones performativas:

Mi ingreso a la universidad pública fue por mi condición indígena, y, obviamente, tuve que retribuir a la comunidad con servicio social, lo que considero fue un privilegio. Cuando el cabildo me convocaba a algún tipo de acto, siempre hice presencia, nunca me negué. Culminada la universidad, me metí más de lleno al trabajo con el cabildo... El problema es que termina siendo un escenario muy politizado, con muchos intereses y eso, a la larga, me terminó aburriendo. En la actualidad, ya no ando tanto en trabajos con el cabildo, pero sí en un recorrido más personal con asuntos de la medicina tradicional (Notas de campo 11/08/2015).

Una situación diametralmente distinta se registra en Pedro José, el último de los hermanos, quien también creció con las historias de la abuela y la militancia del padre, pero nunca generó una identificación con lo indígena muisca. Si bien no desconoce ni su procedencia ni sus tradiciones, las asume como cordones umbilicales de un marco restringido al ámbito familiar. De hecho, recuerda con cierta desidia cuando su padre, junto con sus hermanos, lo llevaba a participar de alguna actividad organizada por el cabildo o la comunidad:

Nunca participé de muchas de las actividades, así fueran organizadas por mi padre o por Héctor. De niño, asistí, la mayoría de las veces, obligado, pero siempre sintiéndome ajeno y distante.

Más grandecito, apoyé actividades, pero no porque me sintiera muisca o experimentara un sentimiento de comunidad; lo hice por la familia, por apoyarlos... (Notas de campo 11 /08 /2015).

A modo de cierre

El testimonio que cierra el apartado anterior, ilustra el argumento que interesa sustentar: si bien los ejercicios y trabajos de memoria posibilitan germinar o afianzar los vínculos de identificación entre los sujetos con distintos marcos sociales, tanto la vinculación como la identificación responden a intereses y factores muy particulares que no necesariamente implican que los recuerdos compartidos se traduzcan en un auto-reconocimiento, en un marco específico desde la condición étnica, indígena o muisca. Decir « indígena muisca » es, ante todo, reconocer una etiqueta de marcación social, sobre la cual se proyecta la representación de una comunidad cohesionada en derredor de unos objetivos comunes.

Por otra parte, la compulsiva tendencia de volcar la mirada al pasado, en aquello que Andreas Huyssen sintetiza bajo la expresión de *pretéritos presentes* (2002), evidencia que aún en los ejercicios de memoria de carácter familiar/local hay disputas políticas que responden a intereses muy focalizados de las personas que participan en la re-construcción de los sentidos de ese *allá* temporal.

Es lo que ocurre con los recuerdos compartidos por la familia T... Sus imágenes sobre el pasado se enfrentan, se yuxtaponen, se complementan. Las narraciones van llenando los huecos de una historia familiar que testimonialmente involucra a cuatro personas, pero personas que, al mismo tiempo, asumen en el acto de evocar la representación vicaria de aquellos que no están —bien porque están ausentes o bien porque ya fallecieron—. Pero esos mismos recuerdos, que afianzan y cohesionan en el marco familiar, también envuelven distancias y disputas cuando se extienden a marcos sociales más amplios como un cabildo indígena. Cada miembro se vincula o se distancia desde lugares de enunciación distintos, afirmando, ratificando o negando su identificación nativa o raizal muisca.

Referencias

- Assmann, A. (1999). *Memory spaces. Forms and transformations of cultural memory*. Munich: C. H. Beck.
- Assmann, J. (2006). *Religion and cultural memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Assmann, J. & Czaplicka, J. (1995). "Collective Memory and Cultural Identity". En *New German Critique* (65): 125-133.
- Barth, F. (1976). "Introducción". En *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Gómez, P. (2009). *Los chyquys de la nación muisca chibcha*. Bogotá: Uniandes – Cesó.
- Gómez, P. (2010). *Pyqyuy, puyquy, cubum: pensamiento, corazón y palabra. Muisca, performances e interculturalidad*. Bogotá: INPAPU.
- Grimson, A. (2002). *Comunicación e interculturalidad*. Bogotá: Norma.
- Halbwachs, M. (2011). *Memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica & Goethe Institut.
- Martín Barbero, J. (2009). "Colombia: una agenda de país en comunicación". En *Entre saberes desechables y saberes indispensables*. Bogotá: Centro de competencias en comunicación para América Latina.

