

PABLO FELIPE GÓMEZ MONTAÑEZ
FREDY LEONARDO REYES ALBARRACÍN
EDITORES ACADÉMICOS

TERRITORIOS Y MEMORIAS CULTURALES MUISCAS:
ETNOGRAFÍAS, CARTOGRAFÍAS Y ARQUEOLOGÍAS



Territorios y memorias culturales muiscas:

Etnografías, cartografías
y arqueologías

Pablo Felipe Gómez Montañez
Fredy Leonardo Reyes Albarracín
(EDITORES ACADÉMICOS)



Territorios y memorias culturales muiscas: Etnografías, cartografías y arqueologías / Pablo Felipe Gómez Montañez y Fredy Leonardo Reyes Albarracín, Editores académicos – Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2017.

232 páginas; ilustraciones, mapas, fotografías.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-631-974-4

1. Indios chibchas -- Historia 2. Indios chibchas -- Vida social y costumbres I. Gómez Montañez, Pablo Felipe II. Reyes Albarracín, Fredy Leonardo III. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 980.461

CO-BoUST



© Pablo F. Gómez Montañez, Fredy Leonardo Reyes Albarracín,
María Fernanda Esteban Palma, María Argüello García, Iván M. Niviayo,
Jerónimo Jaramillo Socha, Jair, Alexander Sicard Cardoso, Iván Felipe Delgado Rincón,
Diego Fernández Varas, Luz Miryam Martínez Triviño.

Editores académicos

Pablo F. Gómez Montañez, Fredy Leonardo Reyes Albarracín

© Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA

Carrera 9 n.º 51-11

Edificio Luis J. Torres, sótano 1

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfonos: (+571) 5878797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Directora editorial: Matilde Salazar Ospina

Coordinación de libros: Karen Grisales Velosa

Asistente editorial: Andrés Felipe Andrade

Diagramación: Juanita Giraldo

Diseño de cubierta: Kilka Diseño Gráfico

Corrección de estilo: Juan Manuel Hernández

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-631-974-4

e-ISBN: 978-958-631-975-1

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Impreso por: Digiprint Editores S.A.S.

Primera edición: 2017

Todos los derechos reservados

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización previa por escrito de los titulares.

Tabla de contenido

INTRODUCCIÓN	IX
<i>Pablo F. Gómez Montañez</i>	
PARTE I: ARQUEOLOGÍAS Y ETNICIDADES MUISCAS	
CAPÍTULO 1	
ETNOGÉNESIS Y DIVERSIDAD: EL RESURGIMIENTO MUISCA EN EL TERRITORIO “MESTIZO” DEL CENTRO DE COLOMBIA	25
<i>María Fernanda Esteban Palma</i>	
CAPÍTULO 2	
APUNTES PARA UNA HISTORIA DE LOS OBJETOS ARQUEOLÓGICOS	51
<i>María Argüello García</i>	
CAPÍTULO 3	
EL ROSTRO, LA TIERRA Y LA CIUDAD: REFLEXIONES SOBRE LA ETNICIDAD DE LOS MUYSKAS DE SUBA	73
<i>Iván M. Niviayo</i>	
CAPÍTULO 4	
MEMORIA, TERRITORIO E IDENTIDAD: RECUERDOS FAMILIARES EN SUBA	93
<i>Fredy Leonardo Reyes Albarracín</i>	

PARTE 2: GEOGRAFÍAS SAGRADAS, CARTOGRAFÍAS Y NARRATIVAS

CAPÍTULO 1

TERRITORIOS QUE CURAN, ABUELOS QUE GUÍAN:
MEMORIAS MUISCAS EN FACATATIVÁ Y SUBA

111

Pablo Felipe Gómez Montañez

CAPÍTULO 2

RESGUARDO MUISCA FONQUETÁ CERCA DE PIEDRA,
HITOS DE MEMORIA Y TERRITORIO

145

Jerónimo Jaramillo Socha, Jair Alexander Sicard Cardoso

CAPÍTULO 3

RESIGNIFICACIÓN DEL CERRO DE LAS TRES VIEJAS
Y DE LA LAGUNA DE GUATAVITA MEMORIA, TRADICIÓN
ORAL Y TERRITORIO

165

Iván Felipe Delgado Rincón

CAPÍTULO 4

MEMORIAS MHUYSQAS, ¿RECUERDOS, IMAGINACIÓN,
TRADICIÓN O RECONSTRUCCIÓN?

193

Diego Fernández Varas

PARTE 3: PROYECCIONES: PEDAGOGÍAS Y CIUDADANÍAS MUISCAS

CAPÍTULO 1

UNA EXPERIENCIA DESDE LA EDUCACION ÉTNICA MHUYSQA

219

Luz Miryam Martínez Triviño

Introducción

Pasados, itinerarios y proyecciones en torno al territorio y a la memoria muisca hoy

POR PABLO F. GÓMEZ MONTAÑEZ

El jueves 13 de marzo de 2014, en una sala de juntas pequeña del edificio Santo Domingo de la Universidad Santo Tomás, un equipo de investigación, conformado por “académicos” —es decir, el investigador principal, co-investigadores y estudiantes miembros de un semillero— y “nativos” —líderes muiscas de Bosa y Suba—, se reunió para debatir algunas ideas en torno a cómo conceptualizar lo que llamábamos “memoria muisca”, sus referentes e implicaciones morales para las comunidades indígenas y no indígenas. Registrar y analizar los datos que emergieron de tal espacio permitió obtener las pistas que nos guiarían a entender dos funciones relevantes de los procesos de memoria muisca: *reelaborar la historia* y *moralizar al muisca*.

La reelaboración de la historia, en principio, se relaciona con la tarea de la memoria, compulsivamente reiterada por la academia y sus

agendas políticas, para confrontar las versiones oficiales que narran el pasado y su conexión con el presente. Como también es reiterada en otros contextos de reivindicación étnica contemporánea, la frase revisionista por antonomasia es aquella que afirma que la cultura indígena —en este caso la muisca— no desapareció, sino que resistió el peso de la historia de la colonización. Edward Arévalo Neuta, joyero, líder de la comunidad de Bosa y persona en el camino del uso del poporo y el mambe, fue quien propuso, a partir de tal “verdad reelaborada”¹, tanto el problema como la solución: en Bogotá había “falta de identidad”, lo que no dudó en calificar como “Alzheimer cultural”, pero que la memoria estaba en “lo cotidiano”. Dio un ejemplo: “en los emplastos y remedios caseros se guardan ciertas tradiciones”. A manera de una estructura discursiva que se repite sistemáticamente en cualquier otro contexto de re-etnicidad en América Latina, la identidad indígena puede encontrarse, según sus constructores, en la identidad campesina.

Dos afirmaciones esperadas conformaban el inicio de una secuencia que revisaba la historia oficial y proponía fuentes y métodos de reelaboración: el muisca no había desaparecido y su identidad y memoria yacían en la cotidianidad campesina. Sin embargo, las interpretaciones de Edward, que para el equipo devenían más bien en interesantes modelos epistémicos, también le otorgaban un cierto Alzheimer al campesino: —“la memoria del campesino es corta”, dijo; —“pero el indígena sí le cuenta la historia”, remató. Mientras en el campesino se pueden encontrar prácticas cotidianas, y en sus relatos, una historia de corta duración; el indígena reelabora, a partir de estos mismos, una narrativa de larga duración, que, para Edward, no es más que la “Ley de Origen”. El método, entonces, estaba claro. En primera medida, se recuperaban los relatos y prácticas de sus padres y abuelos de origen campesino para, después, integrarlos en cadenas semánticas y hermenéuticas que forjaban renovados mitos de origen y figuras primordiales.

1 Nos referimos a la “construcción de una nueva verdad”, idea que es sustentada como la finalidad de las denominadas “etnopolíticas de la memoria” (Restrepo, 2005) y “espacios sociales de construcción de la memoria” (López, 2005), en el caso de las comunidades y organizaciones indígenas.

De esta manera, se conformaban nuevas mitologías integradas a la tradición oral de sus padres y abuelos.

Como ejemplo de lo anterior, el mismo Edward vinculó los relatos de su abuela con el mundo sagrado muisca. Recordó que a ella le gustaba contar historias todos los viernes. Una de ellas se refería a que todos los Viernes Santos, en una montaña de Bosa, llamada Cerro Gordo, aparecía una iglesia de oro. Años más tarde, cuando Edward creció, comenzó a asistir “obligado” a las actividades del nuevo cabildo indígena conformado en la década de los 90. Posteriormente, se vinculó activamente a los procesos de recuperación de prácticas medicinales y espirituales en la comunidad de Bosa y, en ese marco, se volvió discípulo, como otros compañeros, de *mamos* de la Sierra Nevada de Santa Marta. Consecuente a dichos propósitos, la comunidad había erigido una casa sagrada de agua o *cusmuy* en la vereda San Bernardino, al lado del río Tunjuelo. Cuando Edward, en medio de un proceso de recuperación de historias contadas por los mayores de la comunidad, conversó con su abuela y le preguntó nuevamente cómo era la iglesia que aparecía en Cerro Gordo los Viernes Santos, le sorprendió su respuesta: “igual a esa que levantaron”. Se refería, según cuenta Edward, no a una iglesia, sino a un *cusmuy* —casa sagrada del agua—, pues su abuela la describía como “redonda con paja”. De esta manera, la iglesia devenía en casa sagrada muisca, lo que indicaba que, pese a la imposición de la evangelización, el espíritu muisca permanecía “camuflado”, según Edward.

La historia se estaba reelaborando a partir de estos hallazgos y tejidos; pero, como se nombró anteriormente, los ejercicios de memoria no solo permiten formas novedosas de remembranza y narración, sino que moralizan, pues la memoria muisca, en este caso, debe elaborarse con un propósito en el presente. De esta manera, y como una postura que podría definirse como “política”, afirmamos, desde la presente edición, que más allá de continuar con los debates sobre la verificabilidad o no de los eventos pasados y sus interpretaciones, más allá de ahondar en la diferencia entre la historia y la memoria, consideramos que los ejercicios presentados en este volumen nos deben hacer pensar no en el “qué”, en el “cómo” o en el “por qué”, sino en el “para qué” de la memoria. Si los procesos de memoria con base en el territorio muisca los hemos considerado como parte de la actual

denominación “re-significación” de los territorios y comunidades indígenas, la acepción que más nos interesa del “sentido” otorgado al espacio y al pasado es la de la “proyección”. En últimas, lo que nos parece relevante de las experiencias narradas a continuación no es su posibilidad inventiva para criticar su ficcionalidad, sino su capacidad de constructos que permiten transformar entornos, fortalecer procesos comunitarios y proponer maneras de habitar y garantizar mejores relaciones entre las gentes con su territorio hoy. De ahí que entendamos que lo clave de recorrer los territorios, ritualizarlos, permitir la emergencia de nuevas terapias médicas, generar nuevos mitos y narrativas, y definir nuevos órdenes morales que guíen a las colectividades, es la posibilidad de que estos repertorios configuren espacios alternativos para definirse como ciudadano y aportar al desarrollo de sus contextos locales, desde una igual y renovada perspectiva étnica.

Como indicador de lo anterior, en el marco de la investigación que hoy presentamos, el sábado 5 de abril de 2014, realizamos una visita a la vereda Mochuelo, ubicada en la zona rural de Ciudad Bolívar. Acompañados por Edward, los estudiantes de un colegio del Distrito observaban un mural que los alumnos de una institución local habían elaborado con base en lo que para algunas comunidades muisca contemporáneas se había convertido en sus tres pilares morales: “No hagas daño, no te hagas daño y no permitas el daño”. Sin embargo, esta expresión estética y moral no fue motivada directamente por una comunidad muisca, sino por una organización ambiental llamada *Sie*. Su nombre muisca —que significa “agua”— es una muestra de cómo el renovado pensamiento indígena de la ciudad ha calado en otras formas de organización que encuentran en “lo muisca” alternativas para comprender la relación entre todos los seres de la naturaleza y constituir nuevas pedagogías ambientales y de paz.

Tatiana, líder de la organización ambiental, nos comentó que, hacía unos años, se había conformado en el barrio el colectivo “Mochuecológicos”, el cual había, entre otras cosas, construido una “maloka”, o bohío muisca, en una loma cercana a la que nos dirigimos más tarde.

Luego de aclarar que la organización había llegado al barrio Mochuelo hacía 17 años, dio una indicación, a la manera de cualquier mujer líder de una comunidad muisca con las que habíamos

compartido en varias ocasiones: hizo un llamado a “no irrespetar” mientras estábamos en el territorio. Reiteró la relación que este tipo de grupos culturales establece entre el campesinado y las raíces indígenas de los habitantes de Bogotá.

Como ejercicio didáctico, invitó a los participantes a formar con sus manos una “coca”, como si cada uno tuviera que recoger agua. Tatiana nos hizo comparar las líneas de nuestras manos con ríos y quebradas, y a los montículos de nuestras falanges y palmas con montañas y valles, que conformaban una cuenca hidrográfica. La comparación de la “Madre Tierra” con el cuerpo humano fue evidente, lo cual es recurrente en los discursos y actos de habla de las comunidades muisca cuando hacen ejercicios de memoria en sus territorios. Además, Tatiana no dudó en denominar como “sitios sagrados” algunos marcadores del paisaje, como la “Piedra del Mohán”, el “Bohío de los Indios” y el “Cerro del Gavilán”.

Cuando comenzamos nuestra caminata hacia la casa sagrada, los coordinadores de la actividad repetían que, al caminar, debíamos tener un “propósito” y que “el territorio era para caminarlo, no para irrespetarlo”. Cuando arribamos al bohío, algunos manifestamos estar algo mareados, Tatiana explicó que “nos estaban cobrando sangre de cuenca”. Si el recorrido por el territorio permitía comprender y fortalecer los lazos entre los seres humanos y la naturaleza, Edward completaría luego tal tejido de relaciones recordándonos que al “traerle algo al territorio en pensamiento” también aprenderíamos a “vivir en comunidad como hermanos”. De esta manera, las bases éticas se forjaban entre todas las “gentes”, entre humanos y no humanos, entre entidades con espíritu. Todo lo anterior es un ejemplo de cómo lo que quisimos denominar “memoria muisca” opera en procesos organizativos y de recuperación cultural en diferentes localidades. Ese es el propósito que nos pusimos desde el inicio.

En el año 2013, comenzamos a materializar dicha propuesta a partir de un proyecto de investigación colaborativa, que nos llevó a conformar un equipo “mixto” de investigación —conformado por académicos y “nativos”— para comprender de qué manera la re-significación de lugares sagrados de Bacatá, en torno al hallazgo del cementerio muisca de Usme en 2007, nos permitía identificar metodologías propias de las comunidades indígenas de la ciudad para proponer

nuevos modelos de apropiación territorial (Gómez Montañez, 2015). Luego de haber intentado elaborar una “cartografía sagrada”, con base en los procesos liderados por la comunidad muisca de Bosa, nos vimos en la necesidad de continuar explorando la relación entre la memoria, la identidad cultural y los territorios muiscas en la actualidad. De esta manera, enmarcado en la línea de investigación de Memoria, Derechos y Comunicación, el grupo de investigación *Comunicación, Paz-Conflicto* de la Universidad Santo Tomás propuso una segunda fase del proyecto, titulada *Reconstrucción de la memoria cultural del pueblo Muisca de Bogotá*.²

Este nuevo proyecto se puso como objetivo comprender los procesos de recuperación de memoria cultural y gestión patrimonial de las comunidades indígenas Muisca de Bosa y de Suba, a través de la elaboración de narrativas sobre los lugares sagrados del territorio de Bogotá. Tal como lo dejamos plantado al inicio de este texto, dichos procesos permiten la elaboración de nuevas narrativas, que interpretan los pasados de maneras más pertinentes para las condiciones sociales y políticas del presente, y, consecuentemente, inspiran “proyecciones” sobre los territorios de las comunidades, fortaleciendo sus proyectos colectivos y elaborando propuestas de transformación positiva de sus entornos. En suma, las memorias muiscas son revisionistas y morales.

Las secciones y capítulos del presente libro corresponden a los objetivos específicos que el proyecto propuso. El propósito que más debemos resaltar en este momento es aquel de proponer escenarios de diálogo, debate y concertación entre el grupo investigativo colaborativo muisca, académicos de lo muisca y gestores patrimoniales. Para ello, la presente compilación reúne a varios tipos de autores: algunos son pertenecientes al grupo mixto de investigación, siendo docentes-investigadores; otros, estudiantes semilleristas; y, otros, miembros de las comunidades colaboradoras, principalmente muiscas de Suba y Bosa. A esta polifonía, en torno a procesos de memoria y territorio, se sumaron investigadores académicos del campo de la antropología y la arqueología, otros que,

2 El proyecto se llevó a cabo durante el año 2014 y fue financiado por el Fondo de Investigaciones, Fodein, de la Universidad Santo Tomás.

podríamos afirmar, cumplen el rol de “antropólogos nativos”, como lo denomina Tuhiwai-Smith (2004) al proponer que debemos “descolonizar las metodologías”. Sin embargo, nuestro propósito es “diluir” los límites entre tales categorías artificiales, y algo extremas, para proponer un hilo conductor basado en los campos problemáticos, los temas y agendas, sin importar si quien escribe pueda ser catalogado como “experto”, “nativo” o “mimetizado”.

Los contenidos de cada capítulo responden a dos objetivos específicos: reconstruir la historia social de lugares sagrados muisca a partir de los recuerdos y narraciones de los ancianos de las comunidades muisca de Bogotá y Cundinamarca, por un lado; y, por otro lado, elaborar una cartografía sagrada de los territorios a partir de las metodologías propuestas por las autoridades espirituales colaboradoras del proceso de (re)significación territorial. Así, cumplimos con la fórmula memorística presentada líneas atrás, en la que los muisca contemporáneos basan su identidad cultural en los elementos que consideran “indígenas” dentro del sustrato campesino de sus padres y abuelos; además, en aquello aportado por mayores y líderes de otras comunidades, que los avalan como “pares”.

La primera parte del libro se titula *Arqueologías y etnicidades muisca*. Tiene el propósito de promover el debate en torno a la manera en que, a nivel general, se articulan las formas de elaborar el pasado con los procesos de identidad cultural en el marco de la etnicidad muisca. María Fernanda Esteban comienza este itinerario mediante un texto que “pone el dedo en la llaga”, pues se basa en la tensión cultural y política entre la categoría de “mestizo” e “indígena”, como conflicto por la autenticidad cultural de los segundos, así como por el debate frente a los derechos y beneficio diferenciales que su condición étnica les permite. De igual forma, explica el papel que varias estructuras, a lo largo de la historia colonial y republicana de Colombia, han tenido en la esencialización y desesencialización del indígena. Esteban categoriza a los muisca como un tercer grupo de indígenas en Colombia, diferentes a los selváticos y a los oriundos de los altiplanos, que, por vivir en márgenes urbanas, suelen ser negados como grupo indígena “auténtico”. Comprender la relación que la autora propone entre la indigeneidad, los procesos de etnogénesis y la *gubernamentalidad* es

clave para iniciar la reflexión general de este libro, ya que nos ubica en el lugar complejo de los muisca actuales, quienes tienen el reto de sustentar, en sus procesos de memoria y territorialidad, su identidad, a pesar de que en el plano posmoderno se tolere cierta plasticidad y creatividad a la hora de fundamentarla.

El segundo capítulo de la primera parte, texto de Pedro Argüello, implica un reto. Por un lado, es el único que habla desde el campo de la arqueología; en segundo lugar, introduce una mirada crítica a los referentes, que seguramente aparecerán a lo largo de los otros capítulos, como objetos, lugares y prácticas que las comunidades muisca de hoy consideran como pilares de su memoria “ancestral”, e incluso “prehispánica”, para legitimar su identidad indígena basada en elementos culturales del campesinado. De esta manera, a partir del texto de Argüello —aunque él no lo haga— podemos afirmar que los procesos actuales de memoria muisca corresponden a un ejercicio de *arqueologización*. En primer lugar, porque buscan vincular a las comunidades contemporáneas con antepasados de larga data. En segundo lugar, porque permiten interpretarse a sí mismas mediante el establecimiento de conexiones con sus territorios. En ese orden de ideas, tanto la arqueología como los ejercicios actuales de recorrer el territorio —presentes en varias de las etnografías de este libro— configuran unidades territoriales imaginadas. En tercer lugar, porque los elementos del paisaje, los objetos rituales y prácticas de lo intangible —cánticos, rezos, pagamentos, danzas, etc.— constituyen un corpus de elementos que se interpretan y se clasifican de acuerdo con las necesidades políticas del presente, tal como lo hicieron en su época los coleccionistas y primeros arqueólogos en América.

El texto también invita a mirar críticamente aquello que los muisca contemporáneos consideran como “geografía sagrada”, pues esta no es otra cosa, para el autor, que un “hallazgo” académico de referentes en el territorio, que no fue considerado importante o parte de idolatrías por los europeos, lo que les dio la posibilidad de seguir siendo constituyentes de los sistemas de significación de lo que ahora se denomina comunidades campesinas, hoy muisca. Desde su interpretación y análisis, es posible adjuntar rasgos advertidos en diferentes lugares de Boyacá y Cundinamarca, y sumarlos a una entidad denominada muisca, sobre el supuesto de que en la época prehispanica operó dicha

homogeneidad, la misma que las comunidades de muiscas de hogaño procuran sustentar como base de su pasado y existencia presente. Contrario a esta idea, tanto la investigación arqueológica como la etnohistórica, llevada a cabo en los últimos años, ha demostrado aquello que por mucho tiempo se denominó muisca en realidad no es otra cosa que un entramado de grupos mucho más diverso de lo que se suele pensar. Así que el texto de Argüello también nos invita a ver que, en medio de las tendientes homogeneidades en las nuevas ritualidades y ejercicios territoriales de memoria, reposan procesos heterogéneos que son resultado de condiciones particulares de cada comunidad local. En últimas, su reflexión como investigador nos transporta por un itinerario histórico donde se constituyeron y transformaron los objetos arqueológicos como espacios de sentido social e histórico. Luego de comprender las tres fases que propone para ello —Conquista, Colonia y República—, podríamos interpretar su capítulo como una invitación a leer los ejercicios locales actuales como una continuidad de tales transformaciones y acomodamientos políticos.

Iván Niviayo, joven autoridad de la comunidad muisca de Suba, esboza, mediante la conjugación de sus recuerdos familiares y su visión como politólogo, la compleja problemática de la etnicidad urbana. “La ciudad llegó a nosotros”, es la consigna que ilustra el reto de legitimar una cultura muisca a partir de una territorialidad transformada mediante el crecimiento de la urbe. De esta manera, para Niviayo, los muiscas de Suba —y Bosa— permanecen en una zona gris, ya que “están” localizados en donde antiguamente fue —es— su territorio; al tiempo que no deberían estar donde la modernidad y el capitalismo les exige ocupar otros espacios destinados a las alteridades heredadas de la Colonia.

Aporta un elemento valioso a este diálogo en torno a la memoria muisca habernos invitado a investigar las dimensiones cotidianas de las relaciones entre los comuneros actuales y sus territorios, sin necesidad de ubicar al muisca en el espacio sobrevalorado de la espiritualidad y de lo que sarcásticamente se denomina como el “mesianismo” de algunos líderes de hoy. Es un bello texto, cuyo hilo conductor son los recuerdos del “abuelito Cuchuco”, quien representa a aquellos ancestros que, en medio de las complejidades de la urbe, recuperaron su orgullo étnico después de haber vivido obligados a negar u ocultar

su apellido y su “rostro”, tropo principal de Niviayo para caracterizar las huellas de sus antepasados en las comunidades contemporáneas.

La primera parte finaliza con el capítulo de Fredy Leonardo Reyes Albarracín, co-investigador de este proyecto, quien logra aterrizar ideas académicas en torno a las nociones de memoria e identidad cultural en un caso de estudio microsocial: una familia muisca de Suba. La tesis de Reyes es contundente: los procesos de identificación indígena son heterogéneos y corresponden a diferentes maneras de asumir políticamente la adscripción identitaria como muisca. Incluso, esto puede ocurrir en el marco de los miembros de un núcleo familiar, donde la memoria no siempre corresponde a recuerdos compartidos y establecidos como únicos por parte del grupo social. De esta manera, la cartografía aportada por el investigador se traza por medio de los itinerarios de vida de un padre y sus tres hijos, quienes de manera diferencial asumen la identidad indígena. Si nos arriesgamos a interpretar las tesis de Reyes bajo los argumentos de los teóricos principales que cita —los esposos Assman—, el ejercicio etnográfico presentado corresponde a una intersección entre la “memoria cultural” y una “memoria comunicativa”. La primera pretende forjar un recuerdo colectivo y afianzado verticalmente que dure largo aliento —así sea solo al interior de una familia—; y la segunda está mediada por los recuerdos particulares e individuales que no necesariamente trascienden a las siguientes generaciones. Finalmente, su análisis logra reiterar las tesis de Frederick Barth, que definen la etnicidad no como un conjunto de rasgos culturales compartidos que establecen identidades fijas, sino como procesos de administración de la diferencia basados en la adscripción cultural.

La segunda parte del libro, *Geografías Sagradas, Cartografías y Narrativas*, se propone como un tejido de etnografías de procesos de “recorrer el territorio” y “hacer memoria”. Es un intento de sistematizar y analizar, desde perspectivas académicas y propias de las comunidades, sus formas de elaborar itinerarios y conexiones, que configuran maneras de diferenciar los elementos del paisaje como marcadores y lugares de la memoria muisca. En tales itinerarios se tejen las historias de los patriarcas, las nuevas narrativas mitológicas, el rol de los elementos de la naturaleza, las rutinas terapéuticas y, en últimas, los mapas que las comunidades locales trazan de sus territorios como apropiaciones sociales.

Pablo F. Gómez Montañez, investigador principal y editor del presente libro, elabora dos tipos de cartografías con base en procesos de “recorrer el territorio” en Facatativá y en Suba. Para el autor, los denominados por él mismo como “caminantes-memorialistas” hacen un doble ejercicio. Por un lado, establecer conexiones mediante convenciones y lateralidades, que reiteran que el territorio es un fractal de la comunidad y la persona. Por tanto, hacer memoria también es, para algunos grupos muisca, curarse a sí mismo, a su comunidad y a su territorio. Comprende un modelo con base en el permiso, la solicitud, la limpieza y la devolución o agradecimiento a los espíritus o “abuelos” del territorio. Por otro lado, elaboran complejas narraciones y constelaciones de imágenes, ideas, valores y arquetipos que vinculan mitos, lugares, experiencias cotidianas e historias familiares en unidades semánticas complejas pero coherentes para el grupo que recuerda.

El texto de Jerónimo Jaramillo y Jair Sicard propone, sin mayores ambiciones y con la simplicidad necesaria que demandan las categorías elaboradas por los propios comuneros de Chía —que no debe confundirse con superficialidad—, una concepción específica de los “lugares de la memoria”: son marcadores territoriales que, más allá de fijar un referente geográfico, son simbolizados y dinamizados a lo largo de la historia para ser convertidos en referentes de la memoria de los habitantes de un territorio. Es, en palabras de los autores, la primera compilación de textos recogidos, sistematizados y elaborados por personas de la comunidad muisca de Chía sobre ellos mismos. Tal vez por eso debe ser tomada como una primera aproximación a la manera como los habitantes del Resguardo de Fonquetá y Cerca de Piedra en Chía, Cundinamarca, configuran sus recuerdos a partir de lugares emblemáticos de su territorio. De esta manera, la Cueva del Mohán, el Cementerio y otros lugares comienzan a tejer una “textualidad semántica”, que vincula elementos del paisaje, interpretaciones preliminares del pasado prehispánico por parte de los muisca de hoy, relaciones del clima con seres míticos y los recuerdos de una vida comunitaria basada en lazos de solidaridad y cooperación, que lucha por mantenerse en tensión con las dinámicas modernizadoras de la urbanización y el ingreso a la vida capitalista en Chía.

El aporte de Iván Delgado es de resaltar, pues se genera desde tres roles interconectados. Inició su trabajo con la comunidad muisca de

Sesquilé, haciendo sus prácticas como estudiante de sociología. Tuvo tanta empatía y nivel de identificación con los muisca de Sesquilé, que prácticamente fue adoptado como hijo de la comunidad. Finalmente, logró integrar su mirada como investigador en formación y persona miembro del semillero *Aba Ye* de la Universidad Santo Tomás, liderado por el presente editor. Su capítulo está basado en el legado de Carlos Mamnché, líder precursor del proceso organizativo indígena contemporáneo en Sesquilé. Luego de introducirnos a su vida y obra, Iván Delgado nos lleva por recorridos en cuatro lugares, que se convirtieron en los referentes principales del territorio: la casa sagrada o *cusmuy*, el cerro de las Tres Viejas, la Laguna de Guatavita y el Observatorio Astronómico. De manera sutil pero contundente, el autor afirma que los procesos de re-significación y de recuperación de la tradición oral alrededor de tales lugares, acompañados de sus rutinas y repertorios rituales comunitarios, no solo fortalecen el proceso organizativo actual, sino que significan estrategias de resistencia que datan desde el momento de la Conquista y sometimiento histórico de los muisca por parte de los europeos. Pero, en últimas, es una cartografía que ubica los sentidos sociales otorgados por la comunidad a su territorio como base de su existencia y reproducción social.

Diego Fernández Varas, antropólogo chileno, quien realizó su tesis doctoral con base en una etnografía de la comunidad muisca de Cota, no solo complementa las reflexiones de varios de los autores en torno a las condiciones que dieron lugar a los procesos de re-etnicidad muisca; su aporte principal consiste en una categorización de “espacios” en donde, según él, los comuneros de Cota elaboran sus memorias.

En primer lugar, las *prácticas memoriales colectivas y oficializadas*, que se materializan en las principales reuniones de la comunidad donde se difunden y establecen los principales proyectos colectivos. En segundo lugar, las *prácticas memoriales de proximidad ritual entre iniciados*, fundamentadas en una nueva “espiritualidad” y terapéutica medicinal muisca, en la que algunos líderes, que se constituyeron con los años como sabedores de estas prácticas, conformaron sus grupos de iniciados para otorgarle un sentido ritual y ceremonial a prácticas que también fortalecen el tejido comunitario. En tercer lugar, las *prácticas memoriales no formalizadas en entornos familiares*,

donde los ejercicios del recuerdo se alejan de la ceremonialidad oficial y ritual para encarnarse en prácticas cotidianas y cercanas al entorno de las familias y vecinos de la comunidad muisca de Cota. Es, además, el único aporte de una mirada “extranjera”, aunque muy juiciosa y muestra gran compenetración y capacidad de comprensión por parte del investigador con una comunidad que, pese a ser particular y localizada, no deja de ser un referente significativo en el estado del arte de los estudios sobre etnicidad en América Latina.

La tercera parte del libro se inspira en lo que, a lo largo de nuestras agendas investigativas, hemos denominado “la proyección”, es decir, la tercera acepción del “sentido”; en este caso, el que se le puede dar a los territorios y al pasado. Por tanto, se titula *Proyecciones: Pedagogías y Ciudadanías Muiscas*, busca esclarecer que no importan las invenciones o fórmulas creativas para construir pasados indígenas en sí, lo realmente relevante son los “sentidos” que en el presente permiten transmitir valores de convivencia entre las gentes que componen el territorio, generar propuestas de protección ambiental, del “cuidado del sí mismo” y, por qué no, hasta pedagogías de paz, cuestión central para una Facultad de Comunicación Social para la Paz. De cierta manera, logra narrar propuestas similares y complementarias a la que presentamos sobre la vereda Mochuelo al inicio de esta introducción.

El capítulo, aportado por Miryam Martínez Triviño, mujer de medicina y ex-gobernadora del Cabildo Indígena Muisca de Suba, apuesta por un modelo pedagógico, que bien podría aportarle al escenario social, ávido de experiencias de paz, que es nuestro país actualmente.

Si el capítulo de Pablo F. Gómez profundiza en el entramado que relaciona la memoria, el territorio, la curación y los proyectos comunitarios, el de Miryam lo materializa en metodologías concretas, en las que una persona aprende que cuidar el territorio es cuidarse a sí misma. Nuevamente aparece la simbiosis entre Cuerpo-Comunidad y Territorio.

La experiencia narrada y reflexionada es la llevada a cabo por la *Corporación Mhuysqa Gue Gata Thizhinzuqa*, fundada por miembros de las comunidades muiscas de Bosa y Suba, denominada “Reverdesernos”, con el objetivo de implementar prácticas que conlleven a una cultura del cuidado del medio ambiente, particularmente del Humedal Chiguasque, ubicado en Bosa. Esta pedagogía, aplicada con

estudiantes del colegio Kimy Pernía de la misma localidad, no solo invita a las personas a conectarse con el territorio, también motiva a sanarse mediante la comprensión de los mitos, símbolos y conexiones semánticas que reposan en las nuevas narrativas de los muiscas de hoy —en los significados e historias de los tejidos de la mochila, en las ceremonias de limpieza y solicitud de permiso a los espíritus del territorio, en la siembra de árboles relacionada con el crecimiento personal— y otras rutinas y repertorios que, al parafrasear a la autora, más que ritualidades extrañas, corresponden a maneras novedosas, aunque ancestrales, de comprender nuestras relaciones con el cosmos, pues al fin y al cabo somos un grano de arena en el universo y todo lo que hacemos afecta a todo ese conjunto.