

# LA DANZA DEL CÓNDOR Y EL ÁGUILA

Etnografías y narrativas  
del “despertar muisca”

Pablo Felipe Gómez Montañez



# La danza del cóndor y el águila

Etnografías y narrativas  
del “despertar muisca”



# La danza del cóndor y el águila

Etnografías y narrativas  
del “despertar muisca”

Pablo Felipe Gómez Montañez



Gómez Montañez, Pablo Felipe

La danza del cóndor y el águila: Etnografías y narrativas del “despertar muisca”/  
Pablo Felipe Gómez Montañez, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2019.

379 páginas; gráficos

Incluye referencias bibliográficas (página 361-377)

ISBN: 978-958-782-222-9

E-ISBN: 978-958-782-223-6

1. Muisca-Bibliografías. 2. Indígenas de Colombia – Arqueología 3. Cultura muisca  
– Danzas 4. Muisca - Vida social y costumbres 5. Trabajo de los indígenas. I.  
Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 986.104

CO-BoUST



© Pablo Felipe Gómez Montañez

© Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

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

Corrección de estilo: Dalilah Carreño Ricaurte

Diagramación: Martha Cadena

Diseño de carátula: Juliana Pardo Torres

Fotografía de carátula: Giovanni Parada Patiño

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-222-9

E-ISBN: 978-958-782-223-6

Primera edición, 2019

*Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta  
obra, por cualquier medio, sin la autorización  
expresa del titular de los derechos.*

# Contenido

SIGLAS Y ACRÓNIMOS	9
INTRODUCCIÓN	
EL PROYECTO ETNOLÓGICO MUISCA:	
REDES ÉTNICAS Y CONFLICTOS	11
Tránsitos y conexiones: de Pensilvania a Cota	11
El pueblo muisca, ayer y hoy	14
El problema de investigación: la heterodoxia en el proyecto etnológico muisca	18
Etnicidad y conflictos étnicos: ¿Qué significa etnológico?	22
Multiculturalismo: ¿Dónde se localizan los conflictos muisca?	30
Etnológicas de la memoria: aspectos dinámicos y confrontadores	35
Apuntes metodológicos	40
Estructura del texto: entendiendo el “despertar muisca”	47
TERRITORIO Y ORGANIZACIÓN ÉTNICA: LA DIMENSIÓN POLÍTICA Y CORPORATIVA DE LAS COMUNIDADES MUISCAS	55
¿Cabildos rurales y urbanos? Conexiones, fragmentos y continuidades	55
¿La tierra mía y de mis ancestros? Transformaciones de la territorialidad muisca	61
Entre lo corporativo cerrado-solidario y lo abierto-individual	74
Sumario: solidaridades y fragmentaciones	99
SER INDÍGENA COMO UN ASUNTO TRANSICIONAL:	
PRIMORDIALISMOS E INSTRUMENTALISMOS	103
“Nunca nos dijeron que éramos indígenas”: tránsitos hacia “lo muisca”	103
Crisis y tránsitos: la <i>performancia</i> del campo etnológico muisca	107
La aceptación de ser indígenas: ambivalencias en Cota y Bosa	115
Revelaciones en Suba: los tránsitos de Bárbara Bulla, su hija y su nieta	118
La Casa Indígena de Cota y los pinos políticos de Alfonso Fonseca Balsero	123
“¿Qué nos inventamos?”: solidaridades y enemistades en Suba	128

Transferencias, crisis y estudio etnológico en Cota	132
Chía: entre el reconocimiento étnico y el de su territorio	137
El fantasma del “no es resguardo” aparece en Cota	141
Pueblo Nación Muisca Chibcha: el desafío al oficialismo	145
Sumario: etnicidades transicionales	155
<b>ESPIRITUALIDAD: NARRATIVAS DEL “DESPERTAR MUISCA”</b>	157
El muisca paradójal: oximorones y producción de verdad	157
El muisca espiritual: alteridades incorporadas y memorias tácitas	170
Tropos y substancialidad: metáforas transicionales	179
Sumario: el modelo del “despertar muisca”	191
<b>CARTOGRAFÍAS DE LO SAGRADO:</b>	
<b>ANCLAJES Y REDES DEL “DESPERTAR MUISCA”</b>	195
El para qué de la memoria: itinerarios y tramas de sentidos	195
Objetos-red de la memoria: elementos de anclaje	198
Epicentros y transacciones: redes de la espiritualidad muisca	222
Sumario: la red compleja del “despertar muisca”	250
<b>PALABRAS DE TABACO, AMBIL, MAMBE Y POPORO:</b>	
<b>DONES Y CONFLICTOS</b>	253
La ambivalencia del intercambio: acuerdos y enfrentamientos	253
Auge y caída de una maloca en Bogotá	268
El Templo del Sol de Sogamoso: poporos y otros dones del Corazón del Mundo	301
Sumario: conflictos estructurantes del “despertar muisca”	329
<b>CONCLUSIONES, COMPLEMENTOS Y NUEVOS DEBATES</b>	333
Las comunidades muisca como fruto de tensiones transformadoras	335
La identidad muisca está marcada por instancias temporales	337
La etnicidad muisca implica una nueva producción de verdad	344
Los anclajes y los objetos-red de la memoria	353
Atisbos de resolución de conflictos	354
Reflexión final	359
<b>REFERENCIAS</b>	361
<b>NORMATIVIDAD Y JURISPRUDENCIA</b>	379

## Siglas y acrónimos

Aesgpri	Asignación Especial del Sistema General de Participaciones para Resguardos Indígenas
ANUC	Asociación Nacional de Usuarios Campesinos
Ascai	Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá
CAR	Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca
CIMT	Consejo Indígena Muisca de Tundama
CMMT	Cabildo Mayor Muisca de Tunja
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca
DAMA	Departamento de Medio Ambiente de Bogotá (actualmente, Secretaría Distrital de Ambiente)
DGAI	División General de Asuntos Indígenas
END	<i>Eliminated Ethnonational Difference</i>
Icanh	Instituto Colombiano de Antropología e Historia
IDU	Instituto de Desarrollo Urbano
Iepri	Instituto de Estudios Políticos y de Relaciones Internacionales
Incoder	Instituto Colombiano de Desarrollo Rural
Incora	Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (ahora Incoder)
MAIS	Movimiento Alternativo Indígena y Social
MEND	<i>Manage Ethnonational Differences</i>
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONIC	Organización Nacional de Indígenas de Colombia
PNMC	Pueblo Nación Muisca Chibcha
POT	Plan de Ordenamiento Territorial
UPTC	Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia



# Introducción

## El proyecto etnopolítico muisca: redes étnicas y conflictos

### Tránsitos y conexiones: de Pensilvania a Cota

Quiero comenzar este escrito con una experiencia que viví meses atrás. Fui con mi esposa, mi hija y una pareja de amigos al “Swift Horse Woman Native American Festival” en Mt. Aetna, Pensilvania, evento que anualmente reúne a varios grupos nativo-norteamericanos y se replica en distintos lugares de los Estados Unidos. Su escenario central, aquella vez, era un círculo demarcado con cuerdas en el que se interpretaban danzas y se narraban historias orales. Lo primero que pude notar fue que los danzadores y cantantes no pertenecían a un grupo étnico específico. Un contador de historias indígenas conducía el evento y cada vez que anunciaba un nuevo acto, un grupo heterogéneo y *cross-cultural* —como él mismo lo decía repetidamente— de hombres y mujeres escenificaban una danza. Mientras tanto, los cantantes, grupo conformado por hombres de cabello largo, algunos de ellos rubios y con “barba de chivo”, tocaban sus tambores y producían con su voz sonidos prolongados y de timbre alto. Algunas danzadoras tenían fenotipo nativo-norteamericano, mientras que otras podían ser confundidas con mujeres blancas descendientes del grupo *amish*, de no ser porque vestían prendas típicas indígenas.

Caminaba por las diferentes tiendas de artesanías cuando encontré regalos para mi esposa e hija. Un artesano vendía plumas y pequeños instrumentos musicales de viento y percusión. Era rubio, barbado

y de cabello largo como varios de los danzantes. Luego de presentarme como un turista colombiano familiarizado con eventos similares gracias a mi profesión de antropólogo, el artesano me aclaró tres ideas respecto al festival y a su propia vida. La primera, que sus padres habían migrado desde Europa, y que, aunque él tenía piel blanca, se reconocía a sí mismo como indígena mohicano. Cuando le pregunté por qué, él simplemente respondió: “por convicción política” —y acompañó su frase con un lenguaje kinésico facial que parecía decir “¿por qué no?”—. La segunda, que el festival tenía como idea ser —ahora lo decía él— *cross-cultural*. Por ello, podía ver las banderas que representaban, según mi interlocutor, a varias de las “naciones” que allí concurrían. Los grupos artísticos provenían de diferentes lugares de los Estados Unidos. Y la tercera, que muchas de las personas asistentes y participantes no pertenecían a una reservación indígena oficialmente reconocida. Sin embargo, cada persona que realizaba un acto se presentaba previamente como miembro de alguna tribu nativo-norteamericana. Además, el artesano me compartió su opinión sobre el evento, decía que “ellos [los danzantes y cantantes] estaban actuando” y que los “indígenas reales eran muy diferentes”.

En suma, este vendedor se encontraba en una borrosa frontera entre sí mismo y los otros; no podía localizarse claramente en un lugar específico. Era un hombre blanco que reconocía no ser un nativo-norteamericano original. Pero a la vez se negaba a formar parte de quienes, según él, estaban actuando. Él no quería ser un hombre blanco, y para ello, validaba su tránsito, su desplazamiento, en otras palabras, su identidad cruzada y atravesada (*cross-identity*).

Durante este festival fue imposible evitar conectar algunos elementos más con mi trabajo investigativo en Colombia. En otra tienda una mujer vendía camisetas con textos e imágenes estampados de rostros de quienes son presentados como los “padres fundadores de la nación”: Crazy Horse, Sitting Bull, Spotted Tail, Little Crow y otros líderes de las resistencias indígenas en la historia de la conquista del oeste norteamericano. En una se podía leer: “¿Podemos confiar en el Gobierno? Pregúntele a un indio”. El rostro serio de Sitting Bull en algunas camisetas y el sonido de fondo de los agudos cánticos me hacían recordar la versión cinematográfica del famoso superventas de

los setenta *Bury my Heart at Wounded Knee* escrito por Dee Brown, que comienza con la famosa batalla de Little Big Horn, en la que los guerreros siux rodearon y exterminaron al famoso —por cierto, también caudillo— general Custer y sus tropas. La producción de HBO finaliza con la masacre de Wounded Knee, llamada así por el arroyo donde soldados estadounidenses asesinaron a centenares de indígenas (hombres, mujeres y niños) que celebraban danzas y rituales que anunciaban el despertar del nativo norteamericano y el fin de los blancos. La cadena de sucesos que llevaron a esta tragedia comenzó cuando Sitting Bull, líder siux, pronunció un discurso con el que evitó la negociación de tierras indígenas para ser repartidas como propiedades privadas de blancos que pretendían civilizarlos. Aún resuenan las palabras de otro líder siux, Red Cloud, quien participa en uno de los mejores diálogos de la película: “Ellos hicieron muchas promesas, más de las que puedo recordar, pero ellos nunca las cumplieron excepto una; ellos prometieron tomar nuestra tierra, y la tomaron” (Brown, [1970] 2007, p. 449).

En aquel mismo año de la batalla de Little Big Horn, en 1876, a miles de millas hacia el sur, una comunidad indígena localizada en una población cercana a Bogotá, Colombia, compró parte de la ladera oriental del monte Majuy para conservar su resguardo —territorio indígena— y sus diferencias social y cultural. La comunidad indígena de Cota es una de las cinco oficialmente reconocidas por el Estado colombiano como parte del grupo étnico muisca. Al igual que el pueblo siux, los muisca aprendieron a no confiar en el Gobierno, el cual buscaba acabar con los resguardos indígenas y forzar a los nativos a formar parte de la población mestiza, propietaria de tierra y mano de obra del capitalismo. Tal fue la piedra angular del moderno proyecto de construcción de la nación, que inició en la década de los treinta del siglo XIX, en Colombia. Después de un tiempo, los miembros de esta comunidad dejaron de nombrarse a sí mismos muisca e indígenas. Esta última palabra estaba relacionada con una memoria de la humillación y la exclusión. La misma situación vivieron otras comunidades cuyos miembros terminaron autorreconociéndose como campesinos mestizos a medida que se desplazaban hacia varias regiones centrales de Colombia y vivían allí como netos y simples ciudadanos. Pero,

como veremos, hoy algunos hablan del “despertar muisca”, mi tema de investigación.

Las comunidades de Cota y Chía han logrado mantener sus estatus étnicos, mientras que otras, como Bosa, Suba y Sesquilé, volvieron a emerger de las transformaciones políticas en el marco de la Constitución de 1991, cuando la nación colombiana se definió como multicultural y pluriétnica. A su vez, otras comunidades fueron conformadas por mestizos y no indígenas en varios pueblos y también en ciudades, como Bogotá y Tunja, las cuales son reconocidas como los más importantes centros políticos muisca de la antigüedad.

Durante siete años de trabajo de campo permanente entre diferentes comunidades muisca —oficialmente reconocidas y no— he identificado situaciones similares a las vistas en Pensilvania; las identidades étnicas se fundamentan en convicciones políticas, y los miembros de diferentes grupos, comunidades, organizaciones y movimientos se localizan en fronteras borrosas. En la actualidad, se puede encontrar en Facebook un grupo denominado Comunidad Tribal Muyska, que se define a sí mismo como “comunidad indio mestiza campesina urbana tribal”. En este sentido, el “despertar muisca” es un proyecto etnopolítico y un campo compuesto por una variedad de grupos que han propuesto maneras alternativas de crear y reproducir identidades colectivas y proyectos ciudadanos, basándose en renovadas ideologías y estilos de vida muisca, así como en el multiculturalismo y en la filosofía pluralista de la actual Constitución Política de Colombia.

## El pueblo muisca, ayer y hoy

La sociedad muisca precolombina fue el resultado de una larga serie de migraciones y transformaciones en las dinámicas demográficas de la región central de Colombia (Langebaeck, 1996, pp. 15-25 y 56-59). La arqueología indica que hacia el año 800 a. C. la población de los actuales departamentos de Cundinamarca, Boyacá y parte de Santander comenzó a organizarse en pequeños grupos familiares que cazaban presas pequeñas y practicaban la vegecultura, cuyos asentamientos se esparcieron por toda el área. Entre los años 1200 y 1000 a. C., estos grupos establecieron una sociedad compleja cuyo gobierno se basaba

en la autoridad de sus caciques (Langebaeck, 1996). Los caciques fueron considerados dioses humanos e hijos del sol (Correa Rubio, 2004). A pesar de que el pueblo muisca nunca fue un imperio ni se organizó como ciudades-estado, su ideología solar configuró una religión con sus propios especialistas y un orden geopolítico que dividió su territorio en cinco grandes confederaciones: la del Zipa, en Bacatá (Bogotá); la del Zaque, en Chunza (Tunja); la de Sugamuxi, en Sogamoso; la de Tundama, en Duitama, y la de los llamados “territorios independientes”.

Cuando los conquistadores españoles llegaron, las estructuras sociales, políticas, culturales y territoriales de estos grupos nativos fueron transformadas abruptamente. Orlando Fals Borda sostiene que prácticamente en casi dos generaciones su lengua y religión habían desaparecido (citado por Álvarez, 2013, p. 52). Hacia el siglo XVIII esta población era definida como mayoritariamente mestiza (Herrera, 2007). Comparado con otros grupos nativos en Colombia, el muisca fue considerado uno de los más rápidamente asimilados al sistema colonial. Su población fue distribuida y organizada en pueblos de indios y la mano de obra masculina fue puesta a disposición de encomiendas, mitas y concertajes, instituciones económicas coloniales, para pagar tributo (Herrera, 2007; Zambrano et ál., 2000). Como parte de las políticas de protección e integración a la sociedad colonial, la Corona española otorgó a los nativos tierras adyacentes a los pueblos de indios para ser usadas como fuente de recolección de leña y agua, así como terrenos de cultivo familiar y colectivo. Vale resaltar que aunque tales pueblos y resguardos fueron establecidos en sus territorios ancestrales y de acuerdo a su original división geopolítica, no siempre coincidían con sus asentamientos ancestrales. Una de las tantas consecuencias de esto fue que los hombres blancos y sus familias recibieron las mejores tierras y las más fértiles. La Hacienda se convirtió en la principal unidad productiva de la economía colonial, y los grandes propietarios de tierra, los terratenientes, sus más poderosos agentes.

Hacia el siglo XVIII, el muisca era considerado mestizo, y muchos habitantes de los pueblos de indios creyeron que integrarse social y culturalmente con el blanco les traería beneficios económicos. Sin embargo, los resguardos continuaron siendo los contenedores de los principales elementos que garantizaban la reproducción social de los grupos

étnicos. La Independencia (a partir de 1819) llevaba consigo la promesa de una nueva calidad de vida para los indígenas, pero ligada con la oportunidad —u obligación— de convertirlos en propietarios de tierras particulares. En otras palabras, los indígenas debían formar parte del proyecto capitalista de la nueva nación. Ser indio —o indígena— era símbolo de atraso. Casi dos décadas después, en 1834, un proceso de disolución de resguardos inició en Cundinamarca. En consecuencia, las palabras *muisca* e *indígena* dejaron de ser empleadas por los descendientes, pero algunos apellidos nativos creados por los españoles continuaron siendo transmitidos y heredados para identificar linajes que conectaban a dichas familias con sus ancestros nativos. A pesar de reconocerse a sí mismos como campesinos, muchas familias muisca nunca dejaron sus tierras ancestrales y junto con otras mantuvieron un alto grado de endogamia y de relaciones solidarias. Como católicos, hispanoparlantes, campesinos pobres, mano de obra de terratenientes y hacendados o como una confusa población mestiza en medio de la vida urbana y moderna, los muisca se mimetizaron en la sociedad mayoritaria. Para quienes hoy reclaman su identidad indígena, aquellos “abuelos” que les transmitieron su linaje nunca dejaron de ser muisca, solo se mantuvieron silentes y en aparente olvido.

Aunque se consideró que los muisca debían ser integrados a la civilización al igual que todos los demás grupos nativos por su condición de bárbaros, los españoles frecuentemente se refirieron a estos como menos salvajes y más civilizados que otros. El carácter contemplativo y pacífico del muisca, una representación que había sido construida por algunos cronistas del Nuevo Reino de Granada, formó parte del marco de construcción de la nueva república a partir del siglo XIX. De acuerdo con algunos cronistas como Simón y Fernández de Piedrahita, los muisca eran una gran nación (Correa Rubio, 2004; Pérez de Barradas, 1952), sus más importantes zipas y zaques fueron comparados con reyes europeos (Medina de Pacheco, 2006) y hasta su religión con la cristiana. En ocasiones, la nación muisca fue referida como la cuarta civilización de América, después de los mayas, aztecas e incas. Para el criollismo, movimiento libertario del siglo XIX, el muisca era una perfecta representación de las raíces prehispánicas de la nación (Langebaeck, 2009). Muchos pensadores ilustrados y románticos

continuaron construyendo estas representaciones e imaginarios sobre el glorioso pasado de esta cultura (véanse Correa Rubio, 2005; Gómez Londoño, 2005a; Guarín, 2005 y 2010; Langebaeck, 2005a; Triana, 1984; Uricoechea, 1992).

De acuerdo con Luis Fernando Restrepo (2005), el muisca forma parte del currículo oficial en Colombia, pero solo como parte del pasado. Durante el siglo xx esto resultó en una ambigua e indefendible situación para sus descendientes: su glorioso pasado los condenó a la inexistencia en el presente. Únicamente para las comunidades de Cota y Chía en Cundinamarca persiste esa ambigua y borrosa condición étnica —entre campesinos e indígenas— debido a la conservación de sus resguardos. Pero lo cierto es que el pueblo muisca nunca estuvo a la cabeza ni ocupó un lugar relevante en el surgimiento del movimiento indígena colombiano en el siglo xx. Este papel fue asumido por los pueblos indígenas del Cauca, especialmente el nasa<sup>1</sup>, cuya meta fue, en un primer momento, la recuperación de tierras y, en un segundo momento, la recuperación cultural (Castillo, 2007). En otras palabras, el muisca, luego de estar en el centro del pasado, pasó a las márgenes del presente (Gómez Montañez, 2013b). Con el tiempo, otras comunidades indígenas empezaron a acompañar a las del Cauca en la formación de un campo etnopolítico en Colombia. Los grupos étnicos de la Sierra Nevada de Santa Marta o Gonawindwa se convirtieron en el arquetipo ecologista y en los filósofos de la ecogubernamentalidad (Ulloa, 2004); los indígenas de las selvas del Putumayo, en el arquetipo sanador a través del *yagé*<sup>2</sup>; los grupos amazónicos, en las huellas del pasado violento de la colonización republicana durante el auge de la explotación cauchera; los u'was de la Sierra Nevada del Cocuy,

---

1 Debo aclarar que en el habla común se ha extendido el uso, ya sea del etnónimo o del exónimo, para nombrar a uno u otro grupo étnico: nasa (páez), misak (o guambiano), ika (o arhuacos), kággaba (o koguis), wiwa (o armarios), kaukamo (o kankuamo), murui (o huitoto). Al respecto, en mi estudio opté por emplear cada grupo por su etnónimo.

2 El *yagé* es un brebaje típico de grupos étnicos del Putumayo y del Amazonas, con propiedades ontogénicas, a base de una planta llamada ayahuasca. Su toma se realiza normalmente en ceremonias estructuradas y muy ritualizadas.

en los confrontadores de las compañías petroleras; y los emberas, en las víctimas indígenas más representativas del violento conflicto interno del país.

Por lo tanto, propongo entender el llamado “despertar muisca” como un gran proyecto tanto de las actuales comunidades y organizaciones muiscas, como de defensores, de hacer retornar a esta cultura y sus espacios de representación al centro del campo etnopolítico en Colombia. Su principal desafío es demostrar y sustentar su existencia como un válido actor étnico. Pero aunque podríamos pensar que tal proyecto etnopolítico implica la unión y colaboración entre quienes en la actualidad reclaman su identidad muisca y buscan poner en práctica nuevos y alternativos proyectos colectivos de vida comunitaria, lo cierto es que el “despertar muisca” es un espacio social conflictivo por su amplia heterogeneidad.

## **El problema de investigación: la heterodoxia en el proyecto etnopolítico muisca**

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 étnicos del país. Esto permitió la organización de movimientos y grupos indígenas que se consideraban inexistentes, proceso también conocido como la “reactivación de identidades étnicas” (Smith, 1996). Como ejemplos, se encuentran los procesos organizativos de los kankuamos (Angelini, 2010; Morales, 2002;), los pastos (Rappaport, 2005a), los yanacunas (Zambrano, 1992) y los muiscas (Durán, 2004; López, 2005; Martínez, 2009; Restrepo, 2005).

La gran heterogeneidad de iniciativas de formación y organización de grupos indígenas muiscas en el altiplano cundiboyacense conforma una red étnica en la cual se teje una diversidad de procesos de recuperación de memoria e identidades individuales y colectivas. A nivel general, los actuales grupos muiscas se pueden dividir en dos: aquellos oficialmente reconocidos por el Estado y aquellos que no. En el año 2007,

comencé mi trabajo etnográfico sobre la etnicidad muisca, estudiando la organización PNM (Pueblo Nación Muisca Chibcha), que pertenece al segundo grupo (Gómez Montañez, 2009, 2010). Aunque algunos de sus líderes y miembros aseguran ser descendientes de antiguas familias indígenas desaparecidas (sobre todo guiados por el rastreo de apellidos “nativos” desaparecidos generaciones atrás), la mayoría son mestizos. Al igual que el artesano que conocí en el festival en Pensilvania, estas personas son indígenas por autorreconocimiento y convicción política. Durante mi trabajo de campo pude identificar varias causas de conflictos entre esta organización y las comunidades oficiales. El motivo más relevante es la idea de conformar una gran asociación étnica, o nación muisca, que integre la totalidad de procesos particulares de organización. Esto ha generado debates y confrontaciones en cuatro aspectos. Primero, la propuesta es tomada por algunos grupos como homogeneizadora e irrespetuosa en relación con la autonomía de tales procesos. Segundo, ha situado a varias personas líderes en un campo de luchas por su representatividad como autoridades indígenas. Tercero, el debate ha dejado ver la heterogeneidad de versiones y formas sobre las cuales se fundamenta la memoria y la identidad muisca, esto ha llevado a que diferentes miembros de grupos se enfrenten entre sí, tanto por su condición de “verdaderos” o “falsos” muisca, como por acciones leídas mutuamente como inconmensurables. Y cuarto, aunque las comunidades oficiales han aceptado e, incluso, han trabajado de la mano de organizaciones similares a PNM —como es el caso de la comunidad de Ráquira—, sus líderes consideran que la construcción de un pueblo o nación muisca debe ser liderada por las comunidades mismas, o al menos siguiendo los lineamientos de quienes consideran son sus “verdaderos abuelos” y guías. Respecto a esto último, las disputas se presentan entre quienes creen que existen abuelos muisca concedores de la memoria de su pueblo y quienes consideran que se hace necesaria la guía y el acompañamiento de autoridades de otros pueblos indígenas que ocupan un lugar más representativo en el campo etnopolítico colombiano.

En suma, la variedad de ideologías, la multiplicidad de niveles y estructuras de organización social, así como los diferentes procesos de reconocimiento étnico, han configurado una red de transacciones

y reciprocidades que devienen en dinámicas de inclusión/exclusión, procesos de colaboración, negociación y marginalización, además en expresiones de violencia simbólica a nivel individual y colectivo. Por todo lo anterior, la etnia muisca no puede ser definida como una identidad homogénea y cerrada, sino abierta y en continua transformación. Podemos decir que a partir de las ideas de Schermerhorn, los estudiosos Anthony Smith y John Hutchinson (1996) definieron los elementos que constituyen a un grupo étnico, a saber: sus ancestros comunes, sus memorias acerca de un pasado histórico compartido y los elementos simbólicos que definen la personalidad, el carácter y la naturaleza de sus miembros (p. 6). Pero en realidad la construcción de una identidad compartida y de una memoria común es un campo cargado de conflictos.

La presente investigación está basada en las luchas y disputas que conforman y enmarcan la etnicidad del pueblo muisca, teniendo en cuenta esos dos elementos estructurales: la *identidad* y la *memoria*. De ahí que el punto de partida de este estudio sea la pregunta: ¿cómo se reconfiguran los procesos etnopolíticos muisca a partir de los conflictos que emergen por el agenciamiento de la memoria y la identidad étnica? En este orden de ideas, el proyecto de recuperar la cultura muisca debe ser entendido como una red de alianzas, colaboraciones, conflictos y negociaciones. Lo que supone que la identidad y la memoria no deben ser tomadas como elementos estructurales inmutables y fijos que se producen en situaciones de aislamiento y profunda diferenciación sociocultural entre grupos, sino, por el contrario, como realidades dinámicas en continua transformación y, además, reconfiguradas a través de relaciones entre grupos enmarcadas en situaciones históricas determinadas.

Estudiar la etnicidad o el proyecto etnopolítico muisca a partir de su heterodoxia y sus conflictos implica tener presente dos premisas. La primera, que el llamado hoy “pueblo muisca” no es —e históricamente tampoco lo fue— un grupo social, cultural y político completamente estructurado cuyos miembros se encuentran vinculados de la misma manera y se trazan los mismos horizontes y metas. De acuerdo con las ideas de Bourdieu, la etnicidad es un campo y un espacio social de poderes simbólicos. Un campo es formado por estructuras sociales o conjuntos de posiciones y relaciones entre agentes que, a su

vez, lo transforman constantemente al aplicar sus esquemas de percepción, pensamiento y acción (1989, p. 14). Por eso, cuando afirmamos que la etnicidad muisca es un asunto político, no solo nos referimos al campo de luchas entre un grupo étnico cerrado y corporativo y el Estado colombiano por su reconocimiento y oportunidades de participación como grupo diferencial en el proyecto de construcción de la nación. Lo hacemos porque existen conflictos y relaciones de poder entre los mismos miembros de las comunidades y organizaciones muisca, que se manifiestan en medio de las iniciativas individuales y colectivas de autorreconocimiento, tránsitos y desplazamientos de la identidad étnica.

La segunda premisa es que *pueblo muisca* es un título o una categoría ideal para nombrar una red compleja que no está formada por grupos, sino por una constante formación de grupos. Esta idea inspirada en la teoría del actor-red de Bruno Latour (2008) me motivó como etnógrafo a aplicar lo que el pensador francés denomina la “primera fuente de incertidumbre”: seguir los “camino propios de los actores”, seguir “los rastros que deja su actividad de formar y dismantelar grupos” (p. 49). Por ende, no definí a los muisca como un grupo *per se*, sino como la manera en que diferentes actores en distintos momentos y circunstancias se nombran como parte de uno u otro grupo que forma parte de la red compleja del “despertar muisca”. Para Latour, en el seguimiento de tales rastros siempre aparecen los siguientes elementos: voceros que hablan a favor de la existencia de un grupo; mapas o contextos sociales en los que cada grupo identifica a sus rivales y oponentes, y la marcación constante de fronteras para definir los grupos en la medida en que se forman, dismantelan, distribuyen y transforman (pp. 53-55). Un cuarto elemento que propone Latour, y que integra nuestra reflexión epistemológica, se relaciona con la manera en que los mismos científicos sociales forman parte de los voceros que posibilitan que la definición de los grupos perdure (p. 56). Tradicionalmente, la antropología, entre otras ciencias de lo social, ha asumido que los grupos étnicos corresponden a entidades bien definidas. Esto se debe a la misma manera como se ha establecido y transformado históricamente el campo de estudios sobre la etnicidad y la memoria.