

PARTE I:  
ARQUEOLOGÍAS Y ETNICIDADES MUISCAS



# Capítulo 1

## Etnogénesis y diversidad: el resurgimiento muisca en el territorio “mestizo” del centro de Colombia

POR MARÍA FERNANDA ESTEBAN PALMA

### Introducción

Mientras establecía mis primeros contactos con comunidades muisca contemporáneas para un trabajo etnográfico de un año, tuve encuentros con líderes de grupos muisca reconocidos y no-reconocidos. Pero en más de una ocasión, y sin quererlo realmente, los roles en estas conversaciones cambiaban, y era yo quien resultaba respondiendo preguntas sobre mi posible indigeneidad. Este tipo de cuestionamientos invertidos solo ocurrió durante encuentros con líderes de grupos no-reconocidos. Ellos se veían interesados en integrarme a sus grupos, pues en su caso no es necesario tener un apellido indígena para ser miembro o vivir en lo que antes fuere un área de resguardo indígena.

Durante una de esas charlas, una líder me preguntó por mi genealogía indígena. Yo le expliqué que muy posiblemente no era muisca porque, aunque no sé mucho sobre mi genealogía, sí sé que mis apellidos son europeos. Ella sonrió y me hizo otra pregunta:

— “¿Cuál es su tipo de sangre?”

La pregunta me intrigó tanto que me demoré en responder. Luego de unos segundos añadí: —“mmm, soy O+”

Al oír mi respuesta, la líder sonrió de nuevo y me dijo:

—“Creo que podría llamarla mi Pocahontas occidentalizada, porque esa sangre que tiene, no podría ser más indígena” (Notas de campo 13/04/2014).

Este no sería un caso aislado. Meses después, le comentaba a un líder de un grupo muisca no-reconocido en Bosa que quería trabajar con su grupo, porque yo nací también en Bosa y viví ahí durante diez y ocho años, por lo que me sentía en familia trabajando en la zona. El líder no dudó en comentar:

—“Pues veo que finalmente vienes a los muiscas de Bosa, a tus raíces indígenas, ¡a quien realmente eres!” (Notas de campo 02/09/2014)

En ambos casos, los líderes de los grupos querían que yo reconociera los aspectos indígenas de mi identidad mestiza, usando un conector de tipo biológico —tipo de sangre— o un conector cultural —historia de vida—, sin importar que nunca me acerqué a ellos como indígena.

A partir de esta experiencia pude vislumbrar dos mecanismos de *gubernamentalidad* (Foucault 1991; Ferguson and Gupta 2002; Hale 2002) históricamente diferenciables y que han moldeado la revitalización indígena en Bogotá y los municipios que la rodean. En este caso, estoy empleando el término *gubernamentalidad* en su denotación más general, para referirme a los mecanismos usados por Estados-nación como Colombia, con el objetivo de establecer un orden social con el que las personas se puedan auto-identificar y auto-regular, obstruyendo así la producción de espacios para la acción social y la lucha comunitaria.

El primer mecanismo regulatorio fue la producción del ciudadano mestizo, como el colombiano por excelencia, resultado de la independencia de España en la primera mitad del siglo XIX. Los mestizos fueron entonces imaginados como individuos con linaje cultural europeo, indígena y negro; mientras las raíces ancestrales

intrínsecas a estos primeros colombianos eran desfiguradas. Como consecuencia, el mestizaje produjo ciudadanos que se identifican con una identidad nacional, pero que se sienten hipócritas e inseguros cuando tratan de apropiarse una identidad fuertemente europea o fuertemente indígena (De la Peña 2002; Jackson, 2005). El segundo mecanismo regulatorio ha sido el reconocimiento tardío que hicieron los Estados latinoamericanos de la naturaleza multicultural de sus poblaciones y de la necesidad de proteger la alteridad/diversidad; lo que ocurrió en el año 1991, después de doscientos años de homogeneización forzada a través de las políticas de mestizaje (Sieder 2002; Warren & Jackson, 2002).

Es así como la base cultural del mestizaje y el posterior reconocimiento de la diversidad cultural explican la incomodidad que sentí durante mis conversaciones con los líderes de los dos grupos no reconocidos.

Para empezar, me sentía incomoda al tratar de des-identificarme con los muisca usando mis apellidos europeos como evidencia, pues esto se percibe como racista y pedante en un contexto mestizo. Pero fue aún más importante ver cómo esas cambiantes ficciones de la *gubernamentalidad* —de la homogeneidad a la diversidad/alteridad— facilitaban a los líderes la tarea de estimular mi propio reconocimiento como muisca y como posible miembro de sus grupos, dejando claro que los apellidos no son evidencia suficiente para negar mi indigeneidad; mientras que mi historia de vida, como habitante de Bosa, sí podía hacerme muisca. Los líderes querían mostrarme cómo, siendo mestiza, yo también podía reclamar lo que “realmente soy”.

En este capítulo exploraré el impacto, que la transición desde la homogeneización cultural y el mestizaje —vigente hasta 1991— hacia el reconocimiento legal de la diversidad cultural —con la reforma constitucional de 1991—, ha tenido en los procesos de revitalización cultural o etnogénesis muisca de la actualidad.

Primero, examinaré cómo la indigeneidad ha sido imaginada y regulada por el Estado, tanto antes como después de la reforma constitucional, para, luego, enfocarme en cómo esos manejos institucionales han moldeado la percepción de quienes no son miembros de los grupos sobre sus conciudadanos muisca.

## De mestizos en desventaja a indígenas protegidos

Después de la independencia de Colombia, entre 1810 y 1819, líderes como Rafael Núñez y José María Samper consideraban que las características raciales estaban determinadas por la topografía y condiciones meteorológicas de cada región. Se creía que las zonas más bajas, más cálidas y más húmedas estaban habitadas principalmente por personas de piel oscura, tales como los descendientes de esclavos africanos y los últimos grupos de cazadores recolectores (Langebaek, 2007). Ya que su aculturación hacia modelos europeos parecía innecesaria y demasiado complicada, estas personas de las tierras bajas continuaron siendo categorizadas como salvajes, y fueron manejadas legalmente como niños, incapaces de negociar sus condiciones de vida directamente con el Estado (De Sousa Santos & Garcia Villegas, 2001). Por otro lado, poblaciones localizadas en zonas más altas y más frías, principalmente cerca de áreas urbanas, fueron deliberadamente clasificadas como mestizos, sin importar su linaje o tradiciones culturales (Gros, 2000).

Esta homogeneización cultural fue consecuencia de la formación de los Estados liberales en América Latina, inspirada por la Revolución Francesa y sus principios —*liberté, égalité, fraternité*—. Para facilitar el naciente discurso de las libertades universales, la igualdad de derechos y la cohesión entre la población, los Estados latinoamericanos independientes esperaban unificar culturalmente a sus ciudadanos en una única categoría. Por esta razón, los indígenas fueron despojados de su filiación cultural para convertirse en campesinos mestizos o en mano de obra barata para los sectores urbanos (De la Peña 2002; Hale 2002). Como resulta evidente, el liberalismo no fue un proyecto emancipatorio real para los indígenas; estos nuevos mestizos continuaron siendo desaventajados económicamente, excluidos de posiciones de poder y catalogados como perezosos, deshonestos, violentos, “indios”, por la sociedad mayoritaria, viéndose obligados a ocultar y olvidar su indigeneidad (Klein, 1982; Knight, 1990; Sieder, 2002).

Sin embargo, durante la formación de los Estados latinoamericanos en el siglo XIX, e incluso en el siglo XX, muchos estudiosos promovían

el mestizaje como una forma de democracia, porque representaba una ruptura con la segregación racial promovida por los colonizadores españoles (Chaves & Zambrano, 2006). Otros expertos académicos y políticos interpretaron el mestizaje como un obstáculo que retrasaba el proyecto de desarrollo y progreso hacia los ideales europeos (Camacho, 1997). Pero en la segunda mitad del siglo XX, con la llegada del activismo y la teoría social crítica, el proyecto de mestizaje y homogeneización comenzó a ser visto como una ideología problemática de blanqueamiento de nativos, quienes se convirtieron en campesinos pero siguieron siendo responsabilizados por el lento desarrollo de sus países (Wright, 1990; Graham, 1990; Wade, 1993).

La creación del mestizo como ciudadano homogéneo tuvo varias consecuencias adversas para las personas que vivían en las altiplanicies de Cundinamarca y Boyacá y se identificaban como indígenas. Además de tener que ocultar y rechazar sus tradiciones y formas de ver el mundo, estas personas tuvieron que apropiarse una identidad construida por el Estado, que se podría conceptualizar como “colombianidad”. De la misma manera, la implementación de los principios liberales que orientaron la independencia de la colonia española requirió la disolución de los resguardos indígenas y la privatización de la tierra (Laurent, 2005). Los resguardos indígenas eran terrenos poco apetecidos por los colonizadores españoles para la agricultura o la urbanización, que fueron entregados a los nativos como tierras comunales. Con la disolución de muchos resguardos, estas tierras se convirtieron en *terra nullius* (tierra de nadie), y fueron adquiridas como terrenos privados o reclamadas por el Estado (Sánchez Botero, 1998). Como resultado, la mayoría de los indígenas que vivían en estas tierras perdieron su posesión después de la Independencia. Al haberse convertido en mestizos, los indígenas del altiplano fueron obligados a enmarcar sus denuncias al gobierno en términos de problemas de clase, y no como discriminación étnica (Jackson & Warren, 2005; Gros & Ochoa, 1998; De Sousa Santos, 2001).

Los indígenas del altiplano de Cundinamarca y Boyacá fueron removidos casi totalmente de la lucha política hasta el final del siglo XX, cuando algunos de aquellos mestizos, que fueron creados por el Estado casi dos siglos atrás, empezaron a revitalizar su indigeneidad, aprovechando la reforma constitucional del 1991.

Las reformas constitucionales de los años noventa en América Latina fueron el resultado de más de 30 años de organización política de los sectores indígenas y campesinos. A partir de los años sesenta, y hasta los años ochenta, las organizaciones indígenas estaban adheridas a asociaciones políticas de izquierda, que luchaban contra la división inequitativa de las áreas de cultivo y el subsecuente empobrecimiento de la población rural (Sieder, 2002). Hasta entonces, las peticiones de los grupos indígenas eran muy parecidas a las peticiones de los campesinos que no se reconocían como indígenas, y el Estado los trataba como iguales. Pero esta situación cambió a finales de los años ochenta, cuando una combinación de factores motivó el fortalecimiento de los grupos indígenas en la zona y la estructuración de sus luchas como diferentes de las luchas de los campesinos pobres (Van Cott, 2000).

Un factor importante, que motivó la emancipación de los indígenas a su adherencia a los movimientos de izquierda, fue la universalización de los derechos indígenas, promovida por las Naciones Unidas y la Organización Internacional del Trabajo (Niezen, 2003). Un segundo factor fue el surgimiento del ambientalismo y el desarrollo sostenible como prioridades globales, pues los indígenas fueron rápidamente esencializados y legitimados como los guardianes del planeta por excelencia, lo que les proveyó un aumento inmediato en su capital cultural (Conklin, 2002; Tsing, 2007; Ulloa, 2009). Estos dos factores se fundamentaron en un modelo que presenta la indigeneidad como una continuidad histórica y cultural desde el periodo prehispánico hasta el presente; y que asume la conexión entre los indígenas y la “naturaleza”, el “despertar espiritual” y ontologías diferentes a la de las mayorías no-indígenas (Merlan, 2009). Actualmente, este modelo esencialista de la indigeneidad se ha generalizado, asumiendo que representa a todos los indígenas del mundo, sin tener en cuenta sus diferentes historias, espacios de interacción y agendas políticas (Merry, 2006; Dove, 2006).

Como consecuencia, el discurso de reconocimiento de grupos indígenas en Colombia, por ejemplo, dejó de enfocarse en la lucha contra una situación de pobreza para enfocarse en la protección de una aparente diversidad cultural, que ha perdurado a través del tiempo, sin tener en cuenta la naturaleza fluida y relacional de la indigeneidad (Murray Li, 2000; De la Peña, 2005). Gracias al apoyo de organizaciones

internacionales y a haber descubierto que sus necesidades podrían ser atendidas eficazmente desde lo indígena y no como campesinos pobres, los indígenas comenzaron a exigir a los gobiernos que reconocieran la gran diversidad étnica y cultural de América Latina, y que protegieran esa diversidad. En Colombia, los indígenas también fueron motivando sus exigencias al notar un aumento en los índices de pobreza y violencia, consecuencia del conflicto armado interno entre el Estado, las guerrillas y los traficantes de drogas, lo que condujo a que grandes cantidades de campesinos sufrieran desplazamiento forzado.

Para lograr que el Estado Colombiano reconociera la diversidad étnica, los indígenas solicitaron, en 1990, participar en el proyecto de la *Asamblea Nacional Constituyente* para contribuir en la reforma constitucional. Los participantes fueron habitantes del macizo colombiano —grupo de montañas en la región del Cauca, donde aún existen resguardos activos y la urbanización está controlada—. Dos delegados indígenas fueron elegidos para participar: Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry. Fue un momento histórico para Colombia. Era la primera vez que indígenas compartían un espacio de decisión política con los líderes del país (Laurent, 2005). Revisando los archivos de la Asamblea Constitucional, pude leer las transcripciones de la exposición que Rojas Birry dio a la plenaria. Cito aquí dos segmentos de su intervención:

[...] El motivo que nos ha traído a este espacio histórico de diálogo es motivar a los colombianos para que le pongan fin al hábito que tenemos desde hace siglos de negar lo que somos, y para que crezcamos juntos en el descubrimiento de nuestra propia identidad. Por esa razón, creemos que es fundamental que el primer artículo de la constitución declare que la población de Colombia es multicultural y pluriétnica [...]

[...] muchos preguntaran por qué seguimos tan obstinados tratando de continuar siendo como somos y de continuar desarrollándonos en la forma que queremos. Lo que ocurre es que estamos convencidos de que entre mayor sea la diversidad de puntos de vista en un país, más rica y más compleja será su posibilidad de creación cultural. Los grupos étnicos crean y reproducen una cultura específica con la que ellos se identifican y a través de la cual

son identificados por el resto de la sociedad. Los grupos étnicos se pueden definir como espacios sociales, económicos y políticos que han tenido una larga duración en el tiempo. Etnicidad también es un territorio protegido, una lengua y una forma particular de entender y reproducir la realidad; también es una organización social especial y una forma exclusiva de producir, usar y consumir productos. Todo esto crea un sentido de pertenencia y fuertes lazos de solidaridad que fortalecen la identidad. La pérdida de alguno de estos elementos de la identidad indígena significa el punto de inicio de un proceso de extinción cultural (Rojas Birry 1990, p. 7).

Estos dos segmentos de la exposición parecen ser contradictorios. En el primero, Rojas Birry motiva a los colombianos a dejar de negar “lo que somos”, y a re-descubrir su identidad. Parece referirse a los colombianos en general, a la población mestiza que fue de-racializada, des-culturizada y, finalmente, colombianizada. ¿Rojas Birry está promoviendo una re-indigenización a gran escala, o etno-génesis, entre los colombianos?

Cuando leí este segmento de su intervención, no pude evitar conectarlo con la conversación que tuve con el líder del grupo muisca no-reconocido, quien me pedía que aceptara quien “realmente” soy. Pero el argumento parece variar en el segundo segmento, pues Rojas Birry explica que los indígenas han mantenido su diversidad cultural a través del tiempo, enfocándose en indicadores de indigeneidad, que se describen como fundamentales para la continuidad de los grupos y su empoderamiento cultural. Estos indicadores de indigeneidad —territorio, lengua, visión del mundo, uso sostenible de recursos, espiritualidad— son los mismos usados por organizaciones internacionales, como las Naciones Unidas y la Organización Internacional del Trabajo, para determinar la indigeneidad. Además, Rojas Birry argumenta que los indígenas deberían recibir un trato legal y político especial por el hecho de tener esas características, perpetuando así la ideología del multiculturalismo.

Dicha ambigüedad respecto a quién puede recibir protección por parte del Estado por ser indígena no fue aclarada en el documento final

de la Constitución ni en la Exposición de Motivos, que es el manuscrito que justifica la reforma constitucional. Sin embargo, estos documentos permiten inferir que los miembros de la asamblea imaginaban a los indígenas como personas diferentes a los demás colombianos, enfocándose en los indicadores aceptados internacionalmente<sup>1</sup>.

El documento de la exposición de motivos enfoca su argumento en una visión romántica de la multiculturalidad, siguiendo los postulados de Will Kymlicka (1995; 2001) y estudios de caso en los Estados Unidos y Australia, países donde el mestizaje no fue el fundamento narrativo de la construcción de los Estados y donde la pobreza y la violencia son mucho menos extremos que en Colombia. Siguiendo a Kymlicka y a otros teóricos de la multiculturalidad (Taylor, 1992; Parekh, 2000; Moore, 2005), los delegados de la asamblea decidieron reemplazar la ficción del mestizaje racial y cultural por una narrativa de “igualdad en la diferencia”. La asamblea argumentó, entonces, que enmarcar a todos los colombianos como iguales y como portadores de las mismas oportunidades difícilmente prevendría la discriminación. Para ellos, los ciudadanos que tuvieran una forma de vida contraria a los preceptos católicos, al igual que aquellos que no encajaran en la categoría mestiza y aquellos que rechazaran el modelo capitalista, continuarían siendo discriminados mientras no existiera un verdadero cambio legislativo. Por esta razón, los delegados propusieron que el Estado reconociera y protegiera a grupos culturalmente diversos y con una historia de discriminación; para así asegurar que todos tuvieran oportunidades similares y que sus diferencias fueran respetadas y celebradas. En el caso concreto de los indígenas, el Estado garantizó protegerlos para que puedan mantener sus formas de vida, y protegerlos contra la pobreza extrema, la marginalización y todo tipo de discriminación. Esta decisión fue plasmada en los artículos 7 y 13 de la Constitución de 1991, que rezan:

---

1 Retomaré este aspecto de la ambigüedad alrededor del reconocimiento oficial de grupos indígenas después de revisar brevemente el impacto que las políticas multiculturales han tenido en el posicionamiento político de los indígenas en Colombia.

**Artículo 7.** El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana.

**Artículo 13.** Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica.

El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva, y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados. El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancias de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan.

Después de años de lucha, desde una posición de incapaces legales o como ciudadanos de segunda clase, estos artículos de la Constitución dieron a los indígenas de Colombia una forma especial de ciudadanía, que yo llamo la *etno-ciudadanía*; la cual provee derechos y beneficios por parte del Estado, además de posicionamiento político. En consecuencia, ser indígena se convirtió en una plataforma que permitió que algunos de los habitantes de los márgenes de la sociedad recibieran apoyo nacional e internacional a través de organizaciones gubernamentales y organizaciones internacionales interesadas en los indígenas, como es el caso de las Naciones Unidas (Kenrich & Lewis, 2001; Asch et al, 2004). Es por esta última razón que cumplir con los indicadores transnacionales según los cuales todo indígena debe tener una cosmología particular y usar los recursos naturales de manera sostenible se convirtió en una característica de alto valor para los indígenas, quienes se sintieron obligados a alinearse con esos estándares transnacionales de autenticidad.

Sin embargo, y aunque la constitución de 1991 haya sido enmarcada como el mayor logro político de los indígenas de Colombia en el siglo XX (Sánchez, 1998), comparto la posición de la antropóloga Diana Bocarejo (2011), quien ha analizado las motivaciones del Estado para legislar sobre el tema de la multiculturalidad desde una perspectiva neoliberal. Bocarejo argumenta que las consecuencias

adversas de la multiculturalidad, en el caso de las poblaciones marginadas de Colombia, podrían ser mayores que sus ventajas. Cuando se observa a la multiculturalidad desde el contexto de las dinámicas de poder, esta parece alinearse con el deseo del Estado de hacer un cambio en términos de gobernabilidad, que es desfavorable para los pobres en general (Barry 2001). Este cambio implica abandonar el modelo liberal y la economía redistributiva que inspiró la independencia de la colonia española, y avanzar hacia un modelo neoliberal con un enfoque en la privatización de las funciones estatales y en la normalización del abandono institucional de los pobres, protegiendo solamente la alteridad/diversidad cultural (Foucault, 1991; Ferguson and Gupta, 2002; Hale, 2002).

Es bien sabido que durante los primeros años de la década del 90, la mayoría de los Estados latinoamericanos ya estaban liberándose de la responsabilidad de asegurar un bienestar básico a su población, mientras algunos habían cruzado las líneas de la extrema pobreza.

Es así como otorgar derechos especiales y beneficios a solo un segmento de los ciudadanos, constitucionalmente, se ha catalogado como diversidad cultural, no por su falta de recursos económicos, lo cual produjo un nuevo lenguaje de gobernabilidad al igual que herramientas para clasificar y regular a la población. Este cambio condujo a la desintegración de fuertes organizaciones de izquierda que reunían indígenas, trabajadores urbanos, campesinos y desplazados por la violencia, y cuyo interés común era superar la inequidad social y económica (Povinelli, 2002; Gros & Ochoa, 1998; Canessa, 2007; Jackson & Ramirez, 2009). De la misma manera, el Estado pudo liberarse de su obligación de velar por el bienestar de más del 50 % de la población en Colombia, quienes, hasta 1991, habían cruzado los límites de la pobreza (Ramírez & Bravo, 2002). Es por esta razón que las mayorías económicamente pobres, que no se reconocieron como indígenas, se convirtieron en los rivales de los grupos indígenas en su lucha para acceder a recursos básicos de supervivencia, en lugar de ser sus aliados sociales y políticos. Además, sabiendo que en caso de confrontación legal los grupos indígenas tendrían más oportunidades de éxito, los mestizos pobres comenzaron a cuestionar abiertamente la indigeneidad de sus vecinos.

## Reclamando ser indígenas: ¿quiénes, cómo y para qué?

En esta sección exploraré la ambigüedad del concepto “grupo indígena” para las instituciones estatales, contextualizando a los grupos muisca en relación con ese concepto y como receptores legales de derechos especiales y beneficios. Para comenzar, esbozaré las tres categorías diferentes de indigeneidad que pude evidenciar en Colombia: grupos localizados en zonas selváticas con un contacto mestizo limitado, grupos de las tierras bajas con tradiciones indígenas continuas pero frecuente contacto mestizo, y, finalmente, grupos mestizos urbanos y semi-urbanos en procesos de re-indigenización, o etnogénesis.

Los grupos ubicados en regiones selváticas que no fueron afectados por la colonización europea de manera sustancial han sido reconocidos por el Estado como indígenas auténticos, ya que pueden demostrar fácilmente que su linaje y tradiciones han sido transmitidas generacionalmente. Estos grupos cumplen con varios de los indicadores esencialistas de la indigeneidad definidos por organizaciones internacionales, y sus vecinos mestizos rara vez ponen en duda la sinceridad de las representaciones de su alteridad, o diversidad cultural. Por otro lado, los grupos localizados en el macizo colombiano, las regiones rurales medias y las zonas costeras han debido afrontar un proceso más complicado de reconocimiento como indígenas. La mayoría de estos grupos han tenido una constante interacción con las mayorías mestizas, adquiriendo prácticas culturales de sus vecinos como resultado de tener que usar el lenguaje, costumbres, y valores de las mayorías a la hora de interactuar con ellos. Pero sin importar esas interacciones, estos grupos no renunciaron a su identidad indígena a pesar de los deseos del naciente Estado colombiano de integrarlos como mestizos. Por esta razón, sin importar que sus idiomas, modos de ver el mundo, modos de subsistencia y prácticas incluyeran elementos mestizos, su indigeneidad ha sido finalmente reconocida (Laurent, 2005).

Basta leer la exposición de motivos y el segundo segmento de la intervención de Rojas Birry para inferir que los delegados estaban enfocados en estos dos tipos de indígenas como los poseedores válidos

de derechos especiales y beneficios. Sin embargo, considero que en el primer segmento de su intervención, Rojas Birry hablaba de otra categoría de indígenas. Su discurso motivaba a los colombianos a no negar su indigeneidad. Rojas Birry estaba cuestionando la ficción del mestizaje, el blanqueamiento impuesto a los nativos del altiplano. En el primer segmento de su exposición, Rojas Birry parecía plantar las semillas de la re-indigenización mestiza.

La ficción homogeneizadora del mestizaje oscureció la línea divisoria entre los pobladores indígenas y el resto de la población del altiplano del centro de Colombia, a tal punto que, incluso, aquellos que no tenían linajes indígenas fueron catalogados como mestizos. El uso de características morfológicas, genéticas y otros indicadores biológicos para determinar historias poblacionales fue dejado de lado, por lo que la mayoría de personas finalmente aceptó la presunción de mezcla cultural y biológica (Gros, 2000). Pronto, estos mestizos comenzaron a apropiarse el pasado prehispánico como propio, pero los ancestros indígenas se consideraban desaparecidos desde el período colonial, a la vez que la escasa evidencia arqueológica del pasado indígena en la zona, sobre todo en términos arquitectónicos, contribuyó a la mistificación de la indigeneidad en el área. Pero al volverse Colombia multicultural, y siendo la indigeneidad celebrada tanto a nivel local como global, muchos mestizos comenzaron a identificarse como indígenas, deconstruyendo una herencia mestiza que antes parecía coherente, y revelando el bricolaje de tradiciones indígenas y occidentales que la conforman (Hall, 1996; Sokefeld, 2001). Esta forma de ver el mestizaje permite entender la etnogénesis indígena del centro de Colombia como el resultado del alineamiento reflexivo de algunos mestizos desposeídos y marginados con su indigeneidad, la cual empezó a reflejarse a través de su conexión con la tierra, historias de vida, apellidos, necesidades actuales y otras personas, al descubrir que reconocerse como indígena era algo seguro y beneficioso.

El Estado no anticipó que los descendientes mestizos de grupos indígenas desmantelados siglos atrás reclamarían su indigeneidad después de tanto tiempo. En definitiva, estos nuevos indígenas eran algunos de los campesinos y trabajadores que el Estado dejó de proteger a causa de las políticas de la multiculturalidad y su reconocimiento, enmarcadas por el neoliberalismo. Ellos eran un pequeño porcentaje de aquellos que

se esperaba continuarían siendo mestizos, continuarán siendo pobres y continuarán pensando que sus problemas eran de clase. Es así como algunos de los ciudadanos más vulnerables y marginados de la periferia de grandes ciudades, como Bogotá, pudieron navegar exitosamente a través de las políticas neoliberales, extendiendo los límites del modelo estatal sobre quien puede hacerse reconocer y proteger como indígena. Los líderes de estos grupos argumentaron que los nativos del altiplano aún estaban vivos y listos a reconstruir su diversidad, logrando tener acceso a beneficios que serían imposibles de no ser indígenas.

Son estos nuevos grupos quienes conforman la tercera categoría de indígenas en Colombia. Están ubicados en la periferia de la ciudad de Bogotá, y de otras ciudades importantes, al igual que en los municipios que rodean esas grandes áreas urbanas. En el caso de Bogotá y los municipios que la rodean, algunos líderes locales motivaron a sus familias y vecinos a reconstruir su indigeneidad auto-reconociéndose como muisca, los descendientes de los pobladores indígenas prehispánicos del centro de Colombia.

Los muisca fueron aparentemente exterminados en su totalidad desde la Colonia, debido a los duros trabajos a los que fueron sometidos, enfermedades, y su integración a la sociedad civil (Joya, 2011). Hoy, algunos miembros de los grupos dicen tener apellidos muisca o haber vivido en resguardos muisca, mientras que otros están aprendiendo lo que ellos llaman medicina indígena y espiritualidad para facilitar la construcción de su alteridad/diversidad cultural. Al reconocerse como muisca, estas personas están construyendo colectividades que proveen apoyo emocional, educativo y económico, beneficios políticos y un fuerte sentido de pertenencia. Sin embargo, solo algunas personas han logrado organizarse en grupos y reclamar su indigeneidad. Muchos no pudieron demostrar su pertenencia a un grupo, a otros les faltaba el apellido indígena o alguna tradición, mientras que otros no estaban de acuerdo con cambiar sus estilos de vida. Para muchos, tener que incorporar prácticas indígenas reconstruidas y discursos a sus rutinas diarias, tener que participar en reuniones regularmente y tener que seguir a los líderes de los grupos, fueron ataduras que excedieron los posibles beneficios.

Cinco grupos muisca emergentes fueron reconocidos oficialmente entre 1991 y 2006, apoyados por líderes políticos con influencia en el

Ministerio del Interior, la institución oficial encargada de reconocer a los indígenas. Para entonces, no existía un protocolo fijo en la institución para evaluar la diversidad cultural y la autenticidad. Los grupos que obtuvieron el reconocimiento fueron: los grupos musicas de Suba y Bosa, ubicados en las periferias de Bogotá, uno al norte y otro al sur de la ciudad, y los grupos muisca de Chía, Cota y Sesquilé, localizados en municipios cercanos a Bogotá. Hoy, estos grupos muisca tienen un total aproximado de 2.700 miembros. Por otro lado, las personas que se reconocen como muisca pero que no son miembros de uno de estos grupos no tienen garantizado ninguno de los derechos y beneficios concedidos a miembros, pues el Estado considera que la diversidad cultural indígena solo existe en un espacio colectivo cohesionado, y pareciera asumir que los grupos reconocidos han mantenido esa conexión por siglos.

Después del año 2006, al notar que el grupo de Suba triplicó su número de miembros en menos de 10 años y que muchos grupos nuevos se estaban formando, el Estado negó el reconocimiento de cualquier otro grupo muisca y comenzó a ejercer control sobre la inscripción de nuevos miembros en los grupos ya reconocidos. Durante el trabajo de campo de esta investigación, supe de la existencia de, al menos, otros cinco grupos no reconocidos y pude entrevistarme con dos de sus líderes. Aunque ambos negaron públicamente tener algún interés en el reconocimiento oficial, durante conversaciones informales, aceptaron que sus grupos han tratado de obtener el reconocimiento varias veces, sin éxito. El líder del grupo no-reconocido más grande de Bogotá llegó a comentar que la única razón por la cual solo hay cinco grupos muisca es que tales grupos fueron lo suficientemente afortunados para tener amigos en posiciones de poder que les ayudaron a obtener el reconocimiento, mientras que los grupos no reconocidos no fueron lo suficientemente rápidos o afortunados. Varios miembros de los grupos muisca reconocidos responden a esta crítica asegurando que los grupos no reconocidos no son verdaderos muisca.

Estas diferenciaciones entre grupos reconocidos y no reconocidos, entre indígenas urbanos y semiurbanos, y entre indígenas y no indígenas ha creado profundas fracturas entre los muisca contemporáneos, al igual que entre los muisca y sus vecinos. Las discrepancias han impedido la formación de nuevas asociaciones indígenas y asociaciones

comunitarias en el área. Como consecuencia, la única opción para los grupos ha sido la negociación independiente, generando una atmósfera de tensión entre los grupos y otros ciudadanos marginalizados, que sienten amenazados sus derechos y sus beneficios por los indígenas muisca reconocidos.

La mayoría de las “fricciones” (Tsing, 2004) entre los muisca y sus vecinos tienen asidero en el desconocimiento de la naturaleza fluida de la indigeneidad, pues esta forma de entender lo indígena diverge del modelo aceptado por las mayorías, según el cual los indígenas son poseedores de una cultura invariable. Es por esta razón que resulta extraño e inaceptable para muchos que personas consideradas mestizas ahora digan ser indígenas. Para los no-indígenas, saber que algunos de sus vecinos mestizos ahora poseen una ciudadanía especial por ser miembros de un grupo indígena formado recientemente, resulta injusto y oportunista, sobre todo porque ellos han observado la forma como los miembros de los grupos cambian sus identidades, pasando de indígenas a mestizos dependiendo del contexto social (Merlan, 2009). Los muisca contemporáneos son entonces vistos como inauténticos al tratar de acceder a servicios y espacios sociales que se creen incompatibles con lo indígena, cuando a la vez están recibiendo beneficios del Estado para proteger su diversidad cultural. Para muchos, la apropiación de ontologías indígenas y el uso de plantas medicinales no son suficientes indicadores para hacer indígenas a estos grupos, así sus apellidos sean muisca.

En mayo de 2014 tuve una conversación con una habitante de Bosa, que también es mi amiga. Como viví en Bosa desde mi nacimiento y hasta que cumplí 19 años, pude preguntar a varios conocidos su opinión sobre el grupo muisca de esa localidad. Mi amiga, una contadora pública, respondió:

[...] Bueno, pues es que aquí con estas políticas de la diversidad uno tiene que ser gay o negro, o indígena para obtener alguna ayuda del Estado; para que el Estado lo escuche a uno. Aquí todos estamos muy mal económicamente, tú lo sabes, pero como somos ciudadanos sin ninguna característica especial, pues, entonces, no tenemos ningún apoyo del Estado (02/05/2014 Notas de campo).

Días después, escuché un comentario similar de Daniel, un arqueólogo interesado en el arte rupestre del altiplano de Colombia. Un día, mientras teníamos una conversación casual sobre la protección del arte rupestre cerca de Bogotá, Daniel me dijo:

[...] Bueno, pues estos sitios, se supone, son el patrimonio cultural de la ciudad; es decir, de todos: Mestizos, indígenas, blancos y negros. Pero ahora los grupos Muisca contemporáneos se están poniendo por encima de todos, enfocándose en sus derechos, argumentando que las pictografías son Muisca, cuando probablemente son mucho más antiguas. Entonces yo pensé que sería divertido decir que yo soy Herrera... ya sabes, el grupo que vivía aquí antes de los Muisca, a ver qué pasa (risas). Y los que se quedan mestizos, bueno, esos si se convierten en los sin patrimonio (13/11/2014 Notas de campo).

En ambos fragmentos, habitantes de Bogotá, que están de alguna forma relacionados con los muisca por compartir un espacio geográfico y profesional con ellos, los criticaron e hicieron mofa de su propia posición de desventaja frente a estos grupos. Mi amiga de infancia criticó el hecho de que los grupos muisca tengan algún apoyo del Estado que no se haya extendido a las personas no indígenas, inclusive en casos donde estos son más pobres que los indígenas. Igualmente, Daniel expresó su desacuerdo con ciertas reivindicaciones que estos grupos están usando para posicionarse por encima de los mestizos en general, y de los expertos académicos, en su caso particular.

Por otro lado, muchos de aquellos que no comparten un espacio geográfico o profesional con los muisca mostraron gran sorpresa cuando les pregunté por los grupos indígenas de sus municipios o ciudades. Opiniones como las siguientes fueron frecuentes durante el trabajo de campo:

[...] ¿Muisca? ¿Hay muisca todavía? Yo sé de los quechuas, nasas, hasta wayuu que se vinieron para acá, pero nativos de acá no hay. Los muisca desaparecieron hace mucho (05/05/2014 Notas de campo).

Yo pensé que los muisca ya no existían porque nunca he visto un muisca, o a alguien que me diga que es muisca. Siempre he pensado en los muisca así como aparecen en los libros: con taparrabos y collares de oro, viviendo en chozas y tomando chicha. Los que toman chicha no se ven así, aunque de pronto esos son los muisca (05/09/2014 Notas de campo).

Este desconocimiento por parte de las mayorías mestizas en lo referente a los muisca contemporáneos es consecuencia directa del proyecto de mestizaje como mecanismo de cohesión social alrededor del Estado naciente. Como parte de este proyecto, la categoría indígena fue desmantelada para construir en su lugar una categoría general de mestizaje, que incorporó a quienes se reconocían como indígenas al momento de la independencia, facilitando su colombianización. Al desaparecer el muisca campesino o urbano, que existía en la colonia, el único referente muisca que permaneció activo fue el del muisca pre-hispánico, generando un vacío temporal e histórico de más de trescientos años de transformación cultural. Es así como la mayoría de quienes no se reconocen como muisca esperan ver al modelo del muisca pre-hispánico representado en los muisca contemporáneos y, al no verlo, los acusan de inauténticos.

Por otro lado, cuando los miembros de los grupos muisca tratan de representar el modelo del indígena pre-hispánico, que es aceptado por las mayorías, son igualmente acusados de inautenticidad, argumentando que sus prácticas y tradiciones indígenas no han existido de forma ininterrumpida desde antes de la colonia; pasando por alto que la población de esos territorios fue homogeneizada culturalmente como mecanismo de *gubernamentalidad*. Estas acusaciones están basadas en prácticas culturales indígenas que los mestizos han visto durante eventos públicos. En la mayoría de los casos, los presentes tienden a omitir las explicaciones que hacen los indígenas durante sus prácticas, observando pasiva y despreocupadamente, sin entender ni validar lo que se observa, ya sea por falta de interés o por temor a establecer relaciones sociales con grupos que han sido históricamente referenciados como pecaminosos o falsos.

Son usualmente estudiantes universitarios, académicos y funcionarios de instituciones estatales relacionadas con el medio ambiente,

educación y cultura, quienes interactúan con los grupos muisca desde su posicionamiento como indígenas. En la mayoría de los casos, estos encuentros se realizan con el interés mediático de incluir a los muisca en proyectos estatales relacionados con grupos vulnerables y diversos. En el caso de estudiantes y académicos, el objetivo principal de la interacción es la producción de trabajos de grado o investigaciones. Finalmente, algunos particulares muestran interés en los muisca frente a inquietudes respecto a su indigeneidad. Algunas de estas personas son vecinas y se sienten atraídas por los grupos y sus propuestas. Muchas de ellas también tienen un apellido indígena, aunque no siempre sea muisca, o se han involucrado con temas indígenas desde sus colegios, centros culturales o grupos juveniles. Otras suelen ser adultas profesionales, con una capacidad económica y un estatus social diferente al de los muisca, que ven en el pensamiento y tradición indígena una alternativa de crecimiento personal a nivel espiritual.

Pero, aunque para los vecinos de los muisca ser indígena sea considerado como sinónimo de derechos especiales y beneficios inmerecidos, en la práctica dichos beneficios son limitados y dependientes de proyectos estatales. Según miembros de los grupos, la posibilidad de acceder al servicio de salud Sisben de forma directa, tener una posibilidad más alta de acceso a las universidades públicas, poder evadir la obligación que los adultos jóvenes tienen de prestar el servicio militar y recibir un apoyo económico mensual en forma de mercado son los principales beneficios recibidos del Estado. Sin embargo, no todos los miembros de los grupos muisca pueden disfrutar de estos beneficios. Por ejemplo, la ventaja a la hora de presentar los exámenes de admisión a las universidades públicas resulta insuficiente cuando los jóvenes muisca no han recibido una educación secundaria de calidad y viven en condiciones de pobreza, razón por la cual menos del 1 % de sus miembros han podido ingresar a estas universidades. De la misma manera, los mercados no son entregados a la totalidad de las familias inscritas, sino únicamente a las familias que atraviesan momentos de pobreza extrema y/o calamidad familiar, determinadas por medio de un censo y visitas a sus hogares. Incluso, algunos miembros han afirmado tener inconvenientes al presentar los documentos que los acreditan como indígenas

en los puntos de reclutamiento militar, pues su indigeneidad es puesta en duda por las autoridades militares.

Por su parte, los grupos no reconocidos carecen de cualquier asistencia directa del Estado, a pesar de sus esfuerzos por presentar su alteridad/diversidad en espacios públicos. Para superar esta consecuencia del no-reconocimiento, dichos grupos están estableciendo contactos y solicitando apoyo financiero de organizaciones no gubernamentales y organizaciones indígenas internacionales. En todo caso, la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior ha continuado con su política de no reconocer nuevos grupos muisca, agravando el conflicto entre grupos reconocidos y no-reconocidos, y entre grupos indígenas constituidos recientemente y las mayorías mestizas; a pesar de que los beneficios efectivamente recibidos son muy limitados.

## Conclusiones

Este capítulo revela el impacto que los mecanismos de *gubernamentalidad* estatal han ejercido sobre un sector particular de la población en Colombia: los grupos indígenas del altiplano de los departamentos de Cundinamarca y Boyacá. A lo largo del capítulo, he argumentado que, como resultado de este mecanismo de control y administración de cuerpos y de identidades individuales y colectivas, los descendientes de los indígenas muisca prehispánicos y sus vecinos han llegado a auto-regularse y a auto-limitar su capacidad de acción política y social, para beneficio de las instituciones estatales. Como resultado, lo que fuere un colectivo unificado y encaminado a luchar en contra de políticas *segregacionales* fundamentadas en ideologías de clase, se fragmentó para formar organizaciones más pequeñas y con objetivos disimiles, que en muchos casos deben enfrentarse entre sí para garantizar su supervivencia.

En la actualidad, el indígena muisca es frecuentemente acusado de inautenticidad, no solamente por las instituciones estatales, sino, también, y sobre todo, por sus mismos vecinos y miembros de otros grupos indígenas. Esto se debe a que, tras la imposición de la ficción del mestizaje cultural a partir de la independencia, los muisca fueron

incorporados a la sociedad civil bajo la categoría de mestizos, de tal forma que pudieran identificarse con el ideal del ciudadano colombiano, construido bajo idearios de igualdad y libertad, extrapolados de las políticas liberales europeas. Este mestizaje forzado logró “domesticar” a los muisca, interrumpiendo sus prácticas culturales y diluyendo la base ontológica que daba fundamento a su pensamiento desde el periodo pre-hispánico, hasta que dicha ontología se convirtió en mito. Muy poca evidencia quedó de alteridad cultural en la vida diaria de los que serían los muisca actuales, convertidos simplemente en “colombianos”. Es por esta razón que las representaciones contemporáneas de alteridad entre los Muisca tienden a ser interpretadas como poco sinceras y altamente instrumentalistas, exhibidas para facilitar la obtención de derechos y beneficios.

A partir de los años ochenta, la presión ejercida a nivel local por movimientos sociales y campesinos, y a nivel internacional por las Naciones Unidas, las organizaciones no-gubernamentales, y la academia en general, resultó en el reconocimiento de la multiculturalidad por parte de los Estados latinoamericanos. Sin embargo, sería ingenuo pensar que pasar de la ficción de homogeneidad del Estado liberal de corte redistributivo a una ficción de multiculturalidad en el Estado neoliberal ha sido beneficioso para la población pobre y marginada del altiplano del centro de Colombia. Por el contrario, garantizar ciertos derechos y proteger de manera especial a grupos “culturalmente diversos” hizo que la atención estatal se dirigiera únicamente a los grupos que el Estado mismo reconoce como diversos, mientras que las condiciones de pobreza del resto de la población fueron calificadas como “normales”. Pero el Estado no esperaba que de espacios geográficos como Bogotá y sus municipios aledaños pudieran surgir grupos indígenas en proceso de etnogenesis, y menos aún que algunos de esos grupos lograran el reconocimiento oficial como indígenas muisca. En todo caso, cinco grupos lograron el reconocimiento y se posicionaron como “diversos”, viéndose en la necesidad de hacer visible su alteridad en complejos contextos urbanos para que su condición de ciudadanos especiales tuviera sentido.

El reconocimiento de cinco grupos muisca trajo como consecuencia un mejor posicionamiento social y político para sus miembros, pero también el rompimiento de viejas alianzas entre estos grupos y líderes

de otros grupos, que no lograron tal reconocimiento. Los grupos reconocidos se vieron obligados a deslegitimar a los no reconocidos para legitimarse a sí mismos, además comenzaron a poner sus intereses como indígenas por encima del interés de los demás habitantes de las zonas que habitan y, por alguna razón, no han podido, o no han querido, reconocerse como indígenas. Esta tensión en torno al acceso a unos beneficios, que en la práctica son muy limitados, ha hecho que los vecinos de los muiscas reconocidos actúen de forma hostil, tratando de revelar la aparente falsedad de los muiscas al sentirse aventajados por quienes antes eran solo sus vecinos.

## Referencias

- Barry, B. (2002). *Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism*: Harvard University Press.
- Bocarejo, D. (2011). La espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97-121.
- Camacho, R. P. (1997). La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia. *Alteridades*, 7(14), 107-129.
- Canessa, A. (2007). Who is indigenous? Self-identification, indigeneity, and claims to justice in contemporary Bolivia. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 195-237.
- Chaves, M., & Zambrano, M. (2006). From blanqueamiento to reindigenización: paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 5-23.
- Conklin, B. A. (2002). Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest. *American Anthropologist*, 104(4), 1050-1061.
- Constitución Política de Colombia (1991).
- De La Peña, G. (2002). El futuro del indigenismo en México: del mito del mestizaje a la fragmentación neoliberal. *Yamada, Matsuo y Degregori, Carlos Iván*.
- De la Peña, G. (2005). Social and Cultural Policies Toward Indigenous Peoples: Perspectives from Latin America\*. *Annu. Rev. Anthropol.*, 34, 717-739.

- De Sousa Santos, B. (2001). Los nuevos movimientos sociales. *Osal*, 5, 177-188.
- De Sousa Santos, B., & Villegas, M. G. (2001). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia: análisis socio-jurídico* (Vol. 2): Siglo del Hombre Editores.
- Dove, M. R. (2006). Indigenous people and environmental politics. *Annu. Rev. Anthropol.*, 35, 191-208.
- Ferguson, J., & Gupta, A. (2002). Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist*, 981-1002.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. The Foucault effect, ed. G. Burchell, C. Gordon and P. Miller: Chicago: University of Chicago Press.
- Graham, R. (1990). *The idea of race in Latin America, 1870-1940*: University of Texas Press.
- Gros, C. (2000). De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización. *Sánchez, G. & Wills, M. (Comps.). Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, 351-363.
- Gros, C., & Ochoa, Á. (1998). Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano. *Revista mexicana de sociología*, 181-207.
- Hale, C. R. (2002). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34(03), 485-524.
- Hall, S., & Du Gay, P. (1996). *Questions of Cultural Identity*: SAGE Publications: Sage.
- Jackson, J. E., & Ramírez, M. C. (2009). Traditional, transnational, and cosmopolitan: The Colombian Yanacóna look to the past and to the future. *American Ethnologist*, 36(3), 521-544.
- Jackson, J. E., & Warren, K. B. (2005). Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, ironies, new directions. *Annu. Rev. Anthropol.*, 34, 549-573.
- Jackson Jr, J. L. (2005). *Real Black: Adventures in racial sincerity*: University of Chicago Press.
- Joya, C. A. C. (2011). Los intelectuales colombianos y el dilema de la construcción de la identidad nacional (1850-1930). *European Review of Latin American and Caribbean Studies Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (90), 55-70.
- Klein, H. S. (1992). Bolivia: the evolution of a multi-ethnic society. *OUP Catalogue*.

- Knight, A. (1990). Racism, revolution, and indigenismo: Mexico, 1910-1940. *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, 71-113.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*: Cambridge Univ Press.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular* (Vol. 293): oxford: oxford university press.
- Langebaek, C. (2007). *La obra de José María Samper vista por Élieze Reclus*: Universidad de los Andes.
- Laurent, V. (2005). Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. *Motivaciones, campos de acción e impactos. Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH, Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA, Bogotá*.
- Merlan, F. (2009). Indigeneity. *Current Anthropology*, 50(3), 303-333.
- Merry, S. E. (2006). Transnational human rights and local activism: Mapping the middle. *American Anthropologist*, 38-51.
- Moore, M. (2005). 13 Internal minorities and indigenous self-determination. *Minorities within minorities: Equality, rights and diversity*, 271.
- Murray Li, T. (2000). Articulating indigenous identity in Indonesia: Resource politics and the tribal slot. *Comparative studies in society and history*, 42(01), 149-179.
- Niezen, R. (2003). *The origins of indigenism: Human rights and the politics of identity*: Univ of California Press.
- Parekh, B. C. (2002). *Rethinking multiculturalism: Cultural diversity and political theory*: Harvard University Press.
- Povinelli, E. A. (2002). *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham N.C.: Duke University Press.
- Rojas Birry, F. (1990). *Proyecto de Reforma a la Constitucion Politica de Colombia*: Organizacion Nacional Indigena de Colombia.
- Sánchez, E. (1998). Justicia y pueblos indígenas de Colombia: la tutela como medio para la construcción del entendimiento intercultural. *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*.
- Sieder, R. (2002). *Multiculturalism in Latin America*: Palgrave Macmillan.
- Taylor, C. (1994). The politics of recognition. *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, (25), 25.

- Tsing, A. (2007). Indigenous voice. *Indigenous experience today*, 35-68.
- Tsing, A. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Van Cott, D. L. (2000). *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*: University of Pittsburgh Press.
- Wade, P. (1993). 'Race', nature and culture. *Man*, 17-34.
- Warren, K. B., & Jackson, J. E. (2010). *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*: University of Texas Press.
- Wright, W. R. (2013). *Café con leche: Race, class, and national image in Venezuela*: University of Texas Press.

