UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSE DE CALDAS

IDENTIDAD Y MEMORIA EN LA TRADICION SENSITIVA MHUYSQA DE COTA.

Nasly Nayely Cruz Chavarro
Código: 20082155049

LEBECS

Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Facultad de Ciencias y Educación

2016-2

Contenido

INTRODUCCIÓN 3

1. EL LUGAR COMO POSICIONALIDAD: DESDE DONDE HABLAMOS PARA REPENSAR LA "INDIANIDAD" 4

1.1 Memoria e identidad 11

2. EL VERBO COMO SIERVO, DESCIFRANDO UN REGIMEN DE COLOMBIANIDAD CONSTRUIDO DESDE LO MHUYSQA 19

2.1 Algunos apuntes acerca de los Muiscas: 22

2.2 Apuntes para caracterizar un Régimen de colombianidad muisca 26

2.3 Libros de texto: representaciones acerca de los Muiscas 34

3. HYTCHA GUY MHUYSQA, YO SOY MHUYSQA: TRADICIÓN SENSITIVA EN COTA 38

3.1 Alfonso Fonseca Balsero: la defensa del Mhuysqa como la defensa de la existencia 44

3.2 Colibrí Deví: el pensamiento de la mujer Mhuysqa como despertar del territorio . 51

3.3 Camilo Castro: escucha y palabreo de la memoria desde la Comunidad 56

3.4 Diálogos (intra)interculturales 62

3.5 El discurso Mhuysqa y el muisca: como releer un régimen de Colombianidad. 65

3.6 Un aporte a las lecturas de la memoria y la identidad: proyecto pedagógico en la Institución educativa indígena Uba Mux. 68

3.6.1 ¿Qué decir de la memoria? 70

4. RESEMANTIZAR ES MIRARNOS: ALGUNAS REFLEXIONES DE CIERRE 71

5. BIBLIOGRAFÍA 76

6. ANEXOS

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se presenta como resultado de la práctica investigativa realizada en la Comunidad Mhuysqa de Cota, que inició como práctica pedagógica del proyecto liderado por la docente Maritza Pinzón. Tiene por objetivo general analizar la identidad y la memoria en tres relatos de vida de integrantes de la Comunidad de Cota en relación con la circulación de discursos en torno al ser Mhuysqa. Se estructura interna contiene cuatro capítulos en los cuales se propone desarrollar dicho objetivo.

En un primer momento se planteará la relación entre la memoria Mhuysqa y la matriz colonial de raza con el fin de situarnos desde un lugar de enunciación para leer la identidad y la memoria. Posteriormente se abordarán algunos discursos de autores y libros de texto acerca ya no de lo Mhuysqa como la comunidad actual sino de lo muisca como los antepasados, estos discursos se leerán bajo el concepto de Régimen de Colombianidad. Ello con el fin de reconocer elementos distintos en los relatos actuales de integrantes de esta comunidad, en cuanto a sus apelaciones a la identidad y la memoria y en sus diferencias con otros discursos. Dentro de su desarrollo esta investigación incluyo parte de lo abordado en el proyecto pedagógico por el que empezó el acercamiento a la comunidad, para permitirse concluir acerca de la identidad y memoria de la comunidad de Cota desde estos relatos.

Se abordan así conceptos como modernidad, matriz colonial de raza, identidad, memoria, tradición oral sensitiva, matriz cultural ancestral, entre otros, para situar una discusión sobre los discursos Mhuysqas y Muiscas. Ello motivo a que la apuesta metodológica fuera de corte cualitativo, en donde para realizar el análisis de los relatos, se elaboró una pequeña descripción de lo que los mismos iban contando y una matriz elaborada desde la cosmovisión de la comunidad.

A modo de contexto general Cota municipio del departamento de Cundinamarca geográficamente, limita al norte con Chía, al sur con Funza, al oriente con Suba y al Occidente con Tenjo. Posee una extensión de 10.576 km2 comprendidos entre dos barrios (Barrio Centro y Barrio Esperanza) y ocho veredas (Moya, Abra, Pueblo Viejo, Parcelas, Rozo, Vuelta, Grande y Siberia). Cuenta además con el cerro Majuy el cual hace parte de la cordillera oriental y que en su mayoría es territorio del resguardo de la Comunidad Muisca. Para el 2005 el censo del DANE[1] indicaba que existían aproximadamente 2.410 indígenas Muiscas en Cota, siendo el segundo lugar con mayor población indígena Mhuysqa después de Bogotá con 5.713. Para un total de 14.051 Mhuysqas en ese mismo año.

Estas reflexiones resultantes son producto tanto del compartir con la comunidad como también tiene hondas raíces en el proceso de la Revista Jícara y el Semillero de Investigación Runa Emergente, con quienes he recogido palabras y andares por Latinoamérica, enseñándome junto a las y los compañeros *formas otras* de hacer-ser academia y puñados de hilos.

1. EL LUGAR COMO POSICIONALIDAD: DESDE DONDE HABLAMOS PARA REPENSAR LA "INDIANIDAD"

Colombia en su trasegar histórico ha tenido diferentes políticas de manejo de la diferencia étnica, pasa desde su negación y pretensión de absorción en un proceso de blanqueamiento de la sociedad moderna occidental, hasta el momento en el que dicha diferencia no disuelta en la modernidad conduce a lo que hoy se evidencia con el reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural del país, a raíz de la asamblea constituyente de 1991. A este nuevo reconocimiento se le pueden adjudicar razones como la combinación de políticas liberales en la economía y la invención democrática en la política que hizo deshacer aparentemente las barreras de los Estados Nación en el reconocimiento de la

[1] Fuente: http://www.sdp.gov.co/portal/page/portal/PortalSDP/SeguimientoPoliticas/Politicas%20Poblacionales/pueblosIndigenas/Tab2/Caracterizaci%F3n%20Poblaci%F3n%20Ind%EDgena.%20Base%20Censo%202005.pdf

etnicidad, el peso de la globalización en la construcción de un nuevo discurso étnico, el re-descubrimiento de los territorios indígenas como fuentes de diferentes riquezas controlables y extraíbles introduciendo a su población en políticas diferenciales, o de hecho la misma lucha y resistencia de las comunidades indígenas que en el país toman fuerza entre los años 70 y 80.

Si bien las razones de este reconocimiento están en discusión, es innegable la formación de un nuevo discurso étnico que nos lleva a preguntarnos a qué nos referimos cuando hablamos de indígenas en Colombia. Según la misma legislación internacional expresada en el Convenio 169 de la OIT, "(...) se trata de poblaciones que habían habitado el país antes de la conquista o la colonización. El mismo tratado internacional considera que debe ser reconocida como indígena toda persona que tenga conciencia de tal" (Osorio, R. y Salazar, 2006, p.7). Con este contexto, un grupo importante de personas han venido apelando a la identidad indígena reconociéndose como tal, aun cuando éstas se daban por extintas, es el caso de los Yanaconas, los Coyaima, los Huitoto, los Mhuysqas; entre otros. Este último grupo ubicado en territorios como Suba, Bosa, Cota, Chía, Sesquile, Raquíra, llama la atención por cuanto han sido objeto de los más variados discursos.

Con este capítulo se pretende analizar la forma en que la memoria Mhuysqa ha estado atravesada por lo que desde la teoría decolonial se ha entendido como la matriz colonial de raza y la relación de ello con los conceptos de memoria e identidad. Esto en tanto que para comprender ese proceso de emergencia de lo Mhuysqa es necesario que nos remitamos a estructuras de poder mucho más profundas de las que son resultado las políticas liberales, la globalización y fundamentalmente una imagen de lo indio y de la indianidad.

La forma en la que procedemos para efectos del trabajo es planteando una lectura de los relatos Mhuysqas no solo según la lectura occidental sino que también desde el giro hacia otra lectura del ser indígena. Alfonso de Toro (1999) a su vez,

va a señalar la especificidad de lo que se habla cuando se deja por sentado tres aspectos fundamentales:

- Desde dónde se habla
- Cómo se habla
- Con quién se habla

El primer aspecto que plantea el autor, cobra sentido en tanto que ese lugar desde donde se habla en interculturalidad tiene que ver con el *lugar de enunciación*, el que le ha sido negado a este grupo, siendo silenciada su voz en relación a su historia, su vida y su memoria. María del Rayo Ramírez (2004) entiende que el *lugar* de Marc Auge (2006) implica mirar desde dónde se piensa y se escribe, es decir pensar vinculando la memoria como una experiencia vivida en interacción con otros.

Nuestro lugar, cuando se trata de pensar lo Mhuysqa, debe partir entonces de cuestionar la forma como se ha silenciado violentamente su memoria desde matrices coloniales que en diferentes modos se globalizaron para así construir una imagen social y política del indio, una imagen social de lo Mhuysqa que aun hoy hace carrera por instalarse. Como estructura compleja que entrelaza el control de diferentes ámbitos de la vida tales como la economía, la naturaleza, el género, la subjetividad y el conocimiento (Quijano, 2000) la matriz colonial establece un puente entre el conocimiento y la colonización para crear un sistema ordenador y acumulativo de relaciones y de poder en donde el centro es las imágenes, ideas, practicas, sentidos y discursos que parten de la noción de raza.

A partir del siglo XVI instaurada la matriz colonial de poder plantea Quijano (2000), la economía, la autoridad, el género y la sexualidad, la subjetividad y el conocimiento quedan articulados desde, no él control de la economía como lo plantea la teoría marxista sino en el control del conocimiento. Esto llama la atención en la medida en que los discursos y saberes alrededor de lo indígena y

de lo Mhuysqa hacen parte de dicha matriz en la esfera de la subjetividad en la cual señala Maldonado (2003) operan imaginarios sociales, una definición de lo que puede ser su memoria, su historia y su conocimiento.

¿Cómo hablar entonces de la memoria del territorio de Cota por fuera de esa *matriz colonial*[2]? Cabe entonces relacionar la imagen que tenemos acerca de lo indio y de lo Mhuysqa con la matriz colonial centrada fundamentalmente en la idea de raza. En ese sentido, Castro-Gómez (2000) planteara que "hablar de invención del otro es un fenómeno que no se refiere solamente al modo en que cierto grupo de personas representan mentalmente a los otros, sino que apunta a dispositivos de saber-poder a partir de los cuales las representaciones son construidas" (p.10) Aquí el juego de la representación fue puesto en escena por el ingreso siempre violento y silenciador de la modernidad-colonialidad[3], que generó una imagen común del indígena de los andes como inferior, irracional e idolatra.

La modernidad como discurso y práctica sobre la alteridad, tiene como su lado oscuro y a la vez constitutivo a la colonialidad (Quijano, 2001), lo cual se entiende como el sitio de enunciación que revela la ceguera narrativa de la modernidad, su exterior constitutivo sin el cual Occidente no se hubiese podido autoafirmarse como centro del mundo. La colonialidad opera bajo una lógica de producción del otro como diferente, para así construir una autoimagen de perfección occidental que para ser justificada requiere de la idea de raza como base para la dominación colonial. (Quijano, 2000)

Básicamente la forma en como hemos pensando la condición de la memoria Mhuysqa ha estado atravesada por esta matriz colonial de raza que nos dice que

[2] Walter Mignolo como muchos de los integrantes del grupo modernidad-colonialidad acuñan esta categoría para dar cuenta de las múltiples relaciones coloniales que la forman en términos del poder: saber/ser/raza. Véase Walsh, C. E. (2005).

[3] Varios autores han señalado a la colonialidad como la cara oculta y oscura de la modernidad. Ver: Grupo de Estudios Sobre Colonialidad. "Modernidad / Colonialidad / Descolonialidad: Aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico y político". En: *Pacarina del Sur*. número 4. México: Julio-Septiembre 2010.

este grupo es “inferior” y fundamentalmente pasado, parte de una historia remota de la invención de América. Al decir de Quijano (2000) “como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control sobre todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura y en especial del conocimiento y de la producción de conocimiento” (p. 5). De esa manera se produjo la imagen y las representaciones del Mhuysqa que se vieron sustentadas tanto en la raza como primer criterio que planteaba una inferioridad naturalizada y biológica, pero también en la producción de conocimiento que se hizo sobre estos, quienes llegaron a ser *otrorizados* en el discurso, siendo una vez más sujetos de una violencia epistémica (Castro-Gómez, 2000) que los construyó según la disposición de autores que los utilizaron en sus trabajos académicos.

Los Mhuysqas a ese nivel, fueron sujetos a las condiciones que la heterogeneidad estructural de la modernidad imponía en sus cuerpos (tensión entre modernidad y colonialidad) en donde por un lado fueron invisibilizados, silenciados, pero por otro sujetos de los discursos que intentaban hacer nación en la época colonial y republicana, eso mismo enfrentado a la enunciación de un grupo cada vez más numeroso de “mestizos” como Mhuysqas.

En esa trivialidad, los Mhuysqas fueron construidos a su vez en dos momentos que hacen parte del proceso de expansión de la modernidad: en primer lugar la indianidad resultó ser sinónimo para todas aquellas comunidades que se asociaran como *otros,* quiere decir ello que la imagen del salvaje, iletrado, irracional e inferior fue común a todos los indígenas sin distinguir si se trataba de los Incas, Aztecas, Mayas o Mhuysqas. En segundo lugar esta indianidad fue producida en el marco de la construcción de identidad, lo que hace referencia a la implementación de una estrategia de otrerización por la cual el indio ya de por si pensado como exterioridad debe ser asimilado al sistema-mundo moderno colonial[4] (Quijano y Wallerstein, 1992. Mignolo, 2003) en tanto ciudadano en

[4] Hace referencia al sistema que inicia en el siglo XVI, que produce a América como entidad neosocial, como constitutiva de la modernidad que como condición inseparable trae a la colonialidad.

potencia pero también como un ideal o lo que Ulloa (2004) denomina Nativo Ecológico como el prototipos del buen salvaje conocedor y sanador por medio de la naturaleza.

Es decir que los Mhuysqas desde esa lectura fueron asimilados como parte de la población campesina del altiplano cundiboyacense por cuanto sus diacríticos o marcaciones sociales de indianidad se supusieron extintas (lengua, vestimenta, prácticas rituales), la modernidad creó así parámetros de otrerización por los cuales la indianidad tendría escalas y medidas que entre los otros determinarían quien es más indio que quien frente al que no.

Esta taxonomización de la otredad es precisamente la clasificación que Fanón (1968) identificaba en el tiempo como gente sin escritura, gente sin historia, gente sin desarrollo, gente sin democracia. No fue otro el modo con el que operó ese discurso con el pueblo Mhuysqa. El escenario de la indianidad estaría reducido a la zona del no ser, es decir que "las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas subhumanos, o no humanos, es decir su humanidad está cuestionada y, por lo tanto, negada" (Grosfoguel, 2006, p. 23) Lo que promovían todos los discursos y practicas alrededor de la indianidad justamente era cuestionar su humanidad para así encausarla en los márgenes de la modernidad.

El racismo utilizado por la etnicidad como un marcador social asume su opresión racial desde la zona del ser hacia la zona del no ser. Este análisis permite dar cuenta de un hecho primordial dentro de la construcción de lo Mhuysqa como la indianidad ausente; esta, es decir su ausencia, fue producida en tanto que invisible a la construcción hegemónica del mundo. Lo que quiere decir que la forma mono-cultural de naturalización de las diferencias es una forma de producir ausencias.

Tal ausencia determinó por contradicción, la emergencia de reivindicaciones de saberes que como memoria fueron reconocidos en la descolonización de las diferencias construidas a partir de las jerarquías coloniales. Esta emergencia

epistémica y política de las comunidades Mhuysqas y particularmente de la comunidad de Cota hace que se ausculten las políticas desde las cuales se plantó su emergencia. En ese sentido, para algunos, esto será considerado como el boom de la identidad indígena en América latina por el que se evidenciaron procesos de resurgimiento étnico que aquí específicamente llaman la atención por la creciente identificación Mhuysqa.

Para Christian Gros, (2000) existen unas condiciones sociales y políticas que hacen de este emerger, una nueva política de la indianidad a partir de diversos factores materializados con la constitución de 1991 tras la cual este autor identifica periódicos levantamientos indígenas que mandatan el resurgir de determinados pueblos. Las políticas de la alteridad estarán centradas en ese sentido en la producción de un sujeto de derechos que se reconoce como indígena en una redefinición de la etnicidad

La redefinición de la indianidad estaría determinada tanto por hechos de carácter nacional como por el contexto de la movilización continental de los pueblos indígenas así:

1. Irrupción del movimiento indígena
2. Nuevos discursos identitarios donde se relocaliza la indianidad
3. Reformas de los marcos jurídicos
4. Constitución de un estado neoliberal
5. La ciudadanía como campo de acción (Gros, 2000)

Con estas condiciones de emergencia de la indianidad la constitución de 1991 juega un papel fundamental que para Gros (1997) tendrían que ver con la creación de entidades territoriales y con acceso a derechos antes no establecidos, para este autor los Mhuysqas asumen su turno en el camino a la indianidad pero no se logran distinguir de las poblaciones campesinas no indígenas que viven a su alrededor, esto porque a su lectura no poseen los signos externos de su

indianidad: vestimenta, tradición, lengua. Sin embargo como se verá más adelante, parte de dicha reivindicación de saberes tiene que ver con contenidos rituales y políticos que trazan diferencia con la población campesina. La visión estática de la identidad que maneja Gros hace que señale a los procesos de resurgimiento como una nueva manifestación de indianidad y no como una pervivencia, lo que además revela que se sigue leyendo a partir de los diacríticos culturales que Occidente delimitó para las identidades marcadas como indígenas.

Es por esto que se debe tener en cuenta en este análisis los casos específicos de cada comunidad y las diferencias entre una y otra, en el caso de los Mhuysqas, se hace evidente la permanencia en el tiempo de algunos aspectos más fuertes en distintos territorios, el caso de la compra del terreno de su antiguo resguardo que hizo la comunidad de Cota en 1876 para así poder sostener algo de la propiedad colectiva que la ley de extinción de los resguardos les suprimía da cuenta de diferencias con otros cabildos que hasta hace poco se autoidentifican como Mhuysqas.

1.1 Memoria e identidad

Para diferentes autores asistimos a lo que se conoce como el boom de la *memoria*, es decir la emergencia de una serie de estudios sobre dicho término que van desde asumirlo como herramienta teórico metodológica hasta su análisis como categoría social. En este caso, como categoría social la memoria se analiza desde el uso social, político, cultural y ritual, sobre el que hace la comunidad Mhuysqa su uso. Para Jelin (2000) se deben cuestionar tres aspectos fundamentales: ¿Quién recuerda? ¿Qué se recuerda? ¿Qué se olvida o por qué los olvidos? Este sería el campo introductorio que permite definir que se trata de una comunidad indígena que pretende recordar los contenidos de su identidad y reactualizarlos. Sin embargo para esta misma autora existen una serie de coyunturas de activación de ese pasado que es rememorado desde unas expectativas futuras.

En este contexto se definen las memorias como “(...) representaciones del pasado construidas como conocimiento cultural compartido por generaciones sucesivas y por diversos otros” (Jelin, 2000, p. 1-2). Estas representaciones transmitidas a partir de una dimensión narrativa se convierten en memorias en tanto cargan con un conjunto de relatos y significaciones que vienen, para el caso de grupos que se autoidentifican como indígenas, dadas por los mitos de origen. Según Le Golf (1991) estos son los vehículos por los cuales se cristaliza la memoria en sociedades que él denomina sin escritura. Para este autor existen custodios de estos mitos que nombra como la memoria de la sociedad y son quienes darán cohesión al grupo por medio de la reconstrucción generativa de la narrativa de origen del grupo. Esa narrativa de origen le da contenido a la memoria del grupo o memoria colectiva, la cual se construye a partir de la selección de representaciones y narrativas desde marcos sociales de memoria dentro de los que está la etnicidad. En otras palabras y desde Halbwachs“(...) los recuerdos individuales solo existen y se localizan en el pasado al articularse con la memoria de otros.”(Citado por Wachell, 1999, P. 77).

Estos marcos como representaciones generales de la sociedad, en este caso de la etnicidad, permiten la relación entre las tradiciones y memorias individuales bajo códigos culturales compartidos que indican que existen lo que Ricoeur (citado por Jelin, 2000) llama motivos para poner en escena las huellas de las memorias. A la par que reconocer esos motivos también nos permite ver unos usos oficiales en los que se ve la memoria étnica Mhuysqa como relegada a un pasado que no trasciende en el presente, es decir como una memoria sin memorias en tanto que no se proyecta en el presente y ni en un futuro. Para Jelin, lo que interesa investigar no son esas memorias cotidianas sino eso memorable que se expresa de modo narrativo y se hace comunicable. Cuando se imposibilita eso narrativo se entiende que hay unas heridas de la memoria que se categorizan en diversos tipos de olvido.

En esas situaciones, visiones e identidades que se hicieron memorables es decir narrativas, existen estrategias que utiliza la comunidad para oficializar su narrativa del pasado en relación con hoy. Precisamente en el camino de legitimar sus memorias los Mhuysqas crean unos vehículos de memorias que se consolidan en unas prácticas y usos. Entre tanto, la memoria en sí misma es un vehículo de sostenimiento de la identidad. Según Jelin (2000) "En el mundo occidental el olvido es temido porque su presencia amenaza la identidad" (p. 2). Por ello, las memorias adjudican a la identidad dos elementos centrales: coherencia (en cuanto unas narrativas comunes) y continuidad que en este caso se entiende como pervivencia.

Acercándonos a este concepto de identidad, se recuerda la pregunta de Stuart Hall ¿Quién necesita identidad? (1996) quien la formuló a propósito de reflexiones acerca de la deconstrucción derridiana del concepto. Para Hall (1996) las identidades son

> "(...) el punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan interpretarnos, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares, y por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de decirse." (p. 20)

Es decir entre unas posiciones de sujeto (discursos y prácticas) y unos procesos de producción de subjetividad que aceptan o rechazan estas posiciones. Cuando se habla de identidad se hace referencia a unas posiciones de sujeto y su razón de ser, junto con unas estrategias de identificación que estarían relacionadas con las políticas de identidad. Ese conjunto de narrativas de la identidad que planteó Hall (1996) se pueden entender de la siguiente forma:

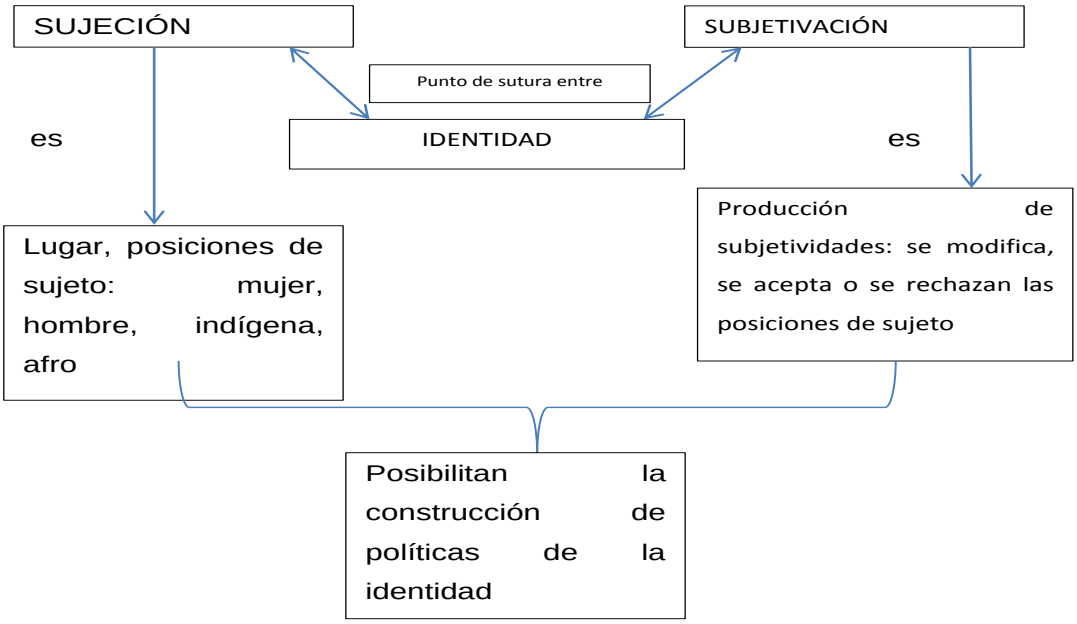


Grafico 1: la identidad para Stuart Hall

Esa relación de articulación o sutura entre sujeción y subjetivación tiene que ver con el carácter ambivalente de la identificación misma, es decir el otro que se narra por medio del yo; en donde solo es posible modificar, rechazar o aceptar una posición de sujeto en un campo de relaciones con otros con los que construyo narrativas de identidad. Este planteamiento de Hall permite entender la identidad como algo relacional, es decir construida a partir de la relación con la *diferencia*, asunto que también es planteado por Wade (2000) cuando señala que "La identidad se establece a partir de la diferencia es decir en contraste con otra cosa"[15] o de hecho por el mismo Hobsbawm (1993) quien sostiene que la identidad implica dar prioridad a una identificación sobre otras. Ello se reconoce en el hecho por el cual la identidad se constituye a partir de actos de distinción, es decir cuando se diferencia a los indígenas del resto de la sociedad o la diferencia de un indígena de otro, de un Mhuysqa de Cota de un Mhuysqa de Sesquilé. Ese afuera constitutivo de las identidades se determina a partir de ejercicios de memoria que permiten entender las identidades como construcciones históricas en

formación permanente, múltiples, contradictorias, constituidas por representaciones y creadas en y desde la diferencia.

Para Stuart Hall (1996) incluso las identidades que son imaginadas como estáticas y ancestrales son objeto de transformaciones, a las que se les debe prestar atención a partir del conjunto de amalgamas por medio de las cuales operan las identidades como mediadoras en disputas sociales por la memoria, lo que nos devuelve a Jelin (2001) para reconocer que esas identidades son posibles gracias a las memorias que en un proceso de búsqueda de raíces se convierten en herramientas de lucha política por el reconocimiento tanto de un lugar de enunciación, como de unos derechos y prácticas culturales.

Restrepo (2014) retomando a Stuart Hall señala que las identidades siendo diversas en su condición pueden ser arquetípicas es decir naturalizadas como un conjunto de implícitos normalizados o proscritas y desde allí marcadas social y culturalmente. Es decir que este segundo tipo de identidades tendrá que ver con la asignación arbitraria de una identificación o con la estigmatización de una preferencia identificatoria. Para el caso de los Mhuysqas funciona de modo que su identidad es estigmatizada pero a la vez resignificada por este grupo, una identidad marcada por la carencia del conjunto de diacríticos culturales que la academia colonial determina como “lo indio”.

Allí mismo pueden existir dos formas según Hall (1990) para pensar las identidades: como comunalidades y continuidades esenciales y como discontinuidades y heterogeneidades. La primera se refiere a ver las identidades sean proscritas o arquetípicas como una esencia continua e inmodificable y la segunda alude a una identidad cultural leída desde el devenir, se trata de llegar a ser pero también de ser, la identidad aquí no pre-existe al sujeto ni a sus relaciones sociales.

Esto se evidencia en las siguientes características que recoge Restrepo (2014), las cuales resumo a continuación para entender la concepción de identidades de Hall:

1. Las identidades nunca están cerradas
2. Se superponen, contrastan y oponen
3. Son constituidas por representaciones
4. Debe ser analizada en relación con las nociones de diferencia

Así el carácter procesual, históricamente situado, contradictorio y con múltiples intersecciones del que nos habla Hall, tiene que ver con que las identidades se mueven en el tiempo entre la continuidad y el cambio permeado por estrategias de otrerización, que en este caso interpreto como un condicionamiento a la etnicidad desde el imaginario del *nativo ecológico* (Ulloa, 2004), como un tipo de indio chamánico que cura y es amable con la naturaleza como única expresión de la indianidad. La invisibilización del Mhuysqa y el señalamiento a la pervivencia de su memoria es como nos lo enseña Spivak (1998) un acto de violencia epistémica que se vale de la taxonomización de la sociedad para subalternizar al otro.

En ese sentido, son constitutivos de las identidades un conjunto de elementos que hacen que esa superposición, contraste y oposición que plantea Hall sea posible. Para Patricio Guerrero (2002) las identidades están contenidas por:

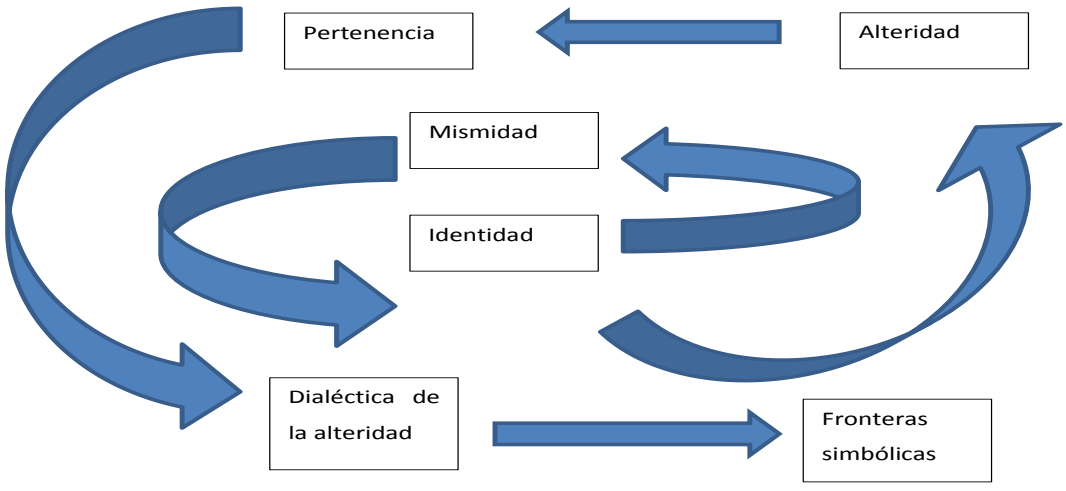


Grafico 2: las identidades para Patricio Guerrero

Esta estructura en espiral del gráfico anterior tiene que ver con el carácter cambiante de las identidades pero también con la mutua relación de un elemento con otro, las identidades al ser cambiantes requieren también de una estabilidad y permanencia, de allí que la espiral permita dar cuenta de este ciclo de producción de identidades. Como un proceso de identificación construido socialmente la identidad requiere en primer lugar señala Guerrero (2002) de la mismidad entendida como la autorreflexión. Interpretamos que dicha mismidad tendrá que ver con la representación del "sí mismo" por medio de narrativas que permiten afirmar que se es alguien, para esto se requiere de una exterioridad, un conjunto de otros constitutivos con quienes se establece una relación entre sujeción y subjetivación.

Es decir que la alteridad permite definir pertenencias a ciertas identificaciones y diferencias con otras, esto es a lo que Guerrero (2002) denomina dialéctica de la alteridad: "todo proceso de pertenencia, construye otro de diferencia" (p. 102). Este movimiento permanente de las identidades construye fronteras simbólicas o espacios de distinción entre lo propio de una identidad y lo ajeno a ésta.

Con esto se entienden que al leer la identidad Mhuysqa desde la imagen del indígena reproducida por Occidente, se pretende una continuidad entre el indígena propio de la época colonial y el indígena contemporáneo, reduciendo el ser indígena a parámetros objetivos de etnicidad que construyen al otro como *exterioridad*[5] (Dussel, 1975). En ese sentido la identidad o a las identidades Mhyusqas se tornan en un ***no lugar*** por cuanto no se encuentran situadas ni temporal ni espacialmente al negárseles su condición como narrativa cambiante y así mismo se descorporaliza, es decir el cuerpo Mhuysqa aparece como atado a un discurso ajeno. Los elementos que planteará Guerrero para leer la identidad se ven en este caso como construidos desde una alteridad que define al otro, en su

[5] El concepto de exterioridad es desarrollado por Dussel entendiendo lo otro como el otro escatológicamente distinto. (Dussel, 1977)

mismidad, construyendo fronteras simbólicas y políticas desde la matriz colonial de raza.

Ahora bien, las identidades como discurso y narrativa tienen las características y condiciones que se determinan según el enfoque del que se trate. Desde el Sur, la filosofía andina (Estermann, 1998)[17] entiende la identidad como el reconocerse así mismo, dejar ser y dejar crecer, fuerza en la complementariedad de las diferencias, parte de la ley de la armonía en el reconocerse uno mismo. Esta definición se complementa con la que se puede considerar una de las afirmaciones más certeras sobre lo que es la identidad para los Mhuysqas; según el líder Carlos Mamanché[6], ser Mhuysqa es: "1.Saber quién es uno 2. Reconocerse y sentirse orgulloso de lo que se es y 3. Trabajar en lo que se es." (Citado en Bohórquez y Celis, 2009, p.18)

Identidad y memoria para los Mhuysqas tienen que ver entonces con el reconocimiento de una riqueza espiritual que las define y que deja por sentado el principio de la relacionalidad: "*soy un todo, parte del todo, que viene inmerso en la eternidad*."[7] Es decir la identidad es la complementariedad entre todo lo existente, es lo que se entiende como *tradición sensitiva* Mhuysqa[8] que continua emergiendo por medio de la palabra.

Recapitulando, tratamos con esto de romper lo que se ha denominado la narrativa moderna de la identidad (Grossberg, 2003) en donde la diferencia, la individualidad y la temporalidad eran los únicos factores sujetos del decir de la identidad, negando tanto el aspecto performativo de las identidades como la relacionalidad misma con la cual nacen. Como lo plantea Briones (2007) "quien

[6] Líder indígena Mhuysqa de Sesquilé, quien emprende el proyecto de recomposición de la comunidad, es asesinado en el 2007 en circunstancias que hoy tratan de esclarecerse. Para más información ver: http://garabatosesquile.blogspot.com.co/2007/08/el-extrao-final-de-mamanch.html

[7] Canción ritual Mhuysqa. Escuchada el 21 de diciembre de 2014, en Cota, Cundinamarca, Ritual de cambio de fuego a cargo de la Abuela Colibrí Devi.

[8] Es una categoría empleada a partir de los planteamientos de Alfredo Mires (1996) que indica la palabra como expresión oral y sensitiva de la memoria Mhuysqa.

hace, el hacedor, no pre existe sino que se construye invariablemente en y a través de su hacer/acto" aquí la *palabra* como acto, la palabra como relacionalidad apuesta por la resignificación de las narrativas en torno a lo Mhuysqa. La palabra como el acto de poner memoria, es a su vez la performatividad de la identidad Mhuysqa contemporánea.

Rodrigo Niño Rocha[9], integrante del movimiento Consejo de Mayores de la Nación Mhuysqa afirma que recordar la memoria latente de la naturaleza como contra historia no tendrá nada que ver con un simple curiosear por el ser indígena sino que es como bien lo expresa la misión del consejo: nuevas relaciones y modos emergentes de permanencias ancestrales que se tejen en prácticas rituales, tradición oral, nuevas narrativas y lo que en las comunidades Mhuysqas se conoce como el intuito. No es el indigenismo como identidad sino el indianismo como autoreconocimiento que dialoga desde el silencio forzado de los tiempos pasados, hasta la palabra que confía en el otro, un corazonar[10] diferente.

Mhyusqas que resignifican su identidad, caminando por esos anhelos postergados que del nosotros contingente, pasan a la conciencia contingente, esa que Sanjinés entendió como el andar por los rescoldos del pasado en un tiempo que ahora vuelve a sentirse como mítico y circular, con violencia perturbando el presente. "Ese allá y ese entonces que la metáfora del rio encubre es el aquí que siendo presente se nutre de la memoria insomne pero fragmentada" (Sanjinés, 2012, p. 37)

2. EL VERBO COMO SIERVO, DESCIFRANDO UN REGIMEN DE COLOMBIANIDAD CONSTRUIDO DESDE LO MHUYSQA

Al pensar históricamente la comunidad Mhuysqa desde las diferentes investigaciones, nos llegan imágenes de su pasado y de las diversas formas en

[9] Abuelo Sua Gua Gua, para mayor información ver: Boletín OPCA, mayo de 2009: http://opca.uniandes.edu.co/es/index.php/component/docman/doc_download/64-boletin-8?Itemid=

[10] Categoría propuesta por Patricio Guerrero (2010)

las que se fue configurando su historia, queriendo decir con ello que los Mhuysqas como exterioridad constituida por otros fueron de alguna manera producidos por intereses que correspondían a intentos de construcción de identidad nacional o de la Colombianidad como comunidad interpretativa y supuestamente vivencial. Se construyen como lo otro diferente, pero ¿Qué define quién o qué es Colombia?, los Mhuysqas en esta lógica son un enunciado de antecedente precolombino que según el lugar podría ser signo de dignos ancestros o de un pasado indígena de inferioridad que dio curso a un supuesto avance en línea moderno occidental.

En ese sentido planteo que los Mhuysqas han sido objeto de tantas interpretaciones que dan cuenta de una construcción imaginada muisca[11], de las lógicas de poder y de los juegos por la identidad en disputa, que hicieron de sus discursos un *régimen de colombianidad* heterogéneo y cambiante que excluyó a los mismos Mhuysqas. Es decir que la memoria oficial sobre los Muiscas es un régimen de Colombianidad que está en disputa y es resistido desde las memorias locales que se van tejiendo en los diferentes escenarios de perdurabilidad de lo Mhuysqa y que en Cota logran dar cuenta de formas de permanencias ancestrales que rompen con ese régimen de colombianidad. Por tanto el objetivo de este capítulo es reflexionar acerca de algunas posturas de diferentes autores sobre los Muiscas en relación con la construcción de un régimen de Colombianidad colonial sobre esta comunidad.

Se seleccionaron diferentes autores que llaman la atención por cuanto plantean debates importantes para su época en relación con la construcción de nación en el país, se retoman además por cuanto señalan aspectos de la identidad muisca que resultan relevantes actualmente, mencionan temas como su organización social, su religiosidad, su lengua y calendario entre otros elementos.

[11] Advertirán en este capítulo el propósito de diferenciar a través de la escritura del termino Mhuysqa – Muisca, el primero hará alusión a el proceso actual o la memoria de la comunidad vigente, mientras el segundo hace referencia a la mirada de discursos que no consideran la existencia actual del Muisca y lo miran como objeto del pasado.

Ahora bien, en primer lugar por régimen de Colombianidad siguiendo a autores como Eduardo Restrepo y Santiago Castro-Gómez (2008) se entienden "dispositivos históricamente localizados y siempre heterogéneos, que buscan unificar y normalizar a la población como "nacional" al mismo tiempo que producen diferencias" (p.11) La colombianidad como comunidad interpretada se construirá a partir de políticas de unidad-identidad-diferencia que definen, clasifican y construyen la *muiscanidad* sustentada en las lógicas de la modernidad-colonialidad del contexto local.

Con esto, "comprendemos los regímenes de la colombianidad como campos de definición y de luchas identitarias en los que se articulan y configuran distintas formas de identidades colectivas, bajo el marco o entrelazamiento de lo racial, regional, cultural o lo étnico" (Castro y Restrepo, 2008, p.12) básicamente es un régimen de colombianidad el conjunto de discursos sobre lo muisca por cuanto planteó homogenizar definiendo una *otredad* enunciada como pasado, recuerdo y objeto de estudio pero no como otro existente.

Esto permitió normalizar a la población en rubricas de lo nacional estableciendo diferencias entre los Muiscas como antecedente precolombino y los nacionales contemporáneos. Esta condición como campo de lucha identitaria llevó a que se pensara la colombianidad en relación a la identidad colectiva que excluía y negaba su afuera constitutivo es decir a él muisca en tanto que pasado, en tanto que diferencia racial, cultural y étnica. Se entiende entonces que el régimen de colombiaidad pensado desde lo muisca es un régimen colonial que condicionó la forma en como la sociedad vería a este grupo, es decir como extinto y con un pasado folklorizado.

Este régimen de colombianidad como productor de *alteridad*, logró en consecución, la circulación de discursos que enmarcaban a lo muisca dentro de definiciones variadas que creaban la imagen de homogeneidad y diferencia como categorías de la producción de la nación. Los Muiscas interpretados desde la

historia colombiana de los siglos XIX y XX alimentaron debates disciplinares, discursos y posiciones que giraban en torno a la construcción de nación y que dependían del lugar político desde el que se les construyera. Esa alteridad muisca invisibilizó al Mhuysqa actual negándole su posibilidad de existencia ya que como pasado en el régimen de Colombianidad este grupo no era más que un objeto del discurso sobre la nación Colombiana y los indios de su capital: Bogotá, ya sean vistos como antepasados valerosos o como atrasados y barbaros.

Señalan Torres y Villa (2015) que “Los Muiscas aparecen en la literatura histórica como representantes de la nacionalidad colombiana que lleva a los seguidores de esta tendencia a hacer patria y también a aquellos que reniegan de su origen a descalificar la cultural muisca” (p. 39). Lo que posibilito la construcción de etnopolíticas que buscaban consolidar una idea de Colombia y de la indianidad que la contenía, idea por cierto colonial y moderna, como lo veremos en los autores que siguen.

2.1 Algunos apuntes acerca de los Muiscas:

La palabra Muisca para la comunidad significa Gente, esta fue escrita de diferentes formas en los textos de origen colonial como por ejemplo: Muyzcas, Moscas, Muscas, Moxcas, Muexcas, Muiskas. (Wiesner, 1997) Símbolo de identidad nacional, los Muiscas han estado presentes en diversas manifestaciones que aluden a lo propio, se retoma su lenguaje para nombrar avenidas, parques, tiendas, accesorios, objetos. Humboldt (1878) señalara que estos Muiscas eran una cultura desconocida en Europa y para tal momento eran asociados a barbaros y salvajes que hacían parte de los imperios Azteca e Inca.

Específicamente en la diversidad de literatura se reconoce la importancia de los Muiscas en la época que antecedió a la colonización de los españoles. Según Bushnell (1996) los Muiscas comprendían “la más grande concentración de americanos nativos localizados geográficamente entre el imperio Inca en el sur y

la civilización Maya en América central" (p.23). Dicha localización comprendía el altiplano cundiboyacense y las cuencas montañosas de la cordillera oriental. Dentro de sus elementos identitarios Bushnell (1996) destaca la importancia de cultivos como la papa y el maíz, la producción y comercialización de textiles de algodón y tejidos diversos, la carencia de un sistema de escritura, las viviendas unifamiliares, la comercialización de la sal, el trueque, entre otros aspectos de los que se destaca la ritualidad en la instalación del jefe local, conocido como el Dorado.

Según fuente oficial del Ministerio del interior[12], en la que se recoge un resumen breve de cada comunidad indígena en el país, en el capítulo que le confiere a los Muiscas, a la llegada de los españoles se encontraban al mando del señor de Bogotá o más precisamente de Bacatá. La organización del territorio quedaba determinada por un cacique local quien dirigía a una comunidad que le debía pagar ciertos tributos.

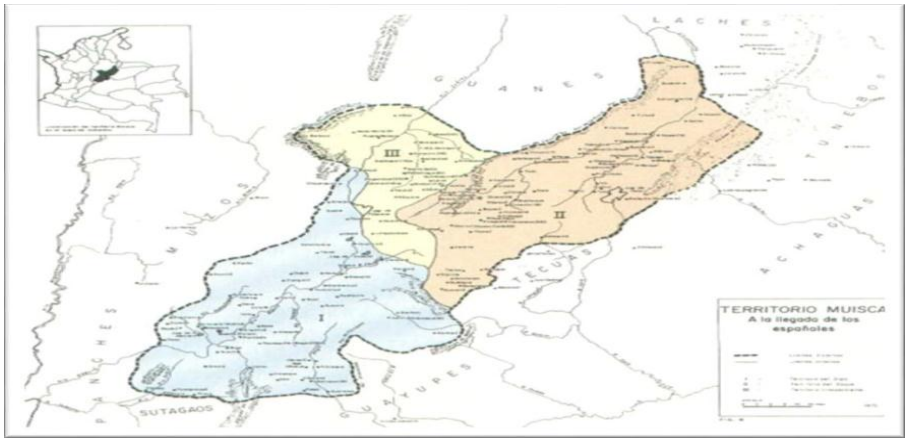


Imagen 1: Mapa de cacicazgos Muiscas[13]

Dentro de su división socioeconómica encontramos la organización de cuatro confederaciones administradas por un centro político conocido como: "(...) "pueblo" o "cacicazgo" donde tenía asiento: "Bogotá", al sur del altiplano; "Hunza",

[12] http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_Muisca.pdf

[13] Tomado de http://www.banrepcultural.org/node/32359

al centro, y “Tundamá” e “Iracá”, al norte. Las más importantes eran las confederaciones de "Bogotá", gobernada por un gran “señor” o “Zipa” y la de “Hunza”, gobernada por un gran “Zaque”, quienes sostenían un enfrentamiento militar por el predominio territorial.” (Weisner, 1992, P 2) Se destaca además en esta parte de la historia su condición matrilineal, como indicador de parentesco para la delimitación del territorio al cual se pertenecía.

En este contexto, dinámico por los conflictos internos entre el Zipa y el Zaque y las divisiones entre la comunidad Muisca y la comunidad de los Panches, en 1532 según Bushnell (1996), ingresaron a el altiplano cundiboyacense 200 españoles, nombrados *Sue* que significa Aves de paso, sin embargo los supuestos transitorios *sues* se quedaron y provocaron la huida de Tisquesusa quien era el Zipa reinante, mientras el Zaque fue capturado, los españoles asesinan a estos, toman el oro y con el Zipa siguiente pactaran una alianza política que consistía en el apoyo por parte de los invasores a los Muiscas en el control de la zona en disputa con los Panches.

Ahora bien, yendo a lo que concierne al territorio de Cota[14], este municipio ha sido reconocido por el gran número de población que tuvo antiguamente y por sus habitantes Mhuysqas actuales. Posterior a todo el proceso de colonización española, con las variaciones en el número de pobladores y con la instauración oficial de la Mita y la encomienda dirigidas por las leyes de burgos de 1512, en Cota es designado para 1553 el encomendero Francisco Tordehumos. En ese entonces y específicamente para 1537 Cota tenía una densidad promedio de 2400 personas ubicadas en las parcelas cultivadas y en casas dispersas en el valle, se calcula según Wiesner (1997) seis asentamientos separados y conectados a la vez con el del cacique.

[14] Viene del participio del verbo *Cotansuca* que significaba encrespado, pero específicamente la palabra Cota significo apoyo y labranza. (Wiesner, 1997)

La comunidad de Cota como el conjunto de los Muiscas eran cultivadores de maíz y turmas, consumían chicha , cazaban venados, tejían en algodón, elaboraban cerámicas, instrumentos de piedra, objetos con oro y esmeraldas, enterraban sus muertos con un ajuar funerario y tenían para sí mismos sitios ceremoniales.

La encomienda a cargo de Tordehumos tenía un promedio de 200 y 500 indios tributarios, a partir de su llegada, el cacique de Cota conservaba su autoridad pero debía servirles a los españoles. Los Muiscas debían pagar la tributación en promedio cada seis meses con mantas, turmas, maíz, cebada, entre otros productos. Así, las encomiendas en Cota persistieron a pesar de decretarse su extinción general en 1718, por lo que hasta 1771 la encomienda quedó como propiedad únicamente de la corona, mientras que la mita subsistió más allá de 1740. (Weisner, 1997).

Entre 1561 y 1604 se empieza el proceso para la declaración de Cota como resguardo, el cual fue ordenado se construyera en torno a la casa del cacique. En el marco de diferentes disputas, invisibilizaciones, abusos, transcurrió el tiempo y llega a Cota la política republicana de liquidación de los resguardos en 1843, éste es readquirido por la comunidad en 1876 con la compra del terreno adjudicado a la escuela de varones en el Majuy por parte de Roque Capador, Pio León y Vicente Tovar comuneros Mhuysqas a nombre de la misma comunidad, la cual recolectó el dinero gracias a la venta de gallinas, vacas, canastas y tierras. En ese sentido dirá por su parte Weisner, “el resguardo de Cota, surge del proceso de expropiación de las tierras del antiguo cacicazgo Muisca por los españoles como mecanismo de articulación, integración y autonomía al nuevo sistema social que se forma en la colonia” (Wiesner, 1997, p. 30).

Con ello es posible evidenciar cómo el resguardo de Cota se configura en un largo proceso de construcción de ese nuevo sistema social que se inicia en la colonia. El resguardo de nuevo fue disuelto por el Incora en el 2001, para

posteriormente ser restablecido bajo la figura de Parcialidad Indígena[15]. A la fecha la comunidad lucha por el sostenimiento de su resguardo con el agravante de la aparición de un demandante que desde hace 20 años reclama los terrenos conservados por el resguardo en la vereda La Moya donde se ubica el Tchuzuá [16]

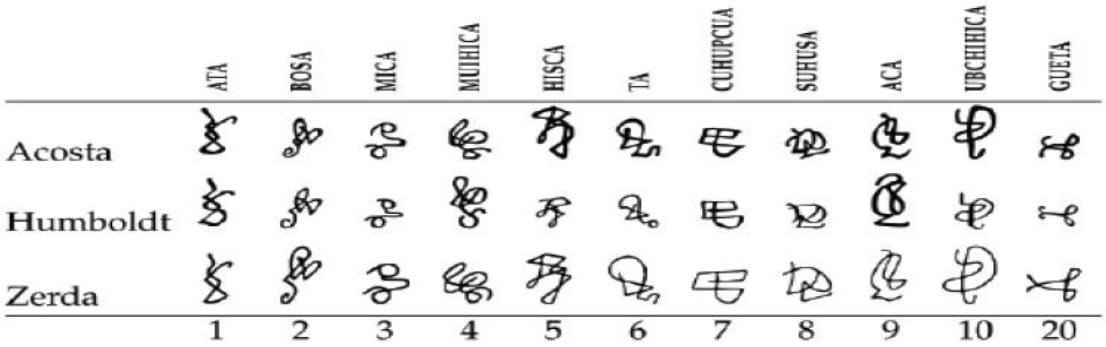
Ricardo Páez quien señala ser dueño de por lo menos 2 hectáreas, fue favorecido con la decisión de la Corte Suprema de Justicia por lo que deberán desalojarse más de 40 familias de la comunidad. Sin embargo se encuentran a la espera de que el Incoder realice la visita respectiva para verificar los linderos pertenecientes al resguardo, peritaje que también debe hacer Páez quien desconoce los límites del terrero que compro. La comunidad hasta la fecha ha resistido a los intentos de desalojo y ha puesto en conocimiento el caso tanto frente a la ONIC, como en la Corte Interamericana de Derechos Humanos. De este caso señala la ex - gobernadora Sandra Cano: "Vivimos acá desde mucho antes de la era de la colonia. No nos sacaron los españoles, ahora menos nos vamos a ir por una sola persona"[17]

2.2 Apuntes para caracterizar un Régimen de colombianidad muisca

Después de este breve recorrido por algunos elementos históricos de la comunidad, nos situamos en los discursos que circulan alrededor de ésta, tanto estos apuntes como los discursos contribuyen a pensar la Colombianidad muisca como régimen. Es específicamente a finales del siglo XIX a propósito de la circulación de discursos en torno a la identidad nacional que emergen reivindicaciones acerca del desarrollo muisca, antes se podría ubicar la gramática del padre Lugo (1619) como gran antecedente de los estudios sobre esta comunidad.

[15] Esta figura jurídica supone una contradicción con la afirmación de la OIT (Convenio 169) según la cual las poblaciones indígenas declaradas parcialidades, serán reconocidas pueblos con derecho a la autodeterminación.
[16] Centro ceremonial de la comunidad, casa de pensamiento.
[17] Fuente: http://www.elespectador.com/noticias/bogota/comunidad-Muisca-sigue-luchando-su-territorio-cota-articulo-555670

Posteriormente el Padre José Domingo Duquesne se encargará de precisar aspectos de la numeración y periodización muisca, tratando de reconstruir su calendario por medio de sus vivencias en los caseríos de Lenguazaque y Gachancipá. Duquesne (1795) plantearía sobre su trabajo “En este reino ninguno ha pensado hasta ahora en trabajar sobre la iconografía de los muyscas y así estos pequeños rasgos son los primeros elementos de este género en que tanto se interesa la historia” (p. 3) En su trabajo sobre los Guarismos o numerales para representar cantidades numéricas, Duquesne señalará la riqueza simbólica de esta comunidad en su relación con la luna y el agua. Deja por escrito nombres, formas y significaciones de esta numeración que se relacionaba con la naturaleza y sus ciclos.



Los "guarismos músicas" según José Domingo Duquesne. Se muestran las versiones publicadas por Acosta (1848), Humboldt (1878), Zerda (1882).

Imagen 2: Presentación de guarismos Muiscas por parte de tres autores [18]

Estas afirmaciones hechas en los albores de la independencia cuando la necesidad de una historia apremiaba, tienen gran significado en tanto que resaltaban elementos que antes no habían sido tenidos en cuenta para leer el

[18] Tomada de: https://www.pinterest.com/pin/366691594635719767/

"pasado" muisca, por lo que autores posteriores como Ezequiel Uricoechea[19] le seguirían en su enaltecimiento de los Muiscas como modo de hacer patria.

Liborio Zerda, (1947) luego de la apertura de Duquesne sobre la magia de la numeración muisca, apunta hacia los orígenes de los Muiscas como raza fundante que parecía intermedia entre lo primitivo y lo que él denomina la construcción de lo verdadero. Según Lleras (2005) "El panorama que de los Muiscas hace Liborio Zerda se mueve entre el desprecio disimulado, la admiración compasiva y la transposición, a un pueblo comodín, de los valores propios de su época" (p.313) En su texto "El Dorado" Zerda señala que esta comunidad se encontraba en la edad de bronce, lo que le significaba un grado de desarrollo intermedio, por lo que los nombra como la nación chibcha (1947). Sin embargo planteó también su subdesarrollo en tanto que había una intervención religiosa en el campo político. Zerda asumió bajo la figura de los lideres o héroes civilizadores que hombres como Bochica, Manco Capac, entre otros, no pudieran tener otro origen sino el de provenir de la raza europea.

En una posición mucho más radical que las anteriores, Vicente Restrepo critica la obra de sus predecesores en particular de Duquesne, quien según este autor invento exagerados avances que no correspondían con la realidad los Muiscas, tal es el caso del calendario. Para Restrepo seria el mismo quien escribiría la verdadera historia muisca y no las novelas y fabulas que otros autores habían escrito acerca de esta comunidad y su civilizador Bochica. Luego de su revisión de crónicas y de la arqueología muisca, Restrepo considera que estos indios se transformaron de rebeldes a sumisos gracias a la conquista y a la consolidación de la republica ya que trabajo como ministro de relaciones exteriores, por lo que siempre planteó que era el gobierno quien debía elevar el nivel intelectual de los primitivos (1895):

[19] Científico, humanista y filólogo, en 1871 publica: Gramática, catecismo de la lengua Chibcha. Fuente: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/uricezeq.htm

> “Sus descendientes hoy son ciudadanos libres y forman un elemento esencial para la Nación, elemento de trabajo, de fuerza y de orden, pues ni germina entre ellos el espíritu de rebelión, ni conocen la envidia que engendran las rivalidades de raza. Sirven en el ejército como soldados disciplinados; son sumisos a las autoridades, sufridos y valerosos, y se ocupan de trabajos agrícolas” (Restrepo, 1895, P.252)

Esta visión pro-estatalistas de la etnicidad significó asumir a los Muiscas como ciudadanos potenciales que debían ser culturizados para asumirse como tal. Para Lleras los discursos sobre lo muisca se construyen en momentos diferentes entre los que se destacan los autores hasta ahora mencionados quienes hacen parte del primer episodio de los discursos Muiscas más cercanos a fuentes como los cronistas y a el proyecto de independencia de la época según la interpretación del historiador Lleras (2005), los del segundo episodio estarán indudablemente marcados por posturas antropológicas emergentes como las de Paul Rivet.

En esta ola se enmarca Eliecer Silva Celis quien analizará la cultura muisca desde la perspectiva arqueológica, fundando el museo arqueológico de Sogamoso con importantes estudios sobre este y sobre el infiernito en Villa de Leiva. El autor señala la importancia de Bochica denominándolo caudillo civilizador que permitió establecer normas dentro de la comunidad. Para Silva los Muiscas (1965) se encontraban en un grado de desarrollo entre cazadores y recolectores, rebeldes algunos a las ordenanzas de Bochica quien sería el que los llevaría a un gran desarrollo.

El indigenismo en Juan Friede (1944) cierra este segundo episodio de los discursos Muiscas, quien se refiere en específico a las investigaciones étnicas que no promuevan estereotipos como lo estaban haciendo anteriores investigaciones Esto lleva a que se cuestione la producción académica de varios intelectuales de la época y para con ello, abrir una nueva perspectiva frente a los estudios de comunidades, entre ellas los Muiscas. Señala Friede “La solución satisfactoria del problema indígena aportaría nuevos elementos por la renovación de los rasgos y culturas americanas, valores autóctonos, nacidos y creados en este continente sin

artificiales transplantamientos y asimilaciones" (Friede, 1944, P.164) Una crítica de Friede a la modernidad entendida como la colonialidad de los saberes.

Posturas siguientes y más contemporáneas sitúan las deficiencias de la etnohistoria y de la lectura colonial clásica sobre esta comunidad. Para Eduardo Londoño (1992) se debían especificar conceptos y categorías de lectura de lo muisca, en tanto que nuestros significados alrededor de la religión y la guerra por ejemplo, no solo los mismos para esta comunidad. Con ello, este autor realizara un aporte importante en tanto que potenciara pensar desde su contexto a esta comunidad, los Muiscas estarían cargados de una riqueza espiritual explicada desde su estructura social y cosmológica en la que destaca la importancia del Poporo para esta comunidad.

Precisamente en este campo autores como Carl Langebaek rechazan la historia europea y restituye el valor del tributo como manifestación del ritual en la sociedad muisca. Con ello "las interpretaciones del pasado indígena siempre corresponden a intereses de clase de grupos que comparten el control del estado" (Langebaek, 2005, p.12) este pensador junto con otros hacen parte de quienes han suscitado reflexiones alrededor de las etnopolíticas de la memoria[20].

En este campo, Luis F. Restrepo (2005) considera que los Muiscas han jugado un papel importante en la definición de lo nacional por cuanto figuran en nombres de las calles, tiendas, artículos, artesanías, nombres de lugares y fundamentalmente en los museos. El autor hace referencia específicamente al Museo del oro el cual para él, deja a los Muiscas como objetos de pasado y de consumo que nutren las ideas de un Muisca prehispánico que le legó al Estado su oro. Esto entra en conflicto con la vitalidad de los Mhuysqas y de los estudios sobre los mismos hoy.

[20] "(…) sintetiza el esfuerzo de desmontar la historia moderna latinoamericana. Esta historia que engloba los discursos del nacionalismo construidos por élites políticas y culturales colombianas, los criollismos, indigenismos, negritudes y mestizajes, cuyas políticas han sido establecidas en términos paternalistas y formas literarias como 'realismos mágicos' han sostenido nuestra problemática percepción de identidad nacional" En: Londoño, A. (Edt) (2005) Muiscas : representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

El autor entrevé la necesidad de repensar lo Muisca no como un objeto pasado sino también como excusa para repensar la modernidad; en palabras de él:

> “abrir espacio a la memoria Muisca pre y posconquista, a fin de crear un espacio para confrontar el doloroso trauma del colonialismo pasado y presente, pero también un espacio para pensar críticamente la modernidad, abriendo puertas al diálogo que no se dio ni en la Colonia ni en los primeros dos siglos de la República.”(Restrepo, 2005, p. 326)

Esta consideración se complementa con la de Mercedes López Rodríguez (2005), quien plantea dos diferencias centrales cuando se habla de los resguardos de esta comunidad en la sabana de Bogotá. Primero evidencia la diferencia entre raizales y Mhuysqas, los primeros son los descendientes de los Mhuysqas, los segundos son el sujeto Mhuysqa actual, y segundo aborda la diferencia entre la memoria local Mhuysqa y la memoria oficial, esta última expresada en los textos escolares relegó a los Muiscas negándoles su posibilidad de existencia en el presente y condenándolos a vivir en el pasado, según Fiquitiva ex gobernador de Cota “Vivir en el pasado es una regla impuesta por el Estado” (Citado en Restrepo, 2005, p. 326).

Estas definiciones de lo muisca hasta ahora trazadas van dando cuenta de cómo el régimen de colombianidad y sus discursos de homogenización, diferencia y lucha identitaria, operan bajo la matriz colonial de Occidente en la que se define el otro desde los campos del *ser* (obedientes, atrasados, paganos) del *saber* (concepciones sobre la belleza, arte, religión, economía) y el poder (intentó o atraso frente a la construcción de un imperio o secesión del poder matrilineal) que dejan a los Muiscas como un discurso que pretendió normalizar a los demás a partir de la justificación de la desaparición definitiva de esta comunidad.

Esas mismas lecturas coloniales sobre este grupo se presentaron en aspectos basales tales como sus mitos, siendo reducidos a Bochica y Bachue, sin conocer

de fondo la *ley de origen*[21] que los ponía en un lugar junto con una cosmovisión mucho más amplia de lo que se conocía. Si bien se fue comprendiendo la relación entre sociedad y naturaleza en la comunidad, no se dilucidó la relación entre cada orden o nivel espiritual de las diferentes manifestaciones de la Hycha Guaya (Madre tierra), es así como "la vida de los Muiscas dependiera, de un preciso conocimiento del comportamiento de la naturaleza, de la periodicidad de sus ciclos y del cómo controlar sus transformaciones" (Correa, 2005, p. 202)

Mientras sus formas de vida política, el arte, la cultura, su mitología y la relación con la sal son leídas desde interpretaciones coloniales, la lengua ya con la primera gramática de Padre Fray Fernando Lugo empieza a cobrar un valor significativo tanto por su estudio como por la posibilidad de que su inexistencia no permitiera la afirmación Mhuysqa contemporánea. Según Diana Giraldo (2011) para 1765 la lengua ya no se conocía ni hablaba pero previamente había sido parte de los debates acerca de la evangelización, en qué lengua hacerla, la necesidad o no de las cátedras de lengua general muisca y su variabilidad dialectal de una región a otra lo que dificultaba por demás el trabajo de la evangelización.

Heterogéneos, situados, normalizadores y unificadores, han sido algunos de los discursos sobre lo muisca que como vimos se han venido produciendo, construido e instalado en eso que siguiendo a Castro-Gómez y Restrepo he denominado *régimen de colombianidad*, en tanto que unificación y a su vez producción de la exterioridad o colonialidad de alteridad[22] que nombró a los Mhuysqas como los otros de los otros, es decir la otredad de los indígenas en Colombia.

Un aspecto singular de esto, tendrá que ver con el momento en el que los discursos de producción de la alteridad ven al indio como representación definida del país, en este caso lo muisca hará referencia a un pasado prehispánico glorioso

[21] Esta codificación, que ha sido enunciada en común por los pueblos del Abya Yala, representa el ordenamiento espiritual de la cosmogonía Mhuysqa o lo que los abuelos consideran gran abuelo y abuela, padre y madre y sucesores dadores de vida. Lo que la antropología llamo *mito y rito*.

[22] "La implementación de la matriz colonial de poder sustentado en el racismo, el otro, no solo que no es visibilizado, no existe, y si no se lo despoja de humanidad y dignidad." (Guerrero, 2010, p. 34)

visto en piezas de museo que cuentan una historia producida para hablar del pasado. De esto mismo nos habla Alfredo Mires en el caso del Perú: “En ese sentido, a principios del siglo XX, el indio empieza a ser visto como la representación más definida del país, el “Perú Profundo”, y este resulta ser un convencimiento académico e intelectual estrechamente vinculado al proceso oficial de la vida nacional. El indio emerge por la boca de los otros (…)” (Mires, 1996, p. 22).

La Colombia profunda sinónimo de la Colombia muisca antigua, pasada, remota, se enunció a partir de una narrativa moderna de la identidad, bajo la matriz colonial de poder, es decir la matriz de raza que como ya se planteó es la base la modernidad-colonialidad. En ese sentido cada discurso sobre lo muisca apunto hacia dimensiones del ser, saber y poder que no solo definieron lo que Mignolo entendería como diferencia colonial (2000), sino que más bien fueron la base de la *colonialidad de la alteridad* que en la perspectiva de Patricio Guerrero (2002) significa “la radical ausencia del otro”.

Los Muiscas como lo otro de la colombianidad, una otredad constitutiva, adentro y afuera, enaltecida como pasado pero condenada por mantenerse viva, su delito fue la vida y por tal deberían ser condenados a una conquista que no habrá de terminar. Una conquista que además requiere ser desmitificada, pues como ya lo señaló Gamboa sobre la llegada de los españoles a este territorio existen tantos mitos que deben ser re-escritos a la luz de otras perspectivas. Para este autor debemos abandonar las siguientes ideas que no dan cuenta de la colonización española:

- Creer que la conquista fue hecha por un ejército profesional de españoles y de guerreros excepcionales
- Situar la conquista como obra de pocos españoles
- Plantear la colonización española como una conquista breve y que genero una gran catástrofe (Gamboa, 2008)

Desmitificar estas ideas permite tener otra visión sobre la conquista y sobre lo que ocurría posteriormente con esta comunidad. La deshistorización de los Muiscas como el escenario de la colonialidad del saber-ser de la alteridad, condujo a que los discursos antes mencionados fueran entendidos como la historia oficial muisca, mientras las narrativas que pervivían y se resignificaban eran invisibilizadas hasta hoy cuando van tomando fuerza y aunando. La naturaleza siempre quedó, como exterioridad de la historia occidental, por fuera; otrora, los Muiscas como pueblos sin historia fueron así entendidos: pueblos naturales desaparecidos.

2.3 Libros de texto: representaciones acerca de los Muiscas

En aras de dar una visión más cercana a la forma en cómo nos acercamos a los Muiscas, es importante darle una mirada a algunos libros de texto con el fin de reconocer esas representaciones que desde la escuela se plantean sobre qué es lo indígena y quiénes son o eran estas comunidades. Esto además permitirá ver la relación entre los autores planteados anteriormente y los discursos con los cuales se construyó una representación oficial sobre lo muisca lista para ser llevada a las aulas.

En el libro de texto Sociedad 6 de la editorial Oxford University Press, se inicia presentando las “Culturas nativas americanas” de las cuales señalan son los más originales americanos de toda nuestra historia. De allí en orden inician por los pueblos indígenas norteamericanos, los Mayas, los Aztecas, los Incas y finalmente los pueblos indígenas colombianos, lo cual permite entrever que no se pone a los Muiscas dentro del mismo rango de desarrollo que los anteriores pueblos.

Al referirse a los Muiscas el capítulo es titulado Chibchas, y aperturan diciendo “Municipios como Cota, en Cundinamarca tienen hoy comunidades aborígenes descendientes de los Muiscas; sin embargo, su cultura ya no es la misma” (Oxford University Press, 1996, p. 261) La precisión acerca de los cambios en la cultura de

los descendientes Muiscas de Cota, indica que de alguna forma su mirada a la identidad se sostiene sobre una idea de la cultura como folklore. Esto en términos de que no es visible a los ojos de la sociedad en artesanías, lengua, vestuario y otros elementos. Este “sin embargo” con el que cierra su párrafo el libro de texto indica además que la cultura podría asumirse como algo estático y que cuando cambia se requiere problematizarla.

Como logros de dicho capitulo esta editorial señala la importancia de acercarse a parques, museos y reservas para comprender el valor de nuestra propia historia. Se entiende entonces por historia lo que se encuentra en estos lugares como la versión oficial. Así resaltan la naturaleza que les rodeaba de la siguiente forma:
“La vegetación y la fauna eran abundantes y hacían del paisaje un paraíso que hizo de sus habitantes un pueblo amante de la paz y del pensamiento” (Oxford University Press, 1996, p. 261)

Los Muiscas en este libro son un ejemplo perfecto del buen salvaje, amoroso, pacífico, sujeto a normas, dispuestos con un ejército presto para la defensa más no para el ataque, respetuosos de la vida de los ancianos y de la autoridad. Sin embargo hacen mención al significar la palabra muisca=hombres, de cómo cada cultura se siente según el texto “la más original” (Oxford University Press, 1996, p. 262) sin adentrarse a los relatos de origen de cada comunidad. Es por esto que frente a su espiritualidad solo refieren la existencia de un grupo de divinidades Muiscas con formas humanas que indicaban el alto valor que para los Muiscas tenía el hombre, y destacan como diosa madre de la humanidad a Bachué.

Pensamiento Histórico 6° un libro de Editorial Libros y Libros S.A por su parte ubica a los Muiscas dentro de las primeras culturas precolombinas de Colombia, y la titulan como la cultura de mayor desarrollo en Colombia. Frente a la exaltación de los Muiscas que manifiesta la anterior editorial ésta plantea que aun siendo los más desarrollados, esta comunidad no produjo escritura, tampoco grandes obras de arquitectura, ni ninguna forma de moneda, más bien era una sociedad de

agricultores, comerciantes y artesanos con clanes familiares. Según esta editorial el código de ética muisca que se puede asociar al código de Nemequene era: no matar, no hurtar, no mentir y no cometer adulterios, muy parecido a los diez mandamientos católicos, solo que estos quizá por su grado de barbarie eran castigadas con castigos físicos o con pena de muerte.

En un apartado denominado pasado-presente de manera similar a la editorial anterior se señala que: “Actualmente existen indígenas descendientes de los actuales Muiscas. En Cundinamarca están ubicados dos resguardos o comunidades indígenas Muiscas: una está en la población de Cota y la otra en la localidad bogotana de Suba. Estos indígenas mantienen muchas de sus costumbres, pero combinadas con las costumbres actuales.” (Editorial Libros y Libros S.A, 2000, p. 282) si bien aquí no se habla de cultura y sus modificaciones, se mira la identidad como costumbre, enfoque objetivista que la reduce a los rasgos objetivos que la harían visible. Dicho enunciado además queda abierto por lo que cabe cuestionarse ¿Cuáles son las costumbres actuales? Estos interrogantes por la brevedad con la que se aborda cada cultura, por supuesto no son resueltos.

Pese a ello, estas dos editoriales mencionan la mezclada y transformada permanencia muisca actual, asunto que no se posibilita en el texto Espacios 6, Historia y Geografía del Grupo Editorial Norma. Para ellos se destruyó un naciente estado con la llegada de los españoles:

> “Entonces comenzó el sometimiento español que derrumbó toda la estructura social y política existente: saqueo, violaciones, casas incendiadas, lideres ejecutados y poblaciones reducidas a la esclavitud; las tierras fueron divididas y confiscadas entre españoles en encomiendas. Con esto, terminó la historia antigua de Colombia y se inició a otra etapa histórica conocida como Colonia” (Grupo Editorial Norma, 2001, p. 188)

Su abordaje de los Muiscas comienza y termina haciendo alusión a los españoles, pues inician por la partida de Jiménez de Quesada y terminan con la conquista vista como la derrota absoluta del pueblo muisca. Reiteradamente abordar la imagen del cacique resaltando sus características que lo harían similar a un guerrero español, con sirvientes y esposas, grandes viviendas y rodeado de ofrendas. Esto con el objetivo de permitirle al lector, en este caso al estudiante según esta editorial, identificar las características sociales, políticas y económicas de la sociedad muisca. Reduciendo lo social a la vida del cacique, lo político a las confederaciones y lo económico a la agricultura.

Finalmente dentro de esta pequeña revisión me encontré con el libro de texto Ciencias Sociales Integradas Líderes, de la editorial Voluntad ajustado a los estándares básicos de competencias del Ministerio de Educación para estudiantes de 4°. Este una manera mayormente reducida que las anteriores editoriales presenta a “los chibchas” como los más adelantados debido a sus avances en agricultura y en su calendario. Especifican que su organización era por cacicazgos con población dividida entre consejo, privilegiados y dirigentes, artesanos, comerciantes, campesinos y “De últimos en la escala social estaban los esclavos, que en su mayoría eran prisiones de guerra”. (Editorial Voluntad, 2005, p. 20)

Mientras en la primera editorial se señala su carácter pacífico aquí se resalta su condición belicista al tener esclavos prisioneros de guerra, esta edición no plantea nada en relación con rituales o dioses, en una página resuelven las características de este pueblo. Al resaltar la organización política convencional de los Muiscas (Zipa-Zaque) mencionan (como se lee en la cita) la existencia de una clase de privilegiados y dirigentes la cual se nombra a la ligera, dando a un posible lector una idea del sistema económico de las comunidades Muiscas como jerarquizado y excluyente, como si se tratara de la misma dinámica económica y política actual.

En estos cuatro libros de texto quedan expuestas una serie de representaciones acerca de los Muiscas que recogen al menos parcialmente discursos como el de los autores antes trabajados. De buen salvaje, a guerrero, chibcha avanzado, con gran desarrollo, sin arquitectura, cercano a un Estado, entre otras afirmaciones que aportaron a que ese régimen de Colombianidad, ese discurso que buscaba unificar se trasmitiera desde las escuelas colombianas. Para estas editoriales los únicos referentes para construir sus apartados sobre esta y otras comunidades son otros libros de texto, enciclopedias y algunos cronistas. Podrá plantearse que su forma de leer lo indígena tiene mucho que ver con el año en que fue producido el texto, mientras para 1996 la imagen del buen salvaje se manifestó en la inserción estratégica del indio como ciudadano potencial, en las siguientes épocas su imagen se verá cada vez más transformada por acción de los medios de comunicación, las redes sociales, entre otros.

3. HYTCHA GUY MHUYSQA, YO SOY MHUYSQA: TRADICIÓN SENSITIVA EN COTA

Para el segundo semestre de 2012 cursando el Proyecto Pedagógico con la Docente Maritza Pinzón, surge el primer acercamiento con la comunidad Mhuysqa de Cota, se construyó una propuesta de talleres en la Institución Educativa Uba Mux de la comunidad, sobre sujeto histórico visto de la colonización hasta la actualidad. Para plantear los primeros elementos de esta iniciativa me reúno con Alfonso Fonseca Balsero en ese entonces segundo gobernador de la comunidad quien para tal día se encontraba dando una charla a estudiantes de la Universidad Inca sobre la identidad Mhuysqa, aquel tema me quedaría sonando. Don Alfonso les hablo de la lengua Mhuysqa o Mhuyscubum, de la ley de origen, de la importancia del Majuy. Luego recorrimos las instalaciones de la casa indígena y caminamos de allí al centro ceremonial o Tchuzuá, en el cual se encontraba el abuelo Fernando quien es

considerado uno de los mayores de la comunidad. Al descender del Majuy don Alfonso manifestó su agrado por venir de la Universidad Distrital y apertura las puertas para la realización del proyecto pedagógico en mención.

Cada viernes asistiendo a la institución educativa, me percataba de la diferencia entre el pensamiento de don Alfonso y las maestras de ésta, aquellas de la manera más convencional posible presentaban a los Mhuysqas como un grupo indígena más, muy similar a como lo presentaban los libros de texto antes mencionados. Al asistir cada semana me iban convidando de diferentes actividades que tenía la comunidad, termine asistiendo a algunas clases de Mhuyscubum, de instrumentos ancestrales, relajación y meditación con música ancestral, así mismo asistí a Mingas, reuniones de la comunidad y otras actividades.

Al terminar el proyecto en el segundo semestre del 2013 se presenta éste ante la comunidad, a la vez que nuevos compañeros presentan su iniciativa de práctica pedagógica allí. Este mismo día don Alfonso me invita a los círculos de mujeres que se realizaban en el Tchuzuá los últimos viernes de cada mes. Empecé asistir y allí conozco a la abuela Colibrí en un espacio de medicina, cantos, palabreos y bailes que por lo menos a mí me hacían salir de este lugar con un mejor semblante. Estos círculos se mantienen hasta el primer semestre de 2014 ya que el gobernador de este año, José Pereira decide cerrarlos pues considera que las mujeres no han pedido permiso al territorio para entregar medicina en el Majuy.

Se hizo un intento de continuar los círculos en casa de Colibrí sin embargo no fueron muy fructíferos, la abuela decide irse para México y así me distancio un poco de la comunidad. Para el 2015-1 se programa un desalojo a la comunidad por el caso del señor Páez, que paginas atrás mencione, así regreso a la comunidad y aparece Camilo Castro quien está dentro de los lideres jóvenes que aportan a la organización de la resistencia frente al desalojo. Colibrí

regresa y al conversar con ella, considero que todos estos elementos del tiempo compartido con este grupo posibilitarían pensar la identidad, tema que me cuestionó durante toda la carrera. Decido recoger algunos relatos para pensar la relación de identidad y memoria en tanto que es ésta la que el pueblo Mhuysqa reconstruía y repensaba desde su accionar político, social, económico y espiritual.

Me inclino por relatos en tanto que entendía la importancia de la palabra en la comunidad, venía de círculos en donde poner palabra significaba poner a circular la memoria, teniendo en cuenta además la importancia de la tradición oral para los pueblos indígenas como vehículo de aprendizaje y de vida de la identidad. Escogí a Don Alfonso por cuanto conocía de años el proceso de la comunidad, inicio el estudio de la lengua Mhuyscubum con Mariana Escribano[23] y también porque cada vez que lo visitaba en su casa su madre estaba allí, ya de avanzada de edad, ella permanencia en silencio, bajo los cuidados de Don Alfonso, ella era de las pocas mujeres que mantenía en Cota el tejido de canastos y otros utensilios Mhuysqas.

Así mismo decidí recoger el relato de vida de Colibrí por cuanto representaba en la comunidad la imagen de la espiritualidad femenina expresada en cantos, tabaco y chicha. Mientras Camilo por su parte al ser delegado de la comunidad en diferentes espacios en los cuales coincidimos, daba cuenta de cómo se defendía política y académicamente la identidad. Con Don Alfonso se realizaron dos sesiones de relatos para octubre de 2015 en su casa, mientras con Camilo fue una sola sesión en las instalaciones de la Universidad Pedagógica de Colombia y con la Abuela Colibrí se realizaron dos sesiones en su casa en Bogotá.

Metodológicamente este trabajo plantea que estos relatos podrán leerse como algo más allá de las historias de vida. Estas de origen francés, “son una

[23] Académica dedicada al estudio de la lengua desde Paris, Francia.

técnica de investigación cualitativa que consiste básicamente en el análisis y transcripción que efectúa un investigador del relato que realiza una persona sobre los acontecimientos y vivencias más destacados de su propia vida" (Martin, P.42, 1995) Lo cual no comprende de manera relacional el sentido de los relatos, por cuanto no solo se quiere analizar y transcribir sino recoger elementos de una memoria que día a día viene siendo reconstruida, no son solo acontecimientos y vivencias, es además sentidos y significados de la identidad de un pueblo.

Buscando una apuesta metodológica acorde con ello me encontré con Alfredo Mires que junto con otros emprendió el proyecto de Enciclopedia Campesina, planteando que el saber andino debe leerse de otros modos. Cuando este último autor se pregunta acerca de quién habla sobre y por el saber andino, plantea la necesidad de recuperar el equilibrio entre sociedad y naturaleza, Quiere decir esto que la tradición oral andina no se define por la oralidad únicamente sino que de la relación con el territorio se derivan otros elementos que la concepción antropocéntrica de las historias de vida y los estudios clásicos de la tradición oral no consideran. En ese repensar de la oralidad, Mires ve que "No es gratuito que Hegel hablara de pueblos sin historia" (Mires, 1996, P.17).

En esta objetivación del mundo serán los pueblos de los andes culpados por existir y condenados a la invisivilización. Por lo que la tradición oral no se reduce a ser un recurso del pasado sino que sensitivamente es la pervivencia de la memoria de los pueblos que se subalternaron al ser naturalizados, considerando lo natural como inferior. La tradición oral sensitiva como metodología tendrá en cuenta en ese sentido, la co-sustancialidad entre el territorio y los seres humanos, sin caer en las visiones episódicas de la historia oral, pero si haciendo énfasis en la vida.

Estos relatos recogidos hacen parte de eso que Mires denomino tradición oral sensitiva por cuanto están conectados en una relación memoria-territorio-identidad. Esta apuesta metodológica tiene que ver con las crecientes propuestas de metodologías de investigación indígenas ampliamente trabajadas por Julia Suarez Krabbe (2011) y Andrés Arévalo Robles (2015), quienes retoman la emergencia del paradigma de investigación indígena en las academias europeas desde el debate de la proximidad metodológica que plantea la necesidad de criticar la separación de saberes de la antropología en donde la evidencia es lo fundamental (Suarez, 2011). Inscrita en el triángulo de la colonialidad (ser, saber, poder) la antropología en permanente relación con los otros, debe aperturarse a trabajos etnográficos que se piensen desde el compromiso, la objetividad y el servicio como lo señala Suarez (2011) retomando a Fals Borda.

Esto es importante en la medida en que permite entender que la palabra expresada en los relatos no debe asumirse como mera evidencia de algo, sino como parte de la memoria de una persona que se auto reconoce Mhuysqa y allí en el hilar de su vida va manifestando sus razones para ello. Aquí llama la atención la metodología de investigación indígena que Arévalo (2015) retoma de Chilisa Baguele para abordar la relación entre descolonización e investigación; en fases se trataría de lo siguiente:

- Descubrimiento y recuperación de la cultura
- Duelo de la colonización
- Dreaming o tiempo de sueño donde se relaciona el mundo humano, físico y sagrado
- Articulación con las relaciones cósmicas
- Compromiso y acción

Con estas fases pensando en el abordaje de los relatos, surge la idea de construir una matriz cultural ancestral desde la cual resaltar elementos de cada relato, es cultural por cuanto se construye desde una figura proveniente de la

comunidad con un significado ancestral asociado a el tiempo Mhuysqa, la cual se encuentra como petroglifo en el Majuy y representada en la casa indígena.

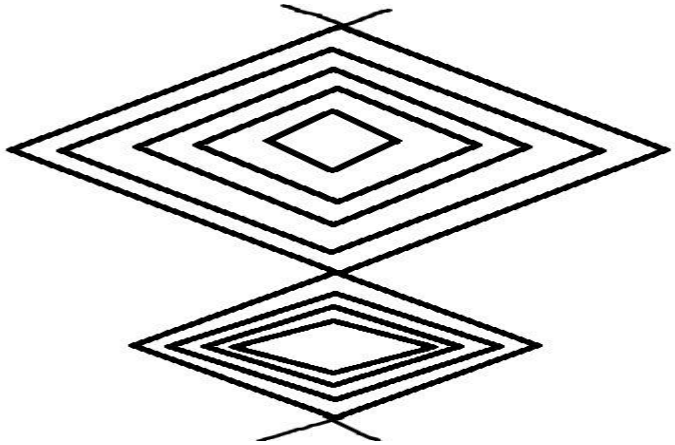


Ilustración 1: matriz cultural ancestral Mhuysqa de Cota[24]

En esta figura se ubicaran algunos elementos relacionales de los relatos, según se trate de la identidad y de la memoria teniendo en cuenta las experiencias, sueños, visiones, espiritualidades e interpretaciones de cada palabrear. Ahora bien tratando de especificar metodológicamente esta investigación se enmarca en un enfoque cualitativo, lo que quiere decir que juega un papel clave la descripción, la comprensión y la interpretación.

Con esto Irene Vacilachis (2006) nos dice: "La investigación cualitativa es interpretativa, inductiva, multimetódica y reflexiva. Emplea métodos de análisis y de explicación sensibles al contexto social en el que los datos son producidos" (p. 29). Para ella, existen varios enfoques dentro de la investigación cualitativa, aquí en particular se utilizará el abordaje etnográfico en tanto que se realizara observación participante asumiendo ésta en cuanto la capacidad de ver pero también de interactuar y sentir lo que la tradición oral sensitiva Mhuysqa va a contar. Por esto en lo que sigue se pretende identificar la relación entre identidad y memoria en tres relatos de vida de la comunidad indígena de Cota haciendo énfasis en sus significados y formas de

[24] Se elaboró teniendo en cuenta la figura que aparece en varios espacios de la casa indígena, ver imagen 9

identificación y contrastándolos con la mirada de los autores y libros de texto anteriores.

3.1 Alfonso Fonseca Balsero[25]: la defensa del Mhuysqa como la defensa de la existencia

Al empezar a caminar por el territorio de Cota, el encuentro con el abuelo y sabedor de la comunidad Alfonso Fonseca se da por mi ingreso como practicante en la Institución Educativa Indígena Uba Mux, allí comenzamos a palabrear acerca de la lengua Mhuysqa, de su paso por la Universidad Distrital y de su proceso al interior del cabildo de la comunidad. Con los días fuimos haciendo camino en proyectos comunes tales como talleres, círculos de palabra, mingas y reuniones con la comunidad que derivaron en reflexiones sobre la enunciación Mhuysqa como recuerdo y memoria de la existencia para Don Alfonso.

Según Pablo Gómez (2008) existen formas de perdurabilidad de lo Mhuysqa tales como las nuevas narrativas[26], los saberes de otras comunidades , la renovación de las cosmovisiones y el auto reconocimiento, lo que permite leer en clave de permanencia la palabra de las y los comuneros Mhuysqas de Cota. Se entiende así, que la palabra es creadora porque como vemos en los cuatro elementos vive y se manifiesta, creando performaticamente una auto identificación espiritual que tienen que ver con el territorio, por cuanto se es Mhuysqa por memoria de este.

En esta narrativa que recuerda Don Alfonso sitúa su identidad Mhuysqa fundamentalmente en un tema de ascendencia familiar, de lengua y de defensa de estos como defensa del Mhuysqa en el terreno político:

[25] Abuelo de la Comunidad, Mhuysqa desde sus 16 años, ha sido gobernador del cabildo de Cota en varias oportunidades, lidera el proceso de enseñanza de la Lengua Mhuyscubum en la comunidad, considerado parte del consejo de Mayores. Relato completo en anexo 1, relato 1.

[26] Se refiere el autor a los nuevos discursos entorno a la ley de origen Mhuysqa.

“Hytcha guy Alfonso Fonseca Balsero “yo nací en el municipio de Cota el 7 de diciembre de 1953, hijo de dos excelentes campesinos Mhuysqas Ricardo Fonseca Tibaquicha y María Leonilde Balsero Fiquitiva, dos apellidos muy Mhuysqas. Nací en esta casa, mi infancia transcurrió aquí alrededor en las vecindades que eran potreros cultivados de maíz, de papa, cultivos de trigo, cultivos de cebada y aquí como a dos cuadras la escuela urbana, en esa época no había el jardín infantil; el jardín infantil eran los juegos en la casa, mi papa cultivaba muchísimo entonces mis carros y mis cosas de niño eran jugar con tusas, con retales de madera, con las flores, con los animales, coleccionar lagartijas, coleccionar churruscos, coleccionar ranas, coleccionar semillas, y jugar con ellas. Ya voy a la escuela aprendo a leer y algo interesante, como extraño, me enseñan la religión católica que tenemos que ir a misa y todo eso; así transcurren cinco años, mi papa por ahí asistía, lo escuchaba y asistía a las reuniones de la comunidad indígena y el señor que nos hizo unas casas (construimos varias casas en arriendo), el señor que hizo las casas yo lo escuchaba hablar de la comunidad indígena era don Cristóbal Parra, él fue gobernador, entonces los escuchaba por allá con sus problemas de la comunidad.”

La palabra que se hace andares recuerda y se enuncia desde un origen que para Don Alfonso es ya determinante: provenir de dos campesinos Mhuysqas que como lo dirá más adelante se encontraban oficialmente en el censo de la comunidad. Juega con semillas, montañas, plantas y animales, adquiriendo su fuente para dialogar con los otros. La tradición de la palabra en el pensamiento Mhuysqa será sensitiva por lo que crea y recrea la palabra en su expresión; la existencia Mhuysqa vivificada por una relación con la naturaleza por esto sus juegos e imágenes tienen que ver siempre con las montañas, las piedras.

Recuerda el alimento, hoy en el Qusmuy, hoy en el Tchuzuá, hoy en la Cansamaria[27], en ese sentido no solo el linaje mismo da cuenta del ser Mhuysqa sino que también el ser en su corporalidad, en su alimento y vida permite recomponer la identidad del Mhuysqa. Hoy día en la comunidad se define el ser Mhuysqa por linaje que lo indican apellidos de ascendencia Mhuysqa, la

[27] Casa de la mujeres ubicada en el centro ceremonial de la Comunidad de Cota en la montaña Majuy.

información de los censos pasados de la comunidad pero también la memoria del territorio:

> “mi mama si me contaba que mi abuelita, mis dos abuelos eran Mhuysqas, mi mama me decía usted se parece a mi suegra, mis tíos también decían usted se parece a doña Bonifacia ella era una indígena Tibaquicha porque aquí había indígenas, mi abuelita era indígena y por parte de mi mama también dice ¡no es que nosotros somos Fiquitiva y se parece a mí! Mi papa pertenecía a la comunidad indígena, mi abuelito aparece en el censo, él era José Fonseca León, entonces imagínese con esa pinta que tenemos y la relación con la tierra eso nos hacía así que dijéramos que no éramos campesinos: nosotros somos indígenas de Cota”

El caminar le llevó a afirmarse desde una tradición sensitiva, la que habla en las voces de la tierra, del territorio que le indicaba desde muy niño cuales eran esos vehículos de la memoria: plantas, semillas, piedras, aguas.

> “mi papa tenía animales, vacas a la orilla del rio, hicimos ese viaje duraba hartísimo, yo me cansaba mucho pero me gustaba acompañarlo porque me encantaba ver junco, guinea, otra yerba que se da entre las aguas de los pantanos, me encantaba ver los riachuelos, las zanjas, me encantaba ver todo lo que nacía encima del agua, me encanta todo eso ir hasta la orilla del río. En el bachillerato un cuñado, sus hermanos y otra gente empezaron las canteras del cerro, y entonces a mí me encantaba decirles yo los acompaño, yo quiero ir a mirar jeroglíficos, plantas ancestrales, plantas exóticas, como helechos, como musgos, todas esas plantas que estaban en la montaña, toda la vida me han encantado las piedras”

Recomponiendo la historia Mhuysqa, en narrativas de auto identificación espiritual, política y cultural don Alfonso define su identidad en relación con el apego a la tierra:

> “(…) estamos apegados a la tierra, entonces mi mama en sus cuentos, en sus descripciones decía; en Cota había un concepto de dos clases de sociedad: la sociedad del marco de la plaza y los que tenían algún recurso y los hacendados y la

> sociedad de los indígenas entonces los Tibaquicha, los Fiquitiva, los Neucos, los Taitas, los Balsero, los otros eran los Melo, los Bernal, los Castillos, los Castañeda, los Correa, y otros más eran los que mandaban y hacían y deshacían; incluso describía y describe mi mama que para el corpus había dos corpus: el corpus de los indígenas y el de los señores del pueblo entonces el corpus de estos era con pendones y papelitos y el de los indígenas era con flores del cerro, con musgos, con arcilla, hasta mi papa hacia altares en flores para decorar y a él le pagaban muy bien en esa época por hacer altares en cosas naturales, entonces pues nosotros pertenecíamos a la comunidad indígena, mis abuelitos mis abuelas y todos tenían sus cuentos del mohán y mi mama cuenta que mi abuelita decía que el resguardo de la comunidad indígena entonces aquí había era indígenas y la gente no era de dedito parado (…)"

Estos relatos que su familia fue transmitiendo al abuelo Alfonso lo llenaron de pensamientos y posibilidades sobre lo que debía ser la existencia de los Mhuysqas, esa identidad que fue construyendo, asociando sus rasgos físicos, reflexionando sobre la división racial operante en Cota, le condujo a los caminos que emprenderá en su vida académica y política. Don Alfonso asume la tarea desde muy temprana edad de ser el secretario de la comunidad, se empapa de cada tema concerniente a esta, cuestiona los pocos acercamientos que sobre lo Mhuysqa tuvo en el colegio, y las contradicciones que en el mundo occidental iba encontrando con los días:

> "(…) compramos una máquina de escribir, el presidente de los indígenas era muy amigo de la casa y vio que yo tenía máquina de escribir, ese me pagaba como cinco o dos pesos para que yo le hiciera cartas, él aquí me dictaba las cartas y yo se las pasaba, me dijo ¿oiga quiere ser mi secretario? No importa, yo llevo los papeles, usted me hace las cartas y yo las llevo para todos lados, yo pues era un jovencito, yo tenía como unos diecisiete años; ahí comenzó una gran amistad con él, entonces él me decía lo voy a llevar al cerro a enseñarle las piedras, los árboles, lo voy a llevar a tal parte, lo voy a llevar a las oficinas a Bogotá, para que conozca donde hay que defender las cosas"

Efectivamente, aprende a donde ir para seguir defendiendo a la comunidad, con la que seguirá vinculado al ingresar a la Universidad Distrital Francisco José de Caldas como estudiante de Química, en este tiempo fue secretario, tesorero y hasta segundo gobernador de la comunidad, cada vez con más conocimientos acerca de esta. En estos trayectos de vida decide emprender la tarea que hasta el día de hoy ha asumido: la defensa política de la comunidad. En alianza con políticos de la época como Ernesto Samper y otros, lucha por la construcción de la casa indígena de Cota.

> "yo voy a ser gobernador y les demuestro que se puede hacer una casa, que se puede invertir, que se puede hacer política social, no importa, uno necesita es política social, el medio no justifica el fin y fui por primera vez gobernador y dure cinco años, le di un revolcón a todo, se abrieron vías, se llevó energía eléctrica, se llevó acueducto, se llevó a los estudiantes a la mejor universidad del país, la Nacional, se hizo un acuerdo para ser excluidos del servicio militar, bueno ¡que no se hizo! y todo con el tramite social obligatorio, ellos tenían la costumbre que le llevaban cinco mil pesos o algo y les daban las certificaciones y les dije conmigo eso se acabó"

> "Se inaugura la casa indígena, la inauguro el 17 de enero de 1992, eso me llevó a ser rapidísimo alcalde de Cota, y entonces cuando yo llego era una propuesta social, a mí la campaña no me la hicieron los empresarios, ni los contratistas; me la hizo el pueblo de Cota, la gente sacaba dos mil pesitos tome para ayuda de la campaña, tenía un compromiso social por algunas obras materiales pero el problema era educativo, era de salud, era de servicios básicos y era de cultura"

Tras estas tareas tomara 10 años de retiro como el mismo los denomina, en este tiempo hará parte de diferentes escenarios y se dedicara a sus clases de química que le resultaba tan fascinante por las posibilidades de transformación y cambio inmersas en la materia. Al regresar de este tiempo la comunidad ha decaído un

poco, Don Alfonso y otro emprenden la lucha por la titulación como resguardo[28],en un tiempo de 5 años se dedicara al estudio de la lengua, la cosmogonía y la identidad Mhuysqa que lo hará ser uno de los grandes practicantes de Mhuysqhubun. Esa conciencia de la lengua que lo lleva a redescubrirse Mhuysqa, le abrió campos como el de la educación por lo que se crea la institución educativa Uba Mux para la comunidad, que sin embargo estaba dirigida por la gobernación. Empezó con pequeños salones en la casa indígena, luego en una sede del Sena, por deslizamientos en el Majuy en donde se ubicaba la casa indígena. Hoy es posible lo que, desde la primera vez que conocí al abuelo Alfonso me viene contando: salones circulares que como bohíos serán la ventana al mundo para los estudiantes. Es para don Alfonso volver a la maloca:

> "Hoy aspiro es que los muchachos de las nuevas generaciones tengan conciencia de ese despertar y que a través de la lengua, encontremos el otro país que queremos, el país de la comprensión, de la apertura, de la conciencia, no vamos a negar que de todas maneras somos orgullosos y tenemos intereses, entonces los jóvenes si merecen saber su realidad, su historia verdadera quiénes son y no solamente los de la comunidad sino la humanidad entera.
>
> Sigo con la visión de sueños, los sueños no se pueden perder, tener una universidad indígena y llevar un currículo que lo pueda complementar todo el mundo, que nos sentemos todos y que el nuevo Mhuysqa hable tres o cuatro idiomas, que maneje la parte de la matemática, que maneje su filosofía como cosmogonía y que maneje su medio ambiente como una parte integral de su cuerpo. Yo espero que haya más alumnos que me remplacen, que lleven este mensaje, una cosa que no sea vanidad ,que no sea discurso, que no sea orgullo, sino que sea una construcción humana siempre he luchado por la construcción humana: no nos han construido nos han destruido, entonces es construirnos humanos"

Mhuysqas de lengua, de matemática, de cosmogonía, de naturaleza, Mhuysqas que se hacen humanos, Mhuysqas que al meterse en sus raíces hallan respuestas

[28] En el 2006 la comunidad es reconocida como Parcialidad Indígena gracias a este proceso, sin embargo la titulación como resguardo es aún una pelea de la comunidad

en esa terca permanencia de la palabra que hasta el día de hoy sigue. Una que para Alfonso Fonseca se concentra en el saber quiénes somos y en la responsabilidad que en cada joven radica en ordenar en su mochila los saberes Mhuysqas y caminar con ellos. La memoria sigue hoy escuchándose, don Alfonso creyendo cada vez más en el accionar del pensamiento, se encuentra dedicado al cuidado de su madre de 100 años, cargada de unos saberes que en el día a día comparte con su hijo. [29]

En este relato la matriz cultural ancestral[30] permite ubicar algunos elementos que señalan aspectos de la relación entre identidad y memoria retomando las expresiones y significados con los que se hace alusión a estas:



[29] Actualmente Alfonso Fonseca es el secretario de educación de Cota, su madre falleció hace 4 meses.

[30] Imagen conocida como…, ubico identidad haciendo alusión a eso que la constituye y memoria a ese contenido que llevo a asumir la recomposición de la identidad.

Ilustración 2: matriz cultural ancestral Alfonso Fonseca

Para don Alfonso provenir de dos campesinos Mhuysqas, evocando una relación entre el campesino del altiplano y el indígena, significo una identidad que emerge desde su linaje familiar. Con ello están sus espacios de crianza, el territorio como escenario de grandes caminatas y juegos que le permitieron reconocerlo, sentirse perteneciente a él y defenderlo. Llama a emerger su identidad, el quehacer académico, el cual transcurre entre la química y el estudio del Mhuyscubum por el que hoy es reconocido, pero también lo motiva su participación política que lo condujo a llevar a cabo diferentes propuestas entorno a la comunidad de Cota. Para él, la comunidad debía acercarse cada vez más a un Estado, por lo que como se puede leer en el relato completo (ver anexo 1, relato 1) propone la creación de un himno, una moneda, una bandera y un pasaporte propio de la comunidad Mhuysqa de Cota.

Frente a la memoria que va tejiendo esa identidad don Alfonso señala la existencia de la sociedad de los indígenas aun en el periodo de la colonia, historia contada por sus padres, pertenecientes a uno de los clanes familiares inscritos en el censo de la comunidad de la época. Esta memoria entrará en conflicto con la información que desde la oficialidad de la escuela se le imparte, una aproximación muy pequeña a los Mhuysqas, mientras don Alfonso se maravillaba con la cultura de otros pueblos preguntándose a su vez por la propia, por lo que toma la vía académica para contribuir a configurar su identidad y recomponer su memoria.

3.2 Colibrí Deví[31]: el pensamiento de la mujer Mhuysqa como despertar del territorio

Caminando el territorio, habiendo transitado por ámbitos como la lengua, la educación, y el funcionamiento mismo del cabildo gracias a Don Alfonso, se da la

[31] Mujer medicina, quien se formó en la comunidad de Cota y con otras comunidades indígenas, sabedora de diversas medicinas ancestrales. Relato completo en anexo1, relato 2.

posibilidad de ser partícipe de los círculos de mujeres que durante dos años, los últimos viernes del mes, se reunían para poner pensamiento y palabra dulce. Es allí donde conozco a la abuela Isabel Cristina o Colibrí, quien por memoria del territorio se reconoce mujer Mhuysqa:

> "Nací en Bacata por lo tanto soy Mhuysqa, y hace más de 15 años, fui bautizada por el abuelo Pereira y Tigua, tuve un bautizo con otras 6 personas Mhuysqas, entonces yo recorrí diferentes territorios: me fui a vivir a Subachoque, después me fui a vivir a Chía y de Chía llegue a Cota, y fue muy interesante porque fue como recoger durante más de tres años toda la medicina del abuelo tabaco"

El territorio como elemento central que define la identidad Mhuysqa de Colibrí es el que se significa desde el poder de las plantas ancestrales de las cuales esta abuela mencionara reiterativamente el tabaco, el territorio además será fuego, agua y cuerpo, es decir:

> "Yo soy de las Mhuysqas que conoce el territorio a partir del trabajo que hace con su cuerpo, entonces a partir de ahí reconozco también la medicina del tabaco, de la hosca, de la ambira; empezamos a recorrer toda esa medicina, como la enfermedad tiene su parte espiritual, como es que podemos a través de la medicina volver a conectar con la conciencia y con ese caminar empezamos también a recorrer las montañas y a ver como las montañas también son femeninas, son masculinas, son positivas, son negativas; cómo pagar, cómo hacer pagamento, ese reto con los alimentos, con el abuelo fuego. Como mujer, cómo me reconozco en las lagunas, cómo me reconozco en los ríos, cómo me reconozco en el agua y como es este proceso de reconocer esa agua dentro de los otros territorios y cómo poder trabajar estas aguas también con las comunidades, con mis hermanas, cómo empezar a trabajar la palabra dulce con la chicha, con el maíz: el reconocimiento de recoger el maíz, de sembrar, de depilarlo, de cocinarlo, de ver cómo entra en mi vientre esa agua, llega al agua de mi corazón y desde ahí sale la palabra: desde la saliva, también desde el pensamiento y como se camina"

Para la abuela Colibrí ser Mhuysqa se comprende desde el hacer en el territorio pero desde un lugar de enunciación particular y es el ser mujer. Ella en una infancia y juventud que podría considerarse corriente, se conoce al terminar su universidad con un Huitoto, quien con su madre le comparten la medicina del tabaco, la cual hasta el día de hoy la acompaña, medicina que para la abuela define el pensamiento Mhuysqa, un tabaco que permite la permanencia de la palabra como memoria, uno que Occidente sataniza terapéuticamente para regresarlo producto industrial.

> "la medicina de tabaco es muy bella porque fíjate que cuando uno no conoce le tiene miedo al tabaco y lo asocia con las brujas, pero es el elemental del amor por excelencia y respecto a los conocimientos con el tabaco para mí son muy fuertes porque yo lo conocí fue con la gente de tabaco que son los Huitoto, con ellos conocí el tabaco pero no lo conocí en la profundidad como lo empiezo a conocer con los abuelos y las abuelas Mhuysqas, entonces empieza ese despertar de la memoria con el abuelo tabaco: cómo se van transformando las vidas de las personas a través de las limpiezas que va haciendo el abuelo tabaco y de recuperar esas memorias ancestrales en que somos seres de luz que a pesar de eso también tenemos nuestra oscuridad y que podemos vivir en armonía con la naturaleza"

Luego de conocer el Tabaco, Colibrí empieza a caminar diferentes territorios indígenas, hasta llegar a Cota, justo en el momento en el que dan apertura a la Cansamaria o casa de las Mujeres. Su camino estaría desde allí marcado por el trabajo con las mujeres con quienes se fue descubriendo mujer medicina, ésta como parte de su cuerpo la hizo asumirse sabedora, sanadora y palabrera de la comunidad. Sin embargo para esta abuela, su traza debía andar por anchos senderos que no solo abarcaban lo Mhuysqa; partió hacia el centro de México a recoger otras medicinas y a llevar la palabra tejida en los círculos de mujeres.

Antes de partir, en cada círculo Colibrí logró transmitir la palabra del Útero, a través de la danza y del tamboreo que desde el corazón, recobraban la feminidad

del pensamiento Mhuysqa. Su ancestralidad está siempre anclada a su condición de mujer:

> “yo pienso que las mujeres deben utilizar la medicina, que a la mujer se le reconozca que puede ser mujer medicina, que pueda la mujer volver a retomar ese papel que siempre ha tenido, que las mujeres íbamos al bosque a recoger las plantas, criábamos a nuestros niños, dábamos las primeras directrices de amor, de afecto y éramos las que curábamos nuestras familias.
>
> La sociedad Mhuysqa era muy matriarcal y se volvió patriarcal, cuando hablamos de matriarcal hablamos de la vida, hablamos de la naturaleza, de lo que nace, de lo que se engendra, de lo que se respira, de lo que se vive, de lo que se danza, se canta, se tamborea, toda la alegría, entonces me parece importante rescatar ese pensamiento Mhuysqa que se empiece a construir nuevamente desde la mujer”

Ahora, este ser Mhuysqa desde el lugar de enunciación de la mujer se complementa en lo que la abuela denomina pensamiento Mhuysqa que se hace en la luna, en los relatos de origen, en la medicina, en el camino de las aguas sagradas del territorio, en la memoria del tejido y de la Chicha.

> “Hay mucho pensamiento que hay que recoger, mucho que tejer, pero lo bonito es que ha comenzado y como hay hombres y abuelas de la Sierra que están bajando a entregar esta palabra, entonces yo pienso que la nueva generación es importante que también se acerque para que sigamos continuando con este lazo, pienso que de la misma forma y de la misma pureza que nos estamos encaminando así mismo se irán regando espiritualmente toda esta palabra, todo este pensamiento y todo este conocimiento. Yo pienso que hay como un solo corazón ancestral, hay una ancestralidad en nuestro corazón que es la que estamos despertando.”

Este llamado a las nuevas generaciones a acercarse a su corazón ancestral, hace que en su diario caminar la abuela comparta con jóvenes de diferentes procedencias y profesiones quienes escuchan consejo de ella y participan de su ritualidad. Para esta abuela, la espiritualidad es la parte más fundamental de su

proceso de auto reconocimiento, allí concibe la recomposición Mhuysqa como parte de su vida, como un llamado de las y los abuelos del territorio a recoger, a tejer y emprender. Por esto cree que los Mhuysqas deben fortalecer el trabajo en comunidad como común-unidad de saberes que se juntan alrededor de la voz de las y los mayores en espacios como los círculos de palabra. Esta, es decir la palabra implica mirarse a sí mismo en los otros, es la praxis de la tradición sensitiva que en Don Alfonso se manifiesta en cada proyecto que emprende para defender y avivar su comunidad, mientras que en colibrí en el ejercicio espiritual con su cuerpo y en la guianza de los demás.

> "la palabra que se entrega nos ayuda a conectar con el corazón y nos ayuda a caminar porque es también el acto de creer, crear y hacer con el tabaco y la Hosca sanando el pensamiento de la comunidad".

En este caso podríamos ubicar los siguientes elementos como destacados en su relato de vida:



Ilustración 3: matriz cultural ancestral Abuela Colibrí Devi

Aquí básicamente en lo concerniente a la identidad encontramos una alusión permanente a su condición de mujer, la cual se convierte en una especificidad dentro de la enunciación Mhuysqa, pues se es mujer y medicina según Colibrí para sanar a la comunidad. La identidad se corporaliza en el alimento, la danza y el ritual. El cuerpo que es territorio, significa para esta abuela indudablemente lo Mhuysqa, todo ello orientado por el trabajo espiritual, lo cual es lo más destacado dentro de su relato. Se trata de un auto reconocimiento identitario dado por un hacerse Mhuysqa desde el trabajo de la medicina. Colibrí construirá su identidad basada en una relación con la naturaleza, vida, agua, fertilidad, entre otros elementos utiliza esta abuela para nombrarse Mhuysqa.

3.3 Camilo Castro[32]: escucha y palabreo de la memoria desde la Comunidad

Al enunciarse este joven Mhuysqa, se afirma como integrante de la Comunidad Indígena de Cota, gracias a la palabra de las y los abuelos y de su formación académica, reconoce en su vida el impacto de Occidente, particularmente en el hecho de que en su infancia no exista mayor rastro de su ser indígena. Sin embargo su memoria se mantuvo expectante como de esas que Zemelman (2005) considera listas para emerger a los ojos de los que fueron hechos otros.

> "Soy Camilo Andrés Castro Vásquez, pertenezco a la comunidad Mhuysqa de Cota, pertenezco al clan Castro Capador, tengo 23 años, nací en Bogotá, pero me he criado en Cota los 23 años. Básicamente mi infancia fue normal -desde la concepción de mundo occidental- fui al colegio, fui al jardín y recibí una educación meramente occidental, entre mi infancia no tenía muy consciente qué era ser indígena o las prácticas indígenas porque mis papas no fueron de las personas que más se integraron la proceso de la comunidad indígena, pero pues nosotros dentro

[32] Joven de 23 años, estudiante de Licenciatura en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional, miembro de cabildos anteriores como secretario y fiscal, hace parte del grupo de jóvenes activos de la comunidad. Relato completo en anexo 1, relato 3.

de esas cosas que uno hace cuando es chiquito, como mi abuelito se llamaba Marco Tulio Castro Calderón, fue uno de los que más estuvo en el proceso de la organización y pues él nos hablaba mucho de que teníamos que ir a la comunidad indígena, que teníamos que organizarnos, que teníamos que saber de leyes, que teníamos que defendernos, la verdad yo nunca le presté mucha atención porque me interesaba cuando era de pequeño jugar futbol, esa siempre ha sido mi pasión, pero aun así él tenía un terreno en la comunidad que se llama "El Platanal" ubicado en Sietime y nosotros íbamos con los primos allá a jugar, a divertirnos, mi infancia prácticamente fue una infancia común y corriente."

Gracias a la memoria del territorio y del proceso con el que venía caminando su abuelo, Camilo se va acercando a su identidad Mhuysqa, por medio de juego y de la palabra. Recuerda algunos aspectos que hoy asocia con la identidad indígena de su abuela y que son rasgos indiscutibles de su ser Mhuysqa:

"Principalmente una de las prácticas que yo puedo relacionar con la concepción de ser Mhuysqa de mi abuelo, una era cultivar la tierra, mi abuelito siempre fue de los que más molestaba por el cuidado de las plantas, porque no le fuéramos a dañar las plantas cuando jugábamos futbol, porque tenía unas formas tradicionales de sembrar, casi nunca usaba químicos, ni compraba semillas, cuando hablaba con mi abuelita ella me contaba que si ellos querían sembrar maíz pues dejaban secar los maíces y después si los podían sembrar. La otra es que mi abuelito fue agricultor y también se dedicó mucho a vender y en la casa siempre ha habido plantas medicinales; lo que conocemos como la hierba buena, la papaya, el cidrón, el amaranto, la verbena; mi abuelito era uno de los que más conocía sobre eso, ellos han usado esas plantas para venderlas y también para su uso personal.

Él era de las personas que sentía que sentía una apropiación por donde vivía, entonces a veces uno dice ¿cuál es la relación para que mi abuelito dijera que cuando él muriera quisiera que lo enterraran en la casa o que lo velaran en la casa? Uno piensa que no es nada, pero eso significa que mi abuelito tenía un sentido de pertenencia por donde vivía y por donde se crió y que en la comunidad indígena es importante el sentido de pertenencia por un territorio, porque para las comunidades

indígenas y para uno el territorio es parte de uno, uno no puede ser indígena sin un territorio."

La relación entre territorio e identidad se asumen co-constitutivas, en términos de la relación de apropiación y pertenencia sobre el mismo, la concepción de tiempo no es separada de la de espacio y las memorias son pensadas desde lo que sucede en el territorio y en sus habitantes, en tanto que estas se constituyen desde la singularidad, la interioridad y la trascendencia con el territorio. Lo que se expresa en el hecho de que "La memoria se construye de acuerdo con las experiencias de los sujetos en el territorio" (Gómez, 2000, P, 167). Experiencias que tienen que ver con la lucha y la pervivencia de un pueblo a través de la palabra.

Estas memorias se vieron silenciados por un sistema educativo que cuando Camilo ya sentía el despertar de sus raíces, le negó su identidad, sus maestros del bachillerato afirmaban que los Mhuysqas no existían y al ser escuchadas, precisaba su autoafirmación de joven Mhuysqa recibiendo comentarios acerca de los "Muiscas chiveados" y otras denominaciones que lo hicieron ir reflexionando sobre la percepción de la memoria Mhuysqa en la sociedad y años más adelante será especifico en considerar ello frente a otros pueblos indígenas. Al parecer ante los ojos de Camilo se encontraban las dos memorias, una oficial que relega y olvida a los Mhuysqas y una local por la que la comunidad se recompone y recupera su identidad. Al seguir su camino, otras serán las historias:

"Yo estaba como en noveno, entonces mi mama me dijo ¡bueno Camilo usted que va hacer en su vida, va ir a la universidad, va ir a prestar servicio militar!, yo la verdad dije que no iba a prestar servicio militar, entonces mi mamá me dijo: ¡vaya a la comunidad indígena que uno por ser indígena no lo llevan!, yo nunca había sentido una relación de fraternidad por la comunidad ni nada de eso, entonces comencé a ir a la comunidad indígena, bueno a ver que nos ponen hacer, entonces allá comencé a cortar acacios y esa vaina y ahí después fui ingresando a la comunidad indígena. Aparece el gobernador entonces que era don Alfonso Fonseca

> Balsero, el cual estaba enseñando un curso de lengua y yo comencé a asistir a ese curso de lengua, yo creo que eso fue lo que me despertó y me hizo sentir que yo era Mhuysqa, que yo era indígena y que nosotros estábamos vivos; eso fue lo que me abrió los ojos"

La lengua como activador de la memoria, le permitió a este joven atender al llamado de sus raíces, el Mhuysqhubun fue entonces la clave en su proceso de auto reconocimiento, mientras para Don Alfonso lo fue la defensa del territorio y para Colibrí su ejercicio espiritual. Este despertar de la lengua guiado por las clases del abuelo y las visitas de Mariana Escribano a la comunidad, se acompañaron de la música, la danza y la espiritualidad como modos exploratorios de la identidad. No obstante, según el relato de Camilo, se identifica como anotamos en capítulos anteriores, un grado estratégico en su ingreso e identificación Mhuysqa, allí mismo es visible la idea de la comunidad indígena como un lugar o sitio especifico.

Al ingresar a la universidad dentro de los cupos designados para comunidades indígenas, Camilo luego de un tiempo decide cambiar de carrera y emprende en la Universidad Pedagógica Nacional la licenciatura en ciencias sociales. Entendiendo que dichos saberes le permitirían el que hasta el día de hoy ha sido su proyecto de vida:

> "Muy vinculado a que uno de mis objetivos siempre ha sido rescatar la lengua Mhuysqa decidí entrar a ciencias sociales, pensando que estas me permiten unos mecanismos para poder enseñar lengua y enseñar otros procesos relacionados con la lengua, ingrese en el 2012-1 periodo a ciencias sociales y mi papel dentro de la comunidad parte de haber sido un joven que me ha gustado estar en lo que está haciendo la comunidad, he tenido la oportunidad de ser delegado en varios congresos: estuve en el Congreso Centro Regional Centro Oriente, ese congreso es organizado por la ONIC, organización a la que la comunidad Mhuysqa pertenece, lo conforman cuatro comunidades que son los Pijaos, los Bari, los Uwa y los Mhuysqa, allí se decide cuáles son las problemáticas, se hacen unas mesas de trabajo, se

plantea y se revisa cuáles han sido las estrategias, las dificultades que las comunidades internamente han tenido y cómo se puede presentar a nivel nacional, en ese congreso también se eligió los representantes de la Mesa de Concertación por Centro Oriente. Este congreso fue hecho en Cúcuta en el año 2012 en el mes de junio, también he tenido la oportunidad a raíz de estar vinculado a la comunidad en el proceso, de ir a un encuentro de la Guardia Indígena en Rio Sucio, Caldas. He tenido la oportunidad de ir al Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Bosa. La comunidad me ha dado como esa oportunidad de representarlos, yo creo que he hecho un buen papel para que la comunidad y los dirigentes me den esa oportunidad de ir a representarlos a ellos desde lo que uno conoce y va aprendiendo. Por esto me vincule en el 2011 al cabildo y me lance como vocal y pues quedé elegido y desde el 2011 hasta el 2013, lo que también me ha permitido conocer cómo funciona la comunidad internamente y saber qué es la comunidad."

Con esto se va construyendo la identidad Mhuysqa en la vida de Camilo, desde la lengua, la música, la danza, la espiritualidad, su palabreo entre el cabildo y la Universidad, se le apertura el dialogo con otras comunidades, la posibilidad de escucharlas y transmitir su mensaje, la palabra en la enseñanza que le deja el estar con quienes también han sido considerados los otros. Llevando con ellos la palabra ancestral que ha recogido en cada diálogo para compartirla y retroalimentarla en su comunidad. Para el joven Mhuysqa la palabra se convirtió en un elemento tan fundamental que decide apoyar la tarea de generar identidad a través de la lengua desde un ejercicio docente y de vida:

"Primero pienso en no dejar morir qué es ser indígena, poder fortalecer la cultura Mhuysqa, poder fortalecer la enseñanza de la lengua; por eso fue que decidí estudiar Ciencias Sociales, por eso es que quise estudiar licenciatura porque uno de mis proyectos es poder ser partícipe y fortalecer el proceso de la construcción de un colegio propio, de una educación propia y poder seguir en este rescate, seguir fortaleciendo los principios de lo que es ser Mhuysqa y que las próximas generaciones que me siguen a mí no vayan a tener tanto desconocimiento como el que tuve yo y quieran ser indígenas y ser Mhuysqas, yo me veo en el futuro

enseñando en la comunidad lengua y fortaleciendo el proceso y la organización, resistiendo dentro de la organización."



Ilustración 4: matriz cultural ancestral Camilo Castro.

En primer lugar Camilo parte como se leyó anteriormente de señalar la occidentalización en la que vive y que ha permeado también su construcción de identidad, ésta se encontraría atravesada como en el caso de Don Alfonso, por el juego. Allí en esa relación con el territorio estos dos Mhuysqas iniciaron un camino que luego conduciría a este proceso de memoria, lo cual es significativo ya que ambos se involucraran con la defensa del mismo, con la participación política y el estudio desde la academia, el nacer en el territorio les permitió plantearse asuntos políticos, que para el caso de Colibrí quien no creció en Cota operan de otro modo.

Este juego, el cultivo de la tierra y la pertenencia le dieron a Camilo herramientas suficientes para indagar por su memoria consignada en historias familiares en donde la palabra era organización, leyes y defensa de la identidad por parte de su abuelo. Asunto que cobro más importancia cuando tras estratégicamente (por no prestar el servicio militar) Camilo ingresa oficialmente a la comunidad, puesto que asocia ello con un aprendizaje de la lengua Mhuysqhubun que iba recibiendo en la

comunidad. Además complementará su memoria con la ritualidad y la investigación desde la academia occidental.

Para Camilo el territorio y la lengua detonaron su búsqueda de identidad, señala así que un indígena no puede ser tal sin un territorio, lo que pone en el debate el reconocimiento de diferentes grupos Mhuysqas en la ciudad los cuales no tienen un territorio ni la figura de cabildo. Finalmente para Camilo existen principios de lo que es ser Mhuysqa, principios que debe ser buscado, trabajados e investigados para que no se viva en un desconocimiento como el que le ocurrió a él, del que se puede señalar son parte la escuela y Occidente. Ser Mhuysqa es para Camilo una opción del querer, una decisión que depende de la forma en como operen activadores de memoria, despertadores como la lengua y la memoria familiar: "que las próximas generaciones que me siguen a mí no vayan a tener tanto desconocimiento como el que tuve yo y quieran ser indígenas y ser Mhuysqas"

3.4 Diálogos (intra)interculturales

Al haber recogido los relatos de estos tres Mhuysqas empiezan a emerger reflexiones que los conectan desde diferentes miradas, se trata de ponerlos en diálogo, como vivencia de la palabra del otro. Para Catherine Walsh, justamente de eso se trata la interculturalidad, la cual nos es cercana por un propósito que como lo señala el Abuelo Alfonso Fonseca es el de hacernos humanos. La interculturalidad entendida de este modo

> *"Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras. Por sí, parte del problema de las relaciones y condiciones históricas y actuales" (Walsh, 2008:140)*

Este diálogo intercultural gestado desde la memoria ancestral se tejió por medio de tres aspectos que son fundamentales por cuanto trasgreden el régimen de Colombianidad que se construyó sobre lo Mhuysqa y porque permite dinamizar la recomposición Mhuysqa desde diferentes saberes. 1. La identidad, 2. El territorio y 3. La memoria. Son cada uno, elementos que ponen a dialogar a los abuelos Alfonso y Colibrí entre sí, con las memorias de Camilo Castro.

Es la identidad el primero de estos aspectos por cuanto es lo que se está poniendo en juego y por lo que se lucha, cómo ser y dejar ser la identidad punto de sutura, es la praxis de las memorias Mhuysqas que se encuentran en el territorio, en los abuelos y abuelas y en diferentes montañas, piedras, caminos, tejidos, libros e imágenes. Es por esto que como segundo aspecto emerge el territorio como lugar físico y simbólico donde pervive la identidad, es un punto de encuentro de los relatos de estos tres Mhuysqas, en el que el dialogo se hace compartir, además es la relación entre el territorio y la memoria. Finalmente la memoria como permanencia y pervivencia, como pensamiento, camino y andares que definen a la comunidad.

Al preguntarnos ¿Quiénes son los Mhuysqas? emergen algunos aspectos específicos de estos relatos, el primero es lo político como defensa de la tierra y como trabajo con la gente en la construcción de comunidad, que para el caso de Don Alfonso se hace visible en cada uno de los proyectos que ha emprendido con la comunidad, mientras para Camilo es desde la representación de la comunidad en diferentes espacios en donde se asume su tarea política. En segundo lugar tendríamos la lengua como la herramienta desde la cual se potencia la identidad, para el abuelo se asumió como una estrategia de comprobación de su existencia ante las autoridades del país, es decir como arma de lucha y defensa del territorio ancestralmente Mhuysqa.

En Don Alfonso y Camilo su identificación Mhuysqa se logrará no solo por el reconocimiento de la tierra, sino que hallaran en su ascendencia familiar la ubicación de sus raíces Mhuysqas, para el abuelo: padre, madre y abuelos inscritos en el censo de la comunidad, para Camilo: su abuelo como compañero en las luchas por la tierra de la comunidad junto con Cristóbal Segura, líder que luchó a su vez por el sostenimiento de la figura de resguardo. Por esta identificación familiar y la pertenencia a la comunidad en Cota adquirida desde la revisión de los antiguos censos. El nacer en el territorio y presentar vínculos familiares en él, los lleva a una lucha política por éste.

También por memoria y llamado del territorio se identifica como ocurrió en el caso de la abuela Colibrí. Ella es Mhuysqa por auto reconocimiento espiritual y por el llamado de las y los abuelos del mismo. Allí emprendió un camino en la medicina que hasta el día de hoy mantiene, ella reconoce que más allá de ser o no de Cota, se trata de un solo corazón ancestral que trata de seguir alimentando en el compartir con sabedoras y sabedores de diferentes territorios, desde la sabiduría de la Mujer, buscando su empoderamiento. En este sentido para Colibrí se trata de reconocer, con la colonialidad la emergencia de un patriarcado que como lo ve la misma María Lugones (2008) cambia las relaciones de género dentro de la comunidad. Por esto busca Colibrí que tras el trabajo con las mujeres se restablezca su lugar en la sociedad Mhuysqa.

A diferencia del relato de vida de Colibrí, Don Alfonso y Camilo eligen la vía política, la politización de la lengua, la defensa del ser Mhuysqa desde acciones específicas frente a la comunidad, para la abuela se trata del trabajo desde el cuerpo territorio y allí en la ritualidad colectiva en la comunidad, precisamente en aras a construir común-unidad. Se trata en este sentido de formas del ser Mhuysqa que se complementan en la recomposición de la Ancestralidad latente.

Estos tres Mhuysqas tendrán en común la enunciación, cada uno a su manera, cuando se les pregunta y se preguntan por lo que son; afirman ser Mhuysqa

producto de un despertar de la memoria, ya sea desde la lengua, la ritualidad o la academia.

En cuanto al territorio, se encuentran estos tres Mhuysqas al identificarse con un apego sobre el mismo, entender para ellos la naturaleza como la madre de vida, de ritualidad, en donde se siembra, se recoge, se camina, se juega, se defiende, se re-existe y se pervive. El territorio como cuerpo, como casa indígena, como escenario de juegos, como piedras sagradas, como montañas, como espíritus tutelares, como energía, los hizo Mhuysqas y por eso se encuentran en él. De hecho en el relato de Camilo se puede identificar que se refiere a la comunidad indígena como un lugar: “ir a la comunidad indígena”.

Finalmente la memoria que sigue haciendo trazas que se mezclan con la identidad y con el territorio, para que quienes están allí escuchen el llamado de las y los abuelos. Esta memoria va recomponiendo la historia, como pueblos que efectivamente son pueblos naturales pero ya no desde la concepción negativa de Occidente sobre la naturaleza sino desde la subyacencia de la misma, tejida desde la memoria viva de la comunidad. Esta palabra de memoria empieza ahora a cuestionarse como lo hacen estos tres Mhuysqas por el cómo ven los otros/otras a los Mhuysqas, los jóvenes, las mujeres, los campesinos; los Mhuysqas de otros territorios y los muchos otros pueblos indígenas del Abya Yala. La identidad Mhuysqa es aquí un despertar de la memoria, aquella estaría allí suspendida en el tiempo pero cambiante, esperando a que pueda emerger por diferentes caminos. Ser Mhuysqa es entonces una decisión.

3.5 El discurso Mhuysqa y el muisca: como releer un régimen de Colombianidad.

A continuación se presentarán brevemente algunos de los elementos que permitieron contrastar los diferentes discursos sobre la identidad muisca en el caso de los autores y libros de texto y la Mhuysqa de los relatos de vida:

Elementos	***Posturas y discursos***
Desarrollo	Liborio Zerda señalará que los Muiscas se encuentran en un grado de desarrollo intermedio, mientras en varios libros de texto se menciona su condición como cultura de mayor desarrollo, en particular en la editorial Libros y Libros S.A. Diferente esto de la postura de Alfonso Fonseca quien señala que se busca es construirnos humanos y no destruirnos como hasta ahora, es decir como lo habría hecho el modelo de desarrollo occidental.
Símbolos	Frente a la simbología autores como Restrepo y Languebaek señalan la importancia de la ritualidad muisca, particularmente en la figura del Poporo; sin embargo es la abuela Colibrí quien describirá el agua, las montañas, el territorio como objetos de la identidad muisca que se trabajan desde la ritualidad como por ejemplo el tabaco.
Lengua	Para Diana Giraldo en sus investigaciones la lengua para el periodo colonial ya se daba por extinta, Camilo y Alfonso la reivindica existente, estudian en ese proceso de recomponerla.
Mujer	En la editorial Libros y Libros se menciona la condición de matrilinealidad de los Muiscas, al igual que lo hacen varios autores, Colibrí le asigna un lugar de mayor significación espiritual, es decir no la mujer en la distribución del poder político, sino en el sostenimiento de la comunidad y como portadora de una corporalidad que se representa en el territorio.
Hacerse Mhuysqa	Para Colibrí ella se hizo Mhuysqa, diferente de los discursos de los cuatro anteriores libros de texto los cuales señalaba a los Muiscas como

	los habitantes del altiplano cundiboyacense, esta misma afirmación llevo a que Camilo fuera señalado como un “muisca chiveado” según su docente de sociales. En dos de las editoriales (Libros y Libros y Oxford) se evidencia que aun cuando se reconoce la permanencia de este grupo, esta se pone en cuestión.
Alimento	En las diferentes editoriales y autores se destacan los Muiscas como agricultores y se ve esta actividad como parte de su economía, mientras para nuestros tres Mhuysqas se trata del alimento como identidad: el maíz, la papa, el tabaco y variedad de plantas, en su cultivo y preparación develaban una memoria Mhuysqa.
Sumisión/ rebeldía	Dentro de la editorial Oxford University Press los Muiscas son vistos como pueblos pacíficos y dedicados al pensamiento, para Vicente Restrepo esta condición fue inducida por los españoles (más que pacíficos los indios serian sumisos), en la editorial Voluntad serán belicistas por cuanto tienen en su poder prisioneros de Guerra. Para los Mhuysqas aun cuando no se menciona explícitamente se trata de una relación de equilibrio con el territorio que implica también la defensa del mismo.

De manera breve se puede observar como estos discursos se oponen, al parecer entre los autores y las editoriales existen elementos comunes, sin embargo queda claro que en el logro de ese carácter unificador del régimen de Colombianidad, los libros de texto no ahondaron en aspectos que si abordan los autores, en tanto que no se logró consolidar una visión oficial más que en aspectos muy generales, como la descripción de su economía, su sistema político y algo de su religiosidad. Pese a ello es visible la influencia de estos autores en la postura de los libros de texto, la decadencia y fin de los Muiscas de la editorial Norma se sustenta en los discursos de sometimiento de esta comunidad por parte de los autores. En ambos

casos no se encuentra la riqueza que se logra hallar en los relatos de los Mhuysqas quienes hacen alusión a elementos como la medicina, el juego, el cultivo, la ritualidad, el cuerpo, la guianza de los demás, aspectos que no eran vistos en la versión que aportaba un régimen de Colombianidad heterogéneo y que hoy se transforma con estas narrativas de identidad emergentes.

3.6 Un aporte a las lecturas de la memoria y la identidad: proyecto pedagógico en la Institución educativa indígena Uba Mux.

Como ya se mencionó anteriormente se llevó a cabo un proyecto pedagógico con los niños de 5º grado del colegio Uba Mux en donde se abordó la colonización española por medio de la enseñanza de las ciencias sociales y específicamente de la historia desde una pedagogía intercultural aportando a la construcción de sujetos históricos y a los procesos de memoria de la comunidad Mhuysqa. Ellos nos remitirán a esos aspectos propios de la memoria Mhuysqa vistos desde la educación en los diversos talleres llevados a la práctica con los estudiantes. De las actividades realizadas se hará en lo sucesivo una descripción para continuar con una reflexión sobre el proceso. Primero se destaca el encuentro con el líder Alfonso Fonseca quien contribuyó a la construcción del proyecto, de allí a la primera actividad con los niños denominada tejiendo la red en la que se realizó un acercamiento a las visiones que tenían sobre la colonización española, sobre lo que significa ser indígena y lo qué es la historia.

Los niños entendían lo indígena como una raza colombiana; ser negro, un ser vivo, un artista, entre otras connotaciones que alrededor de la práctica se fueron reconstruyendo por medio de figuras indígenas que resultaban significativas para los relatos de origen Mhuysqa. Así mismo se habló del ser indígena y de la colonización española por medio de didácticas que la cartilla de trabajo *Descubrir América 500 años después*[33] proporcionaba. Se les mostraba cual sería el impacto hoy si llegara alguien quien les impidiera vestirse como lo hacen o bailar como es

[33] https://pazuela.files.wordpress.com/2010/10/500-anos-de-resistencia-pagina-a-pagina.pdf

habitual. Se les mostró cómo los indígenas cambiaron hasta sus modos de peinarse debido a la colonización española y como nosotros somos hijos de ese choque.

Se realizó en principio un dramatizado sobre el uso de las fuentes de la historia por grupos construidos según cercanías de los territorios de procedencia de cada estudiante o sus padres. Esta actividad generó gran interés en la mayoría de estudiantes teniendo en cuenta que nos encontramos, y particularmente estas generaciones, en la sociedad de la imagen, por lo que asociaban la actividad a aspectos como la televisión y la presentación.

De los círculos de la palabra que se realizaron tenemos que el más enriquecedor se realizó con la lectura del Diario de Abordo de Cristóbal Colon transcrito por Bartolomé de las Casas. Se realizaba la lectura, se realizaban comentario y aclaraciones y finalmente se realizó un juego de teléfono roto con palabras en lengua Mhuysqa asociadas al tema.

Otra de las actividades que más contribuyó a la realización del objetivo general fue precisamente las reflexiones alrededor del video titulado *El Cacique Sonoro* producido por el programa el Lado B de la historia[34] en el cual estudiantes de un colegio presentan su visión sobre lo que es la historia, dando paso a la visión de la memoria e identidad Mhuysqa tejida alrededor del cacique de Turmequé. En este mismo día se realizó una charla con Alfonso Fonseca en donde se articuló la clase de ciencias sociales con la enseñanza de la lengua Mhuysqa. Allí Alfonso genera un dialogo intercultural con estudiantes provenientes del Cauca y de Pasto en términos de las cercanías de las lenguas, de las prácticas culturales y la cosmovisión de las comunidades.

Sostuvimos también sesiones de relajación realizadas por la abuela Colibrí, las cuales lograron poner en sintonía a los niños con el proceso espiritual de la

[34] https://www.youtube.com/watch?v=4BFFYCcZckU

comunidad. Esto se alimentó de actividades como la emisora indígena en 1492 en donde los niños en grupos realizaban una emisora para alguna fecha de la colonización española, entonces por ejemplo se realizó una que decía “Alerta se prohíbe bailar en Cusco” o también “Bautizos masivos”, “se rompen los diálogos en Cajamarca”. De nuevo los niños asociaron la radio a la presentación por lo cual muchos querían participar. Se presentaron imágenes, escritos, crónicas de 1492, el primer mapamundi, las imágenes del fin del mundo y lo que pasaba en Asia y África en 1492.

Este proyecto fijó además como uno de sus objetivos la identificación de las propias visiones sobre la colonización de los estudiantes pero también de la comunidad por medio de la pregunta sobre qué sabían del encuentro entre españoles e indígenas sus padres, abuelos, tíos y miembros de la comunidad. Esto llevó a la consecución de otro objetivo que fue reconocer con el grupo de trabajo la importancia de herramientas como las diferentes fuentes históricas que de ser vistas desde la colonización española luego fueron vistas desde el proceso del resurgir Mhuysqa. Esta inquietud y el objetivo que proponía motivar en los estudiantes el conocimiento sobre las diversas visiones de mundo que componen la historia llevo a que se comprendiera el sentido del resurgir Mhuysqa. Por lo que se avanzó en la construcción de estos estudiantes como sujetos históricos, como sujetos de la acción.

3.6.1 ¿Qué decir de la memoria?

Con estos elementos frente a la memoria colectiva Mhuysqa se encuentran varios aspectos que son importantes de retomar. En primer lugar se encuentra el hecho de haber trabajado la colonización española ya que un hecho como este en la mayoría de las veces en la escuela tradicional es visto desde la memoria oficial, por lo cual las memorias locales, como sucede en este caso, que buscan revitalizarse, no son tenidas en cuenta. Ahora bien, es evidente el impacto de la memoria oficial en los estudiantes de la institución Mhuysqa, ya que asocian lo

indígena con razas o con artesanías. Esa ha sido la concepción de lo Mhuysqa que ha circulado en los discursos cercanos a los estudiantes y entonces ¿Qué pasa con la memoria colectiva y ancestral Mhuysqa en su proyecto educativo?

Con respecto a ello, la lengua resulta ser en el escenario educativo el mayor factor de identidad ya que los estudiantes mostraron interés en su aprendizaje y en la práctica constante con sus docentes y compañeros la van incorporando. La lengua daba cuenta de la existencia de una memoria colectiva viva que se mezclaba con otras lenguas, en tanto que el colegio se convirtió gracias a la recepción de estudiantes de diferentes lugares del país en un espacio de encuentro intercultural. En ese sentido se encontraron una seria de aspectos problemicos que dan cuenta del porque no circula la memoria colectiva Mhuysqa en su conjunto, teniendo en cuenta las dinámicas mismas de un escenario educativo en el cual los maestros formadores en su mayoría no pertenecen a la comunidad.

Se evidencia en primer lugar un conflicto de identidades en el aula, por lo cual la memoria también queda puesta en discusión, se mezcla así la edad de los estudiantes, su lugar de origen, su pertenencia a la comunidad y el rol de sus familias en la misma. En segundo lugar el colegio no siempre contribuye a la circulación, comunicación y resignificación de la memoria Mhuysqa para que así pueda hacerse cercano al estudiante ciertos elementos de su identidad que el mismo puede vivenciar en la práctica con su comunidad. Por último, la comunidad Mhuysqa de Cota podrá pensarse asumir el liderazgo tanto pedagógico como administrativo de la institución Uba Mux para darles así participación a los niños como sujetos de la acción de memoria Mhuysqa.

4. RESEMANTIZAR ES MIRARNOS: ALGUNAS REFLEXIONES DE CIERRE

Luego de haber emprendido este camino, emergen recuerdos que quedan allí en el lugar de la memoria que se va andando. Se trata de recoger ahora lo que se tejió en algunas palabras que parten de lo dicho en los capítulos anteriores. Es de

afirmar entonces, que esa posicionalidad del lugar de enunciación indudablemente ha cambiado; reconozco hoy día la matriz cultural del pueblo Mhuysqa.

Precisamente, asumir la academia como la vida misma, me llevó a entender que es necesario realizar un cuestionamiento serio a las prácticas y discursos de la misma que han de situarla en un lugar de superioridad en la producción de conocimiento. Es esto, una colonización del saber que potenciada desde la matriz de poder colonial, le permitió a Occidente ser dueño del control sobre los cuerpos. Aquí recuerdo a Lander (2005) cuando plantea la necesidad de interpelar el sentido de lo que hacemos como un cuestionamiento a las ciencias sociales y al lugar que estas jugaron en la legitimación y subalternización de los otros.

¿Conocimiento para qué? Dice una de las preguntas que dentro del grupo modernidad-colonialidad se ha gestado y que aquí nos remite a cuestionarnos por la producción de discursos académicos sobre los Mhuysqas que lo que hicieron fue reforzar su condición colonial. Ahora son las comunidades las que toman sus sabidurías y repiensan a los que los otrorizarón, justamente esta dinámica hace ver a los ojos de la comunidad que la sabiduría como campo de tradición sensitiva va mucho más allá que los discursos de la academia y que la epistemología misma, en palabras de Patricio Guerrero (2010) “La sabiduría va más allá de la epistemología pues ofrece no solo referentes teóricos, información y conocimientos para entender la realidad, sino sobre todo proporciona referentes de sentido para transformar la realidad y la vida” (p.23). Al ser rememoradas todas estas sabidurías, se entiende que el poder no puede silenciar la palabra, que los Mhuysqas se sitúan desde su experiencia histórica, desde su herencia colonial (Anzaldua, 1987).

Los tres Mhuysqas que compartieron su relato han contado algo de esa sabiduría pero también han dado cuenta de su identidad como permanencia que aun cuando fue estigmatizada pervivió para romper con la narrativa moderna de la identidad. Hoy se cuestiona por la academia la etnicidad Mhuysqa desde una

visión esencialista que no permite entender que el problema no son las múltiples formas de actualización de la identidad que se renueva permanentemente sino que es la *alteridad en condición colonial*, la producción del otro como negación, en una hybris que no permite enunciación pero que enuncia por los otros sin ser vista. Esta palabra sentida, sensitiva porque proviene del territorio, es memoria que late, recorre y juega en diferentes escenarios. Por esto retomo algunos de los "*más allá"* que propone Mires (1999) al leer el proyecto de las bibliotecas Rurales en Cajamarca, para con ellos pensar el proceso Mhuysqa más allá de los márgenes o límites de la colonialidad.

Cuando Camilo Vásquez afirma que su proyecto de vida es enseñar lengua para que generaciones venideras se sientan orgullosas de su identidad Mhuysqa, es un sentir que va ***Más Allá Del Yo***, de la condición individual de pertenecer a un espacio determinado, en tanto que se reconoce la identidad como un asunto relacional de correspondencia y complementariedad. Lo mismo cuando Colibrí emprende círculos de sanación con mujeres[35], cuando llama a trabajar por la comunidad y cuando se reconoce en el territorio. Así ocurre con el abuelo Alfonso quien al emprender proyectos en la comunidad fue mucho más allá del yo y ahora da lugar una vez más a esta trasgresión de la individualidad como narrativa moderna de la identidad, cuidando y recogiendo la memoria de su madre.

Justamente esto hace que el proyecto Mhuysqa de Cota, desde los relatos de quienes aquí se expresaron, se lea como un ***Mas Allá Del Grupo****,* que se hace cuando se sienten pueblo y trabajan por recuperar su memoria, este más allá que dialoga con otros indígenas, teje con ellos y recompone identidad; pero que además crea una familia que va más allá de la consanguinidad del núcleo personal, puesto que hace vínculos con otros que por memoria del territorio son hermanas y hermanos.

[35] Al realizarse en Cota, los últimos viernes de cada mes, se encontraba mujeres tanto de la comunidad como de afuera, se compartía medicina (tabaco preparado en polvo Hoska o liquido dulce en Ambira) y se conversaba acerca de historias de cualquiera de los asistentes, luego entrada la madrugada se realizaban las danzas: del útero en la que se entregaban semillas y del corazón en las que se llamaba la prosperidad.

Es también ir ***Más Allá De La Parcela****,* pues si bien estos tres Mhuysqas mencionan la importancia del territorio, de la siembra, de su limpia y pagamento, no es necesaria la posesión de la tierra, la abuela Colibrí hoy no vive en este municipio, pero camina su memoria, siembra en otros territorios para continuar llevando medicina. Se entiende, que el territorio no es una unidad física sino que tiene que ver con lo que se siente en el estar con el otro, agua, semilla, montaña, camino. Es territorialidad que "surge como un espacio complejo de relaciones que dimensionan y vinculan lo orgánico y no inorgánico, lo material y lo cultural, lo cósmico y lo telúrico, a tal punto que el ser humano no es más que un ser entre muchos otros" (Molano, 2012, p. 10)

Territorialidad que en el día a día busca seguir haciéndose, pero que aún debe superar obstáculos o límites que luego de realizar este proceso de investigación se hacen evidentes como un ***lugar entre los márgenes*** que los Mhuysqas buscan trabajar. Aquí se ubica lo que la abuela Colibrí señaló como el necesario trabajo de construir comunidad, sobre ello se busca seguir trabajando y fortaleciendo, en la comunidad interna de Cota pero también frente a las otras comunidades que políticamente se siguen activando cada una en su territorio, ya que entre ellas no se han podido encontrar ni espiritual ni políticamente en la defensa de la identidad Mhuysqa, aun cuando se han dado ya varios intentos de unificación. Está también entre los márgenes la apuesta de sociedad que quieren los Mhuysqas, reflexionar y accionar sobre ella, para que más allá de ser parcialidad, resguardo, familia, sean un movimiento social.

En ese momento la América inventada dará paso a la praxis de la territorialidad, que sigue siendo soñada, puesto que al ser la temporalidad otra, el pasado vive y es en él, en donde se encuentran las sabidurías insurgentes que toman del ahora para hacerse permanencia; "es lanzar la utopía intencionadamente en dirección contraria, en el entendido de que en el pasado también se proyectaron sueños e

ideales, que incidieron en las maneras como las obras del pasado llegaron a ser parte de estos anhelos y hoy son testimonio" (Molano, 2012, p. 8)

El objetivo con que se emprendió este proyecto, fue como ya se dijo en la introducción analizar la identidad y la memoria en tres relatos de vida de integrantes de la Comunidad Mhuysqa de Cota en relación con la circulación de discursos en torno al ser Mhuysqa. Entender que se es Mhuysqa por memoria del territorio, que sus relatos son sensitivos, es decir son tradición sensitiva porque vienen del territorio y que la identidad se hace día a día en la relacionalidad y en el trabajo arduo por la condición de ser gente "jardinera del universo" como aun dice el abuelo Alfonso. Es por lo que al término, cerramos con la Palabra del mayor Carlos Mamanche que traen a la memoria, y posicionan el lugar desde el cual se enuncia:

"Ser muisca es saber quién es uno, reconocerse y sentirse orgulloso de lo que se es y Trabajar en lo que se es."

5. BIBLIOGRAFÍA

Arévalo, A. (2015) Ciencia Nativa, Metodología de investigación Indígena y Paradigma Indígena de Investigación. México: Revista la Guadaña. Recuperado de: http://laguadana.org/2015/08/ciencia-nativa-metodologia-de-investigacion-indigena-y-paradigma-indigena-de-investigacion/

Augé, M. (2006). Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona: Gedisa.

Bhabha, H. (1990). Narrando la nación. En: Nation and Narration. Londres: Routledge

Bohorquez, S & Celis, Y. (2009). El despertar Muisca en Sesquilé. Bogotá: Corporacion Universitaria Minuto de Dios.

Briones, Claudia. (2007). Teorías performativas de la identidad, performatividad de las teorías. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.6: 55-83, enero-junio

Bushnell, D. (1996). Colombia una nación a pesar de sí misma. De los tiempos precolombinos a nuestros días. Bogotá: editorial planeta.

Campos, D. (2001) Espacios 6°. Historia y geografía. Bogota: Grupo editorial Norma.

Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.

Castro-Gómez, S., & Restrepo, E. (2008). Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX. Pontificia Universidad Javeriana.

Correa, F. (2005). Sociedad y naturaleza en la mitología muisca. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.3: 197-222, enero-diciembre.

Duquesne, J. (1795). Calendario de los Muysqas. Indios naturales de este Nuevo Reino de Granada. Gachancipá.

Dussel, E. D., & Guillot, D. E. (1975). Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas (No. 3). Editorial Bonum.

Estermann, J. (1998). Filosofía andina. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
_____ (2008). Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente. La Paz: ISEAT.

Fernández, D. (2011). “Hytcha guy Mhuysqa”: “Yo soy Mhuysqa”. Paradojas entre el ideal y la vida cotidiana. En: Imagonautas 2 (1) / 2011/ ISSN 07190166

Friede, J. (1944). El indio en lucha por la tierra: historia de los Resguardos del Macizo Central colombiano. Bogotá: Editorial Espiral.

Gamboa, J. (comp). (2008). Los Muiscas en los siglos XVI y XVII. Miradas desde la antropología, la arqueología y la historia. Bogotá: Universidad de los Andes.

Garcia, F. (1996). Sociedad en construcción 6°. Bogotá: Oxford University Press.

Giraldo, D. (2011). Lengua e identidad. El caso de la lengua muisca en Colombia. ponencia en el acto Collaborators or Contenders. Norwegian Research, Business and Politics in Latin America, el 27 de octubre de 2011 en Bergen (Noruega).

Gómez, A. (Ed). (2005) Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Gómez, P. (2009). Los chyquys de la nación muisca chibcha: ritualidad, re-significación y memoria. Bogotá: Universidad de los Andes.

Diaz, G. (2000). Pensamiento histórico 6°. Bogotá: Editorial Libros & Libros S.A.

Groot, A. (2008). Sal y poder en el altiplano de Bogotá (1537-1640). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Gros, C. (2000). Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad. Bogotá. ICAH.

_____ (2010) .Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano. Bogotá. Universidad Nacional.

_____ (1991). Colombia indígena: identidad cultural y cambio social. Bogotá. CEREC.

Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer. Barcelona: CIDOB, 97-108.

_____ (2006) “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. Tabula Rasa No. 4. Bogotá.

Guerrero, P. (2010). Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Quito: Abya Yala.

_____ (2002). La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, diversidad, alteridad y diferencia. Quito: Abya yala.

Hall, S. y Du Gay, P. (1996). Cuestiones de identidad cultural. Buenos Aires: Amorrortu.

--------- “Identidad cultural y diáspora” en Stuart Hall Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales (Popayán/Lima/Quito: Envión Editores/IEP/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar).

Hobsbawm, E. (s.f) Identidad. Recuperado el 4 de febrero de 2013, de: http://www.laopiniondelanzarote.com/cuadernos/pdfs/numero04/identidad.pdf

ICANH. (1999). Revista Colombiana de Antropología. Volumen 35, enero-diciembre.

Jelin, E. (2001). Los trabajos de la memoria. España: Siglo Veintiuno editores.

Laclau, E. (1994). Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. En: Reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo. Buenos Aires: Nueva visión.

Lander, Edgardo. (comp.) (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO.
Le Golf,J. (1991). El orden de la memoria. El tiempo como imaginario. Barcelona: Paidós.

Lleras, R. (2005). Los Muiscas en la literatura y antropología ¿Quién interpreta a quién? Boletín de historia y antigüedades – vol. XCII no. 829

Londoño, E. (1992). Los chibchas de los Andes Orientales. Ponencia presentada en el V1 Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de los Andes, Bogotá.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. En: Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre.

Maldonado, N. (2003). La colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Carolina del Norte: Centro John Hope Franklin

Martin, A (1995). Fundamentación teorica y uso de las historias y relatos de vida como técnicas de investigación en pedagogía social. Ediciones Universidad de Salamanca. Recuperado de: http://www.eduneg.net/generaciondeteoria/files/fundamentacion-teorica-y-uso-de-las-historias-de-vida-ecomo-tecnica-de-investigacion.pdf

Martínez, C. (Comp.). (2009). Repensado los Movimientos Indígenas. Quito: FLACSO.

Mato, D. (Comp.). (2001). Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Buenos Aires: CLACSO.

Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo ya lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. E. LANDER (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

_____ (2003) Historias Locales / Diseños Globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal.

_____ (2009). La idea de América Latina. La derecha, izquierda y la opción decolonial. En: Crítica y Emancipación, (2): 251-276, primer semestre.

MIN. INT. (s.f). Pueblo muisca. Recuperado el 03 de junio de 2013, de: http://siidecolombia.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_muisca.pdf

Mires, A. (1996). Lo que cuento no es mi cuento. Cultura andina y tradición oral. Cajamarca, Perú: ACKU QUINDE.

_____ (2000). El verbo se hizo andares. Reflexiones sobre diálogo intercultural desde la experiencia de la red de Bibliotecas Rurales y la Enciclopedia Campesina de Cajamarca, Perú. En: Dialogo intercultural. Memorias del primer congreso latinoamericano de antropología aplicada. Quito: Abya Yala.

Molano, J. (2012). De viaje por los territorios y los mapas, inscripciones, visiones y representaciones. Bogotá: Universidad Central.

Osorio, L. (2006). Derechos Humanos y pueblos indígenas en Colombia. Fundación Hemera.

OPCA, consultado mayo de 2009. Disponible en: http://opca.uniandes.edu.co/es/index.php/component/docman/doc_download/64-boletin-8?Itemid=

Panikkar, R. (1990). Sobre el diálogo intercultural (Vol. 15). Editorial San Esteban.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.). Buenos Aires: CLACSO.

Restrepo, E. (2004). Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michael Foucault. Cali: Universidad del Cauca, Liga de Letras.

_____ (2014) Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones. Buenos Aires: CLACSO

Restrepo, V. (1895) Los chibchas antes de la conquista española. Bogotá: La Luz.

Riaño, H. (2005). Ciencias sociales integradas Líderes. Colombia: Voluntad.

Sanjinés, J. (2012). Narrativas de identidad. De la nación mestiza a los recientes desplazamientos de la metáfora social. Tinkazos, número 31, pp. 37-53. En: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512012000100003

Santos, B. (2006) La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. En publicación: Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires).
Silva, E. (1965). Antigüedad y relaciones de la civilización chibcha. Sogamoso: Museo Arqueológico.

Spivak, G. S. (1985), "¿Puede el subalterno hablar?", Revista Colombiana de Antropología, nª 39, nª especial de 2003, pp. 257-364; también en español en Orbis Tertium (Argentina), año III, nª 6, 1998.

Suarez, J. (2011). En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.14: 183-204, enero-junio. Recuperado de: http://www.redalyc.org/pdf/396/39622094008.pdf

Toro, A. (1999). La Postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano? Centro de investigaciones Iberoamericano: Universita Leipzing.

Ulloa, A. (2004). La construcción del nativo ecológico. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH- COLCIENCIAS.

Uribe, M. & Restrepo, E. (Eds.).(1997). Antropología en la modernidad: Identidades, Etnicidades y Movimientos Sociales en Colombia. Bogotá. ICANH.

Vasilachis, I. (Coord) (2006). Estrategias de investigación cualitativa. Barcelona: GEDISA.

Wade, P. (2000). Raza y etnicidad en Latinoamérica. Quito: ABYA YALA.

Walsh. C. (2008), Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

Wiesner, L. (1997). Etnografía Muisca: el Resguardo de Cota. En: Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central. Tomo IV, Volumen II

Zemelman, H. (s.f) “Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas”. Publicado por Instituto de pensamiento y cultura de América Latina (IPECAL) (Consultado 29 de junio 2015 en: http://www.ipecal.edu.mx/Biblioteca/Documentos/Documento7.pdf)

Zerda, L. (1947). El dorado. Bogotá: Biblioteca Popular de cultura colombiana, Ministerio de Educación y Editorial Cahur.