
Memoria, patrimonio arqueológico y utopías interculturales: dogma y misticismo en el parque arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facatativá, Colombia*

*Pablo Felipe Gómez-Montañez***

Recibido: 24 de febrero de 2012
Evaluado: 26 de marzo de 2012
Aceptado: 20 de abril de 2012

RESUMEN

El siguiente artículo es el resultado de un trabajo etnográfico llevado a cabo en el parque arqueológico Las Piedras del Tunjo, Colombia, con el cual se da inicio a un proyecto de investigación en la línea de Memoria, Patrimonio y Conflicto Etnopolítico. El texto busca exponer y reflexionar sobre la manera en que una comunidad autorreconocida como “indígena muisca” lucha por interpretar y apropiarse socialmente el registro arqueológico, luchando contra los sentidos que le otorga la academia y el Estado a tal archivo patrimonial. El trabajo busca además proponer nuevas rutas de análisis frente a los conflictos etnopolíticos enmarcados en escenarios en los que el diálogo intercultural parece ser una utopía.

Palabras clave: memoria, patrimonio, registro arqueológico, etnicidad, utopías interculturales.

* Artículo de investigación. El texto hace parte del proyecto de investigación doctoral “Conflicto intraétnico muisca en el altiplano cundiboyacense (Colombia): transacciones, disputas y negociaciones en el campo de identidad y la memoria indígena”.

** Candidato a Doctor en Antropología, Universidad de los Andes. Docente-investigador de la Universidad Santo Tomás, Facultad de Comunicación Social para la Paz. Integrante del Grupo de Memoria de la misma institución, adscrito al grupo de investigación Memoria, Paz y Conflicto. Miembro del Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura. Correo electrónico: pfgomez6@gmail.com

Memory, archaeological heritage and intercultural utopias: dogma and mysticism in the archaeological park Las Piedras de Tunjo in Facatativá, Colombia

ABSTRACT

The following article is the result of an ethnographic work conducted in the archaeological park Las Piedras del Tunjo, Colombia, which is the beginning of an investigation project in the terms of Memory, Heritage and Ethno-political Conflict. The paper seeks exposing and reflecting on the way in which a community self-recognized as "indigenous muisca" struggles to socially interpret and appropriate the archaeological record, fighting against the meaning granted by academy and the State to such heritage record. The article also seeks to propose new routes of analysis for ethno-political conflicts framed in scenarios where intercultural dialogue seems a utopia.

Keywords: memory, heritage, archaeological record, ethnicity, intercultural utopias.

Recibido: 24 de febrero de 2012
Evaluado: 26 de marzo de 2012
Aceptado: 20 de abril de 2012

INTRODUCCIÓN

Cualquier sábado de mayo de 2012, parte de la comunidad autodenominada pueblo-nación muisca chibcha se congregó en el parque arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facatativá, población ubicada en el departamento de Cundinamarca, por el camino que comunica a Bogotá con el noroccidente de Colombia. El lugar contaba a las tres de la tarde con muy pocos visitantes; la concurrencia más relevante estaba conformada por un grupo autorreconocido como *muiscas*, que a esa misma hora llegaba, la mayoría a pie y algunos de sus líderes en carros. En esos mismos vehículos eran transportados algunos miembros de etnias indígenas colombianas, como los misak (guambianos) del Cauca y los tubú hummuri masa del Vaupés. Frente a un pequeño pantano ubicado unos metros adelante de la entrada del parque, los carros se detenían y varios ocupantes se bajaban y se acercaban frente a una gran roca en cuya base se lograban percibir los borrosos índices de antiguos pictogramas de color terracota. Para los abuelos-líderes del pueblo-nación muisca chibcha, tal piedra es la guardiana del territorio y es a la que hay que saludar y pedir permiso para ingresar a ese lugar considerado sagrado. Para ello, la persona apoya la palma de su mano derecha en la piedra y la izquierda en el pecho sobre el corazón; con los ojos cerrados cada quien le hablaba al elemento guardián.

En el extremo opuesto del parque arqueológico existe una construcción circular en piedra de aproximadamente treinta metros de diámetro. Dicha mole no hace parte de las antiguas piedras y parece un georama que, a manera de escenario, invita a su apropiación, con el fin de llevar a cabo puestas en

escena de todo tipo. A dicho círculo de piedra, los líderes de esa comunidad lo denominan la “Plaza de Gobierno Muisca”, y según ellos mismos era (es) el lugar ordenado por los abuelos ancestrales para ritualizar los actos de posesión de los gobiernos y autoridades indígenas de los pueblos muisca. Precisamente, el motivo que congregaba a la comunidad era la entrega y posesión de los cargos directivos del Cabildo Mayor Muisca de Bacatá.

Sin ser una parcialidad indígena reconocida oficialmente ante el Estado colombiano por la Oficina de Asuntos Étnicos del Ministerio del Interior, este grupo conformó un cabildo indígena que, simbólicamente, cumple con el requisito de renovar anualmente a sus líderes, como lo estipulan las leyes del país. Tal como lo registré en una publicación anterior (Gómez-Montañez, 2009), la ceremonia comenzó con un repertorio común en este tipo de actos de dicha comunidad, que consiste en el saludo a los espíritus de los “cuatro vientos” (*hicha*: tierra; *fiva*: viento; *gata*: fuego, y *sie*: agua), terminando con un saludo a los espíritus del cosmos (*guacuyeca*), a los espíritus del corazón del centro de la tierra (*sua tomsa*) y al corazón de oro de cada participante (*cabni uni*).

De forma similar a los cabildos indígenas del suroccidente de Colombia, cada persona con cargo directivo porta un cetro o vara de poder. El origen de estas prácticas parece ser más una tradición impuesta por los colonizadores españoles, que una figura ritual de las etnias indígenas (Rappaport, 2005a). Tales varas se colocaban sobre el suelo para ser resacralizadas por la Madre Tierra y los espíritus del territorio de Facatativá, que para esta comunidad se denomina *Fa Ata Tiva*, que quiere decir, en su versión de la

renovada lengua muisca, “el poder de la primera deidad”. Para llegar a tal significado, *Fa* se entiende como “deidad”; *Ata*, como el número uno, y *Tiva*, como el cargo de poder que se le otorgaba a un capitán o jefe de un poblado con fuertes vínculos de parentesco. Otras rutinas se integraban a la ceremonia: danzas, toques de tambor y sonajeros y cánticos realizados por los miembros de otros grupos étnicos en su lengua nativa¹.

¿Qué nos informa esta ceremonia sobre las formas actuales y alternativas de expresar la etnicidad y la memoria indígena? ¿Cómo se reconfiguran los campos etnopolíticos de lo muisca a partir de este tipo de repertorios? El pueblo-nación muisca chibcha es un movimiento liderado por autoridades llamadas “abuelos”, cuyos niveles jerárquicos más relevantes se denominan *chyquys*, vocablo al que suele otorgársele el significado de “sacerdotes”². Sobre esta comunidad se ha venido haciendo un trabajo de investigación etnográfica con el que se ha procurado entender la manera como actualmente en la sabana de Bogotá existen personas y grupos que se definen como *muiscas*, aun sin pertenecer a una parcialidad oficializada por el Estado colombiano y apelando exclusivamente a un proceso espiritual-medicinal y de autorreconocimiento (Gómez-Montañez, 2009, 2010).

Pero este tipo de colectividades también son un indicador de ciertas tendencias actuales en la posmodernidad de las llamadas “eticidades” (Gross, 1991; Castillo, 2007),

las cuales podrían ser colocadas en un mismo plano junto a la “renaturalización del mundo” (Maffesoli, 2007) y a las nuevas formas de entender las identidades en el ámbito de la democracia pluralista y multicultural, más cercana a los procesos de identificación, adscripción y afiliación identitaria (Gutman, 2008), que a modelos esencialistas sobre esta.

El surgimiento de recientes procesos de identidades individuales y colectivas basados en lo étnico —o en sus representaciones sociales—, presentes en las sociedades urbanas (pequeño-burguesas) modernas, también hace pensar en las tesis sobre las cuales los antiguos metarrelatos y estructuras ideológicas se han desvanecido, haciéndose efímeras (Lipovetsky, 2002), y las formas de organización social parecen más soldadas por lo estético y banal que por un proyecto político de pesada envergadura (Maffesoli, 2007). Desde esa perspectiva, los lugares tradicionales de la memoria social, como los mitos cosmogónicos, los archivos históricos y otros “sólidos” fundacionales, se han vuelto “líquidos”; sin embargo, concordamos con Bauman (2000) en que la Modernidad no ha desvanecido los “sólidos”³, sino que ha buscado “nuevos y mejores sólidos” (p. 9).

Realizar esta tarea implica, al decir de Bauman (2000), que el espíritu moderno se emancipe de la “mano muerta de su propia historia” y que eso se logre “derritiendo los sólidos” o “todo aquello que persiste en el tiempo y que es indiferente a su paso e inmune a su fluir”, lo cual significaba también la “profanación del pasado: la desautorización

1 Para ampliar la información sobre este tipo de rutinas renovadas y puestas en escena respecto de la lengua, vestuario, música y ritualidad, ver *Pyquy, Puyquy, Cubum: pensamiento, corazón y palabra. Muiscas, performances e interculturalidad* (Gómez-Montañez, 2010).

2 Este vocablo también se encuentra con la variación fonética *chuques*, que se refiere a los jeques o sacerdotes en la literatura sobre la historia muisca (Langebaeck, 2005).

3 Sobre lo sólido como metáfora de las estructuras duras de antaño, se recomienda revisar la reflexión completa de Barman (2000) y la argumentación de Serres (1994, pp. 115-121) en su obra *Atlas*, capítulo “Espacios virtuales”.

y la negación del pasado, y primordialmente de la tradición, es decir, el sedimento y el residuo del pasado en el presente” (Bauman, 2000, p. 9). En la misma línea argumentativa, Sarlo (2006), en su reflexión sobre la memoria y el “giro (hacia lo) subjetivo”, afirmaba que esa “historia monumental ahogaba el impulso ‘ahistórico’ de producción de la vida” (p. 11). Y dicha producción de la vida implica que el presente procura establecer una relación más con su futuro que con su pasado. Pero, entonces, ¿por qué el afán de colectividades como el pueblo-nación muisca chibcha de apelar más a la monumentalidad de Las Piedras del Tunjo para definirse como indígenas muisca a partir de rutinas y rituales, en lugar de recurrir a aquello que parece otorgarles cierta apariencia de ancestralidad? La respuesta puede darse con base en dos argumentos.

En primera medida, las tesis de Sarlo (2006), así como las últimas décadas, parecían mostrar que el “instante” se imponía sobre el antiguo “imperio del pasado”; de la misma forma, evidenciaron una tendencia a la “autoarqueologización” de las sociedades, prevaleciendo tendencias museificadoras del *heritage* (patrimonio) y de los parques temáticos históricos, entre otras manifestaciones del pasado fundacional de estas (Sarlo, 2006, p. 11). Este “neohistoricismo”, término que Sarlo toma del historiador Charles Maier, produjo, entre otras cosas, que las operaciones con la historia ingresaran al mercado simbólico del capitalismo tardío, con lo cual los estudios de la historia cultural se desplazaron hacia los actores marginales de las sociedades y, además, que esta línea histórica no se limitara únicamente a rescatar las gestas heroicas que las narrativas de los historiadores habían olvidado u ocultado, sino que metodológicamente se

enfocara cercanamente en los actores y encontrara una verdad en la reconstrucción detallada de sus vidas (Sarlo, 2006, p. 12).

En consecuencia, comprender los sentidos que los actores del pueblo-nación muisca chibcha otorgan a sus rutinas y prácticas en el parque arqueológico –lugar representativo del *heritage*– implica poner en práctica el “giro subjetivo” con el que los estudios contemporáneos del pasado privilegian a un yo testifical, que en sus narrativas construye otras formas de conectar diversos acontecimientos y eventos en una forma coherente y revisionista de la historia oficial. Precisamente, parte de la metodología que hemos propuesto para avanzar en los estudios sobre uso social del patrimonio en relación con la memoria y el poder consiste en registrar y analizar los sentidos otorgados a este tipo de lugares y a las narrativas que permiten a estos “muisca alternativos” elaborar narrativas del pasado que se conecten coherentemente con su situación presente. Todo eso, a partir de la recolección de testimonios orales.

La segunda respuesta parece derivarse de la primera. Aunque según Sarlo, los nuevos historiadores –a los que se suman los provenientes de las mismas comunidades de estudio o “historiadores no académicos”– se proponen mantener un *continuum* teleológico –que sigue garantizando una narrativa mediante la estructura de origen y causalidad–, la colocación de sus versiones del pasado y la manera como lo conectan con su presente alimenta y transforma la posición de sus grupos sociales en los campos de poder. De ahí que afirmemos que toda apuesta por sustentar la identidad y vinculación con prácticas ancestrales sea también un acto político. Joanne Rappaport, antropóloga

pionera de los estudios que relacionaban las formas occidentales y nativas subalternas de hacer historia en Colombia, a partir de su estudio con los nasa del Cauca afirma que las interpretaciones del pasado se transforman de acuerdo con los marcos políticos del presente (Rappaport, 1990). La misma Joanne Rappaport, debido a su manera de interpretar estas formas de hacer historia por parte de las comunidades indígenas, temió que los nasa tomaran mal la idea según la cual “concebían su continuidad cultural como el producto de una estrategia consciente por parte de intelectuales nativos y no como la perpetuación de una cultura *nasa* esencial” (Rappaport, 1990, p. 27).

En ese sentido, la narrativa nasa es producto de las condiciones históricas en las cuales fue elaborada. Al juntar modelos occidentales con indígenas, la autora llama a este tipo de narraciones “crónicas de lo imposible”, tomado de Salomón:

Intentos indígenas por integrar sus propias formas de pensamiento histórico y cosmológico en un discurso de tipo occidental, sin que sus autores puedan evitar que los contenidos se difuminen en el proceso, ya que ambas formas narrativas se contradicen mutuamente (Rappaport, 1990, p. 30).

Si revisamos la sustentación que desde la narrativa histórica le da el pueblo-nación muisca chibcha a los sentidos de las piedras del parque arqueológico, la situación es muy similar a la descrita por Rappaport. Y como se argumentó líneas atrás, podemos inferir que las formas de hacer memoria muisca corresponden a operaciones que pretenden derretir los sólidos impuestos por la versión oficial del Estado y la academia y forjar nuevas narrativas fundacionales o nuevos sólidos que garanticen la permanencia del

pueblo muisca en el presente y hacia el futuro. Por supuesto, esta operación también implica derretir y rehacer los sólidos: la propia mitología y cosmovisión muisca.

PALIMPSESTOS: ETNICIDAD Y NACIÓN ENTRE LÍNEAS

Mientras la abuela Tymy Cagui Yanguma, “mayora” de la comunidad, lidera una danza de mujeres en el centro de la plaza de gobierno, los *chyquys* Suaga Gua y Nemequene permanecen sentados mambeando y poporeando⁴. Llama la atención algo de lo que no me había percatado hasta el momento: sobre una gran roca al lado de la cual los *chyquys* cuidaban espiritualmente a su comunidad, se ven dos tipos de índices. En primera medida, algunas pictografías rojizas, borrosas, ubicadas sobre la base de la piedra. Tal pintura deja ver dos figuras cuadradas con cruces de líneas rectas que forman figuras geométricas laberínticas en su interior, muy comunes en este tipo de registros arqueológicos de la cultura muisca, tanto en piedras como en cerámica y vestuario. En segunda medida, abarcando áreas superiores en altura y tamaño, se dejan ver algunos retratos pintados de próceres de la Independencia, como el caso de Francisco de Paula Santander.

Lo curioso de este retrato en particular es que se ubica por encima de las figuras geométricas muisca, dejando un amplio margen de interpretación para observadores reflexivos. ¿Qué sentido darle a tal repartición de ambos índices sobre la piedra? ¿Acaso la pintura muisca, debajo de

4 “Mambear” significa mascar hoja de coca y conectarse con los espíritus. “Poporear” significa consumir poporo, con lo cual van raspando con un palo o *chungúa* las paredes externas del totumo, tomando de su interior un poco de cal, para ser llevado a la boca y combinarlo con la coca mascada.

Santander, significa las bases indígenas de la identidad nacional republicana? ¿La representación muisca es una base viva o un pasado arcaico y superado sobre el que se impone un proyecto de nación que solo busca avanzar hacia el futuro? ¿Será un palimpsesto, una escritura entre líneas, la cual muestra que en medio de la oficialidad emerge una voz alternativa otrora silenciada? Tratar de responder cada pregunta nos permite reflexionar sobre la relación entre memoria, etnicidad y nación y el rol de la interpretación histórica de acuerdo con los contextos políticos del presente.

Con respecto al rol de la imagen de lo indígena en la identidad nacional, una de las más recientes investigaciones históricas de Carl Langebaeck concluye que el estereotipo que el criollismo construyó sobre el indígena fue positivo, al contrario de lo que suele creerse, con motivos de fundamentar su identidad una vez ocurrió la independencia con respecto a la metrópoli europea (Langebaeck, 2009, p. 11). Vale aclarar que lo que se integra a la identidad criolla no es tanto al indígena, sino la “imagen construida” de este. En palabras del propio Langebaeck (2009):

Sin ignorar por supuesto el tema de la exclusión, se insiste en que el indígena y su pasado no han sido invisibles y, por el contrario, la narración criolla sobre su identidad y su pasado es imposible sin la valoración retórica positiva del indio (p. 12).

Entender la criollización, entonces, no es solo entender la transformación del hijo del europeo en un nativo americano, sino la manera en que el criollo sustentó su identidad para afrontar los retos que ofrecían sus contextos históricos y políticos. De esta manera, Langebaeck (2009) la define como

“el proceso mediante el cual el criollo acepta como propios rasgos que se consideran auténticos en el indígena y los utiliza en las relaciones coloniales en las cuales se encuentra inmerso” (p. 13). Después de la Independencia, el siglo XIX fue la época de las novelas históricas, de los estudios sobre el pasado precolombino y de las pugnas entre románticos y progresistas. El romanticismo, escuela estética que emergió en la época, buscó forjar el carácter nacional y estrechar el contacto con la naturaleza:

Rechazaba la idea de progreso y defendía la reconstrucción de las tradiciones institucionales locales, el rescate de la lengua y el carácter de los pueblos, munición bienvenida en el proceso de formación de Estados nacionales que requerían monumentos y símbolos de comunidad étnica e histórica (p. 236).

De igual manera, los objetos prehispánicos fueron valorados e interpretados por historiadores, científicos y coleccionistas como “antigüedades” que había que preservar e investigar y como “objetos de arte universal” (Botero, 2006, p. 18). El siglo XIX vio también nacer la novela histórica y la poesía que rescataba el carácter pacífico y civilizado del muisca; vio el descubrimiento de la famosa balsa muisca de la laguna de Siecha hecho por Liborio Zerda, y hasta el nacimiento de la primera versión del Museo Nacional.

Una de las características de los nacionalismos es la particularización de un “carácter autóctono nacional” por medio de su fetichización (Alonso, 1994, p. 388). De esa manera, la nación se fundamenta mediante tropos como el parentesco –la nación es como una gran familia, todos con un origen y memoria comunes– y el espacio como patrimonio, donde una de las tendencias que

sobresale en la creación de lenguajes y significados por parte de la formación de naciones es el uso de imágenes de la naturaleza. De esta manera, el indígena queda sometido a su relación con lo salvaje (Serje, 2011) y con lo ecológico (Ulloa, 2004). Lo pastoril y salvaje se torna la imagen del pasado y de la tradición, así como de lo que se convierte en indeseable para el porvenir.

Al respecto, Alonso (1994) resalta el trabajo de Friedlander en México para mostrar cómo en ese país se glorifican los elementos de la cultura indígena, al tiempo que se garantizaron las condiciones para su incorporación en el proyecto de nación moderna, manteniendo una identidad de bajo estatus y una posición de clase baja. Lo mismo ocurrió en Colombia. En plenos inicios del Estado moderno-liberal en nuestro país, intelectuales románticos como Miguel Triana, en su obra *La civilización chibcha* (1984) concluía que los muiscas, debido al clima de su región y a las “pacientes labores agrícolas”, tenían un carácter se caracterizaba por el buen genio, la ecuanimidad, la dulzura y el metodismo. Pero insistimos en que tal construcción positiva del muisca correspondía al pasado, y según el proceso decimonónico de avance hacia el Estado republicano, los indígenas del país debían integrarse al capitalismo como mano de obra y propietarios de tierras (Castillo, 2007; Espinosa, 2009). Esto nos da pie a responder la pregunta con respecto a la imposición de una versión oficial de la historia sobre el pasado indígena.

De esta manera, se escinde lo romántico de lo progresista. Se acepta el origen indígena, siempre y cuando se supere y quede condenado al pasado. El pasado y su construcción se relacionan tanto con el poder, que la misma Alonso (1994) afirma que ciertas

memorias de grupos marginales se naturalizan, se idealizan o se departicularizan: “Los pasados que no puedan ser incorporados son privatizados y particularizados, consignados a los márgenes de lo nacional y se les niega una completa voz pública” (p. 389). Las comunidades étnicas fueron completamente excluidas del proyecto de Estado-nación moderno (Castillo, 2007), y cualquier intento de organización social con miras a transformar sus relaciones de poder frente al Estado fueron banalizadas, subestimadas y despolitizadas (Espinosa, 2009).

Y aunque es claro hoy día que los grupos indígenas en Colombia ganaron espacios políticos relevantes desde la promulgación de la Constitución de 1991 (Gros, 1991; Correa, 1993; Laurent, 2005), al decir de Friedlander, “irónicamente, una imagen de la autenticidad indígena como mimesis eterna es producida por medio de [...] forma(s) etnizada(s) de fetichismo mercantil” (citado en Alonso, 1994, p. 397). Por eso, frente a la esencia de lo que ha sido subordinado étnicamente, Alonso (1994) afirma que “cualquier salida de un performance mimético de un pasado inventado puede ser tomado o construido como pérdida de la substancia original” (p. 398). Pero dichas mimesis también han contribuido a forjar un estereotipo arqueologizado del pasado nacional, y por esa razón el patrimonio arqueológico, representado en figuras precolombinas, se ha tornado una fuente relevante de significantes para expresar la “colombianidad” (Jaramillo, 2011; Gómez-Montañez, 2011b)⁵. De

5 Además de la arqueologización patrimonial, la mimesis también se convierte en una estrategia para mostrar la existencia de grupos étnicos debatidos como el *muisca*. La “performance” a través del vestuario, el decorado y la pomposidad ritual hacen parte de este tipo de compensaciones frente al no reconocimiento estatal (Bazurco, 2006; Gómez-Montañez, 2010). Por otro lado, dentro de la performance corporal de algunas personas que se autorreconocen

cierta manera, esas han sido precisamente las estrategias del Estado para visibilizar-banalizar-fetichizar-silenciar identidades étnicas como la muisca y para hacer particular la de pueblo-nación muisca chibcha.

Las identidades étnicas siempre fueron un blanco del control administrativo de los sistemas coloniales y estatales. Para Espinosa (2009), estos últimos, particularmente en el caso colombiano, perpetuaron y hasta radicalizaron más las diferencias y brechas cultural y política, en comparación con los sistemas coloniales. Desde la formación del Estado colonial se originaron los intereses por comprender desde la ciencia las relaciones entre las identidades sociales y las formas de controlar y administrar los conflictos étnicos, con el fin de configurar un campo fértil para el proyecto civilizador.

Los estudios del conflicto étnico por lo general tensionan dos grandes enfoques sobre la identidad étnica: el primordialista y el instrumentalista. El enfoque primordialista entiende a las identidades colectivas como definidas a partir de elementos esenciales, objetivos y externamente observables (Koonings y Silva, 1999; Geertz, 2005; Fenton, 2005). La visión instrumentalista se interpreta, a nivel general, como un abanderamiento de la identidad étnica de tipo racional que es instaurada por ciertos individuos y grupos que, con fines políticos y económicos, pueden transformar su “estatus” y donde su premisa es la capacidad de los individuos de “cortar y mezclar” desde una variedad de patrimonios y culturas,

con el fin de forjar sus propias identidades grupales o individuales (Hutchinson y Smith, 1996). Pero a partir de los aportes de Barth (1976) sobre la administración social de la diferencia cultural surgió un enfoque *construccionista* que busca integrar los dos anteriores y da relevancia a los contextos históricos y sociales en el mantenimiento de las “fronteras étnicas” por parte de los mismos grupos (Barth, 1976).

Estos enfoques construccionistas se relacionan con enfoques dinámicos de la memoria que, como componente fundamental de las identidades étnicas y nacionales, se estudian actualmente desde miradas que toman el pasado como una construcción desde los “marcos de la memoria” del presente (Halbwachs, 2004). Desde esta perspectiva, se deben reconocer tanto los procesos de agenciamiento de la memoria con base en la historicidad de las identidades (Mitzval, 2003) como las dinámicas de lucha por la oficialización del patrimonio y el pasado común (Candau, 2002).

De esta manera, los conflictos étnicos contemporáneos se relacionan con invención de comunidades y tradiciones (Anderson, 2007; Hobsbawm y Ranger, 2008), donde emergen nuevos procesos de alianza, lealtad y lucha con base en la reivindicación de identidades étnicas. A este tipo de procesos se les conoce como “etnogénesis” (Gross, 2000) o “etnicidades inventadas” (Neeman, 1994).

Desde un enfoque operacional, las iniciativas político-científicas del Estado colonial han buscado comprender el conflicto étnico como un conjunto de acciones de competencia por recursos de todo tipo que puede ser instrumentalizados por grupos dominantes. Una postura de este enfoque es que en el mundo moderno y poscolonial, la

como muiscas en la actualidad, impera en los procesos de auto-representación, como el caso de perfiles en redes sociales como Facebook, la apelación a la imagen del héroe chamán y al guerrero indígena. Con respecto a esto último me encuentro en proceso de finalización de un libro sobre Facebook como “máquina de la memoria ancestral”.

familia, la aldea y el clan no son los focos primarios de las alianzas étnicas (O’Leary, 2002), sino que más bien es el Estado el foco de la identidad política (Chirot y Seligman, 2002). Por otro lado, otras posturas se enfocan a entender la manera como los grupos étnicos se movilizan contra otros o contra el Estado, a partir del agenciamiento de identidades étnicas heredadas de épocas imperiales y coloniales. Con respecto a nuestro caso de estudio, la copresencia de los dos registros sobre la gran piedra (la pictografía y el retrato del prócer) representa un escenario para preguntarnos por la emergencia de manifestaciones étnicas de la identidad en la modernidad y la forma como dichas identidades apelan a formas igualmente alternativas de interpretación y conexión con el pasado, con el fin de sustentar su existencia y legitimidad en el presente.

DOGMATISMO Y MISTICISMO: EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO Y SUS SENTIDOS

Sobre la antigüedad de las pictografías del parque arqueológico Las Piedras del Tunjo no hay hasta el momento un dato exacto. Su antigüedad puede alcanzar los 12.000 años. Esto no permite saber con mayor aproximación si estos abrigos rocosos datan desde el periodo arqueológico Muisca Temprano (3000 a. de C. - 7000 d. de C.) o siglos atrás durante el periodo Herrera (8000 a. de C. - 3000 a. de C.); sin embargo, una idea muy aceptada hoy día es que las pinturas rojizas y terracotas son atribuidas a los grupos ya conocidos como *muisca*, en lo relacionado con alfarería y vestuario. Desde la época del mismo Miguel Triana era desconcertante, para los estudiosos del pasado precolombino, el desconocimiento de la convencionalidad de las pinturas

rupestres. Al parecer, las crónicas del Nuevo Reino de Granada reflejan mudez por parte de los nativos del altiplano cundiboyacense frente a tales signos.

Al respecto, Triana (1984) llegó a plantear varias hipótesis frente a este tipo de “jeroglíficos”. En primera medida, tomando como indicador las pictografías de las piedras de varias partes del territorio *muisca*, consideró que este grupo tuvo su origen en migraciones caribes provenientes del valle del Magdalena (occidente) y de lo que hoy conocemos como el Meta (oriente). En estas mismas obras, encontró que el culto solar también podía ser fruto de cierto mestizaje con grupos caribes. El culto solar se considera como la base de la transición de sociedades recolectoras hacia la estructura de cacicazgos, la cual pudo comenzar aproximadamente desde el siglo VIII d. de C. En segunda medida, para Triana, la forma muisca de expresión sobre piedras se registra con el cambio de incisiones cinceladas, relacionadas con el estilo premuisca, a pinturas de tintes rojizos y terracotas. Por lo último se podría inferir que las pinturas del parque son muisca.

Pero un aspecto que desconcertó, insistimos, de manera relevante a Triana fue la falta de convencionalismo y, por tanto, de una posible codificación de tales símbolos; sin embargo, el mismo Triana no dudó en relacionar las pinturas rupestres con las enseñadas dejadas por el dios “civilizador” Bochica a su pueblo. Interpretó el uso del color rojo para representar al sol (*Xue*) y el del blanco para la luna (*Chía*) (Triana, 1984, p. 137). En un artículo anterior expuse cómo el uso del registro arqueológico como prueba de las historias muisca sobre Bochica también fue implementado por el arqueólogo

Silva Celis durante sus trabajos investigativos durante el siglo XX y cómo se basó tanto en crónicas como en material recogido en excavaciones para inferir la forma del Templo del Sol de Sogamoso y poder construir una réplica de este (Gómez-Montañez, 2011). Con todo esto, la arqueología posprocesual, que incluye el pensamiento ideológico de las comunidades y grupos en la interpretación del registro, nunca ha sido aplicada en Colombia; lo que ha primado con respecto a la comprensión de las pinturas rupestres han sido los inventarios oficiales de las entidades estatales que han sido encargadas de la administración y cuidado del parque arqueológico.

El parque arqueológico Las Piedras del Tunjo de Facatativá fue creado en 1946 tras un proceso de expropiación iniciado el año anterior por Germán Arciniegas, entonces ministro de educación, que se concretó solo hasta 1969. Su administración pasó a manos del Instituto Etnológico Nacional (más tarde Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH), al tiempo que fue declarado “parque arqueológico”. Luego se le entregó a la Corporación Autónoma Regional (CAR) en comodato desde 1972. Durante todos estos años, el terreno, las piedras y las pictografías han sufrido graves deterioros, si se tiene en cuenta que su explotación como cantera motivó reclamaciones desde 1936. Hoy día, la alcaldía municipal de Facatativá busca impulsar un proyecto que renueve el uso y cuidado del parque, y es ahí precisamente donde convergen la historia social de un conflicto por la memoria y la identidad del pueblo-nación muisca chibcha.

En el primer trabajo etnográfico publicado sobre esta colectividad (Gómez-Montañez, 2009) pude mostrar un ejemplo de

interpretación del registro arqueológico por parte de uno de sus líderes o *chyquy*. Esta persona, mediante su testimonio, afirmaba tener una misión dada por la Madre Tierra y Cósmica en esta vida. Por ello, estaba en desacuerdo en denominar a las pinturas rupestres “pictogramas”, sino “ordenanzas”. Una en particular, conformada por tres semicírculos concéntricos y que el *chyquy* interpretaba como “las tres matrices”, era el mensaje que debía entender, trabajar, promulgar y defender durante su labor de líder espiritual indígena. Según él, dicha ordenanza era secreta y ni siquiera era conocida por los arqueólogos del ICANH, ni aparecía en registro alguno. Entonces, ¿cómo sabía su significado? ¿Por qué se consideraba a sí mismo portador de un mensaje y doliente de su cuidado?

Rappaport (1990), en su trabajo sobre las políticas de la memoria, expuso que la forma de hacer historia por parte de los historiadores nativos no académicos no busca tanto narrar lo sucedido, sino “lo que debió haber sucedido”. De ahí que para la autora este tipo de operaciones narrativas mezclaban datos de la historia oficial con anécdotas personales de los narradores y visiones mágico-religiosas, a la vez que la cronología temporal se fragmentaba y se reordenaba a partir de referentes más estratégicos como el territorio. Con estas fórmulas, las comunidades étnicas buscan conectarse “moralmente” con el pasado, y eso es a lo que yo he querido denominar “principio de anclaje”. Dichos anclajes, por supuesto, generan disputas en el campo de la legitimidad de las identidades y del poder frente a la imposición de una versión u otra de la interpretación del pasado. Tal campo conflictivo lo comenta Gnecco (2007):

La memoria se construye sobre referentes materiales que adquieren, en consecuencia, sentidos colectivos (cambiantes y estratégicos); aunque no necesariamente consensuales, son centrales en la constitución de la vida social (p. 71).

La falta de consenso radica en que, por supuesto, la academia y la narrativa histórica oficial, al no encontrar desde la arqueología el convencionalismo que reclamaba Triana, consideran que no existen métodos contundentes de adquirir el conocimiento más afinado posible sobre el sentido y uso del registro arqueológico de las pinturas rupestres. No obstante, para las comunidades, el conocimiento está guardado en otro tipo de registros y ahí arranca un primer estadio del conflicto por la memoria. Un hecho transversal en todos los grupos étnicos actuales es considerar que con la llegada del conquistador blanco, los ancianos escondieron cierta información para ser rescatada siglos más tarde cuando llegara el momento oportuno. En el caso de las comunidades indígenas del Cauca, Gnecco (2007) lo explica así:

Los ancestros engañaron a los españoles enterrándose en el inframundo. Este no fue un signo de cobardía, sino de ingenio, y les permitió evitar la subyugación colonial. Enterrarse o sumergirse [...], esto es, descansar/esperar pacientemente hasta que llegue el momento propicio para regresar, es una marca panandina de los mesías, ansiosamente esperados por la elaboración simbólica de las sociedades indígenas (p. 79).

En consecuencia, podemos notar que en el caso del *chyquy* muisca es una manifestación mesiánica. Es elegido para recibir no solo una información que se difunda y se propague en el futuro, sino que además con ello recibe información sobre la vida de

los muisca del pasado. Como también se ha vuelto un elemento común en este tipo de estudios sobre memorias ancestrales, la información y el conocimiento están guardados en el territorio, particularmente en sus elementos medicinales. James y Jiménez (2004), en su estudio sobre el chamanismo, afirmaban que el chamán tiene la capacidad de aprehender el universo a partir de lo que ellos denominan “elementos primarios de tejido y reconstrucción constante del pensamiento-materia”: tabaco, ambil, peyote, ayahuasca, coca, yopo, virola, borrachero, plumas, humo, imagen-movimiento, noche, los aliados de la selva” (p. 15). Desde el paradigma energético, los autores aseguran que el conocimiento chamánico se aloja en una gran matriz semiótica y cósmica. Nuestro *chyquy* también lo hace. Para ello trabaja el tabaco, el ambil, el mambe y el poporo.

En un proceso que comenzó cinco años atrás aproximadamente, los *chyquys* del pueblo-nación muisca chibcha han resignificado el territorio donde se encuentra el parque arqueológico, y por eso lo han definido como una especie de “universidad muisca”. Las piedras van marcando un recorrido iniciático por etapas que comienzan por la piedra del saludo al territorio, la piedra del pagamento, la piedra de la medicina, la piedra del poporo, la piedra de la borrachera o *biohote*, y así en una cadena de sentidos que nada tienen que ver con la historia oficial administrada por el Estado y la academia colombianos. En su testimonio, el *chyquy* interpreta la piedra de la entrega de poporos gracias a unas convenciones que él mismo maneja. Para él, las ordenanzas de las piedras se leen de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. Los calabazos se representan con figuras de trazos rectos que forman imágenes similares a relojes de

arena. Un punto rodeado de pequeñas rayas, como un sol, representa a los *chyquys* iniciadores de los discípulos. Ciertos grafismos se interpretan como los signos de clanes familiares y otros como mojones del territorio. Frente a esto último, Miguel Triana afirmó en su inventario de jeroglíficos muiscas que estos se ubicaban, sobre todo, en boquerones y puntos estratégicos de defensa. No hay referencias históricas de que estas pinturas marquen lugares sagrados, muy al contrario de la interpretación dada por las comunidades indígenas actuales.

De la misma manera fueron resignificándose piedras como la de cabeza de tortuga, que, según el *chyquy*, era un portal para conectarse con el Majuy, cerro aledaño al parque cuyo nombre es traducido como “entrar en uno mismo”. Esa es la razón que dan también para justificar la presencia de varios cerros con el mismo nombre en varios sectores de la sabana de Bogotá, con el caso de Tenjo y Cota. Al preguntarle cómo recibió esa información, tomó su poporo, se sentó frente a la piedra y afirmó con voz suave y en tono contemplativo y de remembranza que una abuela espiritual se le había aparecido y lo había tenido varias horas consultando, hasta que él supo interpretar la relación entre la piedra y el cerro. Imaginarse semejante escena, tan provocadora para la ortodoxia académica encarcelada en el archivo y la verificabilidad del método histórico, conlleva en nuestro caso recordar un ejemplo clásico de disputa entre dos formas de hacer memoria de grupos religiosos usada por Maurice Hallbwachs. Nos referimos al caso del cristianismo. En concordancia con las ideas de Rappaport sobre los marcos políticos de la memoria, el ejemplo de Hallbwachs nos recuerda que los primeros cristianos tomaron algunas partes

del judaísmo que eran convenientes para la época. Los nuevos elementos, como la eucaristía y los ejercicios espirituales, tenían su fuerza en que respondían a nuevas necesidades de la misma época. La similitud con las tesis de Rappaport radica en que según Hallbwachs (2004),

las circunstancias sociales se modifican y nuevas aspiraciones se hacen presentes, se incrementan creencias rechazadas antaño. Pero no es porque se saquen recuerdos borrosos del pasado, más bien se *recrean las condiciones en que nacieron*, pero en el presente (p. 216).

De la misma manera, las colectividades muiscas, oficiales o no, elaboran sus propias narrativas del pasado ancestral integrando, revisando y a veces olvidando las versiones impuestas por el oficialismo. Volviendo al caso del cristianismo, en esa religión han existido dos corrientes: la dogmática y la mística. La primera pretende poseer y conservar el sentido y el conocimiento de la doctrina cristiana a partir del manejo y comprensión de los conceptos textuales, simbólicos y terminológicos; la segunda busca, por fuerza interior, encontrar el sentido de los textos y las ceremonias. ¿Cómo activan sus memorias? Los dogmáticos a partir de lo consensuado, de los “recuerdos colectivos” y de los acuerdos sobre la naturaleza de un hecho pasado; los místicos lo hacen, en cambio, comulgando íntimamente con el principio divino. Los místicos se diferencian de los dogmáticos, en el caso cristiano, no por negar la doctrina de la iglesia por inspiración personal, sino por hacer manifiesto y devolver su valor a partes de la historia del cristianismo primitivo que la tradición oficial dejó en la sombra. En pocas palabras, se puede oponer lo místico a lo dogmático, así como el recuerdo vivido de la tradición reducida a fórmulas.

Hemos traído este ejemplo clásico de la literatura sobre la memoria social para afirmar que las formas de elaborar la memoria por parte de los *chyquys* parecen acercarse a ese misticismo y a esa conexión íntima y personal con el mundo cósmico, energético y de los abuelos espirituales. Cabría hacer una reflexión –aunque no sea el objetivo de este escrito– sobre si estas fórmulas alternativas y contestatarias corresponden verdaderamente a intentos por nivelar la simetría entre dos tipos de conocimiento y de interpretación del pasado como lo buscan los estudiosos de la subalternidad, o si podrían ser estrategias para relativizar tanto la autoridad frente a lo heredado del pasado hasta el punto de argumentar con base en métodos que, por su misma ambigüedad y complejidad, frenan cualquier intento de deslegitimación y contraargumentación. En últimas, lo cierto es que según los *chyquys* y otros abuelos sabedores de las comunidades muisca, el acceso a los secretos del cosmos y a la memoria de la Madre Tierra no es una tarea fácil ni accesible a todos.

La resignificación de ese territorio también trajo consigo otros conflictos en el campo del patrimonio como aparato ideológico. Al lado de la piedra-portal referida anteriormente, se encuentra la llamada “cuca de las abuelas”. Esta cueva fue excavada y limpiada por la comunidad del pueblo-nación muisca chibcha debido a “llamados” que hacían los “espíritus del territorio”. Tal despertar de esos abuelos hace parte del mesianismo comentado líneas atrás. El ICANH, al saber de esta labor de excavación, se opuso rotundamente. Pero lo cierto es que si algo ha caracterizado al parque es su deterioro y poco cuidado de las piedras. Junto a los registros pictográficos y muralistas se dejan ver otros dos: los grafitos y los

residuos de hollín. La labor del ICANH y de la CAR parece haber quedado limitada a la instalación de rejas metálicas que protegen someramente a las pinturas rupestres. Para los *chyquys*, estas labores no atentan contra el patrimonio, sino, por el contrario, lo revitalizan y le dan el sentido que, según ellos, debe ser. En sus testimonios, cuentan que al sacar tierra y limpiar la cueva, encontraron índices de rituales satánicos y de magia negra. Además, las cuevas eran usadas para realizar fogatas sin control y beber alcohol, así como para consumir todo tipo de sustancia psicoactivas. De ahí que recuerden que la entrada a ese lugar desde el “plano espiritual” no fue fácil y que la atmósfera en un inicio era “pesada”. Era como si las abuelas de esa cueva no quisieran la entrada de nadie hasta que se ordenaran las cosas. Con el tiempo la cueva se “calentó” y, según la mayora Yanguma, “las abuelas comenzaron a bailar cada vez que habían cánticos alrededor del fuego”.

Estas acciones no son solo de tipo espiritual. Con la consigna de cierto revisionismo histórico y la exigencia por el respeto a este tipo de patrimonio, la propuesta de esta colectividad se torna política. En el año 2008 comencé un trabajo como parte de un equipo en el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, que conformó el Observatorio de Patrimonio Cultural y Arqueológico (OPCA). En ese entonces publicamos el primer número del boletín electrónico bajo la temática del patrimonio muisca⁶. Como parte del contenido editorial, realicé una entrevista al *chyquy*, quien en ese momento se encontraba tratando de hacer pronunciamientos orales frente a las administraciones de Soacha, Facatativá

6 La información referenciada de este boletín puede consultarse en internet: <http://opca.uniandes.edu.co/boletin/01/>

y Usme para exigir un plan de manejo del patrimonio indígena. En Soacha, las canteras de explotación minera ponían en riesgo algunas piedras con pinturas, y en Usme estaba en boga el hallazgo de un cementerio muisca en los predios de la Hacienda el Carmen, de propiedad de Metrovivienda, entidad encargada de construir proyectos de vivienda popular del distrito capital de Bogotá. En la entrevista, este líder del pueblo-nación muisca chibcha argumentaba frente a los lugares sagrados como el parque de Las Piedras del Tunjo:

Hay que tener en cuenta que hay unos santuarios naturales sagrados y no son templos, ni lugares construidos, sino están en el espacio vital y físico donde se encuentra la conexión. Donde hoy día encontramos los llamados pictogramas, para nosotros son ordenanzas: bibliotecas vivientes a la espera de ser despertadas por su comunidad, por los sabedores de la Nación⁷ [...] Desde la historia trataron de cortar el tronco de nuestra memoria, pero las raíces siguen ahí. Esa raíz está creciendo desde la memoria de quienes descendemos de los *muisca*s (OPCA, boletín 1).

Y frente a los ataques de instituciones oficiales de la memoria y el patrimonio nacional como ICANH, el *chyquy* contrapuntea con unas palabras que demuestran la asimetría existente entre los conocimientos occidentales y nativos a la hora de investigar, administrar y difundir la información sobre el registro arqueológico:

Nosotros siempre lo hemos dicho: deben existir los pares. Deben existir sabedores de la comunidad que acompañen estos procesos y revisen, desde el espíritu, si se debe excavar o no en cualquier lugar. Aunque hay unas

normas que violan el fuero interno de las comunidades y no importa, el fuero occidental manda (OPCA, boletín 1).

Este tipo de escenarios es el que nos ha llevado a plantear la posibilidad de pensar, diseñar y elaborar proyectos que integren los conocimientos de ambas orillas y le apuesten verdaderamente a la interculturalidad, la cual, en palabras de Rappaport (2005b, p. 4), es un intento real por integrar y dialogar entre las diferencias culturales y no la simple tolerancia como parece expresarlo el término “multiculturalidad”. Se propone entonces trabajar con metodologías colaborativas, que se caracterizan por tres aportes: en primer lugar, constituyen un método para apropiarse de ideas externas, conectando las diversas redes de activistas, colaboradores de los movimientos indígenas y hasta las entidades estatales en una esfera común de interacción; en segundo lugar, configuran una filosofía política utópica encaminada a lograr un diálogo interétnico basado en relaciones de equivalencia y en construir un modo particular de ciudadanía indígena dentro de una nación plural; en tercer lugar, proponen un cambio de las formas tradicionales de la investigación etnográfica, reemplazando la clásica descripción densa por una comprometida conversación y una actitud colaborativa (Rappaport, 2005b, p. 5).

En el caso que hemos venido documentando, el diálogo intercultural e interétnico es urgente. Pese a las intenciones reivindicativas del pasado muisca de pueblo-nación muisca chibcha, su ideología, maneras de actuar y hasta su misma etnicidad es puesta en duda por las parcialidades oficiales muisca de Bogotá y Cundinamarca. El discurso espiritual del *chyquy* no parece tener tan nobles intenciones para los cabildos muisca

7 Con “Nación” se hace referencia a la nación muisca chibcha (nota del autor-entrevistador).

de Bosa, Suba, Chía, Cota y Sesquilé. A esta condición y para el caso de los indígenas de la costa ecuatoriana con respecto a los de la montaña y la selva, Bazurco (2006) la denomina “etnicidad marginal”. En su obra *Yo soy más indio que tú*, Bazurco explica que las comunidades costeras sufren una doble condición de marginalidad: son negadas por el Estado y por otras comunidades indígenas. En el caso muisca, una tercera se agrega, y es la de los propios grupos oficiales muisca. El caso etnográfico del parque arqueológico Las Piedras del Tunjo no arranca ni termina con el ritual que hemos expuesto.

El 23 de abril de 2012, el líder del pueblo-nación muisca chibcha en Bogotá me invitó a un almuerzo que tenía con el alcalde del municipio de Facatativá, en un hotel del centro de la ciudad: el Hotel Muisca. Alrededor de un puchero santafereño, plato gastronómico típico de Bogotá, la comunidad proyectó un video animado de ficción titulado *El último Zaque*⁸. En concordancia con todos los intentos revisionistas e interpretativos del pasado muisca que hemos visto por parte de este grupo, el video relata una historia que mezcla datos etnohistóricos con otros más pasionales e imaginativos de conexión moral con dicho pasado. Con diálogos en lengua muisca por parte de los personajes indígenas, la historia narra el heroico enfrentamiento de Aquiminzaque, último zaque de Tunja, contra los españoles por la defensa de su pueblo. De las representaciones de muisca bucólico y contemplativo, pasamos a las representaciones del muisca resistente, guerrero y valiente, cuyo espíritu no se sometió al blanco, lo que se conecta coherentemente con la red

de fenómenos recientes de reivindicación indígena y mesianismo.

El alcalde y parte de su gabinete, como el secretario de gobierno que lo acompañaba, estaban encantados con las palabras de los líderes de la debatida agrupación. La intención de la comunidad era lograr un convenio marco para que este grupo colaborara en el cuidado y manejo del parque arqueológico. Incluso la idea era que en el mediano plazo se pudiera proponer ante el Congreso de la República que dicho lugar sagrado ya no se considerara un parque arqueológico, sino un santuario, con lo cual tendría un nuevo manejo especial más cercano a lo deseado por los *chyquys* y sus seguidores. Habían pactado que un sábado cercano a la fecha, el *chyquy* podía acompañar a manera de consejero y asesor una reunión del alcalde con un arquitecto que diseñaría unas construcciones que convertirían al parque en un aula arqueológica. El líder de la colectividad tendría la tarea de informar dónde y de qué manera se podrían realizar tales construcciones, sin afectar el equilibrio y la energía del territorio. De paso, el pueblo-nación muisca chibcha explicó su versión sobre el uso y tradición del lugar de las piedras como plaza de gobierno indígena. La intención era que el alcalde posesionara al Cabildo Mayor Muisca de Bacatá, figura de gobierno en Bogotá de esta organización autorreconocida muisca.

Todo parecía indicar que por primera vez este grupo podría posesionar su cabildo ante una instancia oficial. Esta, aunque no lo certificara oficialmente como parcialidad indígena, sí constituía un requisito para lograr dicho estatus ante el Estado colombiano. Pero aunque el rol del alcalde es más simbólico y testifical que el de certificador,

8 Este video se puede ver en el sitio web http://www.youtube.com/watch?v=BDdtcYz_ME8

las dudas sobre este proceso comenzaron a aparecer entre el gabinete. El sábado siguiente el almuerzo tuvimos una actividad académica con mis estudiantes y los abuelos de este grupo en el parque arqueológico. Cuando departíamos una merienda al terminar la actividad, el secretario de gobierno llegó al asadero y charló largamente con el *chyquy*. En su teléfono celular estaba conectado a internet y buscaba en varios documentos jurídicos de acceso público en la red que la ley colombiana sí permitiera la posesión del cabildo. A la semana siguiente, cuando ocurrió el ritual con que comenzamos el presente escrito, nadie del gabinete se hizo presente y la posesión, una vez más, se hizo de manera íntima y simbólica. Los únicos testigos fueron algunos *misak* y algunos *tubú*. Cuando le pregunté al *chyquy* por la ausencia del alcalde, me respondió que al parecer se había regado el rumor de la posesión y que el gobernante, para evitar confrontaciones, propuso que la posesión ante él se realizara después a puerta cerrada en su oficina.

A los seis días me encontraba en la Casa Indígena de Cota, con el fin de coordinar con el gobernador del cabildo de ese territorio la agenda de trabajo para mi investigación doctoral. El gobernador, sin que yo le preguntara, de una vez me comentó que se había enterado de las intenciones del pueblo-nación muisca chibcha en el parque arqueológico. Me mostró un ejemplar de una revista de la Fundación Cactus, ONG ambiental que opera en Facatativá, en la que pude ver un pequeño artículo donde se referían a esta colectividad como “neomuiscas”. Incluso la foto que ilustraba el escrito era del *chyquy*, tomada de un fotograma de un video que la misma comunidad publicó

en el sitio web Youtube⁹. La intención de los cabildos de Cundinamarca era pronunciarse oficialmente ante las autoridades competentes para evitar que los líderes de este grupo se presentaran como los representantes oficiales de las comunidades muisca, cuestión que observaban con malestar y sospechas de oportunismos políticos y económicos por parte de sus líderes.

Ese mismo día visité a una pareja de esposos pertenecientes al pueblo-nación muisca chibcha. Dicha pareja había sido “empoderada” como guardiana del territorio de Engativá durante una ceremonia posterior a la posesión del cabildo en el parque arqueológico. Al preguntarles por su opinión frente a los rumores y a la ausencia del alcalde, el *tyba*, joven autoridad de la organización, prendió su computador y me reveló el elemento que desencadenó todo. Por las redes sociales un grupo anarquista de Facatativá había puesto en circulación el siguiente panfleto digital:

Defendamos el parque arqueológico de Facatativá como patrimonio público...
¡NO A LA ENTREGA A PARTICULARES! Rechazamos la presencia y accionar de nación muisca (neorreligión urbana) en Facatativá.

La nación muisca, abanderada por los hermanos Niño Rocha, Rodrigo en Tunja y Sigifredo en Bogotá (cual zaque y zipa), viene dando saltos en lo que denominan “reconstrucción muisca”; sin embargo, hay referencias preocupantes de esta organización que no son percibidos por la población facatativéna y menos por los gobernantes de esta ciudad, quienes con afán de fortalecer el

9 El video está disponible en http://www.youtube.com/watch?v=ZFA_lY2zsA. En esa producción documental se puede ver al *chyquy* hablando sobre la ordenanza de las “tres matrices” y la rutina de una limpieza de tabaco en un lugar del parque arqueológico.

sector turístico están dando puerta abierta a la posesión y reconocimiento legal del Cabildo Mayor muisca de Bacatá y la parcialidad de Facatativá, sin entender las lógicas y desenlaces de dicho acto, programado para el sábado 19 de mayo de 2012.

El parque arqueológico de FACATATIVÁ es patrimonio de la Nación, no debe prestarse, entregarse ni cederse a intereses particulares, por el contrario debe estar abierto a la participación de grupos, organizaciones, etnias sin que prime unos sobre los otros. A la población de Facatativá y a la Administración Municipal: es a este tipo de personas ni nacidos, ni residentes en el municipio a los que buscamos posesionar y reconocer como autoridad, cuando ni la Administración de Bogotá, ni la de Soacha, ni los Cabildos legalmente constituidos los reconocen? Habrá un interés económico al que quiere responder la administración, sin detenerse a ver el contexto que aquí se expone? Qué hay de los nacidos, residentes autóctonos y que desde hace décadas y en silencio han trabajado por la construcción colectiva de la memoria Muisca del territorio? (Organizaciones Sociales de la Sabana de Bogotá, s.f.).

El pasquín dio resultado: la administración municipal de Facatativá no posesionó cabildo alguno, y las denuncias fueron escuchadas por las comunidades muisca oficiales. Otros contenidos del comunicado nos invitarían a desplegar otras rutas de análisis, pero por ahora quisiéramos resaltar los siguientes puntos de conclusión.

CONCLUSIÓN: CONFLICTOS Y MARGINALIDADES

La manera de definir la relación que hemos encontrado entre los rastros dejados en las piedras del parque arqueológico es la del palimpsesto, de la escritura entre líneas.

Entre los intersticios de la historia oficial republicana, continuidad del colonialismo en cierta medida, surge el fantasma de unas raíces ancestrales indígenas que aunque fueron rescatadas por el criollismo y el romanticismo, fueron condenadas al pasado por el proyecto de construcción del Estado-nación. De esa manera, la memoria y el patrimonio configuran aparatos ideológicos al considerarse como resultados de pugnas y operaciones que buscan que un grupo dominante imponga su versión sobre el pasado y decida qué recordar, cómo recordar y cómo legitimar el conocimiento frente a ello.

Las identidades colectivas con base en lo muisca, que hoy parecen presentarse con mayor fuerza, están atravesadas por procesos que pretenden buscar alternativas a los sólidos que antaño sustentaban la esencia de lo que una comunidad es desde su pasado y el porvenir que le espera. Con la resignificación del territorio, la creación de nuevas narrativas cosmogónicas y con la invención de nuevas rutinas ceremoniales, comunidades como el pueblo-nación muisca chibcha parecen derretir y forjar nuevos sólidos en un ejercicio creativo de acuerdo con las circunstancias sociales y políticas del presente. La pugna inicial es por lograr una mayor simetría en la relación y diálogo entre las versiones oficiales y neonativas con respecto a la historia y las bases de la identidad del centro de Colombia.

Pero tal situación ideal de diálogo hace un llamado al intercambio de información entre los mismos grupos muisca. La diferenciación y relación entre la noción de un patrimonio que es de “todos” y su “particularización”, como lo expone el panfleto, no deja claro, entonces, cómo se puede legitimar el rol de doliente del patrimonio. Se

llama a la defensa de la “construcción colectiva” de la memoria muisca, pero se excluye una iniciativa que, aunque debatible y provocadora, busca revitalizar y transformar la apropiación del registro arqueológico con métodos y formas más interesantes que los propuestos por la ortodoxia de las instituciones estatales administradoras de este tipo de patrimonios muebles que guardan otros tantos inmuebles. Sin embargo, faltan instrumentos que nos permitan poner en el mismo nivel de debate las maneras como los *chyquys* y su comunidad acceden a las fuentes de conocimiento que les permiten interpretar de manera alternativa el registro arqueológico. Pareciera como si los antropólogos y otros investigadores de las culturas debiéramos sacrificar nuestro dogmatismo y, de cierta manera, aprender a conectarnos más directamente con el espíritu como los místicos cristianos del siglo XII o las figuras medicinales chamánicas de los grupos indígenas.

Pero la lucha por la memoria desde el plano etnopolítico no siempre se da entre oficialistas y subalternos como normalmente se argumenta, aunque dichas categorías y su relación parecen difuminarse y mutar en otros niveles. De esa manera, entre los mismos grupos muisca, silenciados y olvidados por el Estado y la sociedad mayoritaria, emergen, según la situación política y social del presente, oficialistas y marginados. Sea un cabildo oficial o un grupo cuya única carta de presentación es el autorreconocimiento de sus miembros como indígenas muisca, es el Estado, continuador de ciertas lógicas coloniales, el administrador de las identidades étnicas. Sea un certificado del Ministerio del Interior o un convenio marco con un gabinete municipal, el conflicto por la memoria indígena trasciende lo estético

y simbólico, para volverse político. Desde este panorama, tal parece que la multiculturalidad seguirá siendo la bandera del pluralismo republicano contemporáneo, en tanto la interculturalidad continuará perfilándose como utopía. Esperemos que los trabajos futuros que se desprendan de esta investigación le puedan apostar a las metodologías colaborativas entre entidades, organizaciones y grupos indígenas, en favor de la simetría, sin volverse un eufemismo que oculte la perpetuidad de las relaciones y dinámicas de poder que siempre prevalecerán en los aparatos ideológicos como el patrimonio cultural y arqueológico.

REFERENCIAS

- Alonso, A. M. (1994). The politics of space, time and substance: state formation, nationalism and ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, 23, 379-405. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2156019>
- Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bazurco, M. (2006). *Yo soy más indio que tú. Resignificando la etnicidad*. Quito: Abya-Yala.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castillo, L. C. (2007). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Correa, F. (1993). *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá: ICANH - Colcultura.

- Chirot, D. & Seligman, M. (Eds.). *Ethnopolitical warfare. Causes, consequences and possible solutions*. Washington: APA.
- Espinosa, M. (2009). *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Uniandes.
- Fenton, S. (2005). *Etnicity*. Cambridge: Polity Press.
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Gnecco Valencia, C. (2007). Pluralismo, objetos y memoria. En Osorio Garcés, B. (Comp.). *Construcción de la memoria Indígena*. Bogotá. Siglo del Hombre.
- Gómez-Montañez, P. F. (2009). *Los chyquys de la nación muisca chibcha. Ritualidad, re-significación y memoria*. Bogotá: Uniandes.
- Gómez-Montañez, P. F. (2010). *Pyquy, puyquy, cubum: pensamiento.corazón y palabra. Muiscas, performances e interculturalidad*. Bogotá: INPAHU.
- Gómez-Montañez, P. F. (2011). Patrimonio y etnopolíticas de la memoria: el pasado como aparato ideológico en la Fiesta del Zocán en el Templo del Sol de Sogamoso. *Revista Antípoda*, 12, 165-186. Bogotá: Uniandes.
- Gros, C. (1991). *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Cerec.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Gutman, A. (2008). *La identidad en democracia*. Madrid: Katz.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (2008). *The invention of tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Hutchinson, J. & Smith, A. (1996). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- James, A. J. y Jiménez, D. A. (2004). *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: ICANH.
- Jaramillo, L. G. (2011). Patrimonio cultural y arqueológico: de la representación mediática en Colombia y la identidad nacional. *Revista Antípoda*, 12, 139-166. Bogotá: Uniandes.
- Koonings, K. y Silva, P. (1999). *Construcciones étnicas y dinámicas socioculturales en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Langebaeck, K. (2005). Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos XVI y XVII. En Gómez Londoño, A. M. (Ed.). *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, - Instituto Pensar.
- Langebaeck, K. (2009). *Herederos del pasado. Indígenas y pensamiento criollo en Colombia y Venezuela (tomo I)*. Bogotá: Uniandes.
- Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: ICANH-IFEA.
- Lipovetsky, P. (2002). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Maffesoli, M. (2007). *En el crisol de las apariencias: para una ética de la estética*. Madrid: Siglo XXI.
- Mitzval, B. (s.f.). *Theories of social remembering*. Berkshire: McGraw-Hill.
- Neeman, R. (1994). Invented ethnicity as collective and personal text: an Association of Rumanian Israelis. *Anthropological Quarterly*, 67(3), 135-149.

- Washington: The George Washington University Institute for Ethnographic Research.
- O'leary, B. (2002). Nationalism and ethnicity: research agendas on theories of their sources and their regulation. En Chirot, D. & Seligman, M. (Eds.). *Ethnopolitical warfare. Causes, consequences and possible solutions* (pp. 37-48). Washington: APA.
- Rappaport, J. (1990). *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, J. (2005a). *Cumbé renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH.
- Rappaport, J. (2005b). *Intercultural utopias. Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham/London: Duke University Press.
- Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Serje, M. (2011). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Uniandes.
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Triana, M. (1984). *La civilización Chibcha*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: ICANH.