

UNIVERSIDADDELOSANDES
FACULTADDECIENCIASOCIALES
DEPARTAMENTODEANTROPOLOGÍA

LOSCHYQUYSDELANACIÓNMUISCACHIBCHA:RITUALIDAD ,RE-
SIGNIFICACIÓN Y MEMORIA

TrabajodeGradopresentadoparaoptaraltítulode MagísterenAntropología

Por:PabloFelipeGómezMontañez
Código:200717900

DirectordelTrabajodeGrado:

CarlHenrikLangebaek

Bogotá, noviembrede2008

REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA

Acosta, Joaquín (1938). *El idioma chibcha aborígen de Cundinamarca*. Bogotá. Imprenta del departamento.

Arango Cano, Jesús (1989). *Mitología en América Precolombiana*. Bogotá. Plaza & Janés.

Asman, Jan (2006). *Religion and cultural memory*. Stanford. Stanford University.

Barabas, Alicia, Mordones, José, Pereira, Ana y Forero, Germán (1997) *Religión y etnicidad en América Latina*. Bogotá. Universidad de los Andes.

Barth, Frederik. (1969) (1998) *Ethnic Groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Long Grove. Waveland.

Bocarejo Susecún, Diana. (2002). *Indigenizando lo blanco*. Conversaciones con arhuacos y koguis de la Sierra Nevada de Santa Marta. Revista de Antropología y Arqueología. Bogotá. 13, 3-44.

Bordiü, Pierre y Wacquant, Lóic (1995). *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México. Grijalbo.

Botero, Clara Isdabel. (2006). *El redescubrimiento del pasado prehispánico de Colombia: viajeros, arqueólogos y coleccionistas 1820-1945*. Bogotá. ICANH-Universidad de los Andes.

Cabildo Indígena Muisca de Suba (1999). *El Pueblo Indígena Muisca de la Sabana de Bacatá. Una historia de desconocimientos*. En: Muisca. Un pueblo en reconstrucción. Bogotá. Alcaldía Menor de Suba.

Castillo, Luis Carlos (2007). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*.

Candau, Joël. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Cárdenas Tamara, Felipe. (2002) *Antropología y ambiente*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana.

Carrillo Avendaño, María Teresa. (1997). *Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la Sabana de Bogotá*. Tesis de grado. Bogotá. Universidad de los Andes.

Connerton, Paul. (2006). *How societies remember*. Cambridge. Cambridge University.

Correa Correa, Javier (2002). *El resguardo indígena de Fonquetá y Cerca de Piedra. Los muisca del siglo XXI en Chía*. Chía. Gobernación de Cundinamarca - Alcaldía Popular de Chía.

Correa, François. (1993). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá. ICANH-Colcultura.

_____ (2004). *El soldo del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Bogotá. Universidad Nacional.

De Medrano, Alonso, S.J. *Visión religiosa de los Muyscas*. En: Lloreda, Diana (dirección editorial). *Los muyscas: pasos perdidos*. Bogotá. 1992. Fénix de Colombia.

Demera, Juan Diego. (2006). *Dioses amoren guambi: cómo la forma de crear una nueva religión: la circulación de las prácticas rituales y las pertenencias étnicas*. *Revista Antípoda*. Bogotá. 2, 254-273.

Durán, Carlos Andrés. (2004). *El Cabildo muisca de Bosa. El discurso de un nuevo movimiento social étnico urbano*. Tesis de grado. Bogotá. Universidad de los Andes.

Durkheim, Emile (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires. Editorial Shapire.

Eliade, Mircea (1991). *Mito y Realidad*. Barcelona. Labor.

_____ (1996) *Los sagrados y lo profano*. Barcelona. Labor.

Escobar, Luis Alberto y Espinosa, Myriam. (1997). *Geografía sagrada y memoria social*. En: Barabas, Alicia, Mordones, José, Pereira Forero, Germán (compiladores). *Religión y etnicidad en América Latina*. 1, 153-163. Bogotá. Universidad de los Andes.

Favre, Henry (1998). *El Indigenismo*. México. Fondo de Cultura Económica.

Fiquitiva Camacho, José Joaquín (2003). *Incidencia de la Constitución Política de 1991 en el resguardo indígena de Cota*. Bogotá. Ministerio de Cultura.

Félix-Báez, Jorge. *Antropología e Indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad*. En: León-Portilla, Miguel. *Motivos de la Antropología Americanista. Indagaciones en la Diferencia*. México. Fondo de Cultura Económica. 2001.

Giddens, Anthony (1997). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. En: Giddens, Anthony, Bauman, Z., Luhmann, N., Beck, U. *Modernización Reflexiva*. Madrid. Alianza Universidad.

Gómez Londoño, Ana María (2005). *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana - Instituto de Pensar.

Gros, Christian (1991). *Colombia Indígena: identidad cultural y cambio social*. Cali. Fondo Editorial CEREC.

_____ (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá. ICANH.

Gruzinski, Serge (1994). *La guerra de las imágenes*. México. Fondo de Cultura Económica.

Handelman, Don & Galina, Lindquist (Ed.) (2005). *Ritual in its own right*. New York. Berghahn.

Hernández Rodríguez, Guillermo (1978). *Deloschibchasalacoloniayalarepública*. Bogotá. Ediciones Internacionales.

Herrera Angel, Marta (2005). *Muisca y cristianos: del biohotel a la misa y el tránsito hacia una sociedad individualista*. En: GÓMEZ LONDOÑO, Ana María. *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (1992). *The invention of tradition*. Cambridge. Cambridge University Press.

James, Ariel José y Jiménez, David Andrés. (2004). *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá. ICANH.

Jelin, Elizabeth. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Bogotá. Siglo XXI.

Jimeno Santoyo, Myriam (1992). *Etnicidad, identidad y pueblos indios en Colombia*. En: Uribe Tobón, Carlos Alberto (Editor). *La construcción de las Américas*. Bogotá. Uniandes.

Jones, Sian. (1998). *The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past and the present*. New York. Routledge.

Kapferer, Bruce (2005). *Ritual dynamics and virtual practice*. En: Handelman, Don & Galina, Lindquist (Ed.). *Ritual in its own right*. New York. Berghahn.

Kloosterman, Jeannette (1999) *Identidad étnica y propiedad de tierra en Muellamúes, Colombia*. En: Koonings, Keesy Silva, Patricio. *Construcción étnicas y dinámicas socioculturales en América Latina*. Quito. Abya-Yala.

Koonings, Keesy Silva, Patricio (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito. Abya-Yala.

Langebaek, Carl Henrik (1990) *Buscando Sacerdotes y encontrando chuques: de la organización religiosa muisca*. En: *Revista de Antropología y Arqueología*. Vol. VI. No1. Bogotá. Universidad de los Andes, 81–103.

_____ (1992). *Los muisca desde el siglo XX*. En: Lloreda, Diana (dirección editorial). *Los muisca: pasos perdidos*. Bogotá. Fénix de Colombia S.A.

_____ (1996). *Noticias de caciques muy mayores*. Bogotá. Universidad de los Andes–Universidad de Antioquia.

_____ (2005) *Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII*. En: GÓMEZ LONDOÑO, Ana María.

Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria. Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Laurent, Virgine (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos.* Bogotá. ICANH-IFEA.

Londoño, Eduardo (2005). *Memoria de los ritos y ceremonias de los muisca en el siglo XVI*. En: *Revista de Antropología y Arqueología*. Vol. VI. No 1. Bogotá. Universidad de los Andes, 237–257.

López Rodríguez, Mercedes. (2005). *Los resguardos muisca y raíces de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria.* En: Gómez Londoño, Ana María (Ed.) *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria.* Bogotá. Instituto Pensar_Pontificia Universidad Javeriana.

Lowie, Robert H. (1983). *Religiones primitivas.* Madrid. Alianza.

Lleras Pérez, Roberto (2005). *Sacrificio y ofrenda entre los muisca.* En: Chaumeil, Jean-Pierre, Pineda Camacho, Roberto, Bouchard Jean-Francois (Editores científicos). *Chamanismo y Sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur.* Bogotá. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales-Banco de la República e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Llano, María Clara y Campuzano, Marcela (1994). *Lachicha. Una bebida fermentada a través de la historia.* Bogotá. CEREC.

Lloreda, Diana (1992). *Los muisca: pasos perdidos.* Bogotá. Fénix de Colombia. 1992.

Ocampo López, Javier. (1993). *Supersticiones y agüeros colombianos.* Bogotá. El Áncora.

Osorio Garcés, Carlos Enrique (2007). *Memoria y territorio en la cultura nasa. Tierradentro, Cauca.* En: Osorio Garcés, Betty (comp.) *Construcción de la memoria Indígena.* Bogotá. Siglo del Hombre.

Perdomo Dizú, Adonías (2007). *La medicina nasa: componente fundamental de la memoria del pueblo nasa.* En: Osorio Garcés, Betty (comp.) *Construcción de la memoria Indígena.* Bogotá. Siglo del Hombre.

Pérez de Barradas, José (1952) *Estado actual de los estudios etnológicos sobre los muisca del Reino de Nueva Granada (Colombia).* Madrid. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Pinzón, Carlos y Suárez, Rosa (1991). *Otra América en Construcción. Medicinas tradicionales. Religiones populares.* Bogotá. ICANH.

Rappaport, Joanne (1990). *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes.* Cambridge. Cambridge University.

_____ (2005). *Cumbe Reborn: an andean ethnography of history*. University of Chicago.

Rozo Gauta, José. (1999). *Resistencia y silencios. Cultura, identidad y sincretismo en los Andes Orientales*. Bogotá. ICFES.

Schechner, Richard (2002). *Performance studies. An introduction*. London. Routledge.

Silva Celis, Eliécer (2005). *Estudios sobre la cultura chibcha*. Tunja. Academia Boyacense de Historia.

Smith, Linda y Belote, Jim (2000). *Fuga desde abajo: cambios individuales de identidad étnica*. En: Guerrero, Andrés (comp.) *Etnicidades*. Quito. FLACSO.

Solarte, Josefina y Buchely, María Raquel (1997). *Oralidad y medicina tradicional. Relatos de curar y relatos de curación*. Pasto. Fondo Mixto de Cultura.

Taussig, Michael (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá. Norma.

Taylor, Diane. (2005) *The archive and the repertoire: performing cultural memory in the Americas*. Duke University.

Triana, Miguel. (1984). *La civilización Chibcha*. Bogotá. Biblioteca Banco Popular.

Turner, Victor (1988). *The anthropology of performance*. New Cork. PAJ Publications.

Ulloa, Astrid. (2004). *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá. ICANH.

Uricoechea, Ezequiel (1992). *A la llegada de los conquistadores*. En: Lloreda, Diana (dirección editorial). *Los muiscas: pasos perdidos*. Bogotá. Fénix de Colombia.

Urrego, Miguel Ángel (1997). *Sexualidad, matrimonio y familia en Bogotá. 1880-1930*. Bogotá. Ariel.

Vasco, Luis Guillermo. (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá. Banco Popular.

Villa, Eugenia. (1997). *Magia y religión en la religiosidad popular urbana*. En: Barabas, Alicia, Mornones, José, Pereira Forero, Germán (compiladores). *Religión y etnicidad en América Latina*. Bogotá. 3, 146-167. Universidad de los Andes.

Wolfson, Mariano (2004). *El Chamanismo. Percepción de otros niveles de realidad*. Buenos Aires. Longseller.

Zambrano, Carlos (editor) (1995). *Yanacana. En busca del camino real. Etnicidad y sociedad en el Macizo Colombiano*. Bogotá. Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona. ICANH-Colcultura.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Sin buscar nada me encontré un chyquy.....1
---	---------------

CAPÍTULO 1

REPRESENTACIONES Y FÓRMULAS DE LO ÉTNICO-MUISCA.....7
---	---------------

- 1.1 Memoria, territorio y comunidades imaginadas. 9*
- 1.2 El indio, sus representaciones y producciones desde el tiempo. 14*
- 1.3 Etnicidad, fronteras y estrategias. 18*

CAPÍTULO 2

FRONTERAS, RESISTENCIAS Y RECONOCIMIENTO ÉTNICO.....22
---	----------------

- 2.1 Parcialidades oficiales: entre la identidad y las etnopolíticas. 25*
- 2.2 Chyquys: resistencias, auto-reconocimiento y representaciones. 32*
- 2.3 Religión y etnicidad: resistencias y emociones. 36*
- 2.4 Chyquys: pervivencias mágicas, intercambios y representaciones. 41*
 - 2.4.1 Chontales, eventos epitomizantes e intuitos. 44*
 - 2.4.2 Ordalías, iniciaciones y reconocimientos. 51*
 - 2.4.3 Sigifredo Niño: Hijos del Sol al servicio de la Madre. 54*
 - 2.4.4 Combanimiquene: La fuerza del tigre y del gato montés. 61*
- 2.5 Primera Salida: auto-reconocimiento y reconocimiento relacional. 68*

CAPÍTULO 3

MITOLOGÍA Y RITUALIDAD: NARRATIVAS, REPRESENTACIONES Y ORGANIZACIÓN.....74
---	----------------

- 3.1 Re-significación del territorio: la Rueda Sagrada de la Medicina Muisca. 76*
- 3.2 Ley de origen: las ordenanzas ancestrales. 79*
 - 3.2.1 Primera ley de origen: Chiminiaguacomo el primer hijo. 80*
 - 3.2.2 Segunda ley de origen: Bachué, la luna, la chichaylamujeracompañante. 82*
 - 3.2.3 Tercera ley de origen: Bochica, el sol y las ordenanzas. 86*

3.2.4. Cuartale y de origen: Goranchachay y del es *pertardelguerrerosolar*. 91

CAPÍTULO 4

PERFORMANCES Y RITUALES: NUEVAS REPRESENTACIONES

DE LO MUISCA EN LA ACTUALIDAD.....94

4.1. Herramientas sagradas: contenedores de la memoria. 96

4.2. Ritos de paso: conformación del segundo círculo. 103

4.2.1 Rito de transición: roles y jerarquías. 104

4.2.2 Entrega de placenta: re-significación de la Madre. 106

4.2.3 Limpias y pagamentos: la comunión con la Madre. 109

CONCLUSIONES.....117

AGRADECIMIENTOS

Con el riesgo de repetir las clásicas “palabras de cajón”, deseo agradecer a varias personas y grupos sin los cuales no hubiera sido posible vivir la aventura de la antropología y sus trabajos de campo.

A mis padres por demostrar una vez más ser el ánculo de mi vida y el principal apoyo en todas mis empresas. A Johis y a Sarita por darme los motivos para levantarme y caminar por la vida feliz asumiendo las pruebas que nos pone. Al profesor Carl Langebaek por su paciencia y apertura, sin su complacencia no lo hubiera logrado. Al profesor Luis Gonzalo Jaramillo por sus apuntes y por brindarme el primer espacio académico para dar a mostrar mi investigación. A la profesora Mónica Espinosa por confiarme mi trabajo y darme la oportunidad de exponerlo en público para confrontarlo y reflexionarlo. Al profesor Carlos Uribe y Jorge Morales, porque me metieron el “bichito” de la etnografía.

Pero en especial quiero agradecer a los miembros de la Nación Muisca Chibchay, en especial, a sus autoridades por brindarme su palabra, confianza y participación en este proyecto. Quiero reconocer los aportes testimoniales y reflexivos dados por Sigifredo, Emilio, Rodrigo, Gualcalá, Jeannette, Javier y demás mayores de la comunidad. Quedo endeudado no sólo por la información recibida, sino además por darme la excusa de poder conocer a otros para saber más de mí mismo.

Dedicadoalalluviabuena(choajana)yalaprime ra
luzdelsol(suaata)

INTRODUCCIÓN

Sin buscar nada me encontré un chyquy

Cuando lo vi por primera vez, me encontraba dando el capítulo inicial de la serie de televisión “Ambiente de Ciudad” del DAMA, hoy Secretaría Distrital de Ambiente. En el Jardín Botánico de Bogotá se realizaba el lanzamiento de la “Política de Humedales” y este acto contaba con la presencia de varios representantes del gobierno local y de la sociedad civil. En medio de discursos formales, actos musicales y demás rutinas del protocolo, un señor vestido de blanco, con los rasgos característicos (a simple vista) de fenotipo indígena, comenzó a dirigir lo que parecía ser un ritual de compromiso y comunión con el agua: los asistentes tenían los ojos cerrados y este señor hablaba en una lengua que yo no entendía mientras otras personas, también de fenotipo indígena, batían diferentes objetos hechos en madera y plumas para motivar a los participantes a ponerle algo de “mística” a este ritual. Esta ceremonia, en un principio, simplemente me pareció simpática y agradable, sobretodo si tenía en cuenta que algo tan llamativo visualmente me servía en mi labor televisiva.

La semana siguiente nos pusimos una cita en el humedal de Tibabuyes, en la localidad de Suba y Sigifredo se presentó ante mí como un *chyquy muisca*, rango similar al de un sacerdote o autoridad espiritual. Después de responder unas preguntas ante cámaras sobre el significado del agua en la cosmología indígena de las abanas, tomé un poco de hojas de coca, las mascó y realicé un cántico al agua, acompañado de venias y reverencias al humedal. Esta imagen quedó grabada en mi mente desde entonces. Esa imagen del *chyquy muisca* alabando al agua hizo que me decidiera a programar un encuentro con Sigifredo un año después con el objetivo de encontrar un campo de investigación para mi tesis de maestría. Comiendo pasta en un restaurante de la carrera 13 con calle 40, lo primero que me llamó la atención fue saber que Sigifredo, bautizado como católico, descubrió que venía de un linaje de *chyqys muisca*, gracias a una indagación genealógica de su apellido: Neusa. Éste, según él, es un apellido de sacerdotes que rendían tributo a uno de los santuarios sagrados de la naturaleza del altiplano cundiboyacense: la laguna de Neusa. Su nombre oficial, “el de la cédula”,

como dice él, es Sigifredo Niño Rocha, pero su “nombre ancestral” es Suaga Guaningativa Neusa: Hijo del Sol al servicio de la Madre, traduce él mismo. Ingativa se refiere al pueblo de Engativá, cuna de su nacimiento y Neusa al territorio de su linaje materno. Con fórmulas creativas como ésta, Sigifredo viene haciendo, desde hace varios años, lo que podríamos definir como una “arqueología de sí mismo”.

Hay que aclarar que aunque parte de sus ancestros son indígenas, el saber tradicional fue reconstruido por él por medio de una investigación histórica y, por otro lado, por el “intuito”, palabra recurrente en él que se refiere a los métodos intuitivos de conocimiento que se aplican mediante un claro convencimiento de que los “abuelos ancestrales hablan al oído” y que la memoria de cada territorio es escuchada por aquel que está dispuesto a oírlo. Según Sigifredo, su condición de chyquy fue en contradicción por él mismo en una época en que ningún sacerdote podía practicarle su ritual de iniciación, pues, según él, las prácticas culturales muisca han quedado muy reducidas, incluso en los cabildos y resguardos oficiales.

Para rematar mi fascinación por su proceso de arqueología de su identidad indígena, Sigifredo me comentó que lidera un “cabildo por *auto-reconocimiento*” denominado Cabildo Mayor Muisca de Bacatá: esto significa que no está reconocido oficialmente como una parcialidad por el Estado, sino por la convicción de sus integrantes, quienes hoy día conforman varios grupos en diferentes localidades de Bogotá, y otros procesos de legitimación que van desde su participación en actividades de las instituciones del gobierno local, hasta encuentros pedagógicos con colegios y universidades. Este cabildo se considera uno de los mayores defensores de la tradición muisca, hasta el punto de haber realizado en los últimos años un observatorio de los cabildos oficiales, con el fin de monitorear la forma como éstos mantienen o tergiversan la tradición muisca. Pero un punto supremamente interesante de este proceso es la conformación de un movimiento ancestral, tal como lo define Sigifredo, que busca re-significar la memoria, usos y costumbres muisca y que es llamado Nación Muisca Chibcha.

El problema de investigación parte de la idea de que la actual etnia muisca en Colombia no conforma una sola unidad y se pueden reconocer, a nivel general, dos tipos de grupos y autoridades: las parcialidades oficiales, conformadas por cabildos con sus respectivos gobernadores y un movimiento alternativo, denominado la Nación Muisca Chibcha, liderado por las autoridades religiosas o chyquys. Esta última ha

conformado una organización, fundamentada en lo espiritual, con una jerarquía y estructura organizativa que busca la adscripción constante de nuevos miembros por vía del auto-reconocimiento. Auto denominándose guardianes de los usos y costumbres ancestrales, los chyquys lideran espacios de comunicación y convocatoria para transmitir conocimientos que consideran ancestrales y que pretenden aportar en la conformación de una comunidad étnica en medio de la vida urbana moderna.

Este movimiento también ha configurado una serie de “prácticas mágico-religiosas” como rituales de pagos, limpiezas de tabaco, rituales de fuego, danzas, convites y círculos de palabra. Estas prácticas son puestas en escena por personas no-muisca, en principio, que se han auto-reconocido como indígenas. La comunidad de chyquys también ha configurado una renovada simbología sagrada a partir de repertorios y prácticas rituales que apelan a la tradición oral de los abuelos, al intuición o inventiva, otras creencias mágico-religiosas y esotéricas y llegando hasta las tradiciones de otras etnias indígenas colombianas y latinoamericanas, con lo que constituye una memoria cultural a partir de diversos archivos y repertorios que la actualizan, adaptan y transforman constantemente. De esta manera también se ha conformado una nueva “narrativa” que pretende, por un lado, revisar la historia y comprender las formas de resistencia y perdurabilidad de lo muisca en la modernidad y, por otro, permitir una renovada cosmovisión a partir de una historia relatada por los abuelos en cada círculo de palabra o reuniones que parte de volver a interpretar los mitos de origen y unir estos episodios ancestrales con las experiencias personales de quienes son considerados hoy sabedores, incluso, guardianes de la memoria muisca.

La situación problemática inicial que he tratado de exponer líneas atrás merece ser revisada de acuerdo a los enfoques actuales que considero pertinentes sobre los temas de la etnicidad y la memoria. Partiré de una idea clara: el *auto-reconocimiento* es la base de los procesos de identidad étnica actuales, pero, estas identidades necesitan mecanismos de legitimidad ante el Estado y la sociedad general, es decir, ante un “otro” diferente que legitime su existencia. Y uno de los factores de desalegitimidad, en el caso estudiado, es la construcción de una nueva *representación* delo muisca.

La nueva representación está conformada, inicialmente, por un discurso que revisa la historia y rescata los procesos de lucha y resistencia de lo muisca ante el sistema colonial y republicano hasta nuestros días. De esta manera se trata de elaborar una

nueva cartografía que ubique la “pervivencia” (Rozo , 1999) de lo muisca en las prácticas sociales y culturales de la actualidad y con la plataforma política y social que permite que lo indígena se reivindique como opción importante para revisar las identidades y esquemas organizativos actuales, ante las crisis de los modelos de desarrollo, los problemas medioambientales y las nuevas identidades a partir de los movimientos sociales alternativos.

Como segundo elemento de la representación está en las nuevas narrativas que cuentan nuevamente la historia muisca, renovando su cuerpo mitológico y cosmológico. Esta narrativa parte, para el caso estudiado, de solucionar los vacíos que la etnohistoria y la arqueología no han llenado sobre las prácticas rituales muisca. Para ello, la Nación Muisca Chibcha ha apuntado estratégicamente al conocimiento de un nuevo relato que fundamenta la existencia de lo muisca a partir del mito que sus autoridades consideran su *ley de origen*, la cual define como un conjunto de mitos cosmogónicos que, a su vez, han dejado los abuelos ancestrales para entender la forma como fue ordenado su territorio y comprender las bases espirituales de su existencia. En otras palabras, es el relato mitológico que estructura los campos cosmológicos y de la organización social reproducida en la actualidad por este grupo.

Pero como tercer elemento representativo aparecen en las diferentes imágenes que de lo muisca e indígena en general se han construido y se renuevan constantemente y que han justificado su permanencia en los procesos de identidad de la sociedad actual. Las identidades y procesos de identidad, como la muisca, se relacionan con estereotipos y representaciones del “ser” en relación con el “otro” (Ulloa, 2004). El proceso de estas identidades, afirma Ulloa (2004), comportados sistemas: un cuerpo de representaciones o conceptos mentales y un lenguaje común o código compartido, contextualizados históricamente y culturalmente. Es decir que imágenes como la del indio ecológico, el indio sabio, el chamán curador y el indio espiritual, entre otras, conforman un factor relevante como mecanismo de captura e identificación para que miembros de la sociedad bogotana en general puedan apelar a los referentes indígenas en la formación de su estilo de vida e identidad. Pero además estas imágenes se han vuelto necesarias en nuestra historia contemporánea y han permitido su reproducción y lectura en múltiples performances rituales que al ser puestos en escena justifican la existencia de

lo muisca o, más bien, de lo que la mirada occidental desea ver en lo muisca: espiritualidad, curación y nuevos modelos de vida.

Generando un diálogo transversal entre estos tres componentes de la nueva representación del muisca, trataré de reconocer las formas y mecanismos mediante los cuales los chyquys mantienen los lazos de unión que permiten la existencia de esta comunidad imaginada y, a su vez, la incidencia que tiene en su organización interna. En pocas palabras, revisaré las formas de producción simbólica del sentido de comunidad y de la memoria colectiva. Para ello partiré de entender los nuevos repertorios performáticos como tradiciones inventadas (Hobsbawm, 1992), reivindicadas en el presente, pero con una interpretación que no puede dejarlas de ver como legado del pasado ancestral.

En esta construcción del sentido étnico de la comunidad se hace presente un ejercicio completamente subjetivista y constructivista a la manera como lo define Bourdieu (1995), quien afirma que la realidad social es obra contingente e incesante de actores sociales competentes que construyen de continuo su mundo social a través de las ingeniosas prácticas organizadas de la vida cotidiana y, además, que la sociedad (o grupos sociales) es producto de las decisiones de individuos concientes. De esta forma no sólo se parte de las estructuras objetivas o *campo* de posiciones que conformaría una organización muisca para entender el porqué de este movimiento social en la actualidad, sino que tomaríamos primordialmente la experiencia inmediata de los agentes y sus *habitus*, con el objetivo de explicitar las categorías de percepción y apreciación (disposiciones) que estructuran desde adentro sus acciones y representaciones (tomadas de posición) (Bourdieu, 1995). Lo más interesante es darse cuenta, como primera medida, que este proceso de memoria combina elementos históricos, mitológicos y anecdóticos (personales) que se dialogan, se debaten, se pactan, se revisan y se unifican por medio del encuentro de sujetos que para construir una comunidad deben, al mismo tiempo, construir unos referentes comunes que justifiquen su membresía y pertenencia al grupo social. En pocas palabras, la Nación Muisca Chibcha es fruto de una *práctica social* que, desde sus procesos y dinámicas internas, transforman constantemente su lógica y su estructura organizativa. (Bourdieu, 1995).

De esta manera debemos entender, por un lado, que ser muisca hoy es una estrategia identificatoria dentro de un conjunto de prácticas sociales posibles en el campo de lo

social de hoy y, por otro lado, que la Nación Muisca a Chibcha, como campo de relaciones en sí misma, se transforma constantemente con la llegada de nuevos miembros que actualizan y renuevan sus repertorios performáticos y sus discursos. En mi trabajo de campo me di cuenta que a medida, por ejemplo, que crecía el número de chyquys en el campo de autoridades de este grupo, los rituales iban cambiando, surgiendo, así como los rituales permitían que cada sujeto, bajo su inventiva e iniciativa, participara con herramientas sagradas, instrumentos musicales y otros elementos que eran aceptados sin una previa iniciación oficial o un proceso de formalización de roles y jerarquías. Ser muisca hoy día es una práctica social que se fundamenta en el estilo de vida de algunos sujetos que, al mismo tiempo, encuentran en este grupo social la posibilidad de reproducirlo y renovarlo. Teniendo en cuenta este componente subjetivo en la producción simbólica del sentido de comunidad, la memoria la interpretaremos como un ejercicio que reivindica la existencia del muisca de hoy a partir de los repertorios presentes más que de los archivos de la historia. De Diane Taylor (2005) diferenciaremos el archivo como fuente de verificación histórica, de los repertorios o prácticas incorporadas como los performances, gestos, prácticas de la oralidad, danzas, cánticos y otras prácticas.

A partir de un trabajo etnográfico que implicó la observación y participación en diferentes actividades de esta comunidad durante 21 meses y entrevistas a profundidad con sus líderes, los chyquys, procuraré dar las bases para la comprensión del proceso de reetnización que vive actualmente el grupo autodenominado Nación Muisca Chibcha. Sin dejar de lado la importancia de la dimensión política presente en los procesos de reconocimiento étnico, en este trabajo nos enfocaremos en el campo de lo simbólico-espiritual en el cual se desarrolla la lucha por la identidad y aceptación de los chyquys y de su comunidad muisca.

CAPÍTULO 1

REPRESENTACIONES Y FÓRMULAS DE LO ÉTNICO-MUISCA

Si bien los muisca ocupan una gran parte de la *crónicas de la conquista y principalmente de la colonia de lo que fue el Nuevo Reino de Granada*, ocupando un lugar que podríamos denominar “privilegiado” - no en tanto a las concesiones y privilegios que los españoles tuvieron con ellos, sino con respecto a la representación que de ellos se hicieron como una de los grupos indígenas más importantes de ese territorio-, estas narraciones más bien son contenedoras de detalles tomados sin una mirada científica y sobrecargada de prejuicios morales, religiosos y muy “etnocéntricos”.¹

Contrarrestando la mirada un poco excéntrica de los cronistas de Indias, la arqueología colombiana, prácticamente desde sus inicios, se ha ocupado de desvelar características de la vida social, cultural, económica y religiosa de los muisca sintener que parafrasear a estos primeros recolectores de datos (Langebaek, 1992). La primacía del conocimiento sobre este grupo indígena, a partir de los relatos de la Conquista y de la Colonia, y de la representación que históricamente se ha construido sobre ellos como “indígenas del pasado” produjo que hasta hace poco no ocuparan un lugar relevante entre la literatura y los estudios que se realizan entre las comunidades indígenas contemporáneas. Hablar de indígenas colombianos hoy día es darle relevancia a los procesos étnicos desarrollados por comunidades asentadas en los departamentos del Cauca, Nariño, Guajira y Amazonas principalmente (Gros, 1991; Koonings y Silva, 1999) más que a los del altiplano cundiboyacense.

Desde la última década del siglo XX, sin embargo, sobre un telón de fondo socio-cultural y político enmarcado en la Constitución Política de 1991, comunidades autodenominadas indígenas-muisca se han organizado como cabildos, han recuperado resguardos y han logrado ocupar un lugar estratégico en la sociedad que les permite

¹ Tomo la noción propuesta por Melville Herskovits de *etnocentrismo* como un mecanismo primario que funciona en la valoración de las culturas, entendido como *el punto de vista según el cual el propio modo de vida de uno es preferible a todos los demás*. (Londoño, 2005).

dinamizar y re-construir su identidad cultural, así como mejorar sus condiciones simbólicas y materiales de existencia.

Pero esta reivindicación de lo indígena sigue reproduciendo, más bien, toma como elemento necesario para ello la construcción occidental del “otro”. Esto quiere decir que el blanco colonizador, en su proceso de expansión y construcción de los discursos de Occidente, siempre representó, y sigue representando de alguna manera, al indio a partir de lo que Torgovnick denomina como *tropos*: imágenes que controlan la percepción de lo primitivo y lo relacionan como niños, irracionales, indomables y de bajo nivel cultural (Ulloa, 2004). Parte de estas representaciones, complementa Ulloa, contribuyeron a la construcción del “noble salvaje” o “primitivo”, lectura de las culturas no occidentales como cerradas, estáticas y auto-contenidas que permiten una interpretación romántica de los indígenas como netos grupos sociales del pasado y románticamente tradicionales.

Está el investigador recalca que, de todas las representaciones sobre lo indígena, la que se afianzó de forma más clara y que aún perdura como estereotipo en la actualidad es la del *nativo ecológico* (2004). La construcción de esta imagen, usada de manera positiva hoy, surgió como una manera de negar la condición social del indígena al relacionarlo directamente en *estado de naturaleza*. Es la representación del “otro” se convirtió en la Colonia en una estrategia de usurpación de tierras (Ulloa, 2004) y en la justificación de una estricta evangelización de los pueblos indígenas que también los interpretó como seres sin alma que necesitaban ser salvados por Dios. (Castillo, 2007).

En la actualidad la imagen del nativo ecológico es una de las bases de los actuales movimientos étnicos que, según Escobar (Ulloa, 2004), responden a la crisis del desarrollo y sus paradigmas y propone alternativas a los modelos actuales de progreso y modernización. No en vano mi primer encuentro con Sigifredo ocurrió en una actividad protocolaria del DAMA. En las diferentes reuniones de esta comunidad, llamadas *círculos de palabra* se ahonda continuamente en las tres relaciones que conforman la visión ecológica muisca, según las autoridades de la Nación: *relación consigo mismo, relación con los demás y relación con el entorno*. De esta manera los abuelos de la comunidad afirman constantemente que el espíritu muisca, nacido de Jicha Guaya (Madre Tierra) mantiene su tono ambiental y natural como una de las principales resistencias de los muisca frente a las ideas heredadas del blanco.

La imagen del indio resistente y hasta héroe de nuestros tiempos corresponde a esta mismalógica de construcciones y representaciones del “otro”. La existencia del muisca hoy es posible gracias a esas nuevas narrativas que han reivindicado la figura del indio que, bajo un tono algo mesiánico, es el sujeto que posee el conocimiento para salvarnos de los peligros múltiples de la vida moderna. Esta narrativa que representa al indio como resistente y superviviente en los tiempos actuales está cargada de lo que Joanne Rappaport denomina “expresiones formulaicas”. Éstas se refieren a oraciones y referentes típicos de uso para reivindicar la identidad étnica y las clasifica en las que aluden a las *raíces históricas* (derechos ancestrales, de linaje, de tierras, lo históricamente sustentable) y aquellas relacionadas con la *revitalización cultural* (vestimenta, repertorios) (2005:239). Con esta fórmula podemos entender ciertas frases recurrentes en los diferentes círculos de palabra de la Nación muisca Chibcha que tratan de recomponer una historia que procura, según ésta, justificar que el muisca existe y que hoy, más que nunca, su espíritu ancestral se está haciendo presente.

Una de esas recurrentes expresiones es la que afirma que los muisca actuales no están “recuperando nada”, sino que están “recordando”. Esta fórmula tiene un componente fundamental: la interpretación del territorio como “contenedor de la memoria”. Vale la pena detenernos, entonces, a comprender la forma como el problema de la memoria y de la representación apoyan estos procesos de identidad étnica en el caso muisca.

1.1. Memoria, territorio y comunidades imaginadas

La Nación Muisca Chibcha tiene un logo. Aunque lo estudiaremos más adelante con detalle, por ahora vale la pena detenernos en tres palabras escritas en muyscubum (lenguaje muisca, según esta comunidad): *Chibcha Muysc Muyquyguamox*. Debajo de ellas se puede leer su sentido en castellano: *Nación Muisca Chibcha*.

Tratando de comprender esos mecanismos por los cuales esta comunidad procuraba diferenciarse entre tanto grupo étnico del resto de la sociedad, me llamó la atención que en su denominación se presentara la palabra Nación. Ésta, que es una construcción occidental, es retomada por la comunidad muisca para legitimar su sentido de pertenencia a un territorio común y a unos referentes comunes que permiten imaginar

una identidad colectiva. De esta manera el proceso de confrontar y, a la vez, poner en juego dos perspectivas de identidad étnica.

Primero, la colectividad llamada Nación Muisca C expresiones formulaicas que apela a un esencialismo de la identidad. Esto quiere decir que uno de sus fines es la revitalización de unos elementos culturales que se toman como propios de un territorio determinado, en este caso, el altiplano cundiboyacense. Es como si éste, desde una dimensión completamente existencial, fuera el contenedor de una memoria fijada espiritualmente desde tiempos ancestrales. Y es que ante la ausencia de lazos sanguíneos y genéticos que identifiquen a los miembros de este grupo como muiscas legítimos, según algunos parámetros del Estado y la sociedad general, la solución es apelar a la *auto-identificación espiritual* y a las *fuerzas mágicas* del territorio. Para las autoridades de la Nación Muisca Chibcha, el linaje se hereda espiritualmente y no genéticamente. Por eso frente a la pregunta frecuente de nuevos asistentes a los círculos de palabras sobre cómo encontrar las raíces ancestrales cuando no se cuenta con papeles notariales ni fuentes históricas que lo demuestran, los abuelos responden que “toda persona que nace en un territorio, adquiere la fuerza de ese territorio y que toda persona nacida en territorio muisca, es muisca por *memoria de territorio*”. Pero esta fórmula no es sólo una invención. Es también una estrategia que garantiza la existencia de una comunidad que se ha interpretado así misma como ancestral. De esta manera, como segunda perspectiva, la fórmula de la “memoria del territorio” combina elementos primordialistas y utilitaristas de la etnicidad. ² Leda al territorio *auto-identidad unitaria* (Castillo, 2007:21), dotada con fuertes elementos esenciales de una cultura determinada, así como le otorga un papel preponderante que supera a los lazos de parentesco y los linajes genéticos de sus miembros a la hora de conformar una

de etnicidad estudiado parece
ivas diferentes en cuanto a la

hibcha maneja en su discurso
odela identidad. Esto quiere decir
elementos culturales que se toman
caso, el altiplano cundiboyacense.
existencial, fuera el contenedor de
cestrales. Y es que ante la ausencia
los miembros de este grupo como
Estado y la sociedad general, la
solución es apelar a la *auto-identificación espiritual* y a las *fuerzas mágicas* del
territorio. Para las autoridades de la Nación Muisca Chibcha, el linaje se hereda espiritualmente
y no genéticamente. Por eso frente a la pregunta frecuente de nuevos asistentes a los
círculos de palabras sobre cómo encontrar las raíces ancestrales cuando no se cuenta con
papeles notariales ni fuentes históricas que lo demuestran, los abuelos responden que
“toda persona que nace en un territorio, adquiere la fuerza de ese territorio y que toda
persona nacida en territorio muisca, es muisca por *memoria de territorio*”.

también una estrategia que garantiza
do así misma como ancestral. De
esta manera, como segunda perspectiva, la fórmula de la “memoria del territorio”
combina elementos primordialistas y utilitaristas de la etnicidad. ² Leda al territorio *auto-identidad unitaria*
(Castillo, 2007:21), dotada con fuertes elementos esenciales de una
cultura determinada, así como le otorga un papel preponderante que supera a los lazos de
parentesco y los linajes genéticos de sus miembros a la hora de conformar una

² Me he basado en la clasificación que recopilaron Koonings y Silva para entender los enfoques de estudio de los procesos étnicos. En el enfoque *primordialista* la etnicidad aparece como ajena al cambio y se relaciona con la existencia de mecanismos de reproducción cultural de orden genético y en otras ocasiones, a la fuerza eterna de los lazos sanguíneos, del parentesco, del idioma, de la comunidad y de las costumbres. La visión instrumentalista toma a la etnicidad como un artefacto que es inventado y utilizado por agentes con un objetivo preciso, generalmente relacionado con procesos políticos. En nuestro enfoque que tomaremos la propuesta intermedia o *situacionista* que estudia la etnicidad *como un proceso de identidad que surge y se transforma en el contexto de las relaciones y conflictos sociales presentes tanto en el pasado como en la actualidad y que además combina elementos históricos con elementos inventados, lo que además incluye el reciclaje de elementos existentes para su uso dentro de un nuevo contexto*. Los conceptos son tomados de Koonings y Silva (1999).

comunidad étnica. En fin, ser muisca no es cuestión de linaje genético, sino de fuerza territorial y auto-convicción.

Lo mismo puede aplicarse al uso de la palabra “Nación” en la conformación de este grupo social. La palabra *Muyquyguamox* traduce, para ellos, *la tierra de los hijos de la gente*, partiendo de que “muisca” significa “gente”.³ En este caso, en el que se ha hecho un salto lingüístico para traducirla como “nación”, corresponde, por parte de ellos, a la aplicación occidental de esta palabra, acomodándola de manera que sustente claramente una unidad étnica. Siguiendo a Smith, el término nación corresponde a una categoría de la población que comparte su nombre, su descendencia, sus mitos, su historia, su cultura y su territorio. También es una comunidad con un sentido definitivo de la identidad y la solidaridad que frecuentemente encuentra expresión filantrópica institucional” (Castillo, 2007:20). Pero en este caso es importante añadir que es una construcción o una invención como lo afirma Hobsbawm (1992) y, siguiendo a Anderson, una “comunidad políticamente imaginada” (Castillo, 2007). Es decir que al identificarse como nación, los miembros de este grupo muisca se piensan haciendo parte de una comunidad de destino soberana y, al mismo tiempo, el territorio es una construcción simbólica hecha socialmente y polifónicamente.

Esta narrativa comprende, entonces, múltiples voces donde unos nuevos relatos revisan la historia y re-significan los acontecimientos simbólicos de una nueva nación o grupo. De ahí que entendamos que la memoria como proceso es “a-histórica”, mas no “antihistórica” (Rappaport, 2005). Parte de la historia oficial para revisar la y llenar sus vacíos, pero no para corroborarla. Luisa Passerini afirma de la memoria:

“La memoria narra en los tonos vívidos de la experiencia. Pero lo que me interesa no es la vivacidad de su inferencia, ni su fidelidad a la realidad... me atrae más bien el derecho de la memoria a hacer historia de sí misma (...).” (Citada por Rappaport, 2007:278).

³ Las traducciones y uso de la lengua las tomé de mis observaciones de campo y las he corroborado con las autoridades más relevantes de este grupo.

PoesorecopilarlahistoriadelaNaciónMuiscaChibchaimplicatomarretazosdela etnohistoria,perointerpretadaporlosabuelosymayoresdelacomunidad.Tambiénes necesario en ese ejercicio comprender que el mito, la historia y las experiencias personales se complementan y forman una amalgama que, al ser transmitida por los abuelos, revitalizada en las prácticas rituales y recordada por los miembros del grupo, se convierte en la nueva narrativa de la memoria de lo muisca. Frente a esta historia “alternativa” o memoria popular”, Rappaport afirma que:

“No está hecha de narraciones cuidadosamente entretendidas sino de una serie de imágenes breves e incompletas, que nunca se desarrollan en detalle. En su lugar, estas imágenes se alojan en los detalles de la vida cotidiana: en ceremonias mundanas, topónimos, objetos, en fin, en la organización misma del espacio”. (2005:23).

Por estar razón fue muy normal en mi trabajo de campo encontrar me con casos como el siguiente. Chyquy Suaga Gua, o Sigifredo, se dirigió a unos miembros de la comunidad que asistieron a un círculo de palabra en el parque Las Piedras del Tunjo en Facatativa y les comentó que en este territorio iban los aspirantes a ser autoridades espirituales fuertes a entrenarse ya aprender del os abuelos más sabios de la comunidad. Casi nunca le he escuchado una referencia histórica. Cuando lo hace, se expresa en términos generales como “los cronistas dijeron que...” o “en los libros de historia se dice que...”, pero nunca nombra una fuente precisa. Sigifredo contó que esa historia se sabía ya que el topónimo mismo lo decía. “Facatativa es en realidad *Fa Ata Tiba*, es decir, *el gran poder o fuerza del tiba*”. La fórmula empleada era que *Fa* significaba poder o fuerza espiritual, *Ata* el número uno muisca o el concepto de algo grande y *Tiba* una autoridad política y religiosa, según él. Además fueron frecuentes las veces en que los chyquys me contaron que cuando caminaban por un territorio se “conectaban” con sus espíritus tutelares, ellos les hablaban al oído y les “devolvían” los cánticos y las historias que habían acontecido en ese lugar”.

Así podemos ver que los topónimos, la convicción espiritual unida a una vivencia de tipo mágico-religioso y hasta las experiencias de vidas pasadas son una fuente que sustentan la nueva historia del muisca, a su vez, una vez escuchada, creída y replicada, la narrativa que sustentan la razón de ser muisca en el presente. De esta manera podemos

comprender que la memoria, más que una recordación del pasado, es un ejercicio que se sustenta en las condiciones del presente (Rappaport, 2005). Pero reitero que lo importante en este punto es que esas nuevas narraciones, unidas al concepto de territorio como contenedor de la memoria, invitan a observar la etnicidad muisca como un proceso de construcción de identidad y memoria colectiva, materializada con el uso del término Nación. Los muisca actuales, como grupo social, han complementado sus criterios de membresía como grupo social. El linaje espiritual y el origen territorial superan los lazos genéticos de parentesco y transforman la memoria en un ejercicio de construcción de narrativas individuales y comunes. Desde este punto, lo que se termina compartiendo no es solamente un pasado pretendidamente común, sino más bien unas expectativas futuras. Lo anterior tiene dos implicaciones: Primero, siguiendo a Connerton, es a través de la membresía a un grupo social que los individuos son capaces de adquirir, evocar y ubicar sus memorias. Pero la memoria es posible porque sus contenidos (eventos, prácticas y discursos) forman parte de un “ensamble” de pensamientos comunes. Lo que hace posible la memoria es tanto la contigüidad (percepción temporal) sino una comunidad de intereses y pensamientos (Connerton, 2006). De esta manera, la memoria no se inscribe en una línea de tiempo histórica, sino en unas acciones emotivas y compartidas en el presente, por los sujetos que conforman lo que Elizabeth Jelin denomina una “generación”:

“No se trata solamente de la edad cronológica (para definir una generación)... sino de una forma propia de pensamiento y experiencia y un tipo específico de acción históricamente relevante” (Jelin, 2002: 119).

Segundo, lo que hace común es a memoria no es un recuerdo común e inmutable de acontecimientos del pasado o la transmisión automática de patrones sociales de comportamiento explícitos (Connerton, 2006: 126), sino la socialización de sujetos reflexivos con capacidad para organizarse y elegir su propia vida. Lo indígena, o lo muisca, no hay que abordarlo académicamente como una reliquia del pasado, pretensión común de los antropólogos (Langenbaek, 1992), sino como una alternativa más dentro del proceso de *auto-construcción de la identidad* o de *proyecto*

de vida del sujeto social reflexivo .⁴ Los procesos de etnicidad muisca actuales corresponden a la re-construcción de un *estilo de vida*, el cual se refiere a la toma de decisiones y a los cursos de acción sujetos a condiciones de constricción material, simbólica y/o cultural (Giddens, 1997). Además, también podemos entender la etnicidad contemporánea como un conjunto de estrategias que re-configuran lo social: ya no se construye desde categorías objetivas y estructurales del proyecto de Estado-Nación de antaño, sino desde un *campo* de diferencias construidas, *boundaries* (Barth, 1998), y poderes que re-estructuran constantemente lo cultural, lo social y lo político desde la práctica social cotidiana.

A manera de una cartografía pertinente para recorrer el problema etnopolítico de lo muisca, haremos un breve recorrido con dos paradas: una en los procesos de representación de lo “indio” en la historia, pasando por las representaciones indigenistas e indianistas, hasta llegar a su asimilación y aplicación en el proceso de construcción de identidades nacionales y regionales. La otra ahondará en el problema de la *etnicidad*.

1.2. El indio, sus representaciones y producciones de sentido

El término “indio” nació con la llegada de los españoles y lo usaron para categorizar de manera homogénea a una variedad de grupos culturales aborígenes, negándoles, de alguna manera, su especificidad histórica y cultural (Laurent, 2005). Durante la Colonia se crearon las figuras de la *parcialidad* y del *resguardo*, con las cuales se buscaba que, mediante la división de los diferentes grupos en territorios determinados, se asegurara la sobrevivencia y permanencia del indio como base social tributaria y como fuerza de trabajo (Laurent, 2007). Pero la creación de estas figuras, como estrategias de control político y territorial, seguía quebrantando los elementos de identidad propios de las comunidades e incrementaba su lectura a partir de miradas occidentales. François Correa frente a este fenómeno, hoy vigente, afirma:

⁴ Me baso en el concepto de *proyector reflexivo del sí-mismo*, el cual para Giddens el mantenimiento de la coherencia en las narraciones biográficas y que tiene lugar en el contexto de las múltiples posibilidades de éste. Desde este punto de vista los indígenas se autoconstruyen como sujetos en medio de varios referentes de identidad en la postmodernidad. Pero al mismo tiempo los referentes indígenas pueden ser tomados por otros sujetos en la construcción de su *estilo de vida*.

“El término *parcialidad* había sido una categoría jurídica que pretendía dar cuenta de lo *indígena* y, aunque recientemente se lo equipara con el de *comunidad*, pretendiendo con ello incluir bajo su acepción a los grupos étnicos indígenas, de hecho se utilizó para distinguir segmentos en los que estaban subdivididos. Ello facilitaba la desarticulación de grupos étnicos y (...) se convertía en apoyo para la desmembración de territorios étnicos y su consecuente privatización” (Correa, 1993).

La lucha del indígena frente al español, entonces, no fue sólo por la pérdida de su autonomía política, religiosa y territorial, sino por la forma como fue representado, leído y estigmatizado. Durante el mismo periodo de la Colonial la imagen que prevaleció del indio fue la de un ser irracional, salvaje y muy cercano a la naturaleza, lo que Astrid Ulloa denominó la “naturalización del indio” (Ulloa, 2004). Con la Independencia el indio tenía otro enemigo, el criollo, que aunque en el proceso de construcción de su identidad nacional pretendió diferenciarse del español, siguió aplicando la lectura occidental sobre el indígena (Castillo, 2007). Pero la creación de Estados sin un proyecto de Nación, permitió el surgimiento de movimientos complejos como el Indigenismo, el cual es una corriente de pensamiento favorable a los indios, desarrollada desde la Independencia hasta nuestros días, que desde algunas perspectivas parece querer repetir la mirada colonial y desde otras superarla. Henry Favre lo interpreta como una postura que arrastra la mala conciencia que los conquistadores europeos, los colonos criollos y los mestizos sienten frente a los indios, sin lograr tranquilizarla (1998). También es un movimiento ideológico, de expresión literaria y artística, político y social, que considera al indio justo cuando a mitad del siglo XIX los países americanos notan su fragilidad en sus procesos de construcción de identidades antes que estados. Los coleccionistas y primeros arqueólogos conformaron un cuerpo de posiciones positivas frente al pasado prehispanico mediante la creación de los primeros museos históricos (Botero, 2006). Posturas románticas que buscaron en el indio la raíz de la nación surgieron para reivindicar de alguna manera la imagen del muisca como indio pacífico, espiritual y, curiosamente, civilizado. Miguel Triana, por ejemplo, los encontraba como indios capacitados para “pacientes labores”, de buen genio, ecuanímenes, dulces en su carácter y gran meto dismo es sus costumbres (Triana,

1984). Pero las luchas políticas entre liberales y conservadores colocaron en escenas posturas frente a la construcción del Estado-Nación.

La primera fue una posición Hispanista. La Hegemonía Conservadora desde 1886 valorizó en demasía la herencia cultural de España y generó un proyecto de Estado paternalista, clasista y racista (Urrego, 1997). Esta ideología apoyó su discurso privilegiándolo 'blanco' y en cierta medida lo 'mestizo', negándole derechos civiles a las minorías étnicas, las cuales no tenían un lugar dentro del proyecto de conformación del Estado. De cierta manera el colonialismo perduró durante el siglo XIX y se desencadenó la "confusión étnica" (Koonings y Silva, 1996). Esta confusión se relacionó con una condición de la elite criolla que si bien quiso por un lado formular una nueva identidad americana, por otro no quiso perder los privilegios y la posición cómoda que había gozado en la sociedad colonial. De ahí que Myriam Jimeno y Adolfo Triana identifiquen un 'fugaz' período inicial del indigenismo después del período de la Independencia (Jimeno, 1992).

Pero el nacimiento del Indigenismo en Latinoamérica estuvo más relacionado con el surgimiento de las ideas progresistas del liberalismo, el cual, en oposición al pensamiento conservador, buscaba la inclusión del indígena en la Nación. Esta idea, sin embargo, presentó una doble contradicción.

Por un lado, siguiendo a Luís Villoro, el indigenismo en su primera etapa buscó el universo indio para integrarlo al mundo moderno (Favre, 1998). Si bien se pretendía integrar al indígena en un proyecto de Nación, había que hacerlo mediante su transformación como productor (mano de obra para el industrialismo reciente) y como consumidor. De ahí que una de las características del Indigenismo Liberal haya sido la 'ingeniería social', derivada del papel que, según antropólogos como Manuel Gamio, la antropología tenía para el 'ejercicio del buen gobierno'. En esta etapa, los estudios antropológicos latinoamericanos tomaron las banderas del culturalismo norteamericano -escuela funcionalista- para sustentar políticamente lo que se denominó una "aculturación planificada" de las poblaciones indígenas (Félix-Báez, 2001). Así, el indígena era tomado en cuenta, pero sólo se incluía en el progreso de la Nación.

Sólo hasta finales de los 60 se vivió un verdadero surgimiento de la "indianidad", entendida como una corriente opuesta al indigenismo y que, a diferencia de éste, no nació desde lo 'no-indígena', sino desde el centro mismo de las comunidades. La década

del 70 es considerada como la época del surgimiento y auge de los movimientos indígenas en Colombia, gracias a la conformación de organizaciones que, como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), daban origen a un proceso de reivindicación de la identidad étnica que tenía como base fundamental la recuperación de los territorios, curiosamente basándose en el rescate de los resguardos bajo títulos de propiedad y documentos jurídicos coloniales (Rappaport, 1990), (Rappaport, 2005), (Laurent, 2007), (Castillo, 2007), (Ulloa, 2004), (Gros, 1991), (Kloosterman, 1999). Con la recuperación de tierras, los grupos indígenas comenzaron un proceso de auto-reconocimiento y diferenciación a partir de mecanismos de búsqueda, investigación e identidad internos para diferenciarse como comunidades de la sociedad general y legitimarse ante el Estado colombiano. Pero estos procesos también generó su producción de imágenes y representaciones. Mientras los terratenientes y ciertas autoridades estatales consideraban las diferentes tomas de terrenos como “invasiones”, los indígenas las definían como “recuperaciones” (Rappaport, 1999). De esta manera se evidencia que la recuperación de tierras no es sólo un proceso de reivindicación cultural, sino también una estrategia política.

Es una estrategia cultural en tanto las re-significaciones de los diferentes territorios indígenas han generado la producción (o recuperación) de diferentes repertorios y referentes culturales que permiten la existencia y legitimidad simbólica de las comunidades étnicas. Con respecto al caso de la re-etnicidad del pueblo yanacona, debatido ampliamente debido a la no especificidad ni evidencia histórica de su origen, sino interpretado en muchos casos como comunidad campesina mestiza, Zambrano afirma:

“Los cambios culturales de los yanaconas y su etnicidad –cuyos efectos son la presencia de cabildos hispanos, vírgenes remanecidas y el español como lengua cotidiana, de que no son gente productora de una raza pura sino de miscelaciones permanentes, y de la existencia de un territorio dividido, con voluntad de unidad, de integración y de solidaridad como pueblo a través de la idea de etnia, permitieron plantear la hipótesis de que los movimientos étnicos en general son respuestas estratégicas de los pueblos a los cambios culturales y sociales manteniendo un sistema de creencias compartido alrededor de una idea de pertenencia o de origen común” (Zambrano, 1992:16).

Basándonos en esta idea, podemos afirmar, entonces, que los procesos de etnicidad cumplen con las mismas características de la conformación de comunidades imaginadas como el caso de la conformación de los proyectos de Nación. En el caso de los cumbales del Cauca la conformación de sus cabildos, basándose en la re-construcción histórica de su pueblo mediante los títulos de propiedad colectiva dados por la Corona española en la Colonia, también permitió la interretación de ciertas prácticas como ancestrales, aunque su origen histórico sea incierto. Es el caso del uso actual de la data que, aunque históricamente no se pueda corroborar que sea el mismo del pasado, los cumbales lo consideran una recuperación. Ocurr el mismo con la forma como esta comunidad ha establecido nuevos rituales como el beber agua de unas grietas de piedras que consideran como hitos importantes de su territorio. (Rappaport, 2005).

La etnicidad también es una estrategia política ya que estos nuevos repertorios culturales se usan apropiadamente para diferenciarse de otros grupos sociales y lograr un reconocimiento legítimo ante el Estado. La recuperación de prácticas culturales hacen parte de la significación de los territorios y lo que Rosana Guber denomina la “producción social de sentido”, entendida como los impulsos y motivaciones sociales imaginados para dar orden a una comunidad política mediante prácticas y acciones que buscan generar unidad y resolver conflictos (Zambra no, 1995). Es decir que cualquier etnia indígena hoy día es una representación de ella misma, entre sus miembros y ante la sociedad general, fruto de la producción y reconstrucción creativa e inventiva de orígenes, prácticas y territorios que sustentan la ideología de una comunidad imaginada.

A partir de estos cambios en la representación de lo indígena en los campos político y socio-cultural, se hace necesario abordar nuestra segunda parada: la *eticidad*.

1.3. *Etnicidad, fronteras y estrategias*

Las posturas hispanistas sobre la construcción del Estado-Nación en Colombia tomaban como uno de sus puntos de partida el discurso de la ‘raza’, la cual es una categoría diferencial basada en rasgos biológicos y en las diferencias somáticas como el color de la piel, tipo de pelo, estatura, etc. Pero esta postura cambió radicalmente entre los años 50 y 70 cuando el término “raza” fue reemplazado por el de “etnia” (Jones, 1998). Los estudios sobre etnia estuvieron en los focos principales.

El primero se consideró *objetivista* y tomaba a los grupos étnicos como entidades sociales y culturales claramente diferenciadas unas de otras, cuyas características particulares podían ser percibidas y analizadas desde “afuera” (Jones, 1998). Para estudiar los procesos indígenas actuales, Kees Koonings y Patricio Silva propusieron inicialmente, siguiendo esta línea, partir de los criterios para el estudio de lo étnico propuestos por la Social Science Encyclopedia de 1985. Estos criterios correspondían a las categorías de idioma y dialecto y a variables secundarias como normas, valores, religión, características económicas, etc. (Koonings y Silva, 1996). Es decir que esta perspectiva objetivista asumió una posición ‘primordialista’ o ‘esencialista’, que toma la etnicidad como atributo fijo –e inmutable– de colectividades sociales, que se basa en raíces histórico-culturales muy profundas que se imponen sobre la colectividad y definen la identidad de cada uno de sus miembros (Koonings y Silva, 1996).

El segundo enfoque fue más *subjetivista* y estudió a los grupos étnicos como categorizaciones culturalmente construidas, a partir de la interacción social y la renovación de prácticas y comportamientos comunes (Jones, 1998). Este enfoque se relacionó con una perspectiva ‘instrumentalista’ que veía a la etnicidad como un artefacto o artificio inventado y utilizado por agentes con un objetivo específico, generalmente político o económico (Koonings y Silva, 1996).

Frederick Barth fue quien propuso que los grupos étnicos no podían ser estudiados como productos pasivos de las diferencias culturales (Jones, 1998). De esta manera propuso ver la etnicidad como un proceso en el que se transforman continuamente aquellas distinciones clasificatorias con las que los diferentes grupos se perciben como diferentes entre sí. Es decir que la etnicidad habría que definirla más bien como un producto de mecanismos, y no como resultado de la descripción de formas culturales manifiestas (Barth, 1998). Esta propuesta se relaciona más con la manera como los grupos sociales fundan y transforman sus “fronteras” y administran la adscripción de los miembros de un grupo o colectividad. Esto tiene tres implicaciones.

Primero, invita a pensar la etnicidad como la organización social de la diferencia cultural; segundo, nos hace tomar la identidad étnica como producto de la autoadscripción de un sujeto a un grupo social, construida en interacción con los demás miembros y, tercero, nos permite comprender que las características culturales que identifica un grupo étnico son acordadas por sus miembros mediante un ejercicio que

se ha definido como de “jugar todos el mismo juego”⁵ (Barth, 1998). Barth concluye, entonces que las características culturales que conforman las fronteras entre grupos pueden cambiar y ser transformadas al igual que sus formas de organización social y que las diferencias étnicas son fijadas por los miembros del grupo y no por estructuras objetivas externas.

Sin embargo la construcción de las representaciones e identidad social siempre es relacional. De ahí que retomemos la definición de la etnicidad que hace Roberto Cardoso de Oliveira, quien la interpreta como:

“una histórica y creativa formación de grupos diferenciados social, cultural y políticamente en medio de la modernidad y en situaciones de frontera y de contacto” (Citado por Demera, 2006:255).

Esta posición teórica será relevante para entender la forma en que la Nación Muisca Chibcha establece fronteras no sólo frente a la sociedad general, sino, incluso, entre los cabildos y parcialidades oficiales y legitimadas ante el Estado. Es claro que en Colombia y en Latinoamérica a la década de los 90s fue crucial en la conformación de un marco político que permitió la reivindicación de las comunidades indígenas como grupos importantes dentro de la diversidad cultural de los países y los principios de la democracia participativa (Correa, 1993). Por esa razón también debemos tener en cuenta la definición de Gros, para quien la etnicidad es como una *forma política* de defender la identidad y un permanente movimiento que hace posible la participación y la diferenciación” (Gros, 2000).

Sin caer en el esencialismo ni el instrumentalismo, propongo ver la etnicidad desde una perspectiva *situacionista* partiendo de la definición de Koonings y Silva:

“La etnicidad surge y se transforma en el contexto de las relaciones y conflictos sociales presentes tanto en el pasado como en la actualidad... la reconstrucción étnica generalmente

⁵ He traducido como “frontera” el término “boundary” y he interpretado la expresión “jugar todos el mismo juego” a partir de la oración “play the same game”. Esta última se relaciona, bajo mi criterio, con la definición ya discutida anteriormente de las comunidades imaginadas y, específicamente, con la noción de *generaciones* de Jelin.

combina elementos históricos con elementos inventados, lo que además incluye el reciclaje de elementos existentes para su uso dentro de un nuevo contexto” (Koonings y Silva, 1999).

Entonces, ¿cómo entender los repertorios actuales sobre los cuales los indígenas muisca de Bogotá definen su identidad étnica? ¿Qué condiciones y momentos contemporáneos hacen posibles su re-inventación tradicional y sus estrategias sociales y culturales? ¿Cómo estudiar y comprender sus prácticas rituales y mágico-religiosas en medio de la vida urbana? ¿Podemos entender las dinámicas culturales indígenas en la ciudad como procesos de ‘resistencia’? Es hora de echarle una mirada a algunos procesos de conformación de parcialidades oficiales muisca en Bogotá y las aban para comprender la forma en que la Nación Muisca Chibcha establece fronteras frente a la sociedad general, otras etnias y entre ellos mismos. Para ello es claro, hasta ahora, que partiremos de entender la etnicidad como fruto de representaciones hechas por varios actores y sujetos que se leen entre sí y de la manera como se administran las diferencias culturales hasta formar modelos de organización social que permiten la participación, la puesta en escena y la legitimidad de los grupos indígenas en la modernidad actual.

CAPÍTULO 2

FRONTERAS, RESISTENCIAS Y RECONOCIMIENTO ÉTNICO

El viernes 9 de febrero del año 2007⁶ me encontré con Sigifredo Niño Rocha, autoridad de la Nación Muisca Chibcha. Me comentó que aunque los miembros de su comunidad no comparten un territorio con prácticas colectivas cotidianas a manera de un resguardo ni, incluso, viven todos en una misma localidad sector de la ciudad de Bogotá como el caso de los miembros de los cabildos de Bosa, Suba, Chía, Cota y Sesquilé, se reconocen a sí mismos como descendientes del pueblo ancestral muisca. Me contó que una vez observó una danza realizada por otro sacerdote de una de estas parcialidades. Éste, según Sigifredo, “daba muchos saltos y brincos”. Después del ritual, Sigifredo lo llamó aparte y le preguntó “por qué danzaba como guerrero azteca”. “Los muiscas danzan realizando pequeños pasos como en la guabina y con movimientos circulares, no con saltos y maromas”, me explicó Sigifredo. En ese momento me di cuenta de que existían varios desacuerdos entre las autoridades de los cabildos oficiales y las de la Nación Muisca Chibcha. Ante la legitimidad jurídica de las primeras, las segundas apelan “lo espiritual” para fundamentar su existencia y razón de ser.

El viernes 2 de marzo del mismo año me volví a encontrar con Sigifredo en un centro comercial de Suba. Mientras almorzábamos, el tema de las diferencias con otros grupos que se identifican como muiscas volvió a surgir:

“(…) las comunidades actuales desconocen al chyqui y hacen lo que se les da la gana. Ese es el problema, lo quieren manejar desde lo occidental pero ¿dónde está lo ceremonial? (...) los usos y costumbres desde lo religioso.

Una vez a los de Suba les pregunté: ¿ustedes son muiscas o católicos? Respondieron que muiscas-católicos. Ahí no hay nada, les dije. Los de Ráquira dicen ser muiscas-koguis. En una reunión les dije o son muiscas o son koguis. Los de Suba me dijeron que *muiscas por el territorio*. El territorio prima por encima de todo”. (Sigifredo Niño, 2 de marzo de 2007).

⁶ Los fragmentos que narraré son tomados de un diario de campo.

Her esaltado en el testimonio anterior la importancia que tiene el territorio a la hora de ser, según los chyquys de la Nación Muisca Chibcha, el lugar verdadero de la memoria y las prácticas ancestrales. Sigifredo se reconoce como autoridad espiritual por su "linaje". Pero éste, según él, viene dado por la "sangre" necesariamente. Me llevé una gran sorpresa cuando me dijo: "usted es muisca por nacer en Bacatá, lo que pasa es que le faltaría *auto-reconocerse*". En ese momento comprendí que la membresía de la Nación Muisca Chibcha se basa en este tipo de mecanismos, donde el parentesco le da paso al territorio. Es como si el lugar donde se nace cargara al sujeto con una fuerza espiritual y una memoria que él mismo guarda y que espera ser desenterrada y re-aprendida por aquel que decida auto-identificarse como muisca. Pero el linaje también puede ser heredado por conocimiento:

"Si yo le aprendo al abuelo huitoto sus usos costumbres, automáticamente adopto el linaje de huitoto. El que tiene la tradición es un sabedor. De ahí que los de Ráquira dicen ser muisca-koguis, gracias al mamo Lucas que está allá" (Sigifredo Niño, 2 de marzo de 2007).

Pero el auto-reconocimiento no sólo se sustenta en el territorio, para el caso de la Nación Muisca Chibcha. Varios de sus integrantes, debido a experiencias diversas de vida, han adquirido conocimientos y prácticas de otros grupos indígenas. Esta creativa forma de interpretar el linaje es un mecanismo de identidad y reconocimiento. El contacto e intercambio con otras etnias indígenas permite una movilización de fronteras de acuerdo a las situaciones. En unos casos el adquirir usos y costumbres de otros grupos y ser reconocidos como indígenas por parte de autoridades foráneas es fundamental para legitimar el rol o figura de poder y sabiduría dentro de la misma Nación Muisca Chibcha. En otros casos la legitimidad se sustenta por medio de la diferenciación frente a otros grupos. Como vimos, para Sigifredo es importante colocar una frontera entre lo muisca y lo koguí. Pero la presencia de un mamo como figura ancestral arquetípica en Colombia, también legitima la identidad indiana del grupo de Ráquira que se auto-reconoce como muisca.

Un año más tarde, cuando me encontraba en una reunión de la Nación Muisca Chibcha en la maloka huitoto del Jardín Botánico de Bogotá, presencié otro claro conflicto que involucra las fronteras del muisca. Es difícil a la maloka se abrió más tarde del horario habitual porque, según la institución, la comunidad muisca no había pasado

ninguna programación a tiempo. Vale aclarar que esta maloka está reservada, desde hace dos años, para ser usada por la comunidad muisca los días miércoles y por otros grupos los viernes. Pero la programación de la comunidad muisca, se suponía, estaba a cargo de ASCAI (Asociación de Cabildos Indígenas) que agrupa a las parcialidades indígenas oficiales. Según los chyquys que lideraron la reunión en maloka ese día, ASCAI no estaba bien apropiada de esa labor. Estaba presente Jimmy Corredor, autoridad del cabildo muisca de Bosa, una de las parcialidades oficiales pertenecientes a ASCAI. La reacción de él causó conflicto.

“Allá en Bosa hay abuelos que saben de verdad las tradiciones (...) lo preocupante es que ahora cualquiera que rapee tabaco o mamee se considera abuelo, y, ¿de dónde?”, dijo Jimmy. Inmediatamente Javier, otro chyquy de la Nación Muisca Chibcha, le refutó y entre sus argumentos exponía que “los abuelos ancestrales le habían brindado el conocimiento y que no necesitaban de nadie, de ninguna institución o papel, para legitimar su labor espiritual”. Por supuesto la discusión se hizo más amplia, pero lo importante de resaltar es este caso fue la frontera que existe entre las autoridades indígenas legítimas jurídicamente y aquellas que se legitiman por lo que los chyquys denominan el *fuero interno*.

Es claro que el fuero interno es una figura jurídica que les permite a los cabildos indígenas manejar ciertos asuntos jurídicos de acuerdo a su sistema propio de creencias y organización social y jerárquica. Pero en el caso de la Nación Muisca Chibcha, una comunidad no fundamentada legalmente ante el Estado, es un mecanismo de frontera y resistencia frente a quien dude de su legitimidad, incluso frente a otro muisca que no reconozca a los chyquys como autoridades.

Pero lo curioso ocurrió después de la discusión. Un indígena Tuvú del Vaupés, que asistía constantemente a las reuniones de la maloka, defendió a los chyquys y afirmó que lo importante era “usar las herramientas (...) no hablar tanto sino hacer”, con lo cual respaldó a un movimiento auto-reconocido, siendo él mismo miembro de una comunidad registrada ante el Ministerio del Interior.

Para comprender los mecanismos con los cuales es la Nación Muisca Chibcha se representa como legítima, revisaremos algunos casos representativos de los procesos que llevaron al reconocimiento oficial de los cabildos y resguardos muisca de las abana

y, posteriormente, aquellos que hicieron posible la conformación del movimiento Nación Muisca Chibcha bajo el liderazgo de la figura del chiquy.

2.1 Parcialidades oficiales: entre la identidad y las etnopolíticas

Retomar la historia de lo muisca implica revisar con detenimiento la historia y establecer una nueva cartografía o “mapa cognitivo”, en términos de Deleuze (Gómez Londoño, 2005), que permita comprender la forma como se ha construido el conocimiento y el imaginario existente sobre los muiscas. Considerada prácticamente extinta hasta hace muy poco, esta etnia escribe su historia contemporánea entre las líneas de la historia oficial y busca superar la manera como fue representada desde una mirada occidental.

Esta nueva cartografía de la representación y la memoria muisca exige una pregunta: ¿desde dónde reconstruir la historia y la cosmovisión muisca con los referentes asequibles actualmente? Varios autores estudiosos de esta etnia han tomado como hipótesis inicial que lo muisca pervive en lo campesino del altiplano, por medio de elementos culturales de “larga duración”, entendida como lo pasado que aún vive en el presente (Rozo Gauthier, 1999).

“Si algo vive durante largo tiempo en una mentalidad colectiva es porque otro algo lo sustenta, lo detiene, le da vida, vigencia en un ecosistema en el momento actual... en las formas de producción agraria, en el medio geográfico, en las instituciones sociales y religiosas, en la visión del mundo, en los mecanismos de supervivencia, ... en las formas de parentesco, en las costumbres, las leyendas, en las manufacturas populares, en las fiestas religiosas y profanas, en las parrandas, bundes, etc., es decir, en la cotidianidad, en el entorno vivencial y cultural”. (Rozo Gauthier, 1999:42).

María Teresa Carrillo elaboró su investigación sobre la recuperación del universo mágico y mítico de los muiscas, a partir de la tradición oral de los “raizales”, a quienes define como los actuales herederos y descendientes de los antiguos muiscas del altiplano. Según la autora, el “uso del pensamiento occidental y popular” por parte de ellos para reproducir constantemente su cosmovisión, así como la “reconstrucción conciente de mitos sobre el pasado” que buscan contrastar y criticar su relación con la

sociedad dominante actual, permiten dos formas de resistencia que ha denominado “contextualización” (Carrillo, 1997):⁷

“(Las define como) mecanismos por los cuales las gentes están permanentemente reformando los mitos siguiendo los esquemas cognitivos en una actualización que permite la pervivencia... así pueden existir refuncionalizaciones, sincretismos o aculturaciones que se hacen indispensables para que perviva el pensamiento actual” (1997:15).

Rozo Gauta estudió la copla cundiboyacense para identificar aquellos elementos muisca que, a manera de un palimpsesto, parecen emerger y esconderse en la madeja mestiza de las costumbres campesinas. El manejo de las fases de la luna para los procesos de siembra y cosecha, el culto al sol, el respeto por el agua y por la tierra, así como la noción de “cuerpo cósmico” son algunos de los ingredientes muisca que se pueden desprender de las letras de estos cantos populares. Frente a la concepción cósmica de la vida, Rozo Gauta afirma:

“Los muisca, como otras comunidades americanas, pensaban en la existencia de varios mundos/cuerpos y muchas direcciones por las cuales circulaban energías positivas, negativas y neutras. Algunos de estos cuerpos eran el cosmos, el mundo, la comunidad, el cerdo del cacique, el templo, la casa, el cuerpo humano, atraídos todos por las potencias y las influencias”. (1999:49).

La visión cósmica, centrada en la idea de la “Madre Tierra”, parece ser una constante para entender el discurso indígena que procura reivindicarse a partir de movimientos sociales en la actualidad (Juncosa, 1989). Los usos y costumbres, así como la visión de territorio que se desprende de éstos conforman unos de los elementos más importantes para la reconstrucción de la etnicidad indígena. Es relevante detenernos a comprender de qué manera el territorio es usado no sólo como categoría de identidad

⁷ Desde su posición académica, las aculturaciones y contextualizaciones pueden ser leídas, tomando la primera forma de resistencia, como pervivencias de la identidad y no como un proceso de asimilación pasiva de elementos culturales foráneos.

cultural, sino también como estrategia política por parte de los cabildos y resguardos muisca.

Los procesos de etnicidad muisca en la actualidad han puesto en escena el debate entre la identidad y las *etnopolíticas*, entendiendo a estas últimas como el conjunto de mecanismos jurídicos, organizativos y culturales con los cuales los grupos étnicos se legitiman y usan estratégicamente para convertirse en actores sociales y políticos ante los sectores institucionales estatales y ciudadanos de la vida moderna occidental. A partir de la Constitución de 1991 se hizo posible la conformación, en su debido orden, de los cabildos de Suba, Cota, Chía y Bosa. Los cabildantes de Suba afirman que el proceso de reconstrucción cultural de su comunidad comenzó en 1989 como un proceso que pretendió dar cuenta de la existencia de un “muisca actual”, cuya identidad se forja en medio de los avatares de la ciudad y no de un “muisca del pasado” pasivo o inmutable frente a la modernidad (Cabildo Muisca de Suba, 1999). En un texto que esta parcialidad presentó como memoria del Primer Foro sobre Memoria e Identidad de los Indígenas Muisca de la Sabana de Bacatá: un Pueblo en Reconstrucción, realizado en agosto de 1999, se afirma:

“A pesar que la gran mayoría de colombianos (no así investigadores de diversas disciplinas: antropólogos, sociólogos, historiadores y demás) cree que el pueblo Muisca sucumbió ante el embate del imperio español que en esta parte del continente tuvo un gran poder y envistió (sic) con gran fuerza poblaciones indígenas, hoy diversas comunidades del Pueblo Muisca empezamos a salir del anonimato e invisibilidad a la que fuimos sometidos como consecuencia de un sistema educativo y de poder que consideraron al vencido como muerto y extinto.

Pese a que en la comunidad indígena de Suba perdimos gran parte de nuestro Territorio productivo del gran crecimiento de la ciudad y sus diversas estrategias de urbanización, sumado a un fuerte proceso de aculturación y mestizaje en nuestra población, hoy reivindicamos nuestra cultura y nos denominamos, NO como descendientes de los Muisca, sino como los Muisca contemporáneos que hemos tenido que usar diversas estrategias en la evolución de nuestra cultura. Al igual que todos los pueblos hemos cambiado y de cierta forma 'adaptado' a la sociedad mayoritaria” (1999:3-4).

Pero en el caso de la reetnicidad de las parcialidades oficiales, como la de Suba, también es importante el auto-reconocimiento. Esto significa que varias comunidades

de raizales en el país pueden justificar su condición indígena, pero no lo hacen. Conversando en una ocasión con el mamo Lorenzo, autoridad arhuaca que estuvo en Bogotá realizando un acompañamiento a varias actividades de los chyquys, me comentó que “en la Sierra ya los jóvenes no quieren ser mamos (...) no les interesa el trabajo, sino volverse blancos”.

De igual forma el auto-reconocimiento ha generado varios debates y discusiones sobre la condición indígena, mestiza o campesina de algunas parcialidades. Ejemplos claros de ellos son, por un lado, la condición campesina de los grupos nasas y guambianos del Cauca, aunque no todo campesino de la región es indígena y, por otro, el reconocimiento que los kakuamos hicieron de ellos mismos como pueblo indígena en 1992 cuando la academia, como en el caso de las investigaciones de Reichel Dolmattof, ya los consideraba una población mestiza y asimilada a la cultura occidental (Gros, 2000).

Este caso de “fronteras culturales” (Gros, 2000) puestas estratégica y situacionalmente, también se aplica en los cabildos muisca. En Suba, frente a su condición campesina en las zonas rurales de esta localidad bogotana y/o como parte de la mano de obra proletaria del capitalismo urbano, los cabildantes establecieron claramente los criterios frente a los cuales se definiría quién era muisca de Suba y quién no lo era:

“(...) Son miembros de nuestra comunidad indígena quienes tanto por línea paterna –primer apellido– o por vía materna –segundo apellido– tuvieran un apellido claramente Muisca o un castellano que apareciera en los padrones definitivos del siglo XIX (...)”

Necesariamente tienen que vivir dentro de los límites de la territorialidad que se reivindica, pues se estima que un elemento de nuestra identidad es la referencia a Resguardos antiguos que fueron disueltos sin el consentimiento de los indígenas de la época” (Cabildo Muisca de Suba, 1999:5-6).

En este ejemplo podemos notar que para las parcialidades oficiales el apellido (linaje por parentesco) y el territorio son los principales criterios para establecer la identidad étnica de sus miembros. Pero la condición de muisca puede ser adquirida por cualquier

personas por vía del matrimonio con alguien de la comunidad o al ser hijo de una pareja mixta (raízal-foráneo) (Cabildo Muisca de Suba, 1999).

Este fenómeno de “transculturación abierta” (Smith y Belote, 2000) es muy normal en las etnias andinas, incluso en las peruanas y ecuatorianas. Esto significa que un individuo puede cambiar su identidad cultural sin romper los lazos con su grupo social inicial. Esta movilidad étnica tiene como característica:

“(el) cambio de pertenencia, más o menos rápido, de un grupo étnico a otro por un individuo que, en el proceso, altera los indicadores significativos de su identidad étnica y – con o sin el uso del ocultamiento – es aceptado por los miembros del grupo receptor como uno más de ellos. La transculturación es una acción llevada a cabo por un individuo sobre la base de decisiones conscientes y elecciones hechas por él”. (Smith y Belote, 2000: 85–86).

Smith y Belote concluyen que una de las mayores causas de estos cambios de identidad étnica ocurre en parte por beneficios financieros, pues ser indígena es, en algunos sectores de Latinoamérica, signo de estatus económico y mayores facilidades para ser parte de amplios mercados y beneficios. Más adelante veremos que la adopción de un foráneo como miembro de la comunidad étnica también es una estrategia empleada por parte de la Nación Muisca Chibcha para aumentar sus integrantes y, de esta manera, hacer una mayor presencia en el escenario cotidiano de la ciudad. Si revisamos el caso del cabildo de Cota, su historia no deja de presentar los debates típicos que emergen y se manifiestan al haberse establecido las fronteras étnicas necesarias para conformar jurídicamente una parcialidad. Luego de un proceso que comenzó en 1876 con la compra de los terrenos que posteriormente hicieron posible el restablecimiento del resguardo colonial en 1914, el 24 de diciembre de 2001, por disposición del Comité Institucional de Pueblos Indígenas, comunicada por el Departamento Nacional de Planeación al cabildo de Cota, se estableció que el resguardo no existía en el Incora. (Fiquitiva, 2003).

Pero cuando se toman en cuenta los criterios mediante los cuales se establecieron las condiciones de membresía a la parcialidad se encontraron varios vacíos que relativizaban aún más la identidad étnica de los muiscas de Cota (Fiquitiva, 2003). En primera medida no existía un censo que registrara claramente el número exacto de integrantes del resguardo. En cuanto a las adjudicaciones de terrenos, varios habitantes

negaban su condición de indígenas para gozar beneficios de propiedad individual. Con respecto a la residencia en el territorio la situación se complicaba, pues varios miembros vivían en la parte urbana del municipio y otros habían migrado. Revisando la condición étnica a partir de los rasgos físicos fue más difícil aún, pues pese a la presencia de ciertas características consideradas como típicas, como el pelolacio, la piel morena, los ojos rasgados y la baja estatura, también se presentaba un alto grado de mestizaje. La fuente histórica más confiable era la lista de los asistentes a la reunión del 6 de septiembre de 1914 cuando se conformó el primer cabildo antes de los procesos de usurpación y venta de los territorios comunales. Sin embargo esta última fuente no podía dar cuenta de las genealogías posteriores y los nuevos linajes, frutos de la exogamia y la adopción de nuevos integrantes. Nuevamente queda claro que, frente a la relativización de la identidad étnica que es causada por los procesos de auto-reconocimiento individual y colectivo, las fórmulas identificatorias y legitimadoras de la ley y el Estado aparecen iguales o más imprecisas.

“Los llamados *rasgos socioculturales* que exige la ley para que una comunidad se diferencie de los demás (lengua, parentesco, costumbres, ideas, religión, instituciones sociales, jurídicas y política tradicionales, etc.) y tengamos identidad, son relativos, volátiles, ocasionales y arbitrarios, es decir son creaciones o entelequias jurídicas, antropológicas, sociológicas, etc”. (Fiquitiva, 2003:41).

Pero la identidad parece ser no sólo cuestión de etiquetas jurídicas. También corresponde a la manera como sujetos reflexivos se interpretan a sí mismos y disponen de estrategias para reivindicarse y reinventarse culturalmente. Después de una lucha, típicamente similar en todos los cabildos y resguardos muisca, atravesada por diversos pleitos sobre usurpación y recuperación de tierras, finalmente el 15 de octubre de 1999 se expidió una certificación de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior que reconoció la existencia de la comunidad de Fonquetá y Cercade Piedra en Chía que afirmó que eran muisca reconocidos al igual que los de Subay Cota (Correa, 2002). Así nació el tercer cabildo muisca de la sabana después de la Constitución de 1991.

Luis Alberto Díaz, autoridad de este cabildo en 2001, afirmó que una tarea importante del cabildo era recuperar las prácticas culturales muisca, sin desconocer los

procesos de occidentalización que vivían desde la llegada del español (Correa, 2002). Pero en este caso específico, este cabildante y miembro del resguardo acepta que la pervivencia del muisca necesita la integración de varios factores que, desde el auto-reconocimiento, legitimen su existencia:

“Es importante que se involucre a otros indígenas que no son comuneros y por lo tanto no forman parte del resguardo, en un proceso de recuperación de sus valores, cultura e identidad. Aun que no se prevea su incorporación física al resguardo ni mucho menos a la distribución de tierras, que sí conozcan su historia muisca y su proyección como etnia”. (Correa, 2002: 198-199).

La re-etnicidad es un fenómeno no sólo cultural sino también político. Carlos Durán en su investigación sobre el cabildo muisca de Bosa, cuarto en ser conformado en la sabana, estudió cómo los muisca de esta localidad bogotana han vivido su proceso de reetnicización y lo han usado no sólo en la conformación de su identidad como comunidad indígena, sino también en su movilización y alucha por derechos locales no centrados en el territorio, sino en privilegios políticos y económicos avalados por la Constitución de 1991. Durán define la actividad de un cabildo indígena como una forma de “subpolítica”:

“(El cabildo) reúne a *sujetos reflexivos que construyen su propio discurso biográfico*⁸ y que están en continua negociación con las instituciones oficiales, llegando al extremo de incidir en su futura modificación” (Durán, 2004: 84).

Una de las preguntas de las que parte Durán es por qué un grupo que estaba (aparentemente) viviendo la incursión a una nación homogénea (mestiza y católica) decidió diferenciarse y reconocerse como indígena. Como parte de la respuesta, no duda en definir este proceso como una “invención”. A diferencia del proceso de Cumbal, estudiado por Rappaport, Durán concluye que este movimiento urbano muisca no busca principalmente la recuperación de su territorio, sino lograr un reconocimiento

⁸El resultado es mío.

político ante las instituciones oficiales y el resto de la población del país. Esta lucha también forma un palimpsesto, pues las categorías étnicas para autodenominarse indígenas, así como las definidas en la ley que regula la formación de cabildos y de parcialidades, son manejadas estratégicamente y condicionadas a necesidades particulares. Por ejemplo, afirma Durán, la comunidad de Bosano ha querido restaurar el antiguo resguardo y la propiedad comunal sobre la tierra, sino que la lucha por el territorio está encaminada a la propiedad individual (2004), tal como sucede en el cabildo de Cota (Fiquitiva, 2003).

Lo importante, entonces, es entender que la etnicidad es asunto de identidad cultural y política. Ambas se sustentan y coadyuvan. Comparto con Durán (2004) que los actuales cabildos muisca son movimientos sociales que, al estar insertos en las dinámicas y procesos de la vida moderna occidental, emplean argumentos étnicos para movilizar recursos y a la vez darles significado al luchapolíticaporsureconocimiento. La identidad y los logros colectivos se alimentan mutuamente. La lucha por el reconocimiento político puede fortalecer los procesos de identidad individual y comunal, así como esta última causa puede llegar a movilizar estratégicamente a los grupos étnicos para sureconocimiento legítimo ante la sociedad y el Estado.

Lo cierto es que uno de los rasgos diferenciales más notorios entre los cabildos y la Nación Muisca Chibcha es la no presencia de gobernadores o figuras autoritarias de origen colonial en la segunda. Los chyquys o autoridades sacerdotales-espirituales lideran este movimiento. Ahora vale la pena revisar el proceso como se conformó este movimiento por auto-reconocimiento, donde la figura y representación del muisca espiritual, sabio, ecológico y curador (tal vez originalmente construidas al igual que los gobernadores de cabildos) es un mecanismo poderoso de identificación y captura para conformar y actualizar una comunidad muisca imaginada.

2.2 Chyquys: resistencias, auto-reconocimiento y representaciones

El palimpsesto étnico, fuente y fin de la reinventación de lo muisca actual, es construido por la Nación Muisca Chibcha tomando usos y costumbres campesinas, reinterpretando fuentes etnohistóricas, re-significando el territorio y, principalmente, apelando al auto-reconocimiento como descendientes del pueblo muisca (susceptible de

convertirse en movimiento social) de sus miembros. Pero, además de éstas, es importante fijar nuestra atención en otra invención que parece constituir una base importante de la etnicidad muisca actualmente: la del mundo mágico-religioso. Las fronteras étnicas no sólo se colocan para diferenciar al muisca del resto de la sociedad. También se ubican entre los diferentes grupos que, desde el marco político de la Constitución del 91, han emprendido su proceso de auto-reconocimiento. De esta manera la Nación Muisca Chibcha, aunque tiene como visión integrar a todos los grupos muisca en un solo movimiento que los identifique como un gran pueblo, ha tenido que luchar contra la resistencia por parte de los cabildos oficiales para ser legítimamente reconocida.

Una diferencia fundamental para comprender esta frontera étnica entre dos tipos de agrupaciones (cabildos vs la Nación Muisca Chibcha) es la representación que los chyquys, como líderes del grupo estudiado, han hecho de sí mismos como “verdaderas autoridades ancestrales” y como líderes que legitiman la existencia del muisca a partir del rescate de la dimensión “espiritual” indígena. Para hacerle frente a los gobernadores de los cabildos, figuras creadas desde la Colonia, los chyquys de la Nación Muisca Chibcha argumentan que su legitimidad se sustenta en el hecho de ser significarios y volver a poner en práctica una serie de rituales y repertorios tomados del universo simbólico de la cosmología solar muisca ancestral.

La pregunta que surge, a partir de esta situación, es: ¿de dónde salieron los chyquys para conformar una comunidad que no cumple con los requisitos jurídicos para ser reconocidos como una parcialidad oficial? La historia ser remontada hacia el año de 1976 en Chiquinquirá.⁹

En esta población se reunió un grupo de ocho personas de diferentes partes del altiplano cundiboyacense que, en su historia personal, se identificaban con discursos indianistas y pretendían a futuro rescatar al pueblo muisca. Esta reunión fue presidida, según los chyquys actuales, por abuelos de otras etnias indígenas como paeces, pijaos y mamos de la Sierra. Como fruto de ese encuentro se realizaron el pacto de conformar la Nación Muisca Chibcha.

⁹ Los datos de la historia que se narrará a continuación fueron tomados de entrevistas a los chyquys Xiguazinsay y Suaga Gua, autoridades principales de la Nación Muisca Chibcha, durante el trabajo de campo.

Cada integrante tomó su propio camino. Lamayo viajó a otras zonas de Colombia y Latinoamérica y convivió con otros grupos indígenas, aprendiendo prácticas medicinales, rituales y desarrollando su vocación “espiritual-indígena”. Más adelante nos detendremos en algunas experiencias vividas por los chyquys en esta época. Por ahora saltaremos temporalmente hasta la década del 90.

Después de vivir experiencias personales, algunos de los participantes del encuentro de Chiquinquirá y otros más que se sumaron a medida que se iban conociendo comenzaron a conformar el movimiento Nación Muisca Chibcha. Lo primero que tuvo que pasar para esto fue el reconocimiento que entre ellos mismos se hicieron como autoridades espirituales muisca, proceso que fue sustentado mediante el aval de autoridades de otras etnias en diferentes ocasiones. Por su condición personal algunos chyquys sabedores no podían pertenecer a ningún cabildo oficial.

La Nación muisca Chibcha fundó varios espacios de encuentro, como el que actualmente se realiza en la maloka del Jardín Botánico de Bogotá. En estos “círculos de palabra”, como los llaman ellos, convocaron a ciudadanos que se identificaran con la causa muisca y que querían buscar sus raíces ancestrales. De esta manera fue creciendo la cantidad de miembros y se fueron fundando otros espacios de encuentro en la ciudad con sus respectivos líderes.

De igual forma los chyquys se movieron políticamente. Hicieron alianzas e intercambios de conocimientos con otras etnias indígenas; participaron en procesos de reconocimiento jurídico de algunas parcialidades oficiales como el caso del Cabildo Muisca de Suba; fueron llamados por instituciones distritales como el IDR y el DAMA para realizar proyectos de rescate y transmisión pedagógica de usos y costumbres muisca en colegios, aulas ambientales y eventos públicos; trabajaron de la mano de varias ONGs ambientalistas y etnoturísticas y así conformaron una red importante de actores sociales y políticos que legitimaban su trabajo y su reconocimiento como comunidad indígena, independientemente de los requisitos estatales para su existencia jurídica.

Como era de esperarse, los gobernadores y autoridades de los cabildos muisca se opusieron en varios momentos a su reconocimiento como indígenas. Pero el logro político más relevante de la Nación Muisca Chibcha para sustentar su legitimidad se dio el 12 de octubre de 2005. Ese domingo se llevó a cabo un concejo comunitario con

comunidades indígenas convocado y moderado por el presidente de la república, Alvaro Uribe Vélez.

Los chyquys habían contactado a la concejal de Bogotá Ati Quigua, auto-reconocida como indígena arhuaca, para poder presentar un documento que expusiera la misión, visión y logros de la Nación Muisca Chibcha. Este contacto político fue fundamental, pues su participación en el concejo comunitario sería nula por su condición de no ser una comunidad indígena oficial ante el Estado colombiano. Pero para avalar su discurso, los chyquys debían conseguir que autoridades indígenas reconocidas firmaran el documento y autorizaran a uno de ellos a hablar por las comunidades indígenas ante el presidente de la república. Por supuesto varios se abstuvieron de hacerlo: unos porque tenían que ser autorizados previamente mediante un consenso en su cabildo, otros porque no querían meterse en esos asuntos políticos y otros, sobre todo los representantes de los cabildos de Suba y Bosa, únicos cabildos muisca asistentes a ese encuentro, por el conflicto que tenían con los chyquys debido a su reconocimiento como autoridades ancestrales.

Chyquy Suaga Gua, quien fue nombrado como orador de la Nación Muisca Chibcha en ese concejo comunitario, pasó al estrado. Chyquy Xieguazinsa narró lo siguiente:

“Ahí sí me sorprendió Suaga Gua. Separó, dijo una palabra en lengua muisca, saludó y dijo: *‘invoco al espíritu de la laguna en la cual estamos parados en este momento’*. Durante su intervención no paró de llover fuertemente. Pero eso que llovía sólo en el espacio donde estaba la carpa, alrededor. Uribe estaba atortolado. Roberto Cobaría¹⁰, al ver eso me dijo: *‘dónde le firmo’*” (Octubre 7 de 2008).

Suaga Gua pudo, finalmente, entregar el documento firmado por varias autoridades que avalaban el proceso de la Nación Muisca Chibcha. Más adelante, comentó Xieguazinsa, se reunieron con todos los cabildos oficiales del Distrito Capital y el altiplano para conformar una agrupación denominada Consejería Regional Indígena Cundiboyacense. Pero como la mayoría de sus miembros querían que chyquy Suaga Gua fuera el director, Reinel Neuta, gobernador entonces del Cabildo Muisca de Bosa,

¹⁰ Autoridad Oficial del pueblo Uwa, quien quiso firmar el documento de la Nación Muisca Chibcha en un inicio.

se opuso, nuevamente porque éste no era un muisca oficialmente reconocido. Así, los cabildos formaron su propia agremiación en el año 2006 denominada Asociación de Cabildos Indígenas, ASCAI. Pero aunque a ésta pueden pertenecer personas y comunidades sin reconocimiento jurídico con voz, pero sin voto, los chyquys de la Nación Muisca Chibchan fueron llamados a participar en alguna reunión. Queda claro el escenario político y jurídico que marca fronteras en el proceso de reconocimiento étnico por parte de las comunidades muisca actuales. Actualmente, dentro de los documentos de la Nación Muisca Chibchan se encuentran algunos emitidos por gobernadores de otros cabildos que certifican a los chyquys como autoridades ancestrales. (ANEXO 1)

El liderazgo de los chyquys como autoridades autorizadas denominadas *espirituales* y *ancestrales* tiene varias implicaciones para nuestro estudio. Primero, como ya vimos, la frontera que marca la diferencia entre la etnicidad jurídica sustentada de los cabildos y la de un movimiento netamente sustentado por el auto-reconocimiento. Segundo, como expondremos más adelante, la capacidad de convocatoria y adscripción de nuevos miembros que los chyquys generan para la Nación Muisca Chibchan se debe a los “mecanismos de captura” que apelan a lo emocional y espiritual mediante las prácticas rituales, el uso de herramientas sagradas y el conjunto performático que ayuda a alimentar la imagen del chyquy como representante arquetípico del héroe, el curador, el ecólogo, el sabio y el guardián de la memoria.

A continuación nos detendremos a revisar los elementos históricos, culturales, sociales y emocionales que sustentan los procesos de reconocimiento étnico y de resistencia mediante los usos, prácticas y discurso espirituales de los chyquys.

2.3 Religión y etnicidad: resistencias y emociones.

La Nación Muisca Chibchan propone una mirada del mundo a partir del rescate de la imagen de un muisca espiritual. Aunque los chyquys son reiterativos en no querer definir su cuerpo de creencias como una religión, es importante indagar en el sentido que la dimensión mágico-religiosa aporta a los procesos de identidad y resistencia étnica.

Como punto de partida es claro que éste es una forma de interpretar el mundo y darle un orden, así como que conforma uno de los pilares de cualquier práctica religiosa sin importarse el grado de complejidad.

“No existen, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo... responden a condiciones dadas de la existencia humana... No hay religión que no sea una cosmología...” (Durkheim, 1968:14).

La religión y la etnicidad pueden ir de la mano, pues ambas también las podemos considerar invenciones (narrativas interpretativas del mundo y del sujeto que pueden conformar comunidades imaginadas). Siguiendo el desarrollo de esta hipótesis, además, tanto una como otra, si bien pueden partir de procesos individuales, deben llegar o pasar, en algún momento, por lo social y colectivo. En su obra clásica *La formas elementales de la vida religiosa* Durkheim anuncia desde el inicio la conclusión del libro:

“... la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas”. (1968:15).

Los discursos y prácticas mágico-religiosos tienen siempre sus seguidores. Las comunidades religiosas y espirituales también conforman colectividades imaginadas mediante orígenes y referentes comunes de identidad entre sus miembros. De ahí la importancia del mito de origen como modelo cosmológico y de orden social (Eliade, 1991). Frente a la re-etnicidad de los raizales muisca de la Sabana, Mercedes López afirma:

“Lo que les permite hacer proyectos de vida en el presente y sobre el futuro de los muisca es la construcción de una memoria común, su apropiación cultural, la elaboración de narrativas sobre el pasado y la creación de significados sociales compartidos”. (López en Gómez Londoño, 2005:335-336).

En el caso de la Nación Muisca Chibcha es la memoria y cultura común que sustentan la mitología y prácticas espirituales. Pero esta descripción omite la membresía a la comunidad

muisca presenta dos dimensiones: una social o relacional y otra individual. La postura sociológica de la religión y de lo espiritual de Durkheim va de la mano, entonces, con la propuesta individual y psicológica de Robert Lowie frente a la experiencia religiosa:

“...no debemos preguntarnos si se debe considerar esencial una u otra *característica objetiva* ¹¹, sino si la condición subjetiva de los creyentes y devotos corresponde a un estado de ánimo inequívocamente religioso... está admitido universalmente que en la religión predomina el lado emocional de la conciencia, y cuando tal aspecto de la vida mental está en suspenso debe considerarse que algo falta a la religión” (1983 :18-19).

Eugenia Villa (1997) en sus estudios sobre las expresiones de la religiosidad popular afirma que en ciertos sectores de las poblaciones actuales la práctica religiosa deviene en la puesta en escena de repertorios que se separan de aquellos de las iglesias oficiales dominantes (católica, cristiana, evangélica en el caso latinoamericano) y alimentan el ejercicio de la fe y la espiritualidad en ejercicio que apela a la magia, el paroxismo y el sincretismo. Sus tesis centrales que la ciudad actual y la vida moderna se caracterizan por una manifestación permanente de la “angustia humana” por causa de los sistemas socioeconómicos actuales que ponen en evidencia la preocupación por el desempleo, el costo de vida, el capital material, entre otros fenómenos por parte de cualquier ciudadano, sobretodo aquellos que pertenecen a las llamadas clases populares. Su postura va de la mano con la tesis central que Lowie (1983) tiene sobre el fenómeno religioso: el principal componente de la práctica religiosa es la expresión emotiva, sin ello no hay religión. Con estas dos bases (la angustia humana y la necesidad de poner en escena las emociones) es evidente que a los ojos occidentales la *imagen del indio* causa cierta fascinación. El tabaco, el yagé, las limpias y curaciones naturales hacen parte de una serie de métodos alternativos que permiten la canalización del componente espiritual del humano del siglo XXI.

En la actualidad, la presencia de espacios diversos en la ciudad que promueven discursos espirituales alternativos al de las iglesias oficiales tradicionales demuestra la

¹¹ El resaltado es mío y se refiere a las características que, como lo social, el animismo y lo sobrenatural, conforman el cuerpo de propuestas de los autores debatidos por Lowie para definir lo esencial de la religión.

crisis que ha tenido el catolicismo entre etapas atravesadas por procesos de industrialización (años 30), migraciones del campo a la ciudad (años 60) y caída de sistemas políticos (años 90), así como transformaciones en la vida cotidiana de las personas (Barabas, 1997). Esto produjo un desplazamiento de la iglesia católica por parte de otros discursos y prácticas religiosos atendiendo la amenaza de precariedades económicas, sociales, políticas y rupturas afectivas (Barabas: 302, 1997). De este descentramiento católico emergieron nuevas religiosidades por lo cual la secularización vino de la mano de una sacralización alternativa. Frente a este fenómeno afirma Ana Mercedes Pereira:

“...si las religiones, los mitos, los símbolos, las creencias y prácticas estructuradas con base en códigos religiosos hacen parte de una cultura –ethos cultural- y proporcionan sentido a la existencia, es difícil, casi imposible que se opere una secularización total, es decir, una visión del mundo sin referentes religiosos” (Barabas, 1997 :303).

Las tramas de sentido que conforma la puesta en escena de lo sagrado y lo espiritual hoy proporcionan significados y soluciones a las angustias humanas (Pereira, 1997) (Villa, 1997). De ahí que la espiritualidad y la creencia en lo sobrenatural desdibujan la frontera entre la magia y la religión. En mi investigación es importante partir de aquello que es común a ambas. Lowie define como rasgo esencial de lo religioso un fondo emocional del creyente (1983) y Javier Ocampo López (1993) hace lo mismo al definir las supersticiones populares, otra de las fuentes de los investigadores actuales para estudiar la pervivencia del omisca en el campo sin, como “creencias de tipo mágico o animista que reflejan una fuerza emocional que afecta los sentimientos, actitudes y conducta de los hombres”. La palabra “superstición” etimológicamente significa “sobrevivir” o “durar más que” (Ocampo, 1993)¹². En tanto supervivencia, Eugenia Villa define las supersticiones como restos de antiguas religiones (1997) conformando una amalgama de creencias y ritos de múltiples orígenes. Si la angustia es una de las razones que movilizan la búsqueda, adscripción y práctica de lo religioso, esta dinámica también se enmarca en los procesos de rescate,

¹² Para Ocampo, la raíz viene del latín *superstare*, que significa “sobrevivir” o “durar más que”, lo que le da a estos elementos mágicos y religiosos una condición de pervivencia y memoria.

transmisión, interpretación en inventiva de la memoria, según lo propuesto por Jöel Candau quien afirma que la memoria está atravesada por el desorden de la pasión, de las emociones y de los afectos (2006: 56). Cuando tomanos la emoción como eje de la práctica espiritual y de la memoria, esta última ya no puede ser entendida como simple ejercicio de recordación, sino de complejos mecanismos de identificación y de la expresión del sentido construido simbólicamente por aquellos que participan individual y colectivamente de su rescate. Pero es evidente, además, que la angustia lleva a la necesidad de recibir *medicina*, lo cual legitima aún más la figura sanadora del chyquy. En mis diferentes observaciones de campo en varios círculos de palabra o reuniones periódicas de la comunidad muisca me encontré con una amplia asistencia de jóvenes de edad universitaria que conformaban la mayoría de los asistentes. Desde la entrada misma a la maloka del Jardín Botánico, donde de la Nación Chibcha Muisca se reúne cada semana, se puede notar el ambiente de contemplación, misticismo y búsqueda de sanación por parte de los asistentes.

Por lo general uno de los chyquys, el de Engativá, dirige la ceremonia. Con un tabaco encendido y mambearo coca el abuelo da la bienvenida y casi siempre, en la medida en que note la presencia de personas nuevas, solicita que los asistentes se presenten y digan ante el círculo el motivo de su llegada a la maloka. En miembros antiguos o que ya se hayan incorporado a la comunidad sus constantes actividades es usual escuchar palabras de agradecimiento al *Padre* y a la *Madre*, así como verlos rapear tabaco, mambear, chupar ambil, usar pipetas de guadua y usar algún sonajero, maraca o tambor. Entre los nuevos visitantes prima su intención de “sanarse” o “curarse”. “Vengo a curarme”, es una frase típica en estos momentos de la reunión, al igual que “vengo a conocer” o a “descubrir mis raíces”. La intención de sanación, entonces, viene acompañada de un proceso posible de ser vivido por cualquier visitante, de querer hacerlo, de ser parte de un colectivo que cuenta con una serie de referentes identificatorios comunes, un conjunto de performances rituales que permiten el desahogo y la expresión emotiva y, de paso, la constante búsqueda del “quiénes somos”, característica de la complejidad de cualquier ser humano.

En los momentos de finalización de los conversatorios también se hace notorio el acercamiento a los abuelos y chyquys para consultar algún problema, comentar alguna experiencia de tipo espiritual, incluso, solicitar un próximo encuentro para hacer una

“limpia”. Limpiarse, curarse y sanarse para armonizarse así mismo y a su entorno vital ese eje central de la convocatoria y motivación para permitir y ampliar la membresía a este grupo social. Cualquier danza, cántico, palabra, ejercicio o repertorio performático en estas reuniones tiene como finalidad “dar medicina”. De ahí que los chyquys repitan constantemente a la comunidad que ser muisca es sanarse así mismo, a los demás y al territorio.

2.4 Chyquys: pervivencias mágicas, intercambios y representaciones

La finalidad de la evangelización y la mirada por fundamentar católica de los cronistas y misioneros llevaron a interpretar en algunos casos a la religión muisca como pagana, mentirosa y pecaminosa. Por otro lado, también es claro que ciertos elementos figurativos y simbólicos fueron tomados estratégicamente para facilitar la conversión al cristianismo en las diferentes colonias españolas (Grusinski, 1994), por ejemplo, aquellas que buscaron comparar al dios Bochica con uno de los apóstoles de Jesús (De Medrano en Lloreda, 1992). También abundan diversas contradicciones en la interpretación del sistema político y religioso de la llamada Nación Muisca, como de sus deidades. Basta comparar las versiones sobre dioses muisca estudiadas de manera neutra –sin prejuicios– como las de José Pérez de Barradas (1952), Jesús Arango (1989) y Javier Ocampo (1998) con otras de visión más ortodoxa y enjuiciadora como las de Ezequiel Uribe y el Padre Alonso de Medrano, S.J. (Lloreda, 1992).¹³

Lo que sí es claro, es que la religión muisca jugó un papel más activo que las instituciones políticas en los procesos de resistencia que comenzaron en los siglos XVI y XVII. Carl Langebaek argumenta que los ritos y las ceremonias muisca de estos siglos sufrieron rápidas transformaciones con sentidos ampliamente coloniales poco después de la llegada de los españoles. Esta resistencia a la interpretación, entonces, como un conjunto de estrategias de adaptación¹⁴ a los contextos de la conquista por parte de los muisca, quienes acondicionaron sus referencias del pasado a lo vigente en ese

¹³ Un ejemplo claro de este tipo de contradicciones es la interpretación que se le da al dios Chía, la cual se presenta como una deidad positiva para los chibchas contra aquellas que la toman para materializar un concepto negativo de género –por la imagen de mujer– y paganismo, refiriéndola como una deidad que incitó a la pereza y a las “borracheras” a los indígenas según estos dos últimos autores.

¹⁴ El resultado es mío.

momento. Los “chuques”-chyquys- o sacerdotes cobraron una importancia fundamental en detrimento de las autoridades políticas como los caciques. (Langebaek, 2005). Este concepto de proceso de resistencia dinámica y adaptativa se ha estudiado recientemente para comprender y re-significar un concepto tan colonial como lo es el de ‘idolatría’. Éste ya no se toma para simplificar o reducir las prácticas religiosas indígenas en general a ritos de adoración de ídolos o fetiches, sino para entender un proceso más complejo de sincretismo que permitió la adaptación y perduración de ciertas prácticas indígenas transformadas en los nuevos contextos coloniales. El mundo mágico-religioso muisca se ha reinventado desde el contacto cultural con los conquistadores. Este proceso que antaño era entendido como de pérdida y extinción total de lo indígena frente a los dictámenes del catolicismo, los antropólogos hoy día lo estudian como un fenómeno activo de resistencia y adaptabilidad estratégica por parte de los evangelizados. José Rozo Gautadice al respecto:

“El sentido religioso muisca no desapareció del todo, borrado por el catolicismo, sino que para existir frente a un enemigo tan poderoso, al no poderlo vencer, se le unió y con las dos mentalidades híbridadas se generó su actual religiosidad” (1999:81).

Y frente a las estrategias y resistencias frente a la aculturación, también dice:

“... la imagen mental de las deidades que los muiscas tenían de sus dioses fue acomodándose a la imagen de las deidades que darían los doctrineros, de tal manera que los santos e imágenes cristianas se fueron sincretizando en sus funciones con los dioses americanos”. (1999:35).

El papel del chyquy o chuque fue fundamental en el surgimiento de lo que me permitiré llamar una “protoetnicidad”. Eran (y hoy se interpretan a sí mismos de igual forma) los guardianes de un universo simbólico que le permitió al indígena adaptarse al mundo mestizo sin perder de todo algunas de sus costumbres. También es claro en los estudios recientes sobre los muiscas que el universo simbólico católico también sufrió algunas transformaciones cuando ellos tomaron algunos escenarios religiosos para

seguir ritualizando algunas de sus ceremonias como el *biohote*¹⁵ o ritual comunal de comida y bebida para celebrar cualquier acontecimiento. (Herrera, 2005).

Como ejemplo representativo de la pervivencia del pensamiento mágico muisca, Carrillo estudió la tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá para conformar un sistema de creencias sobre su territorio y las dinámicas sobrenaturales y ecológicas que lo identifican a partir de lo que ella denominó los “caminos del agua” (1997). Este sistema de cuerpos de agua, montañas y cuevas sagradas cuidado por mohanes y vírgenes comprende un modelo holístico que interpreta el territorio desde algunos elementos mágicos ancestrales tomados por los raizales actuales. Ella define esa construcción consciente de los mitos como un proceso de resistencia social que busca hacerle frente a los procesos de pérdida del pensamiento comunitario por la prevalencia de modos de vida individualistas de la modernidad en los territorios rurales de la sabana de Bogotá. (Carrillo, 1997).

En el caso muisca, ellos también se han adaptado, durante su historia postcolombina, a las transformaciones políticas, sociales y económicas, así como han adoptado elementos simbólicos y materiales foráneos a su estilo de vida mestizo. Los *chyquys* se encuentran en una reconstrucción y puesta en común de su cosmología, conformando un cuerpo religioso que virades de las interpretaciones individuales hasta la creación de una cofradía o red de líderes que tienen a su cargo un microterritorio específico. El discurso religioso, entonces, ayuda a la creación de un orden político en red. Las reuniones muisca son celebradas con representantes de varios puntos del territorio del altiplano. Cada líder tiene la responsabilidad no sólo de organizar actividades de tipo pedagógico, cultural y político en su territorio, sino que además debe realizar “pagamentos” en favor del orden natural. La noción de pagamento se toma por lo menos compartida con la de los *mamoskogui* (Bocarejo, 2002) (Cárdenas, 2002). Estas ceremonias consisten en rituales de meditación colectiva y de palabra que se hacen con el fin de evitar desastres naturales. Los muisca los realizaban, en el año 2007, los días 27 de cada mes para luchar simbólicamente y espiritualmente contra las urbanizaciones de los cerros de Suba, las inundaciones en Fontibón y los incendios forestales, entre otras catástrofes naturales.

¹⁵ El *biohote*, que fue traducido por los conquistadores como “borrachera”, es un ejemplo que muestra algunas similitudes entre el rito católico y el rito muisca en cuanto a la bebida, la comida. También muestra cómo con esta ceremonia los muisca pretendían rescatar sus prácticas comunitarias que el cristianismo individual proponía en sus ceremonias religiosas.

Otra de las actualizaciones de su espiritualidad consiste en que hoy día no hay diferencia entre las funciones religiosas, mágicas o de curación. Incluso el chyqui es un líder civil y político en cuanto a que lidera movimientos en pro del reconocimiento muisca en el país. Estas características se integran, en algunas culturas, en la figura del chamán (Wolfson, 2004). Guillermo Páramo afirma que el chamán puede fundirse también en la imagen de un curandero o un sabio según la cultura (James y Jiménez, 2004).

El intuición y la invención de prácticas mágico-religiosas son formas importantes de conocimiento de lo sagrado para los chyquis, así como condiciones que afirman su papel de sanadores o curanderos. Michael Taussig no dejó claro en su obra sobre la historia de la explotación cauchera del Amazonas y los procesos de intercambio étnico en el Putumayo colombiano (2002), la imagen que del indio tenía el colonizador de entonces: *despreciado y temido-admirado* a la vez. La representación del indio oscilaba entre la imagen del infrahumano salvaje y la del chamán-sabio-sanador. Una estrategia, consciente o no, de la Nación Muisca Chibcha para lograr su aceptación, es que sus autoridades espirituales o chyquis se representaran a sí mismos como figuras de poder y sabiduría similares al arquetipo del chamán, tan buscado hoy día por el sujeto moderno occidental para curarse.

Ahora es importante detenernos a comprender la manera como los chyquis hacen uso de la inventiva, de los métodos de alterarla conciencia y la intuición para re-construir el universo cosmológico, mítico y ritual muisca. De igual forma, esta *inventiva*, desarrollada a lo largo de la historia personal y colectiva de los chyquis, se convierte en el principal argumento y razón de su auto-reconocimiento como muisca y como autoridades espirituales.

2.4.1 Chontales, eventos epítomizantes e intuición.

“Sigifredo le contó al grupo del taller, en una ocasión anterior, que una prueba que realizan los chyquis para medir su nivel consiste en un ritual de convocación de espíritus. Éste se realiza en un “cruce de caminos. Allí, durante una noche entera, varios meditan y oran hasta que sus espíritus salen de sus cuerpos. Lo más duro, según ellos, es que los espíritus sagrados como el del águila o el del oso pueden llegar a descuartizarlos suyos. ‘No es un reto para cualquiera, hasta al más experimentado le puede causar mucho miedo’ afirmó Sigifredo. No era la primera

vez que le escuchaba hablar sobre una experiencia sobrenatural. El día que almorzamos en Subame contó que un joven que asistía por primera vez a una reunión del cabildo, en el Jardín Botánico, permaneció sorprendido y mirando para todos los lados, mientras Sigifredo lideraba la reunión. Al terminar la sesión se le acercó y éste le dijo que era espiritista y que había captado varias ‘presencias o energías’ en el lugar. ‘Eran los abuelos’, le dijo el chyquy” (Abril 16 de 2007).

Este tipo de experiencias han sido denominadas por algunos como “enteogénicas”¹⁶ (James y Jiménez, 2004). Tomando la postura de William Torres, el anterior relato narra una experiencia chamánica tal como ella entiende:

“Chamanismo es la experimentación sagrada de la existencia. Vivir una existencia acorde con la energía vital del cosmos (...) chamán es quien vive esa experiencia” (James y Jiménez, 2004: 147).

De ahí que Torres considere que cualquier persona, así no sea habitante de selva o monte, pueda ser un chamán y que lo único que falta para serlo es despertar al que llevamos dentro. Las décadas del 60 y del 70 estuvieron marcadas, entre muchos fenómenos culturales, por el resurgimiento y posicionamiento de discursos y movimientos indigenistas e indianistas, tal como expusimos anteriormente. Los años 70s, según las diferentes charlas que tuve con algunos chyquys de la Nación Muisca Chibcha, marcan en sus vidas personales el tiempo en que comenzaron su proceso de auto-reconocimiento como muisca. Este proceso de memoria, en los términos ya argumentados anteriormente, conformó una nueva narrativa de lo muisca que permitió su renacer desde una dimensión espiritual. Esta condición hace que, de una cierta manera, podamos entender que detrás de la representación que los chyquys han hecho de sí mismos, está la construcción de nuevos héroes, eventos y circunstancias que conforman el escenario del épico de despertar de los abuelos muisca. Esta nueva narrativa tiene tres elementos fundamentales en su conformación: *el chontal, los eventos epitomizantes y el intuito*.

¹⁶ Se refiere, etimológicamente, a experiencias para llegar al “origen de la idea de Dios”. Otros las denominan, siguiendo al linaje de Mircea Eliade, como “estados alterados de conciencia”. (James y Jiménez, 2004).

El discurso actual de los abuelos, que mezcla la historia oficial, la historia personal y la proyección motivada de imaginarios frente a la memoria, conforma una narrativa llena de una épica hazaña de pueblos ancestrales que resistieron a su manera el yugo colonizador. El *chontal* es un personaje al que se remiten constantemente los chyquys para hablar del renacer muisca. Según ellos,¹⁷ con la llegada de los españoles, los indios, en general se dividieron en dos: los ladinos y los chontales. Los ladinos fueron aquellos que se doblegaron ante el blanco, asumiendo su religión y costumbres. El chontal, en cambio, es presentado como el indígena heroico que enfrentó y resistió al europeo y, para salvar el legado ancestral, en algunos casos huyó a tierras altas (los páramos) para mantener sus usos y costumbres en medio de los cambios sociales y culturales de la época. El término “chontal” es usado por Fray Pedro Simón en su relato sobre las enseñanzas y prédicas del cacique Nompanem (Correa, 2004), según las cuáles los chontales apoyaban e incentivaban a los demás a no olvidarlas como legado de sus ancestros sagrados:

“(…) aconsejarles cosas contra la razón, a quienes dicen los *chontales* le ayudan los *ladinos*, exhortándolos que no dejen las costumbres de sus antepasados (…) donde se ve cuán pernicioso es andar estos ladinos entre ellos” (Correa, 2004: 358).¹⁸

Para el caso estudiado, la figura sacerdotal muisca del chyquy encarna al héroe que cargó consigo la responsabilidad de mantener la memoria ancestral. Pero como se vio en el relato de Simón, el chontal se contraponía al indio ladino que se sometió al blanco y optó por cambiar su cultura. El término “ladino” es usado constantemente por los chyquys para referirse a la persona que mantiene “domida” su memoria indígena. Esa es una de las razones, por cierto, que la Nación Muisca Chibcha tiene para legitimar sus autoridades y resaltarlas frente a la figura colonial del gobernador del cabildo. En un charla que tuve con Chyquy Suaga Guasobre la organización de la Nación Muisca

¹⁷ La definición del “chontal” la he tomado de mis notas del diario de campo y ha sido corroborada con algunos chyquys.

¹⁸ El resalto es mío.

me contó que la misión de ésta era la de “despertar la memoria y honra del indio chontal”.

Según Hernández (1978) la figura religiosa de los jeques y la de los mohanes (curandería y magia), si bien se diferenciaba en la estructura religiosa muisca, tendía a confundirse y las funciones de mago, curador, hechicero o sacerdote tendían a perder su especificidad. Carl Langebaek, por su parte, tomando las nociones propuestas por Hugh-Jones, dice que entre los muisca existían dos categorías de chyquys: una minoritaria de mayor prestigio chamánico con funciones políticas y religiosas (chamanismo vertical) y otra que podía incluir a todo hombre de la comunidad (chamanismo horizontal) (1990). Una de las hipótesis de este autor es que como estrategia de resistencia frente al catolicismo, los chyquys horizontales cobraron mayor importancia ya que en templos menores y clandestinos o cucas llevaron a cabo ceremonias religiosas donde acondicionaron los elementos simbólicos de Europa a su cuerpo de creencias. El *chontal*, narran los chyquys, es en la actualidad todo aquello que ha decidido auto-reconocerse como muisca, resistir ante los modelos de pensamiento de Occidente y despertar a sus ancestros.

Este discurso o nueva narrativa, propia de varios procesos étnicos, está compuesto de *eventos epitomizantes*, es decir, de aquellos que no tienen una fuente histórica precisa, sino que se representan como eventos imaginarios ocurridos en un lapso (Rappaport: 2005). Citando a Brett Williams, esta autora resalta:

“(…) las costumbres, viejas o inventadas y/o actualizadas transmiten un sentido de textura de narrativas, relaciones, y experiencias densas, vividas, entrelazadas y detalladas que adquieren significado cuando son actualizadas mediante formas de expresión que se basan en la repetición, la improvisación, y la exploración de situaciones a veces muy restringidas a través de numerosas voces emocionales, sensoriales, interpersonales y reflexivas” (Rappaport, 2005: 240).

Frases recurrentes en las reuniones de la comunidad como “el chontal está despertando” o “los abuelos se están mostrando” hacen parte de las frases epitomizantes que representan la re-etnización muisca como una aventura épica. La no apelación a fuentes históricas precisas, sino a la historia interpretada individualmente también es un ejemplo de ello. Pero además permiten que los chyquys formen un lazo entre los

eventos de las figuras míticas heroicas y su historia personal. De esta manera se inscriben en la epopeya de la lucha y resistencia ante Occidente desde hace más de 500 años. Quiere decir que a partir de la puesta en público de varias narraciones que mezclan el mito, la historia oficial y la personal los chyquys legitiman su poder espiritual y deliderazgo del proceso de rescate de la memoria muisca. Suaga Gua me contó una vez que él tenía “muchas existencias” y que en el pasado había sido quemado en una gran masacre de indígenas de Engativá por “rebelde”. Esta información la había “recibido de los abuelos espirituales” en una ocasión en que estaba trabajando en ese territorio. En este caso la regresión dada por vía espiritual permitió al chyquy hacer parte de la historia épica de lo muisca. Xieguazinsa, por su parte, narró un evento epitomizante en un encuentro de la Nación Muisca Chibcha en Farfacá, donde su experiencia personal fue interpretada como un “buen presagio” del proyecto de lucha indígena en estos tiempos. Comenzó diciendo que sólo después de más de veinte años de proceso espiritual, sólo hasta el 2007 vivió la experiencia del yagé. Narró que ésta sucedió en un campo cerca de Tunja. Allí, minutos antes de la toma, vio la imagen del abuelo huitoto que había dado el yagé a sus compañeros de toma.¹⁹ Su “pinta” le dejó ver cómo se acercaban dos personas: una que interpretó como un cacique con sus adornos y parafernalia y otra como un guecha o guerrero. Ambos, muy malgeniados, querían expulsar a los tomadores de yagé por “haber perdido permiso para estar en el territorio”. Más tarde varios indígenas salieron a recibirlos, unos alegres y otros no tanto. El abuelo huitoto intercedió y solicitó el permiso para trabajar espiritualmente en el lugar. En el relato aparecieron dos luces que llegaron desde lejos y se convirtieron en dos lamastibetanos.²⁰ Pero lo más interesante de la experiencia es el momento en que apareció Bochica, el héroe civilizador de los muiscas, con su piel azulada y larga cabellera y barba blanca. Xieguazinsa se arrodilló ante él y “sólo lloraba”, narró. Esta historia se tomó como un mensaje de los “abuelos ancestrales” legitimando, según los chyquys, el trabajo de la Nación Muisca Chibcha. Como ésta, existen varias historias dentro de los chyquys y grupo de mayores de Nación Muisca Chibcha donde los abuelos ancestrales se comunican y transmiten

¹⁹ Él mismo aclaró que aun cuando los huitotos no son cultu- rales del yagé, para esa ocasión un abuelo de esa etnia fue quien vendió las porciones.

²⁰ Vale aclarar que Xieguazinsa pasó por varios grupos espirituales antes de auto-reconocerse como chyquy .

ciertos conocimientos. Suaga Gua interpreta las pictografías del parque Arqueológico las Piedras del Tunjo, en Facatativá, leyéndolas de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. Según él, los abuelos son quienes le transmiten su significado. “Pero hay que estar allí, en ese momento, para que ocurra”, afirma. También asegura que las pictografías son las ordenanzas que dejó Bochica a su pueblo.

Otros chyquys, como Combanimique y Cuchavira, que se destacan en la comunidad por cantar en lengua muisca (muyscubum) afirman que los cánticos son transmitidos por los abuelos en cada territorio. Más adelante, cuando tratemos la nueva ritualidad muisca, veremos de qué manera esta lengua se ha re-inventado. Pero lo que queda claro es que para que la historia personal de un chyquy se vincule con la épica de la re-significación de lo muisca, se apela a narraciones y representaciones que se adquieren y producen en ciertos estados enteogénicos, con o sin el uso de herramientas sagradas, apelando a lo que ellos mismos denominan el *intuito*.

Este término lo podríamos significar como la “intuición” que aparece o es motivada mediante métodos que generalmente se consideran chamánicos. Que los abuelos le comuniquen a Suaga Gua el significado de las pictografías o transmitan los cánticos en muyscubum es un ejemplo claro de ello. Pero el intuito también aparece ligado con la memoria y saberes que perviven en el mestizo. De esta manera el intuito aparece como un conocimiento intuitivo y con mucha inventiva que sale espontáneamente y se reivindica mediante su coherencia con la situación y momento en la cual se presenta. El intuito requiere del contexto espiritual de sanación en que surge la acción que requiere de su aporte. Revisemos el siguiente fragmento de un diario de campo:

“Comenzamos a subir una loma hacia un terreno aledaño al resguardo de Suba. Hicimos una parada frente a un ojo de poeta, flor de una planta herbácea típica del bosque alto andino. Suaga Gua y Xieguazinsa contaron que en la sesión pasada alguien les preguntó por las propiedades curativas de ésta. Suaga Gua respondió que no los sabía exactamente, pero que si la observaban con detenimiento seguramente la misma planta se los diría. Ahí mismo tomó un capullo seco de la flor y sus sépalos dejaron ver la forma de una estrella. *Debe ser una planta solar*, afirmó el chyquy. También nos mostró el capullo, el cual tenía forma de poporo. *Aquí está el espíritu de la madre, el útero*, volvió a decir. Mediante esa observación los chyquys concluyeron que si las energías masculina (el sol) y femenina (la matriz) se encontraban en la

planta, entonces ésta debería servir para curar mal es relacionados con la potencia sexual y la fertilidad.

Seguidamente Xieguazinsa habló del *intuito*. Dijo que el intuito era la capacidad de “conocer intuitivamente” las propiedades de los elementos de la naturaleza y sus espíritus guardianes para podersanar. Contó que en una ocasión, en el campo, una familia le llevó a su hijo menor de un año para que lo curara. El bebé permanecía inmóvil y unas densas lágrimas brotaban de sus ojos. Asustado, el chyquy no sabía qué hacer. Le recomendó a los padres del menor que lo llevaran a un centro médico, pero ellos insistieron en que él tenía el poder de sanación. Intuitivamente el chyquy observó la densidad de las lágrimas y pensó: *este niño está ojiado*. Les dijo a sus padres que tal vez su hijo había sido observado morbosamente por alguien, lo cual es una de las tantas causas para echarle a una persona el *mal de ojo*. Inmediatamente los campesinos buscaron la planta que era la contra para ese mal. Ese conocimiento, confesó el chyquy, no lo sabía él, sino los padres del niño enfermo. Éste se curó. El intuito es una de las formas más importantes de conocimiento de lo sagrado para los chyquys, así como una de las condiciones con que afirman su papel de sanadores y curanderos. Llegamos al pie de una vieja acacia que se desgarró y cayó al suelo hace unos pocos meses. Suaga Gua contó al grupo que el árbol había caído en medio de un ritual de *pisar la tierra*, donde invitaron a otros taitas de etnias diferentes para bendecir el lugar. Por eso razón tiene la idea de tomar su tronco como poste principal para construir una cuca o templo, pues lo interpretaron como una señal de los espíritus guardianes. Cuando nos sentamos junto a otro árbol, también muy viejo a juzgar por el ancho de su tronco, Xieguazinsa se detuvo por unos segundos que quedó en silencio observando hacia su follaje superior. ¡Ve! Allá está un abuelo, dijo. Memiró, sonrió y se sentó. Donde quiera que vayamos o estemos siempre hay que saludar a los abuelos, afirman los chyquys.

Suaga Gua nos invitó a sentarnos en círculo y a que pudiéramos permiso a los espíritus para permanecer en el lugar. Esta vez no hubo mambenimiento. Aspiramos rapé de tabaco, el cual me mareó un poco y, por alguna extraña circunstancia, comencé a ver manchas que se desplazaban desordenadamente por el paisaje. O era n los espíritus o mi cabeza estaba volando. Sintiendo ese pequeño éxtasis observé que una abeja, entrecurrente a esteta, se detuvo en un árbol. Sintiéndolo así, me acordé de una abeja que me había picado en el brazo. Esta última le pidió permiso a la abeja para que me picara. (Parque Mirador de los Nevados-Suba, 2007)

Ante un proceso de re-etnización muy creativo y dinámico, como el que presenta la Nación Muisca Chibcha, el *intuito* es la fórmula válida para sustentar la re-construcción

de la identidad y el rescate de la memoria. El intu- ito no necesita papeles jurídicos que lo sustenten. Más bien es la manera como se canalizan las emociones que el fenómeno espiritual genera y las representaciones que surgen del chyquy o figurachamánicas, abia, curadora y heroica. La emotividad del intu- ito permite la identificación con lo muisca y la búsqueda de sus raíces por parte de cualquiera. Ahora veremos la manera como se dio esta identificación, auto-reconocimiento e iniciación de los nuevos chyquys.

2.4.2 *Ordalías, iniciaciones y reconocimientos*

Desde el encuentro de Chiquinquirá, hace más de treinta años, sólo Suaga Gua (Sigifredo Niño) y Xieguazinsa (Rodrigo Niño) continúan como líderes del movimiento que había prometido el rescate de la Nación Muisca Chibcha. Reconocidos como autoridades sagradas o chyquys, por parte tanto de la comunidad que lideran como de otros grupos indígenas, su historia no comenzó en ningún resguardo ni en ninguna localidad bogotana donde sus apellidos se historia familiar les permitiera ser cabildantes. Su condición de chyquys fue adquirida en un proceso de auto-reconocimiento que implicó varios estadios. La crianza con sus abuelos, la empatía con las actividades solitarias y contemplativas en medio del campo, las crisis personales, los viajes, los encuentros con otras culturas y posteriormente con sus compañeros de causa son los componentes de su ordalía.

A partir del aporte personal que cada chyquy hace al cuerpo de creencias, interpretaciones y rituales muisca en la actualidad, se ha conformado un proceso de memoria que permite el ejercicio de re-significar el pasado ancestral en las condiciones del presente. Los chyquys legitiman su ejercicio como memoristas gracias a lo que consideran su “linaje espiritual”. Superado el parentesco como condición primaria y apelando al territorio, como vimos anteriormente, la Nación Muisca Chibcha ha incorporado otros criterios de membresía en el grupo social. Estos criterios, al igual que los componentes de su memoria, son dialogados, discutidos y decididos en un ejercicio que podríamos definir, de determinar los “marcos sociales de la memoria” (Jelin, 2002) (Candau, 2006).

Esta intersubjetividad, bajo los marcos de membresía de un grupo social, hace posible transmitir los sentidos del pasado que se han acordado compartir. Elizabeth Jelin

propone como uno de los requisitos para mantener la memoria social que quienes reciben el conocimiento (memoria cognitiva) le den su propio sentido, reinterpreten, resignifiquen y que no repitan o memoricen pasivamente los elementos del pasado (2002). Candau, por su lado, afirma que cada individuo impone su propio estilo de vida a las configuraciones de la memoria social, acorde con su historia personal (2006). Ambos autores concluyen que, por un lado, la memoria social (colectiva) y la individual son interdependientes y que, más que seguir haciendo el esfuerzo académico de diferenciarlas, es más pertinente hablar de “marcos sociales de la memoria”. Los marcos pertenecen al presente y cohesionan el grupo social a partir de dinámicas e intencionalidades comunes que pueden llegar a direccionar las diferentes subjetividades hacia procesos de identificación colectiva.

Pero lo que debemos entender, en primera medida, es que los marcos sociales de la Nación Muisca Chibcha son el resultado de una situación sociopolítica actual que hace posible el auto-reconocimiento como descendientes de un pueblo ancestral. Esta situación es alimentada y vista como “posible” gracias a la experiencia de quienes hoy se consideran chyquys. Es decir que los miembros de este grupo, bajo parámetros étnicos negociados, se pueden considerar legítimamente muiscas gracias a la legitimidad que los chyquys tienen de su labory de las nuevas narrativas que sustentan lo *ancestral* de sus prácticas, entendido lo ancestral como aquello que se ha interpretado como herencia de los abuelos por parte de los miembros del grupo y que se toma como veraz. Ya vimos que esa nueva narrativa se compone de reivindicadas figuras como la del chontal y de eventos que mezclan la historia oficial, el mito y la experiencia personal, conformando una amalgama retórica que define lo que deben ser las prácticas muiscas.

Reiterando, uno de los principales elementos de la identidad de los chyquys, que el grupo acepta, es su linaje espiritual. Esto implicó tomar la decisión de no seleccionar un elemento histórico como parte de su memoria. En varias ocasiones en que charlaba con Xieguazinsa, y le preguntaba por qué el cargo de chyquy no se heredaba de tío a sobrino como era la costumbre ancestral (Correa, 2004) (Londoño, 1990) (de Medrano, 1992) (Uricoechea, 1992) siempre me respondía que “eso era con los caciques”. Al darme cuenta que ese dato histórico no lo manejaban por desconocimiento u omisión,

no insistí más en el asunto. Sin embargo, aceptar e sa condición, significaba poner en riesgosu “linaje espiritual”.

Pero para comprender la forma como fue la inicia ción de los chyquys, me parece interesante revisar cómo se hacía ésta según la etn ohistoria del Nuevo Reino de Granada.

Langebaek fue quien académicamente comenzó a us ar el término “chuque” para identificar a quienes realizaban las actividades re ligiosas dentro de los muiscas (Langebaek, 1990). A diferenciadeltérmino “jeque” ²¹, usadomásamenuo, el primero separecemásalapalabrachyquy. Lainvestidura querecibíanporpartedelcaciquefue comparadaporLondoño (1990) a partir de los relato s de la memoria del oidor Miguel Ibarrade 1594, los escritos de Alonso Medranode 1 600 y los de Simón de 1625. Delas munesysignificativos. Elaprendiz, sobrinodelchuque, era encerrado en una cueva, boh ío *cuca* desde su niñez y ayunab severamente, comiendo algunos granos, sin condiment osdeninguna clase, en intervalos detiempo prolongados entre uno y tres días. Eran preparados en su oficio por chuques viejos y cuando terminaban su etapa de encierro, en tre tres y nueve años después, eran sacados por trapuerta y recibía un baño en alguna laguna. Luego los llevaban a la casa de su familia y se hacía una *borrachera* (o biohote) de celebración. Luego realizaban algunas ceremonias que su tíolo había enseñando a hacer e iban donde un cacique que lehoradabalas orejas. Luego tenían que dirigirse alcercadodelcacique de su pueblo y vivían un proceso de tres días: en el primero y seg undo, llegaban a la primera y segunda puerta del cercado y recibían comida dada por el mi smo cacique. En el tercero eran recibidos en la casa de éste y les daban mochila paracargarelayo, el calabazo para la caly cascabeles. También se les daba, según Medra no, dos doncellas para dormir con ellas en abstinencia sexual durante cuatro meses co mo prueba de carácter y fuerza espiritual (Londoño, 1990: 256-247).

Éste, por supuesto, no es el ritual de iniciac ión por el que pasaron los chyquys de la Nación Muisca Chibcha. Para desarrollar este tema, durante mi investigación, tomé

²¹ Joaquín Acosta Ortégón (1938), en su diccionario so bre la lengua Chibcha, anota que la palabra *jeque* fue usada por los españoles porque no podían pronunciar la pa labra *ogque*, denominación que, según él, era para aquellos sacerdotes que manejaban los ídolos.

como muestra representativa a dos chiquys. Uno es fundador del movimiento Nación Muisca Chibcha, Suaga Gua. El otro es uno de los chiquys más recientemente investidos, Combanimiquene. De otros chiquys merecerán partes muy específicas que complementarán las etapas comunes en su proceso de reconocimiento como autoridades espirituales.

2.4.3 Sigifredo Niño: Hijodel Solal serviciodela Madre

“Cuando nos encontramos, Sigifredo venía acompañado por Federico, un joven caucásico, rubio, vestido de negro y de pelo muy corto, lo que resaltaba más una trenza delgada que salía de su nuca hasta su hombro izquierdo. ‘Rockero’, pensé en mis adentros. Parecía de esos músicos que fusionan los sonidos electrónicos con el palode aguay los cascabeles de semillas. Pero lo que más me causó curiosidad era que su actitud hacia Sigifredo era de mucho respeto y, me atrevo a decirlo, de un poco de sumisión.

Me enteré, en el recorrido natural de nuestra conversación informal, que Federico, su acompañante, era un ex-seminarista católico que, buscando su espiritualidad, estaba en camino de convertirse en un chiquy muisca. Con más asombro aún, Federico me contó que ya había pasado por un ritual de iniciación donde los abuelos muisca lo pusieron a prueba” (Suba, Marzo 2 de 2007).

Sigifredo Niño Rocha es el segundo de once hermanos. Su linaje materno viene del territorio de Neusay, dice él, que es a su abuela Ruperta Pulga a quien le “obedece el linaje”, pues ella siempre afirmaba ser “nativa muisca”. Su crianza por parte de los abuelos paternos y maternos se sembró en él desde el momento de su llegada al mundo muisca:

“Cómo fue su niñez...

Yo me voy a vivir al campo con los abuelos muy pequeños... desde los 4 años hasta los 8 más o menos... con los abuelos paternos. Como el poblado estaba cerca, yo andaba con los abuelos paternos y los maternos. Yofui a vivir en la Laguna de Fúquene en un punto que hoy se llama El Santuario, en un punto que llaman Guatancu y frente queda la isla de la Madre Bachué, el santuario que tiene el Agustín Codazzi. Ahí realmente en la laguna existían 7 islas, hoyendían o hay sin una, porque ya todo se ha secado, la laguna se ha secado. Pasomi infancia en ese lugar con los abuelos, toda la tradición muisca se conserva ahí. Viví cuatro años y medio entre Fúquene, Ubaté y la vereda Suagagua, hasta los 8 años más o menos.

Fúquene era con los paternos y Ubaté era con los maternos...

Un viví a turnadito, pero radiqué más donde mis abuelos maternos. Yo conocí a mi tatarabuela, Ruperta Pulga. Tengo unos documentos donde está la genealogía mía. Yo viví más con ellos: con mi abuela Belén, con el abuelo Isaías. Y con los otros abuelos viví fue por Fúquene: con el abuelo Silvano y mi abuela Encarnación. Se atravesaba a la laguna, antiguamente, entre Boyacá y Cundinamarca, siempre tenía esa conexión, y hay lugares donde... aún todavía es territorio es nuestro y el lugar de recogimiento espiritual para mí cuando estoy en un trabajo espiritual muy elevado. Yo me voy a ese lugar y es micaica” (Suba, Febrero 1 de 2008).

Aunque sus abuelos no pertenecían a ninguna parcialidad y tenían una vida campesina, mestiza, como cualquier familia rural del altiplano, Sigifredo considera que la memoria muisca pervive ahí, en los usos y costumbres del campo. Es ese escenario donde el culto a la tierra y las experiencias místicas conformaron una serie de referentes culturales que Sigifredo identificó como parte del componente étnico muisca.

“Eventos de la niñez, que usted consideró de tradición muisca...”

Lo que me enseñaron mis abuelos sobre el tema de la ceremonia de agua, por parte de mi abuelo medicina. Mi abuelo alguna vez me enseñó.

Cómo aprendía...

Viendo, como hacen los niños. Si mi abuela iba a recibir un parto uno estaba ahí: iba, acompañaba, le decían busque tal planta, tal cosa, y uno aprendía era así. Los abuelos no lo sientan a uno a decirle: mira, esto es para esto, esto es esto, sino es viendo. Y cuando uno va reflexionando y va creciendo va preguntando y fortaleciendo el conocimiento porque el aprendizaje en lo muisca es de boca a oído, con hechos, con práctica ahí, en usos y costumbres diarios. No es sentar a uno a instruirlo en nada, sino igual... cómo se muele el maíz, cómo se hacelachicha, cómo se hacelamazamorra, los indios, los jutes, todo eso... mi abuelo trabajaba mucho tabaco y sobre todo en la tarde y por... al caer el sol, más o menos después de las 4 de la tarde, siempre se contaban historias, a contar la tradición, a cantar...

Hablamos de tradición muisca sencillamente del campo...

Del territorio en ese momento.

Perón era apropiadamente muisca...

Claro, había la tradición de la familia, la tradición del linaje, de lo que los abuelos que hacían, adónde iban, cómo se desplazaban, en qué negociaban, cómo hacían sus mingas, sus convites...

Peró cuando hablaban estaban conscientes de que estaba hablando de lo muisca, o hablaban desde un punto de vista campesino... ¿lo muisca fue algo que el abuelo Suaga Gua vino a descubrir después?

Es que en cada familia hay una resistencia de fondo, y de alguna manera los abuelos, así hablaban en una forma sincrética del asunto, siempre en la memoria de ellos estaba el arraigo por la tierra, los usos y costumbres y siempre recalcan lo que es la búsqueda de los valores en

cada persona desde el conocimiento ancestral... pues es lo que entiendo hoy día, lo que el abuelo me enseñó los abuelos me enseñaron fue eso... yesos eran usos y costumbres muiscas, noson... nisi quiera el campesinado... el campesinado hoy día... y un carecuerdo haber visto un abuelo borracho y mucho menos con cerveza. O que emisabuelos fumar cigarrillos, nunca. Ellos siempre mantuvieron su tradición, mantuvieron sus usos y costumbres y eso es lo que yo recuerdo de ellos.

Ahora, las prácticas ceremoniales, por ejemplo del agua, del fuego en diciembre, la práctica de la tierra, la práctica en comprender el aire, mirar en las nubes y leer en las nubes, los mensajes de la misma naturaleza. Las abuelas siempre le enseñaban: uno siempre iba a la montaña con ellas, por decir algo en la recolección de leña, en la recolección de frutos de lo que fuera, y siempre le estaban enseñando a uno mire, cuando el cielo se pone así, tal cosa va a pasar... es un acuestión muy del momento... de ahí" (Suba, Febrero 01 de 2008).

Sus abuelos le transmitieron conocimientos que, él interpretó como secretos y que no debían ventilarse públicamente, seguramente por los preceptos morales y católicos del contexto campesino del momento. Pero la enseñanza no era posible sin que él presentara un carácter abierto y sensible frente a ese conocimiento. Es importante, entonces, revisar la lectura que él tiene de sí mismo en cuanto a su personalidad y cualidades para ejercer lo espiritual. Atributos que desarrolló, según su relato, desde la niñez.

"Yo siempre hesido contemplativo en mi vida. Como todo niño, a veces habían momentos de juego, pero un carecuerdo que el juego llenara el espíritu, de pronto el cántico, el caminar por la montaña, estar con los animales, todo eso fue lo que desarrolló mis ciertas conexiones con el pasado y otras vidas. Es lo que yo puedo decirle ees despertar.

Recuerda alguna anécdota o pasaje en el que haya en manejarlas en secreto, no darlas a conocer mucho... n tendido que ciertas prácticas había que osé... frente al poblado o a la iglesia...

Cuando uno iba a las montañas y, si las contaba, sabía uno que no le iban a creer. Entonces el abuelo decía: eso es suyo, guárdelo, cállese.

Y qué experiencias se podían vivir en la montaña... qué pasaba...

Se veían los espíritus de la montaña, tener conexión con los abuelos, poder observar en la mismalaguna apariciones y es solo comprendí como trinta años después, que es yo veía estaba realmente allí. Porque ahí se hicieron excavaciones y saquearon... lo que yo veía, entonces se veían algunos elementos ahí de la laguna y pues yo entendí que eso era lo que yo veía. Entonces muchas veces a los niños los creen loco que se están enfermando por que dicen que tiene un amigo espiritual, que para uno es real... es tar con alguien. Entonces para mí era tener esas vivencias, trabajar con las plantas, es siempre rehasido algo natural.

¿Y se acuerda a alguna muy específica, alguna aparición o alguna experiencia salida de lo cotidiano?

Hay varias... no, por lo general las experiencias mía ssiempre han sido en la laguna de Fúquene. Y alguna vez que subimos al Pico del Águila o al Ni do del Águila en las montañas o en los

riscos de Sutatausa, creo que la experiencia más fue confusión y más con respecto a Dios y a un dios que castigador, no? Antigüamente lo amenazaban con reja

erte. En la academia y en la ciudad le crean es amenazador y que es como un o, ahora con rayo láser, je je je.

Se hicieron muchas experiencias y uno las buscaba, buscaba una explicación... por ejemplo, ¿por qué esto dónde voy? Entonces en esa búsqueda, en esa explicación impuesto, amenazador, todo eso que le manejan a uno los de uno y el mismo espíritu le da a uno el camino de las existencias, de lo que uno es. Entonces uno empieza viviendo, y así se vive en otra existencia, y así se man conecta uno a un nuevo tejido, a un nuevo telar experiencias como una que duró un día y medio donde

¿no? No era que sólo salieran sino que uno y acá? ¿a qué vine? ¿qué soy? ¿para acción y entender que ese cristianismo , noes. Entonces uno se dedica a buscar o de lo que uno viene haciendo desde otras a comprender que el ahora, que se está ejó desde otra existencia. Entonces es como y empezar a mirar. Entonces pues hay se hace el círculo...

¿Estaba con la familia?

No, solo. A los catorce quince años más o menos. Se en la montaña, hace el saludo al sol, todos los ele fuerza del Padre para comprobar si realmente en lo es que yo recibí una bola de fuego que me envuelve experiencia parece que hubiera sido de minutos pero dentro del círculo. Y desde ahí uno había empezado ¿qué hizo? Hasta cómo lo mataron en estas tierras Febrero 1 de 2008).

ehizo el círculo como enseñan los abuelos mentos que se han aprendido, y se evoca la uno está eso es verdad. Y lo que yo recuerdo y me veo ahí acostado en el círculo. Y la fue realmente de un día y medio ahí, amirar y a, a revisar sus vidas, ¿quién fue? a uno en otras vidas anteriores” (Suba,

A la edad de diez años, Sigifredo se topó con el Bosque Popular, barrio de Bogotá ubicado cerca del Botánico. Este grupo era liderado por un boyacense Nevada de Santa Marta y aprendidos usos y costumbres su palabra espiritual en la capital. Con él, afirmó las enseñanzas de sus abuelos y abuelas en el campo seguiren la búsqueda de sus raíces ancestrales muy

un grupo de personas que se reunían en e los terrenos del actual Jardín que, habiendo vivido en la Sierra indígenas con los arsarios, daba a Sigifredo, comprendió aun más que le habían abierto el camino para scas.

Cuando cumplió diez y seis y terminó su bachillerato, emprendió un viaje por parte de América Latina que tuvo como destino principal México. Allí convivió con una comunidad que se reconocía como descendientes de los

erato, emprendió un viaje por parte México. Allí convivió con una aztecas.

“Los abuelos me orientaron allá, nos pusimos a ver auto-reconocimiento” (Suba, Marzo 2 de 2007).

cómo era lo del espíritu... luego viene el

Sigifredo cuenta que en su familia hay hermanos y hermanas que no se reconocen como indígenas, de ahí que comprendamos que ser indígena fue un asunto de libre decisión y una elección hecha bajo unos criterios que él mismo forjó con respecto a sus experiencias de vida y la particularidad de su carácter contemplativo, solitario y

apegado a las costumbres campesinas de sus abuelos. Treinta años después de su viaje a México, cuenta que los abuelos aztecas estuvieron en Colombia. También afirmó que por medio de ceremonias, pagamentos y ayunos lo “revisaron internamente”.

“A mí me iniciaron (como chyquy) por corazón, *cubniuni*. Los abuelos le revisan la pulpa de oro que un tiene adentro. Eso es lo que da el *linaje sacerdotal*. No podemos reconocer a nadie como sacerdotes sin tener linaje”²² (Suba, marzo 2 de 2007).

Vale la pena detenernos en este punto. Hemos insistido, páginas atrás, que algo que diferencia los procesos de reconocimiento étnico de los cabildos oficiales y los de la Nación Muisca Chibcha es que en los primeros el parentesco es uno de los criterios fundamentales para ello, mientras que en los segundos prima el territorio de origen y la libre elección. El linaje al que se refiere Sigifredo, entonces, no es un linaje sacerdotal heredado de tío a sobrino, por línea materna, tal como ocurría en la sucesión de los cargos religiosos y políticos muiscas ancestrales. Él lo interpreta más bien como una fuerza espiritual que permanecía (o permanece aún) en los territorios de los cuales son oriundos sus linajes maternos y paternos.

Su apellido paterno, Niño, viene de Paipa y Sigifredo afirma que es un apellido despectivo²³ puesto por los españoles siglos atrás. Su abuelo, Silvino Niño, llegó al pueblo de Fúquene y allí se casó con Encarnación Puñalido, su abuela paterna. Aquí es donde Sigifredo aplica una *expresión formulaica* para sustentar su linaje sacerdotal. Asegura que su verdadero apellido paterno indígena, tomando la línea materna de su abuela es Fuque. Me explicó que según la lengua muisca (muyscubum) *Fu* significa

²² Los resaltados y añadidos de urassonmíos. El término “*cubniuni*” lo traducen los chyquys como “corazón de oro”.

²³ Los apellidos despectivos son un elemento de la memoria muisca que los chyquys usan a manera de “expresiones formulaicas”, término que tratamos en la introducción de este escrito. Corresponde a un suceso o serie de sucesos que, sin tener una fuente histórica definida y al ser tomada como verdad, aún sin ser corroborada formalmente, se ha convertido en un método para sustentar el linaje muisca por parte de miembros de la Nación Muisca Chibcha. Sigifredo ha insistido mucho en varias reuniones de este grupo que los apellidos despectivos fueron colocados a los indígenas con referencias a objetos, animales o situaciones. Así que apellidos como Balsero, Niño o Contreras, según él, abundantes en varias parcialidades muiscas, describen labores, características de personalidad y juicios que los colonizadores veían de los indios. También insiste en que es una fórmula para cristianizar a la población indígena para que los españoles que “apadrinaban” a las parcialidades se pudieran apropiarse de las tierras de éstas.

“dios, deidad o algo sagrado.”²⁴ *Quene* significa, a su vez, refugio y/o poder. De esta manera Fúquene significa, según Sigifredo, *el refugio del poder sagrado* y para los chuyquyses un santuario mayor, el segundo después de Iguaque.

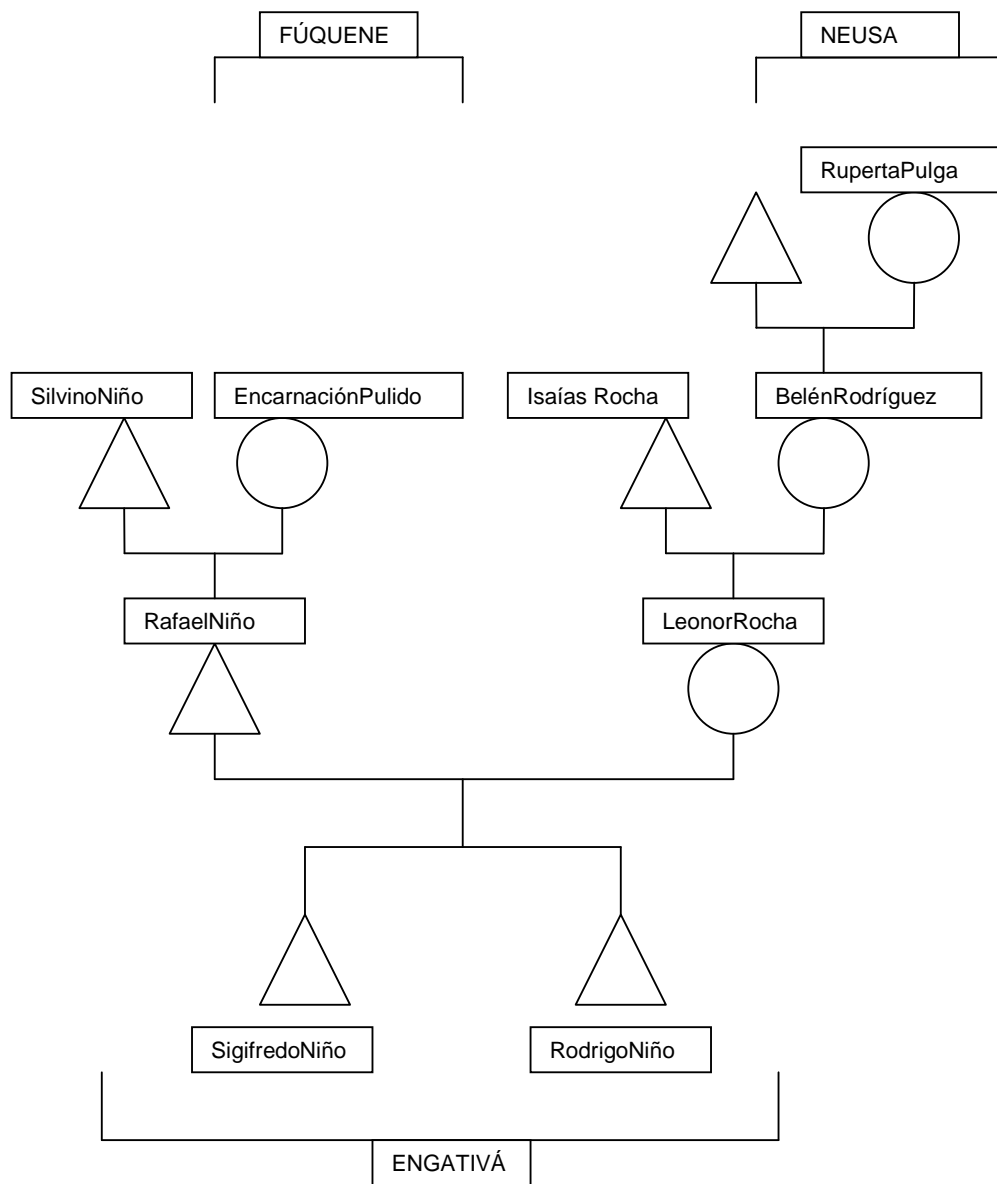
Por el lado materno, Sigifredo es hijo de Leonor Rocha, hija de Belén Rodríguez (su abuela) y nieto de Ruperta Pulga (subabuela). Aplicando la misma fórmula, Sigifredo interpreta el apellido Pulga como despectivo y re-significa su apellido materno como Neusa, por el territorio originario de este lado de su familia. Pero Sigifredo Niño Rocha, como parte de su auto-reconocimiento y acompañante juego de resistencia ante el pensamiento y sistema occidentales, tomó el “nombre espiritual” de *Suaga Gua*.

Las experiencias de su niñez en el campo con sus abuelos maternos prioritariamente, conformaron el escenario para su desarrollo contemporáneo y espiritual. Debido a que su madre nació en la vereda de Suagá, ubicada en el páramo del Neusa, Sigifredo tomó su primer vocablo como nombre, el cual significa, según él, *Hijo del sol*. La terminación *Gua* fue tomada por algunos cronistas del Nuevo Reino de Granada como *Luz* (Correa, 2004), pero Sigifredo interpreta su nombre *Suaga Gua* como *Hijo del sol al servicio de la madre*. Seguramente esto tendrá relación con el hecho de haber vivido con la familia de su madre, como veremos más adelante, porque Chiminigagua, a quien se interpreta como la *luz de la luz*, es fruto de una gran abuela y madre en su renovada cosmogonía.

Para culminar su fórmula Sigifredo toma los apellidos espirituales Ingativa (Engativá) y Neusa. El primero porque, según explicó, corresponde al lugar donde nace la persona que se auto-reconoce como muisca, en este caso el pueblo de Negativa. El segundo es un apellido que formó tomando el territorio de origen de su linaje materno. Como Neusa y Fúquene se consideran lugares sagrados, de ahí viene el linaje sacerdotal de Suaga Gua.

En el siguiente genograma sólo hemos tomado a Sigifredo y Rodrigo, ya que son los únicos, entre once hermanos, que se auto-reconocen como descendientes de muiscas. Su pulpa o corazón de oro viene de su linaje, dicen ellos, quien les ha transmitido la fuerza ancestral espiritual por los territorios sagrados de Fúquene y Neusa.

²⁴ También hizo referencia al término “fu” como “zorra”, seguramente por referencia a la representación que de *Nemcatocoa*, la deidad muisca de las borracheras y los artesanos, hicieron los cronistas, que algunos también identificaron como el dios Fo (Correa, 2004).



Después de su viaje a Méjico, Sigifredo compartió conocimientos con otros abuelos indígenas. Viajó a la Sierra Nevada a aprender manejo de la sexualidad y se fue encontrando con otras experiencias similares que se estaban en un proceso de identificación con discursos indianistas. En la laguna de Fúquene, en una zona donde su familia que él considera abuelos sabedores de otras comunidades sóloaguadurantenuedías.

io conocimientos con otros abuelos en manos arhuacos las técnicas de otras personas que habían vivido de auto-reconocimiento o, por lo Suritual de iniciación ocurrió frente a tiene un terreno. Otras personas adades lo hicieron ayunar y beber

“Yello están ahí fastidiándolo. Uno llora, le da tristeza, alegría, sueño, hambre... cuando uno no da más le dice a los abuelos: no puedo, y ellos examinan si usted puede aguantar más. Lo consagran a uno y, a partir de ahí, uno también puede de consagrar sacerdotes. Sucedió un veintisiete de octubre a las nueve de la noche, nunca debe olvidarse” (Suba, marzo 2 de 2007).

Pero el linaje sacerdotal, al igual que el acicazgo, se hereda del tío o sobrino, hijo de hermana (Londoño, 1990) (Correa, 2004). En el caso de Sigifredo, el linaje no se hereda por esta línea de parentesco, sino se toma como una condición innata de la persona, guardada en su corazón de oro (cubniuni), reconocida y puesta a prueba por un sabedor de la misma u otra comunidad. De esta forma podemos entender que el *auto-reconocimiento*, como proceso individual vivido y reivindicado por la historia personal del sujeto, requiere además de un *componente relacional*. Es decir, de un “otro” que corrobore y legitime su condición. En este caso Sigifredo se identifica así mismo como chyquy y es reivindicado como tal por abuelos sabedores. Así se ha conformado, retomando a Bordini, un “campo” de relaciones en el que diferentes “agentes” ocupan una posición de acuerdo a su “capital simbólico” (1995), en este caso, el *conocimiento espiritual*. El movimiento Nación Muisca Chibcha requirió en un comienzo la existencia y liderazgo de la figura de la autoridad ancestral espiritual o chyquy. Pero, ante la falta de una comunidad muisca unida por el parentesco, los chyquys fueron iniciados y reconocidos por autoridades de otros grupos étnicos. Esta característica, que aún perdura, es una de las estrategias de lucha por el reconocimiento oficial de la Nación Muisca Chibcha como comunidad indígena y de sus chyquys y abuelos como autoridades espirituales legítimas.

Pero ese *reconocimiento con base en procesos relacionales* se aplica en el interior de la organización muisca actual. Como él mismo comentó, Sigifredo consagra chyquys y éstos también deben ser reconocidos por los miembros de la comunidad que convocan y lideran. A continuación revisaremos el caso de un chyquy nombrado recientemente.

2.4.4 Combaninmiquene: La fuerza del tigre y del gato montés.

Jardín Botánico, abril 27 de 2007.

“Eran las seis de la tarde y Sigifredo no llegaba. En el mambearo se producía una dinámica social y comunicativa que oscilaba entre la bulla y el silencio del pensamiento y la meditación. El mambearo y el ambil comenzaron a rotar entre pequeños grupos de conocidos. Me llamó la atención un joven sentado a mi lado que, por su vestimenta, estaba completamente mimetizado en lo indígena: bata blanca, pelo largo con cola de caballo, manillas de tejido y de su mochila sacó rapé de tabaco y un pequeño tubito de cerámica. Su nombre es Emilio. Separó delante de otro joven y lesopló rapé en sus fosas nasales con ayuda del tubito. El otro sorbió y sus ojos lloriquearon un poco. Emilio, entonces, dio pequeños golpes en la cabeza del consumidor. Cuando se reincorporó en su lugar, aproveché para preguntarle cuánto tiempo llevaba en este grupo. Su respuesta me sorprendió: “un mes”, dijo. “El abuelo me inició”. Supuse que no se refería a Sigifredo, sino a un indígena viejo que estaba sentado en el costado occidental de la maloka y a quienes todos, al entrar, le rendían mucho respeto. Resultó ser el abuelo huito to constructor de ésta.

Aunque ya había probado el rapé de tabaco y probado el ambil, le dije a Emilio que quería probarlos por primera vez. Le pedí que me iniciara, tal como puede suceder con las personas que asisten por primera vez a este círculo de palabra. Me hizo poner de pie e inclinar la cabeza hacia atrás. Tomó un poco de tabaco molido y lo puso en el tubito que él mismo había hecho, según dijo. Me pidió abrir la boca para que el rapé entrara más profundamente y losopló en el minariz. En un principio sentí la misma fuerza que la primera vez que lo probé, pero al rato sentí un fuerte dolor de cabeza en mi región occipital derecha. Me dio unos golpecitos en la cabeza y dijo que era para estabilizar mi energía”.

Emilio Garzón Celis nació el primero de julio de 1965 en Engativá. Hijo de Jacobo Garzón y Clara Inés Celis, Emilio se auto-reconoce como muisca y, como parte de ello, está desarrollando un estudio genealógico por su cuenta en el que interpreta lo siguiente:

“La familia materna es de Chiquinquirá, de ahí viene el muisca. Esalíneaseperdió porque mi abuelo materno se dedicó a hacer plata. Tuvo un hijo que es mi mamá: Clara Inés Celis. Mi papá se llama Jacobo Garzón, mi nombre cristiano es Emilio Garzón Celis. La línea paterna viene de Fusa, por esa parte también hay raíces muiscas, porque el apellido Garzón es, por decirlo así, peyorativo, es el masculino de la garza. Atrás hay un apellido que es Saldúa y más atrás otro que es Boada, está emparentado con Bochica. Ellos son de Duitama” (Engativá, febrero 22 de 2008).

Al igual que Sigfredo, Emilio considera que fueron sus abuelos quienes le transmitieron el legado muisca. Tomando en cuenta este punto común en ambas historias, es importante notar que de la condición mestiza de los campesinos de Cundinamarca y Boyacá, se toman aquellos elementos que ambos chyquys consideran como residuales o pervivientes de lo indígena. Lo interesante del caso es que el campesino del altiplano se ha “muiscaizado”. Cualquiera práctica cultural y social es interpretada como parte de la memoria muisca que habita en el raizal. En el caso de Emilio, su abuelo paterno, Pablo Emilio Garzón, con quien vivió sus primeros años de infancia, es de quien toma algunos elementos inspiradores para auto-identificarse como descendiente de muiscas.

“¿qué imagen tiene de esa infancia con el abuelo?”

Con los dos abuelos pasaron cosas importantes. El paterno tenía familia en Fontibón y eran muiscas: hacían tejidos, cultivaban, preparaban la mazamorra, todo lo que son usos y costumbres. Con él, cuando estaba pequeño, compartí lo muisca.

Había rituales...

Mi abuelo cogía la tierra y se la metía en la boca para cultivar. Mirabalas estrellas. Lo que pasa es que no hablaba mucho y yo le heredé eso. Nunca fumaba, dicen que dejó el tabaco antes de que yo naciera. El rapeaba. Un día estaban construyendo una casa en Fontibón y yo nunca lo había visto fumar. Estaban haciendo los cimientos y empezó a caer un aguacero y había una chocita de bahareque. Y él sale con el tabaco en el bolsillo y se sentó en el centro de la casa. Empezó a echar humo y de un momento a otro dejó de llover. Yo sabía dentro de mí que él había hecho eso. Es el padre que nunca tuve, a ese abuelo le debo todo, le debo lo muisca por que despertó en mí muchas cosas” (Engativá, febrero 22 de 2008).

En contraste con un abuelo paterno de pocas palabras, su abuelo materno Luis Celis fue con quien realmente tuvo, según cuenta Emilio, una iniciación. Se trató del uso del tabaco, la herramienta sagrada más representativa de la Nación Muisca Chibcha. Su madre, aunque nunca le transmitió directamente algún tipo de conocimiento sobre lo muisca, también hacía prácticas esotéricas y mágicas.

“Cuando mi mamá quedó viuda comenzó a leer el tabaco. Con mi abuelo Luis comenzó a tener mucho contacto desde los 9 o 10 años. En ese tiempo mi abuelo tenía una casa espectacular en Chapinero, cuando Chapinero era Chapinero. Había un estudio donde tenía sus tabacos, sus pipas, muchas cuestiones muiscas. Tenía tabaco del mundo, viajaba mucho. El abuelo se ponía muy contento cuando yo iba, porque no tenía más nietos. Yo me sentaba, él rapeaba su tabaco y él me hablaba de Boyacá. Lo que recuerdo es su estudio, que estaba lleno de pitos, de ollas, delo muisca.

Siempre gustó. Y o veía a mi abuelo y lo veía diferente, como un hombre de poder. Pero yo no sabía que era eso. Una vez que en la casa estaba en unas señoras mi mamá me sacó de la alcoba, ella era muy hermética con lo que hacía. Yo encerrado, jugando toda la tarde y me salí. Ella estaba recogiendo unas colillas de tabaco y me dijo que no le contar a nadie lo que estaba haciendo. Me dijo que ella vivía de eso, de leer el tabaco. Yo le decía que me enseñara y ella me decía *no puedo, yo lo sé hacer, pero no sé de dónde lo saqué*. Eso lo heredó de mi abuelo. Lo hacía por intuición y lo hacíamos muy bien. Ahí despertó mucho en mí, me empezó mucho a llamarla atención el tabaco.

Una vez que mi abuelo no estaba me fui a su estudio y había un tabaco sobre el escritorio y dije: *prendamos ese hediondo tabaco*. Y yo nunca había rapeado. Tenía nueve años más o menos. Me prendió sin problema. Él siempre lo soplabo así como yo lo soplo. Lo giré, hice lo mismo que hacía mi abuelo. Empecé a rapear y llegué a mi abuelo. Me dijo: *muy bien, está aprendiendo a fumar*, pero no me regañó. Me dijo: *voy aprender uno para acompañarlo*. Yo tenía pena, pero él me decía *pruébalo*. Nos fuimos al patio. Echaba humo y yo lo imitaba. Pero lo que estaba detrás del abuelo era que yo me mareara o me malucara. Me decía: *quiere otro y yo que no*. *Fúmete el otro*, me lo fumé y no me pasó nada. Cuando iba a donde él, a escondidas me invitaba a fumar (Engativá, febrero 22 de 2008).

En este punto también se presenta una *expresión formulaica* para legitimar al muisca chyquy y esa es aquella que se refiere a la transmisión del legado y la iniciación por parte de un abuelo, en este caso, padre de la madre. Aunque su abuelo no era chyquy ni pertenecía a una parcialidad indígena, Emilio lo interpreta como parte de su linaje muisca. Es tan importante esta parte de su vida en cuanto su proceso de auto-reconocimiento, que incluso escuché a Emilio en dos ocasiones más añadirle un ingrediente narrativo importante. Contaba que cuando el abuelo lo descubrió encendiendo el tabaco, pronunció las siguientes palabras: *“Fihizca Chibcha Muysca”*, espíritu chibcha muisca, según Emilio. De esta manera el relato adquiere un tono mágico, místico y la historia personal de Emilio se inscribe, bajo esta fórmula, en una narrativa histórica y mítica que representa a los abuelos sabedores y chyquys como los elegidos para resucitar el legado espiritual ancestro de los muiscas. Pero también hemos visto que el reconocimiento necesitado de relaciones que legitimen su vocación y condición de autoridad muisca. Para el caso de Emilio, sus viajes constantes a las selvas del Putumayo desde los cinco años, le permitieron conocer a varias yageceros pertenecientes a las redes chamánicas conformadas por cofanes, ingas, kamentsa y mestizos en esta región del país (Pinzón y Suárez, 1991). Emilio se caracteriza, dentro del círculo de chyquys, por hacer sonidos guturales mientras reparte sus medicinas y realiza limpiezas a miembros de la comunidad. Generalmente abre los ceremoniales con cánticos acompañados de un tambor. Él dice que todo eso viene de

vidas pasadas que descubrió por medio de las tomas de yagé y que, por supuesto, se convirtieron en un hito importante en su “despertar indígena”, como él lo llama. Comenzó a tomar yagé con Alfredo, un taitaco fán.

“Es que desperté en mí todo, porque ahí mepecé a revivir vidas pasadas y un poco de cosas. En la primera toma sentí la cabeza pesada como si tuviera algo en la frente. Fue bonito por los colores, unas visiones muy bonitas, empecé a ver al tigre, al jaguar, todas esas cosas que se ven en el yagécito.

Qué descubrió de sus vidas pasadas...

Por ejemplo, yo fui mongol. Yo fui chamán, pero ahora soy chamán, soy chyquy. Eran vidas pasadas en otros territorios.

Cómo se vuelve preparador de yagé...

Después conocí al sinchi que me inició. Yo estaba en el barrio cuando vi a un señor sentado y estaba rapeando tabaco es sagrado. Yo llevaba tabacos y le ofrecí un amigo de él. A través de él conocí a muchos yagéceres en Mocoa buscando a Alfredo. Estaba en el dotabaco. Yo he sabido en el intuición que el nos. Me senté a hablar con él. Yo me hice un sinchi. Él erainganoykamsá.

Por qué le gusta el yagé tigre...

Por mi espíritu, hablando con los abuelos. Él me dijo que todo lo de convertirse en tigre, todo lo del mundo muy anciano, estaba viejo. Cuando se murió se convirtió en un tigre y yo me convertí en un tigre. Me enseñó a ser un tigre y me enseñó a ser un sinchi, que se ha perdido, porque él era un tigre y se fue para la selva.

En esa búsqueda encontré a otro que no era pues que cuestión de la magia del espíritu. El que llegó se compartió mucho y es muy conocido. Él es ingano” (En entrevista con el autor, febrero 22 de 2008).

En marzo de 2007 Emilio comenzó a asistir a las reuniones de la maloka del Jardín Botánico. Un sábado del mes de agosto, casi cinco meses después, llevé a mis estudiantes de comunicación social al parque Mirador de los Nevados en Suba para que tuvieran una experiencia de intercambio cultural con los abuelos de la Nación Muisca Chibcha. Emilio asistió, ya era un chyquy. ¿Por qué un miembro reciente era declarado como autoridad espiritual por parte de esta comunidad? Al igual que varios de los chyquys más jóvenes, Emilio vivió una iniciación precedida por una apropiación de la que viajó a otros territorios para que los abuelos sabedores foráneos despertaran y legitimaran su condición chamánica. Cuando regresó a Bogotá sintió que debía buscar un lugar en este territorio, así que compartió algunos espacios de encuentro con muisca de cabildos oficiales como el de Cota. Pero no estaba convencido. Además no contaba

con los requisitos que le permitieran ser reconocido o como muisca ni, mucho menos, como chuyquy por esta comunidad. Luego conoció a Sigifredo.

Cómo llegó a la Nación Muisca Chibcha...

Seguí con mi camino del guerrero, con mi tabaco y abía que yo era muisca. Hace unos cinco años y decidí entrar a una comunidad muisca. Le pedía los abuelos que me pusieran en el sitio en el que yo tenía que estar. Empecé a rapear y a rapear porque yo ya veía a los abuelos muisca. Un amigo me dijo *venga que en la malokava a estar el abuelo Sigifredo*. Yo ya sabía de él y lo había visto por televisión.

Un sábado hubo maloka. Me presenté al abuelo y me recibió. Le dije que quería que me enseñara ser muisca y me dijo *yole enseñó*. Medio el abrazo.

Yo venía buscando con mi tabaco una persona de conocimiento, porque la que había conocido estaban en otros planos. Ya estaba cansado de caminar solo. Necesitaba una persona a quien tuviera el conocimiento del omuiscaparareafirmar muchas cosas. Cuando lo vi dije: *ah, este hediondo es*. Ya lo había visto y había sentido su energía.

Pero, aunque traía conocimiento, usted se integró apidísimo al grupo de mayores...

Ya tenía un camino, ya había hecho muchas cosas.

Eso implicó un ritual de paso...

Eso fue duro, porque no fue en lo físico, fue en lo espiritual. Entonces llegaba el abuelo por ahí a sobar la vida, se aparecía en los sueños y a poner pruebas. En ese tiempo tuve muchas pruebas.

De qué tipo...

Yo tenía que hacerlo lo que tenía que hacer. No sé decir *yo quiero ser abuelo*. Eso demostrarlo que tiene, lo que ha caminado, lo que sabe. El abuelo dice *yo tengo poder que está ahí dice bueno, este hediondo qué qué*. Empiezan a revisarlo uno.

El abuelo me estaba echando el ojo a mí. Me estaba mirando, mirando y me ponía pruebas allá en el espíritu, sueños y un poco de cosas y respuestas que yo debía dar o cosas que yo debía hacer para afirmar lo que yo quería ser (Engativá, febrero 22 de 2008).

El testimonio de Emilio muestra otros dos aspectos relevantes en la iniciación. Por un lado, su condición de ‘yagecero’ y persona que maneja herramientas sagradas indígenas fue transmitida por solicitud de él mismo a abuelos de otras comunidades y luego a un chuyquy muisca. Aunque Emilio y Sigifredo dejan claro en sus relatos que los abuelos los “ponen a prueba” o “los revisan”, también es cierto que, en este caso, se cumple la afirmación de William Torres de que todos somos chamanes en potencia (James y Jiménez, 2004) y la de Guillermo Páramo de que todos podemos adquirir la

capacidad de dominar nuestro cuerpo y experimentar y el control del sueño (James y Jiménez, 2004). Em agujas como un fakiry y dejar canicas ensugargan sin problema. Y llegó a ser chyquy por su conocimiento porque en medio de la comunidad muisca usó su *intuito* e inventivaparahacerlimpiasy dar medicina. Nuevamente coincido con Guillermo Páramo cuando dice que todos podemos ser chamanes porque los podemos imitar, lo que concluye que esta figura es una “construcción social” (James y Jiménez, 2004: 53).

Pero además de la posibilidad que tuve de “hacerse chamán y chyquy”, fue probado en sueños. Éstos son un escenario típico de pruebas y confrontaciones chamánicas y espirituales en otras culturas. El aprendiz de jaibáná, entre los embera catío, debe inicialmente aprender a dominar el sueño y poder vivir en su relación con su maestro (Vasco, 1985:36). Ya vimos cómo, en el caso de Xieguzinsa, la iniciación se dio soñando con Quetzacoalt. Y en las reuniones de la comunidad normal ver a personas acercarse a los chyquys a preguntarles por el significado de lo que sueñan en la noche.

También escuché en mis experiencias de campo frases como “anoche lo llevé a la laguna de Fúquene” o “la mando en la noche para el Salto del Tequendama, para que vea qué es lo bueno”. Pero es importante, por ahora, dejar claro que los sueños conforman una red de canales de comunicación y aprendizaje que, según los chyquys, fortalece su jerarquía y la relación de ellos con sus discípulos o miembros que ellos cuidan espiritualmente.

Siendo Sigifredo su tutor, Emilio se encontraba en una actividad desarrollada en la laguna de los Tunjos, ubicada entre Usme y el Sumapaz. Tomó un poco del yagé que cargaba consigo y tuvo una visión que ya era muy común en sus tomas: veía y escuchaba a tigres y a gatos monteses. En la lengua que hoy los chyquys reivindican como muyscubum el tigre es *comba* y el gato montés *nimi*. *Quene* significa fuerza o poder. *Combanimiquene* es su nombre sagrado, atributo reservado para abuelos y chyquys de la comunidad.

A continuación trataré de definir los puntos comunes más relevantes que encontré en el proceso de *auto-reconocimiento* y *reconocimiento relacional* como autoridades en los chyquys de la Nación Muisca Chibcha. Me apoyaré para ello en relatos de otros chyquys y retomaré algunas experiencias de Suaga GuayCombanimiquene.

2.5 Primera Salida: auto-reconocimiento y reconocimiento relacional.

Al no poder pertenecer a ninguna parcialidad indígena oficial, los chyquys fundadores del movimiento Nación Muisca Chibcha se iniciaron en una forma que apeló a la auto-identificación y al reconocimiento de su condición por parte de otras autoridades, normalmente de otros grupos étnicos, y espíritus o fuerzas sagradas de sus territorios de origen. Una vez empoderados, reforzaron su condición mediante el mutuo reconocimiento. Después empoderaron a otros y legitimaron con ello su jerarquía y liderazgo. Y las nuevas generaciones de chyquystransforman constantemente el campo de relaciones de la comunidad al conformar pequeños grupos de abuelos y seguidores. Pero cabildos, como el de Bosa, apelando a su fuero interno, se niega a reconocerlos como indígenas y como abuelos sabedores.

Por esta razón podemos entender que el auto-reconocimiento, como factor fundamental de la identidad étnica, se acompaña de diferentes fronteras sociales para unir a “quienes son” y separarlos de “quienes no son” o, más bien, se colocan entre “de quienes dicen ser” y “de quienes se dice que no son”. Por eso las fronteras étnicas no sólo se colocan entre el “indio” y el “occidental”. También se colocan entre quienes afirman ser muisca. Los miembros de los cabildos defienden a sus abuelos y los de la Nación Muisca Chibcha también. La lucha es por la legitimidad histórica, cultural y de lo que “en verdad” es la memoria muisca. A la figura del gobernador del cabildo, jurídica y estatalmente reconocido, se le enfrenta al chyquy que afirma no necesitar un papel para demostrar lo que es. Por eso se relacionan entre sí y conforman una comunidad que se reconoce como muisca y que los reconoce como autoridades ancestrales. ¿Cómo llegaron a esa condición? Comparando las historias de vida de algunos chyquys, he podido dividir su proceso de reconocimiento en dos momentos y/o dimensiones: *el auto-reconocimiento y el reconocimiento relacional*.

El auto-reconocimiento comienza con la elaboración de una narrativa por parte de cada chyquy en la que revisa, selecciona y clasifica aquellos elementos de su historia de vida con los que fundamenta su identificación como descendiente de raíces muisca. El legado indígena, interpretado por ellos como aquella memoria, usos y costumbres pervivientes en el campesinado del altiplano, fue transmitido inicialmente por los

abuelos y abuelas con quienes crecieron y convivieron en la mayoría de los casos. Su niñez es definida, casi siempre, como “diferente” y caracterizada por una personalidad solitaria, contemplativa y de preferencia por los ambientes rurales y naturales. Experiencias fuera del plano físico cotidiano como desdoblamientos, contactos con fuerzas invisibles de la montaña, bolas de fuego que los golpearon y visiones de espíritus permanecen en su memoria como muestras de su tendencia hacia lo mágico desde pequeños.

“En Fontibón yo me sentaba a ver pasar las ovejas y veía personas vestidas de otra forma y yo pensaba que ellos vivían ahí... y pasó un señor con plumas y me fui a donde mi abuelo a preguntarles ahí vivían indios. No, que aquí no ha vivido nadie, los únicos que estamos somos nosotros. Veía ese tipo de cosas, veía el espíritu de los abuelos. Y yo me despedía y ellos se despedían. Pasó muchas veces hasta que ví a un señor con plumas y pasó muy cerquita. A mi abuelo se le hacía raro, pensaba que yo estaba chifladito” (Emilio Garzón, Engativá, febrero 22 de 2008).

Uno de los aspectos más encontrados en la niñez y juventud de los chyquys es su resistencia y rebeldía frente al catolicismo. Precisamente uno de los puntos clave para comprender la re-significación del territorio por parte de esta comunidad, como veremos más adelante, es la revisión que se hace en una geografía sagrada ancestral en la que su memoria resalta la imposición y construcción de templos católicos sobre santuarios muisca. Aunque los chyquys reiteran que la Nación Muisca Chibcha no es una comunidad religiosa, es evidente la frontera que colocan frente a este sistema de ideas y pensamientos que alimentaron a Occidente. Mientras Emilio se escapaba del colegio en los días de misa y se iba para la montaña a meditar, Sigifredo confrontaba y retaba a los sacerdotes con quien tuvo contacto en su juventud. También se rebelaba contra los discursos del miedo y del pecado que sus abuelos le trataron de inculcar.²⁵

“Pues los abuelos siempre metiéndole miedo a uno cosas... de que el diablo... eso no existe. Yo decía: muéstrame dónde está el diablo, a ver. Lo encerraban a veces a uno en un cuarto como para llamarle a uno la atención por cosas que hacía y lo encerraban y que el diablo...”

²⁵ Nótese que la condición mestiza de sus abuelos campesinos incluía la práctica católica. Lo interesante en este punto es comprender que Sigifredo también clasifica el componente muisca de los usos y costumbres de sus abuelos y rechaza el componente religioso. Por supuesto también queda claro el sincretismo que se dio cuando en medio de la práctica cristiana, emergió el culto al agua y otros elementos de la religiosidad popular campesina de ese momento.

¿cuál diablo, aver? Entonces unodesafiaba a las fuerzas, aver el diablo dónde está. Esono, eso es mentira.

uerzas, aver el diablo dónde está. Esono, eso

Cómo fue la anécdota del curitadela Estrada...

Siempre lo obligaban a uno en el colegio a ir a mis colegios de que todo el mundo tenía que confesarse. confesarme y le dije: no, yo no le confieso y más a usted como una autoridad espiritual. Entonces sa escupí y nunc más volví a la iglesia católica” (Si

a. Y el curita tenía una alianza con todos esos Entonces un día pues me dijo que debía un a persona común y corriente, yo no lo veo có y me dio una bofetada y entonces yo lo gifredo Niño, Suba, febrero 1 de 2008).

El auto-reconocimiento se fundamenta más cuando y recibe enseñanzas chamánicas, de sanación y espirituales por parte de abuelos de otras comunidades. Sigifredo y Rodrigo Niño viajaron a México, Emilio vivió en el Putumayo. En el círculo de mayores también se encuentra el abuelo chyquy Cuchavira. Su nombre es Quiyasinga Gualcalá. Aunque nació en Bogotá, su niñez ocurrió en Nariño donde su padre era un abogado importante que trabajaba con las comunidades de esa región. De ahí su nombre que significa “collar de perlas de transmisión del mando”. Vivió en Perú desde los siete años y siempre se identifica con prácticas indígenas más que con la vida moderna urbana. Por eso decide, más adelante, cuando tenía diez y siete años, esposa e hijos, irse a vivir a la Sierra Nevada de Santa Marta. Al igual que Rodrigo Niño, Xieguazinsa, tuvo contacto con mamow iwa y kogui. Hace once años tomó yagé por primera vez y, coincidiendo con Emilio y otros, tuvo un despertar muy fuerte en la dimensión espiritual.

cadachyquy viaja a otro territorio ituales por parte de abuelos de otras México, Emilio vivió en el Putumayo. En el círculo de mayores también se encuentra el abuelo chyquy Cuchavira. Aunque nació en Bogotá, su niñez ocurrió en Nariño donde su padre era un abogado importante que trabajaba con las comunidades de esa región. De ahí su nombre que significa “collar de perlas de transmisión del mando”. Vivió en Perú desde los siete años y siempre se identifica con prácticas indígenas más que con la vida moderna urbana. Por eso decide, más adelante, cuando tenía diez y siete años, esposa e hijos, irse a vivir a la Sierra Nevada de Santa Marta. Al igual que Rodrigo Niño, Xieguazinsa, tuvo contacto con mamow iwa y kogui. Hace once años tomó yagé por primera vez y, coincidiendo con Emilio y otros, tuvo un despertar muy

Cuando vinieron unos indígenas de México a compartir un ceremonial de entrega de fuego en la Laguna de la Madre Bachué, detrás del cerro de Guadalupe en Bogotá, sintió a los abuelos espirituales que le dieron su nombre, Cuchavira, el arco iris, la alegría. Pero fue el 6 de agosto del 2006 que fue nombrado chyquy en Quiba Alta, región de la parter rural de la localidad de Ciudad Bolívar. Al igual que Emilio, el caso de Quiyasinga Gualcalá muestra que los procesos individuales de reconocimiento como indígenas acompañan y retroalimentan una medida que se va encontrando con otros que lo legitiman y reivindican como autoridad espiritual. Gracias al reconocimiento relacional, es posible la conformación de una comunidad como la de Nación Muisca Chibcha, liderada por un grupo de chyquys.

artir un ceremonial de entrega de cerro de Guadalupe en Bogotá, nombre, Cuchavira, el arco iris, la ombrado chyquy en Quiba Alta, Bolívar. Al igual que Emilio, el caso individuales de reconocimiento como se va encontrando con otros que l. Gracias al reconocimiento

Pero quizá el acto más significativo que une ambas dimensiones del reconocimiento es la entrega del nombre espiritual. En ésta se expresa en alto grado la dimensión

bas dimensiones del reconocimiento resa en alto grado la dimensión

mística que conforma la personalidad de cada chyquy . Es el momento en que se identificaplenamente como indígena y autoridad por mediode los abuelos espirituales. Pero además coloca al receptor en un plano superior donde es reconocido por sus pares y adquiererespeto y admiración por parte de una comunidad de seguidores. Un caso reciente y muy representativo se presenta con el abuelo Javier. Cuenta él mismo que tenía un taller de mecánica automotriz hace cuatro años y medio y que buscando sanación de un estado que él interpreta como de enfermedad física y espiritual, encontró “supuertade entrada aloespiritual”. Comoningún médicoalópata losatisfacía, fue el yagé quien lo curó y, por medio de sus visiones, le mostró cuál era su camino, me comentó.

Algunos autores coinciden en afirmar que en algunos casos los futuros chamanes viven una experiencia relacionada con un mal o enfermedad, que los pone a prueba y, haciéndolos pasar por un estado de muerte, se convierten en aptos para aprender el oficio (Vasco, 1985) (Wolfson, 2004). Javier cuenta que en una ocasión viajó a Iguaque. Lo que debía ser un grupo de más o menos veinte personas, fue de sólo dos. Allá conoció a Rodrigo Niño, Xieguazinsa, quien le dijo: “lo estaba esperando”. Con esta relación fue reconocido por otro como alguien “con fuerza espiritual”. El mismo día que Emiliome inició en el rapé de tabaco, via Javier en la maloka. Se presentó ante la comunidad como un artista que deseaba saber más de lo muisca y solicitó a Jimmy Corredor, autoridad del cabildo de Bosa, poder tener un contacto con ellos. Javier cuenta que quedó decepcionado.

“Llego yo a Bosa y no podían empezar ningún evento si no iniciaba el cura de allá con una bendición” (Bogotá, octubre 24 de 2008).

Por supuesto tampoco pudo compartir mucho con las autoridades del cabildo, ya que Javier no cumple con los criterios de membresía de éste. Lo curioso es que más adelante, cuando fue reconocido como chyquy por la Nación Muisca Chibcha, Jimmy Corredor tuvo que llamarlo “abuelo” de ahí en adelante. Pero recordemos que fue Jimmy quien debatió la condición de sabedores de los chyquys en una reunión en la misma maloka en que Javier se presentó por primera vez. La noche que recibió su nombre, Javier entró en un trance habitual que presenta cuando rapea el tabaco. Me comentó que el “abuelo espiritual” se le presentó y comenzó

a sentarse al lado de todos los chyquys presentes e n ese momento. Fue al abuelo Cuchavira a quien le dijo el nombre espiritual de Javier: *Izabagoscua Chijisaba Nemequene*, que significa, según ellos, 'la fuerza ordenadora delleón'.

Mediante los procesos que he comentado en este capítulo, la Nación Muisca Chibcha ha conformado una comunidad y un grupo de autoridades espirituales que la lidera. Las fronteras étnicas se ubican en tres escenarios de lucha, conflicto y negociación permanentes: el escenario estatal y jurídico, el escenario de las comunidades y parcialidades y el escenario de su organización interna. Ante el Estado la lucha es por el reconocimiento oficial, ante las comunidades por su aceptación como pares y en su organización social interna es por adquirir la membresía y ubicarse en una posición dentro del campo de relaciones de la comunidad.

La Nación Muisca Chibcha mantiene un conflicto con los cabidos oficiales. En algunos casos, como en el de Cota y Suba, los chyquys han sido reconocidos como autoridades por parte de los gobernadores indígenas. Aunque es difícil ser considerados como representantes de etnias en algunos escenarios políticos y agremiaciones como la ONIC o ASCAI, otras instituciones como la Secretaría de Ambiente, la secretaría de Cultura, Recreación y Deporte, ONGs ambientales, colegios y universidades buscan a los chyquys y a miembros de la Nación Muisca Chibcha para compartir conocimientos y aplicar proyectos educativos y culturales con carisma étnica. Además, han conformado una serie de encuentros, ceremonias y rituales que convocan a nuevos miembros, fortalecen los lazos de los actuales y permiten la puesta en escena de lo muisca mediante un performance étnico que recoge las imágenes y representaciones del indio ecológico, sabio y curador del que hemos hablado. La lucha por su reconocimiento como verdadera comunidad muisca le ha permitido a los chyquys ser estratégicos, creativos y ganar espacios como sujetos dentro del campo de relaciones políticas, culturales y sociales de lo étnico.

Quiero dejar claro que el reconocimiento de un grupo líder de chyquys y de un grupo de seguidores que lo legitiman es la base fundamental para la existencia de esta comunidad imaginada. El reconocimiento se compone de la auto-identificación y de aquellos procesos y momentos aprobatorios y reivindicativos que se dan en medio de relaciones que forman pares, discípulos, abuelos mayores, sabedores, jerarquías y roles dentro de la organización. Ahora revisaremos la forma como la Comunidad Muisca

Chibcha ha incorporado ciertas prácticas y puestas en escena ciertos rituales para hacer posible un renovado narrativo y representación de lo muisca en Bogotá.

CAPÍTULO 3

MITOLOGÍA Y RITUALIDAD: NARRATIVAS, REPRESENTACIONES Y ORGANIZACIÓN

Declararse como autoridades espirituales le ha permitido a los chyquys tomar una posición estratégica en el campo de luchas por el reconocimiento étnico ante el Estado colombiano y ante las parcialidades oficiales. Además, frente a las últimas, consideradas como agrupaciones políticas, católicas y ladinas por parte de los chyquys, éstos se representan a sí mismos como los reivindicadores de los usos, costumbres y tradiciones muisca. El vestuario blanco ceremonial, las cuentas holgadas en sus cuellos, el porte de la mochila con tabaco, coca, ambil, rapé, pipetas y otras herramientas sagradas, así como la puesta en escena de rituales, círculos de alabra y sesiones de limpieza y medicina espiritual, han conformado una serie de repertorios y actividades rutinarias, que en su uso cotidiano, individual y colectivo, y de acuerdo a su modo de vida actual en medio de la urbe moderna, consideran como tradicionales. La invención o resignificación de estas tradiciones está directamente relacionada con la invención de modos de vida que los sustentan (Hobsbawm, 1992). En pocas palabras, estas prácticas parecen tradicionales pero su implementación se revitaliza, transforma y alimenta en medio de procesos sociales, culturales y políticos de integración y diferenciación con las normas y sistemas de pensamiento de la sociedad general occidental.

¿Pero por qué a su vez se han convertido en tradiciones? ¿Por qué nuevos miembros las incorporan a su modo de vida? ¿Será que este conjunto “performático” corresponde a la imagen que el occidental, por herencia de la visión colonial, tiene del indio como sabio ancestral, exótico, sanador y ecológico? ¿Cuál es su función e importancia dentro de la Nación Muisca Chibcha? Y a hemos de dejar claro que la memoria se diferencia de la historia por su condición emotiva y porque permite procesos de identidad que conforman narrativas que confunden las fuentes históricas, la historia de vida y las interpretaciones paroxísticas personales y colectivas del pasado. Por esta razón es importante entender que la memoria apela más al repertorio que al archivo (Taylor, 2005). Pero si los actuales enfoques para estudiar la tradición superan la mirada estática e inmanente y la reconocen como dinámica e inventada (Hobsbawm, 1992), y si los procesos de identidad de una generación están relacionados con una

memoria que ha venido en común y colectiva (Jelin, 2002) (Candäu, 2006), entonces ¿la memoria será también una invención? Dando un primer paso, partiré de dos componentes que hacen de la Nación Muisca Chibcha un ejercicio de memoria.

El primero corresponde a la reinterpretación que los chyquys han dado a las narraciones mitológicas muisca. Los diversos relatos cosmogónicos, como el de Chiminigagua, Bachué, Bochica, Goranchacha, Hunzahua, Huitaca, Chibchacum, Sadigua y otros fueron registrados e interpretados por los cronistas de la Nueva Granada. Pero su amplia variedad de versiones, unida a otros factores como las variaciones de la lengua muisca en varios territorios del altiplano (Correa, 2004) nos sugieren que este grupo no conformaba un cuerpo de creencias del todo homogéneo. Sin embargo, los chyquys han conformado una renovada narrativa mitológica en un relato que se divide en cuatro partes y que han denominado su “ley de origen”. Mediante ésta, han clasificado, interpretado y ordenado los diferentes relatos con un criterio que les ha permitido fundamentar su cuerpo cosmológico y sustentar algunas de sus prácticas como tradiciones “ordenadas” por los padres ancestrales. ¿Por qué, dónde y cómo los chyquys recibieron esas ordenanzas? La expresión formulaica que sustenta la posibilidad de rescatar la memoria desde el punto de vista espiritual de los chyquys es que el territorio es el contenedor de ésta y es transmitida por los abuelos o espíritus cuando les “hablan al oído” y cuando, al rapear tabaco, mambear coca y usar cualquier herramienta sagrada, “los espíritus cantan y cuentan lo que ocurrió en cada lugar”.

El segundo componente de la memoria hace alusión a los repertorios performáticos que devienen en nuevos rituales y prácticas individuales y colectivas de uso de herramientas sagradas, cánticos y danzas que además han hecho posible una serie de “iniciaciones” que han conformado dentro de la organización diferentes niveles de membresía y jerarquías lideradas por los chyquys. Los repertorios de la memoria muisca, que van desde la entrega personalizada de tabaco hasta ritos de paso, he decidido denominarlos *performances*.

Para comprender la manera como estos conceptos se hacen presentes en los dos componentes de la memoria muisca que he propuesto (la nueva narrativa mitológica y los *performances*), es importante tener en cuenta un elemento transversal y, que según

los chyquys, hace posible el rescate de su memoria: la lengua muisca, llamada por ellos *muyscubum*.

3.1 Re-significación del territorio: la Rueda Sagrada de la Medicina Muisca

El pasado 6 de agosto en la plaza de la Chorrera de Quevedo de Bogotá, algunos miembros de la Nación Muisca Chibcha, frente a un público algo numeroso y a funcionarios del Distrito Capital, pusieron en escena varios cánticos y danzas para, según ellos, “despertar la memoria ancestral de ese lugar”. Con ello querían recordarle a la ciudadanía y al Estado que la historia de Bogotá no comenzó con la llegada de Gonzalo Jiménez de Quesada. Reivindicar la historia de Bogotá implica, según dicen, re-significar el territorio.

Peró la re-significación del territorio no sólo consiste en revisar y renovar los sentidos ancestrales de las fronteras, recursos y referentes de una región geográfica. También comprende la manera como los movimientos étnicos están proponiendo alternativas de referentes culturales para la autoconstrucción de la identidad de los sujetos sociales y las formas de integrar al cuerpo (personal e individual) con el espacio vital (territorio). Detengámonos en el siguiente fragmento de un diario de campo.

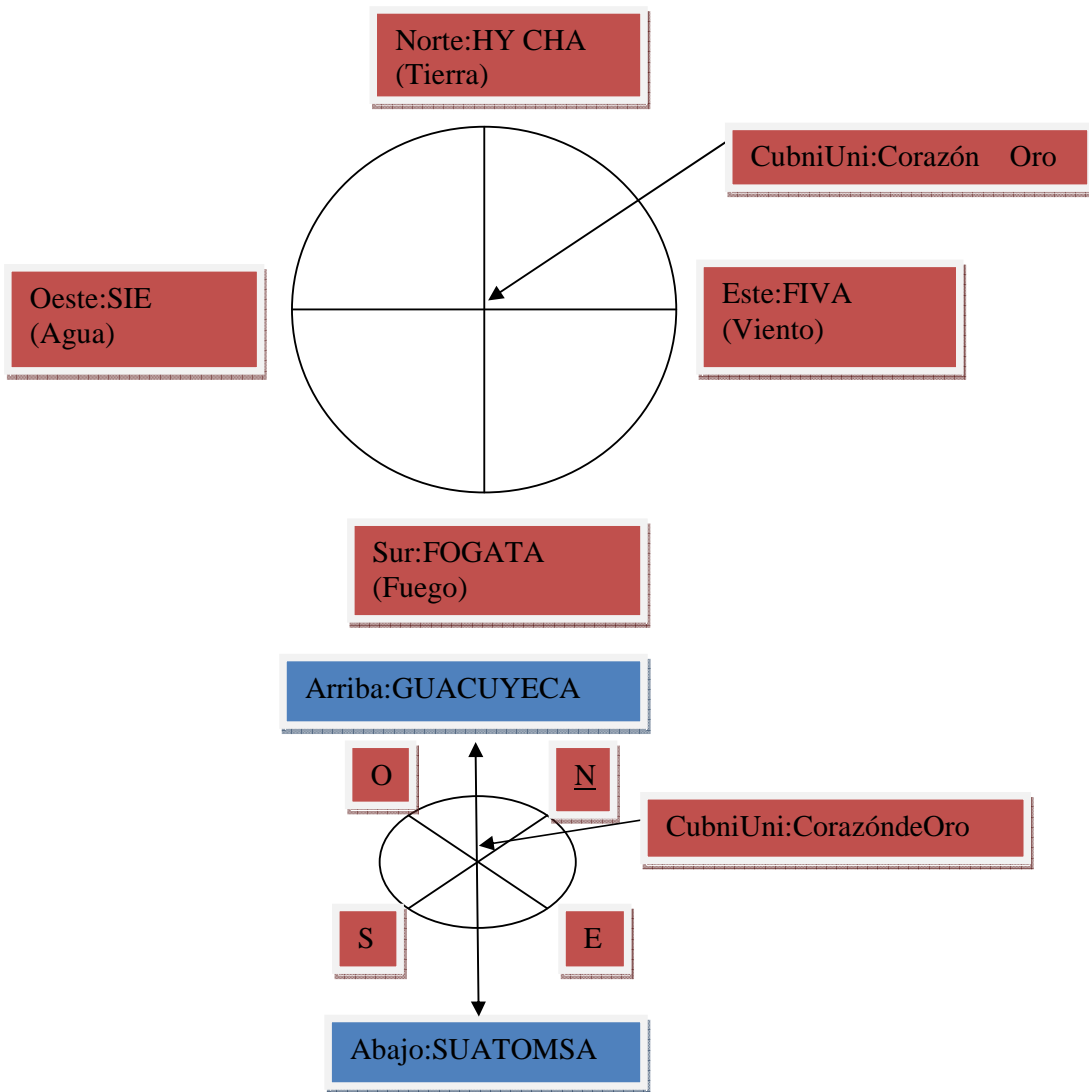
“Son las cinco de la tarde de un viernes cualquiera en Bogotá. Algunas personas llegaron al aula ambiental de Santamaría del Lago para participar en una de las actividades de los talleres de re-significación del territorio bogotano dictados por la Nación Muisca Chibcha, en convenio con la Secretaría de Ambiente.

Entre los asistentes se destacan algunos por su vestuario y accesorios. Uno de ellos, el abuelo Cuchavira (arco iris-alegría) viste totalmente de blanco; en su cuello cuelgan varios collares ocultos, de la cual sobresale una trenza de colores rojo, amarillo y naranja, colores identificadorios de la Nación Muisca Chibcha, la cual sólo puede ser portada por los chyquys. El abuelo rapea un tabaco y lo gira constantemente en dirección de las manecillas del reloj, desde su punto de vista. A la vez mamea cocay, en silencio y muy reflexivo, se dirige a la donort del humedal. Los asistentes a la evento los siguen.

Luego el abuelo Cuchavira toma su maracay comienza a dirigir el saludo a los Cuatro Vientos, pues el “poniente” u oca so es la hora perfecta para hacerlo. Algunos miembros del grupo también han tomado sus maracas, sonajeros, tambores, ocarinas y armónicas. Cada persona se ubica mirando al norte y el abuelo canta, mientras algunos, quienes han aprendido algo de muyscubumce remonial, acompañan seguro susurrando: “ata fihazca, naque Hicha, chogua chogua... fihazca hizca, ye” (gran espíritu, poder de la Tierra, que es bueno, muy bueno... camino del espíritu de la Tierra). Los cantores miran luego hacia el oriente y entonan: “ata fihazca, naque Fiva, chogua chogua... fihazca fiva, ye” (gran espíritu, poder del Viento, que es bueno, muy bueno... camino del espíritu del Viento). Continúan girando hacia el sur y cantan: “ata fihazca, naque FoGata, chogua chogua... fihazca FoGata, ye” (gran espíritu, poder del Fuego, que es bueno, muy bueno... camino del espíritu del Fuego). Ahora se ubican mirando al occidente: “ata fihazca, naque Sie, chogua chogua... fihazca Sie, ye” (gran espíritu, poder del Agua, que es bueno, muy bueno... camino del espíritu del Agua). Completado nuevamente el círculo, después de haber girado con las manecillas del reloj, ahora se canta mirando hacia el cielo: “ata fihazca, naque Guapuyeca, chogua chogua... fihazca Guapuyeca, ye” (gran espíritu, poder del Cielo de lo Alto, que es bueno, muy bueno... camino del espíritu del Cielo de lo Alto). Luego se agachan y dirigen su mirada e instrumentos al suelo: “ata fihazca, naque Sua Tomsa, chogua chogua... fihazca Sua Tomsa, ye” (gran espíritu, poder del Corazón del Centro de la Tierra, que es bueno, muy bueno... camino del espíritu del Corazón del Centro de la Tierra). Para terminar el saludo, cada participante se pone de pie y coloca sus manos sobre el lado izquierdo del pecho: “ata fihazca, naque Cubni Uni, chogua chogua... fihazca Cubni Uni, ye” (gran espíritu, poder del Corazón de Oro, que es bueno, muy bueno... camino del espíritu del Corazón de Oro). Con esta expresión de mucha alegría, los cantantes salzan sus brazos y gritan: ¡Eyey!”.

Los Cuatro Vientos nos sólo hacen referencia a cuatro puntos cardinales. Representan los espíritus tutelares con los que el “Padre” y la “Madre” ordenaron el territorio. Ubicados en el centro, a manera de eje, la “persona” o “gente”, es decir el “muysca”, se conectan mediante su “Corazón de Oro” con estos puntos y con dos más: con el delos espíritus ancestrales del cielo y el cosmos y con los del centro de la tierra. De esta

manera propongo el siguiente diagrama para representar la Rueda de la Medicina Muisca a partir de los elementos nombrados anteriormente:



La Rueda de la Medicina no sólo conforma un modelo para entender el orden de los territorios a partir de los Cuatro Vientos, sino además otro que permite comprender la forma como el muisca toma las diferentes energías y potencias espirituales de la tierra y el cosmos para curar, pues este acto implicó tanto potencializar la fuerza personal, como fortalecer el equilibrio energético que debe primar en cada territorio ambiental. El individuo se ubica en el centro de la rueda y con su espíritu y corazón de oro se une a los Cuatro Vientos para canalizar la medicina que, por supuesto, desde la visión ancestral, no escinde lo físico, lo mental y lo espiritual. El solo paso de la totuma de chicha en los círculos de palabra es un ejemplo claro de ello: ser ota constantemente en la dirección de las manecillas del reloj y para ofrecerla y recibirla se pronuncia el vocablo *Uasasa* que para la comunidad significa “*te entregó mi tierra fértil para que la tuya sea fértil*” acompañándose, entre conocedores o sabedores, de un performance gestual que ubica la totuma primero en la frente, luego en el corazón y finaliza en la boca de quien la tiene, pues toda la fuerza espiritual que se entrega o se recibe pasa en el orden del *pensamiento*, el *corazón* y la *palabra*. El acto de dar medicina implica, según esta segunda fórmula, pensar en la intención, desearla con fuerza y hacerla acto mediante la palabra y/o, en las prácticas médicas de los abuelos mayores, las herramientas sanadoras que se apliquen en un momento determinado. De esta manera también los chyquys han resaltado que todo muisca debe mantener una relación armónica consigo mismo, con los demás y con el territorio.

3.2 Leyes de origen: las ordenanzas ancestrales

Para entender el porqué de la *Rueda de la Medicina* hay que revisar lo que los chyquys actuales consideran su *Leyes de Origen*. Ésta se divide en cuatro grandes relatos y, mediante un re-significación y renovación de sus mitos de origen, narran la forma como fue creado el mundo y lo que los creadores dejaron como ordenanzas en su territorio. Tomar como punto de partida las cuatro Leyes de Origen también debe tomarse como un ejercicio de revisar la etnohistoria y la forma como los muiscas consideran que fueron interpretados sus ancestros. Los chyquys no parten de Chiminigagua como el inicio de su mito cosmogónico, como lo habían recopilado algunos cronistas (Correa, 2004). Algunos etnohistoriadores de principio de siglo XX

ya se habían preguntado por el origen de este dios tutelar, pues en el muyscubum la terminación *gua* significa *hijo* (Triana, 1984). Entonces, ¿de quién es hijo Chiminigagua?

La versión que narraré de las cuatro leyes de origen, que conforman el fundamento cosmológico de la visión y re-significación de lo muisca por parte de los chyquys, la tomé del relato que personalmente me hizo Xieguazin sa, una tarde de martes en el Parque Nacional de Bogotá, mientras repeábamos un tabaco. Me detendré en algunos momentos de la narración para revisar la manera como los chyquys han seleccionado, compilado y ordenado la variedad de mitos y significados en una sola narrativa, con lo cual han pretendido darle unidad y homogeneidad al abase ideológico muisca. Como punto inicial debemos tener en cuenta que los cronistas recopilaron diferentes versiones de los mitos, con lo cual podría pensarse que aunque ciertas creencias eran comunes en el altiplano, se adaptaban de acuerdo a los contextos locales de cada población y territorio. También los cronistas dejaron claro que la lengua muisca podía variar de pueblo en pueblo. Un ejemplo corresponde a dos versiones sobre el origen humano. Una de ellas es la del mito de Bachué, quien puebla toda la región al formar pareja con el niño que tuvo en sus brazos cuando salió de la laguna de Iguaque. Pero otra versión corresponde al mito de Iracay Ramiriquí, quienes crearon a los hombres de barro y a las mujeres de un bejuco y se convirtieron en la luna y el sol respectivamente.²⁶ De igual forma, en otras versiones, la luz del padre primordial, el sol, es referida a Chiminigagua. Por eso reitero la importancia de la nueva narrativa mitológica de los chyquys, gracias a su fin de establecer una “versión unificada” que, por supuesto, también es fruto de constantes diálogos, debates y discusiones entre el círculo de abuelos sabedores de la Nación Muisca Chibcha.

3.2.1 Primera ley de origen: Chiminigagua como el primer hijo.

²⁶ François Corea es, quizá, el antropólogo que ha hecho la recopilación más completa de versiones mitológicas muiscas a partir de los cronistas. Las diferentes referencias que haré de los relatos los he extractado de los anexos de su obra *El soldado poder* (2004).

En un “tiempo primordial” (Eliade) estaba la “Gran Abuela”, *PqyChie Bague*. Ella se encontraba en el *tomsa*, es decir, en el “ombligo del universo”. Esta primera madre es la “Gran Sabiduría” y “Memoria del Universo”. También se encontraba el “Gran Abuelo”, *Chiminigahoa* (Nótese diferencia en el vocablo para diferenciarlo de *Chiminigagua*). Si la gran abuela era la memoria, el gran abuelo era los “Sueños del Universo”.

Se unieron y, en su roce, se produjo el sonido de la serpiente: *sssssss*. De ese primer acto creador surgió la “luz” y, con ello, se alejó donde “la oscuridad”, del *hunza*. Esaluz es *Chiminigagua* y se depositó en el sol. De ahí que *Chiminigagua* sea la “Luz de la Luz”.

Si el vocablo *gua*, significa “hijo” (Triana, 1985), los *chyquyshan* re-significaron una versión del mito primordial en la cual *Chiminigagua* es el primer hijo de la Gran Abuela y del Gran Abuelo. Lleras (2005) había elaborado un esquema explicativo de la estructura de la versión que más se manejaba sobre aquel mito. Ésta colocaba a *Chiminigagua* como origen. En la de los *chyquy* se el principio creador es dual, femenino y masculino. Nótese además que el sol no es la representación de *Chiminigagua*, sino el cuerpo contenedor de su “luz”. Es a misma luz sal que se saluda e invoca al inicio de aquellas ceremonias, cuyo escenario tiene un cuerpo de agua, humedal, río o laguna, donde se realiza el saludo al sol. Pero no es al sol que se saluda, sino al sol que se refleja en las lagunas.

De igual forma, esaluz sagrada también se deposita en el “Corazón de Oro”, *Cubni Uni*, que he tomado como el eje central de la Rueda de la Medicina. Por esta razón, podemos entender que la memoria y los sueños del universo viven en el corazón de oro de cada muisca. Despertar el *Cubni Uni* es la finalidad de cada *chyquy* para probar y entrenar su linaje espiritual. Pero también debe ser “activado” espiritualmente por cada miembro de la comunidad para mantener armonía consigo mismo, con los demás y con el entorno. Podríamos decir, entonces, que el *Cubni Uni* es la base del despertar de la medicina y sanación muisca, principio y fin ideológico del contenido espiritual de cada performance ritual.

En el mito primordial, recopilado por Fray Pedro Simón, se relata que *Chiminigagua*, tomado como principio creador, repartió su luz por toda la tierra por medio del pico de unos pájaros negros que volaron sobre la tierra. Esta versión es ampliada por los

chyquys y tomada como el mito de origen de los *Cuatro Vientos* estudiado anteriormente.

Si revisamos el logotipo de la Nación Muisca Chibcha, notaremos la presencia de plantas de maíz y de quinua. Según los chyquys, la quinua es una planta masculina en la que se depositaron los sueños del “Padre” y fue en el maíz donde se depositó la “Memoria de la Madre”. De acuerdo con lo anterior, cuentan los abuelos que el Padre y la Madre entregaron semillas de maíz a Chiminigagua en su *chisua* o mochila (nótese que *chi*, significan nuestros usual luz del sol). Éste crea el universo con el poder de su “palabra” y con el de su “pensamiento” crea todo aquello que está en los sueños del padre. Por esta razón los chyquys afirman que todo lo que existe, material, circunstancial o de pensamiento, ya existía antes en la memoria y sueño del Padre y de la Madre.

Chiminigagua repartió a unos *gualas* (cóndor-rey de gallinazos) maíz negro, amarillo, blanco y rojo. Entonces los *gualas* esparcieron maíz negro, *aba chiscamuy*, y Chiminigagua sopló *fihizca*, “espíritu”. Así se formó el remolino del norte y surgió el espíritu de la “tierra”, *hizca*. Con el maíz amarillo, *abatiba*, se formó el torbellino del este y surgió el espíritu del “viento”, *fiva*. El maíz blanco, *abafuque quihiza*, formó el espíritu del sur y surgió el espíritu del “fuego”, *gata*. Finalmente con el maíz rojo, *aba sasamuy*, se formó el torbellino del oeste y surgió el espíritu del “agua”, *sie*. Así se originaron los *Cuatro Vientos*.

3.2.2 Segunda ley de origen: Bachué, la luna, la *lacha* y la mujer acompañante.

Del mito de creación del universo y de los cuatro vientos, el relato continúa con el mito de *Bachué*. A nivel general, las versiones de los cronistas no se diferencian mucho de la de los chyquys. Pero hay un detalle que sí la separa radicalmente. El mito dice que de una laguna emergió una mujer con un niño. Algunos han interpretado su parentesco como madre hijo, de ahí que Correa denomina a este mito como el “incesto primordial” (Correa, 2004). Pero para los chyquys el niño, cuyo nombre es *Iguaque*, “revelación de la montaña”, es la manifestación del “padre” y nunca fue engendrado por la “madre”.

Manteniendo la estructura de la primera ley, la relación entre Bachué e *Iguaque* es completamente marital. Tal vez el hecho de que el varón emerja como niño y concibala

humanidad consueposa al ser mayor, correspondiéndose igualmente a la metáfora del padre como *sueños* y de la madre como *memoria*. Mientras la memoria recoge en una gran matriz la sabiduría del universo y se toma como inmutable para ser recordada y reivindicada, los sueños varían, se transforman y crecen. Posiblemente la condición de “menor que madura” por parte del padre refuerza el papel del varón como trabajador, operador y aprendiz entregado a labores cotidianas que transforman constantemente el orden social y político del grupo. En cambio la condición de la madre como “mujer y madura” fundamenta el linaje eterno, base de la organización familiar y social de los muiscas en la antigüedad.

Algunos cronistas también relacionaron a Bachué con la “luna”. Otros interpretaron la división del territorio sur del Zipay del norte del Zaque como una dualidad en la que mientras en el primero primaba el culto a la luna en el segundo primaba el culto al sol (Correa, 2004). Para los chyquys, Bachué representa a la madre de la humanidad, manifestación posterior a la Gran Abuela. Por eso para ellos Bagué es la Gran Abuela y Bachué la Madre o “mujer de senos duros”. De esta segunda ley podemos revisar dos elementos claves en la simbología femenina y del papel de la mujer muisca: la luna y la chicha.

Manteniendo una lectura colonial de la simbología lunar, este astro sigue referenciándose en la actualidad como misterioso. Se relaciona en algunos contextos con prácticas mágicas femeninas o brujería, así como sus cuatro fases son tomadas como referentes importantes en la siembra y cosecha de alimentos, flores y plantas aromáticas y medicinales (Rozo, 1999). Los chyquys la observan y estudian para conocer el porvenir.

“Mientras subíamos a la montaña, hacia un paraje aldeaño al que quedaba del antiguo resguardo de Suba, Sigifredo nos contó que su grupo había observado el eclipse lunar del sábado pasado y que la cosa no pintaba bien: “la luna estaba muy roja, traía mucha muerte”, dijo. Los muiscas de las lagunas o la depositada en cualquier rincón o con el color de éste, lo interpretan. Si es azul y equilibrio en la naturaleza. Si es roja o morada, trae muerte y sequías” (abril 4 de 2007).

En el mito de Iraca (Sogamoso) y Ramiriquí, el primero se convierte en luna y en algunas versiones del mito de Bochica, el civilizador, su compañera Huitaca también se transforma en este astro (Correa, 2004). Pero siempre la luna acompaña al sol. Por eso los chyquys consideran que toda actividad liderada por ellos debe ser acompañada y “cuidada” por una abuela. En la siembra, la abuela carga en suregazo las semillas para ser regadas. Es quien enseña la forma de “llevar la casa” y quien entrega tejido y mochila a la pareja que se va a unir.

Al inicio de mi trabajo de campo creía que las herramientas principales para que los chyquys hicieran su trabajo espiritual eran el tabaco, la coca y otras plantas sagradas. Pero me llevé una sorpresa cuando Suaga Guamedijo que el “trabajo con la mujer”, es decir, la cópula, es el procedimiento medicinal integral más importante para el chyquy. Tal parece que el acto sexual, el cual debe ser reflexionado y enseñado por los mayores a todo aquel que desea iniciarse en labores espirituales, es, de cierta manera, el rito que renueva el roce primordial del padre y de la madre. Por eso la cópula es un acto creador, sanador y armonizador. Su práctica también ha estado relacionada con momentos de fertilidad de la tierra y augurio de buenas cosechas (Rozo, 1999). Con el acto sexual el chyquy trabaja por la activación de las energías potenciales que sostienen el territorio y por la sanación de sus elementos vitales, incluidos la comunidad de individuos. El acto sexual entre el padre y la madre en la tierra también fue interpretado por Silva Celis en los monolitos de El Infiernito de Villa de Leiva (Silva, 2005), reiterando su simbología en un lugar arqueológico tomado como observatorio astronómico o lugar importante para los sacerdotes muisca.

La luna también fue uno de los referentes importantes para programar unas actividades periódicas durante el año 2007 en la comunidad muisca. El día 27 de cada mes, en pleno cuarto menguante, los chyquys y las personas consideradas como miembros verdaderos de la comunidad se reunían en un *cusmuye*, especie de choza o maloca, ubicada en el Cerro de la Conejera. Mediante un ceremonial que iba normalmente desde las siete de la noche hasta las seis de la mañana siguiente, la comunidad participaba de cánticos, limpiezas y conversatorios con las autoridades, quienes manejaban en cada reunión una temática específica de reflexión y de “crecimiento espiritual muisca”. Estas reuniones se denominaban “lunas” y se contaban trece en un año, teniendo en cuenta que la inicial y la final coinciden en la misma fecha.

A diferencia de la maloka huitoto ubicada en el Jarconejera sostiene su techo cónico por medio de tres caminos “suna” que cada muisca corre por cada “l

En cuanto a la chicha, debemos tener en cuenta los símbolos de la medicina y la ritualidad muisca, como se ubican en una estructura “dual” o “de opuestos”, por lo masculino (Lleras, 2005). El tabaco es considerado como masculino, opuesto a la coca y a la chicha, ambas femeninas. De todos modos se denominan hembra y el pequeño y delgado macho. Lo importante es que hace presente la figura de la “pareja primordial”, “madre”, en estos elementos de uso cotidiano y ritual.

La chicha representa para el muisca la “palabra dulce de la madre”. Por eso se toma para “endulzar la palabra” y complementar la “sabiduría del padre”, el maíz biche. Esta bebida es preparada por las “abuelas” o “saboras” de la comunidad, aunque algunos hombres también la preparan. Pero lo clave es que la chicha es el soporte espiritual de los chyquys en medio de convites y ceremonias, sino que además es la herramienta sagrada femenina que permite la iniciación de las mujeres en el círculo de las abuelas. Cuando una mujer de la comunidad es considerada candidata a ser *fura* o “mujer de poder”, las abuelas la llaman constantemente a sus reuniones exclusivamente femeninas. Como símbolo de su nuevo rol, la iniciación recibe el *cuncho* o “matriz de la chicha”. Éste corresponde a una parte del líquido fermentado que siempre mantiene la abuela mayor en su casa para que la discípula comience a preparar su propia chicha. De esta manera la bebida es tomada como una “leche” que viene del origen, recoge la “memoria de la madre”.

La presencia de la chicha en los diferentes ceremoniales ratifica el papel acompañante y sanador de la mujer en la comunidad. Esta condición llega a tomar tanta importancia que, incluso, en varias ocasiones escuché por parte de los chyquys una explicación del término “chicha”, reinventado e interpretado acorde a este contexto. Según ellos, *chi* significa “varón” y *cha* “hembra”. Pero esta palabra es originaria del idioma quechua. Su traducción al lenguaje muisca sería, más bien, *faphcua* (Llanoy Campuzano, 1994). Pero, teniendo en cuenta el sentido actual que la chicha ha recibido como elemento de la

dín Botánico, el cusmuye de La e astillos, los cuales representan el una”.

que la mayoría de componentes como en otros grupos étnicos, se imando la relación entre lo femenino y lo masculino, opuesto a la , el tabaco grueso y grande se portante es que nuevamente se representando al “padre” y a la al.

dulce de la madre”. Por eso se toma uría del padre”, el tabaco, con el reparada por las “abuelas” o , sobre todo chyquys y tibas, no sólo acompaña el trabajo remonias, sino que además es la ión de las mujeres en el círculo de nsiderada candidata a ser *fura* o nte a sus reuniones exclusivamente arecibe el *cuncho* o “matriz de la ermentado que siempre mantiene la nce a preparar su propia chicha. De e, volviendo a la primera ley de

memoria muisca y de su estructura dual de pensamiento y de orden social, el vocablo *chi* es usado frecuentemente como pronombre para referirse al padre y el de *cha* para la madre (ratificado por diccionario de Joaquín Acosta): *chi paba* significa “nuestro padre”. El vocablo *cha* no lo he encontrado en ningún diccionario de la lengua muisca, pero si hiciéramos un ejercicio que siguiera la línea inventiva e interpretativa de los chyquys, podríamos afirmar que el vocablo *cha* más bien puede relacionarse con el de *Chie*, que para ellos corresponde a uno de los términos con el que se conoce a la “madre”. De esta manera la chicha podría expresarse en la fórmula *chichie*, es decir, “nuestra madre”. El ejercicio que acabo de exponer no es oficialmente aceptado en la comunidad, pero maneja el mismo tipo de fórmulas y métodos que los chyquys usan para reinventar la lengua muisca y darle un sentido amplio y espiritual. De acuerdo con las leyes de origen, Bachué es la primera madre de la humanidad, manifestación de la Gran Abuela en el plano físico de la figura femenina. Pero es en la tercera ley de origen que aparece la figura del “héroe” civilizador: Bochica. Con esta ley comenzaré a explicar el modelo de organización social que se presenta dentro de la Nación Muisca Chibcha.

3.2.3 Tercera ley de origen: Bochica, el sol y las ordenanzas.

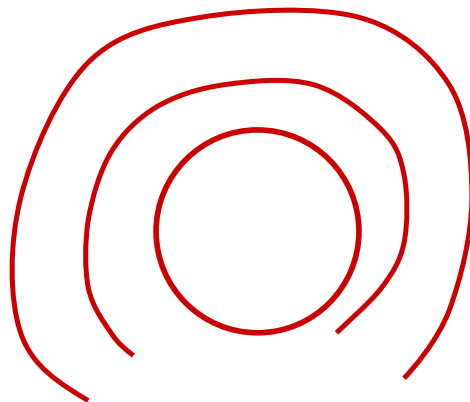
Uniendo las diferentes versiones que sobre el mito de Bochica relataron los cronistas del Nuevo Reino de Granada, este personaje fue conocido por varios nombres como Chimizapagua, Nemquerequeteba, Sadigua y Xue (Correa, 2004). El relato más conocido narra que Bochica apareció desde el oriente en las tierras de Pasca, se desplazó por todo el altiplano cundiboyacense y después apareció en Sogamoso. En su recorrido fue transmitiendo a los muisca la forma de cultivar, vestir, decorar los tejidos y la cerámica, cumpliendo con el típico papel de héroe civilizador de las literaturas indígenas (Rocha, 2004). Al dejar su legado en el cacique de Sogamoso, se afirma que con él se fundó el gobierno solar de los muisca y toda la simbología política, social y religiosa en torno a la figura del astrosolar (Correa, 2004).

Para los chyquys, Bochica es el iniciador de los ejercicios sacerdotales y a él se le atribuyen las “ordenanzas” por todo el territorio muisca. Ordenanzas es el término que los chyquys dan a las diferentes pictografías que se encuentran en varios pueblos y lugares del

altiplano. Algunos autores también lo vieron de esa manera (Triana, 1985) (Silva, 2005). Pero lo importante es que los chyquys interpretan estos dibujos en piedra para saberlo que Bochica “dejó como legado” en cada territorio.

Al igual que la lengua muisca, los cánticos, la medicina, los mitos y otros elementos culturales reinventados y re-significados, las ordenanzas se interpretan gracias al intuito del chyquy mediado por el uso del tabaco, la coca, el ambil y otras herramientas sagradas. Con el siguiente relato de mi trabajo de campo notaremos la forma como se leen estas pictografías y cómo su interpretación fundamenta el rol y jerarquía del chyquy de acuerdo a la información que le “ha sido entregada”, cayendo sobre él la figura del “héroe mensajero”.

Chyquy Suaga Gua, un lunes del mes de febrero de 2008, me llamó aparte del grupo que se encontraba en el Parque Las Piedras del Tunjuna en Facatativá. En un extremo de este patrimonio arqueológico, con claras muestras de abandono y falta de apropiación ciudadana, evidenciada por grafitis que cubren y se combinan con las pictografías, me llevó al lado de una piedra de un metro de alto aproximadamente y del ancho de un adulto rollizo. Según él, me iba a mostrar una “ordenanza” que nadie había visto, que no estaba registrada en ningún lado y que pasaba desapercibida en el parque. Levantó un poco de pasto y hojas secas que cubrían una pictografía pequeña que dibujaba un círculo rodeado de dos arcos concéntricos:



Me explicó que esa era la ordenanza que representaba la misión que él tenía en esta vida: transmitir el conocimiento de las “tres matrices”. Estas corresponden en su respectivo orden al útero materno, la tierra y la muerte. Se definen como tres dimensiones por las que debe pasar todo humano para realizar “su trabajo”. No nos detendremos ahora a profundizar en las tres matrices, pero lo clave en este punto es ver de qué manera se ha puesto en práctica la significación. No queda claro si en verdad la pictografía no está registrada. Además, la arqueología nunca ha dado una respuesta frente a su interpretación y significado. En cuanto a los “archivos de la memoria”, la etnohistoria y la arqueología se quedan cortas frente a los nuevos “repertorios de la memoria” de los chiquis actuales ²⁷.

Suaga Gua en la luna del 27 de noviembre de 2007 habló de las tres matrices y del mensaje que éstas traían consigo para la comunidad. Dijo que la primera matriz es la que corresponde a la “madre física”, el útero. La segunda es la “burbuja de aire” de la tierra en la que pasamos nuestra existencia en el plano físico. La tercera es la matriz original, la memoria de la madre, a la que volvemos nuevamente con la muerte. Para Suaga Gua el mensaje es claro: al igual que el maíz biche de la chicha, todos debemos vivir, morir y volver a vivir. Esta estructura, que parece apelar al del “eterno retorno” de los mitos o al constante paso del caos al orden (Eliade, 1991), se representa en la forma de elaboración de la chicha.

Según él, el maíz, como memoria de la madre, se siembra con cuidado y se cosecha sin quitar su vestidura. Luego se cuelga hasta que seque. Hasta aquí el maíz nació y pasó a una etapa de muerte simbólica o de transformación. Una vez seco, el maíz se canta con el sol de los venados (ocaso) y se pone a amar. Así se desgrana y se pone en remojo hasta que germinan nuevamente y deja unos cogollos. El maíz ha nacido en la “fuerza del amor”. Pero luego se sacrifica en la piedra de moler. Nuevamente se ha repetido la estructura de vida y muerte. La masa se echa en una olla de barro que se entierra y dura siete días en secreto, pues sólo la abuela conoce su sitio. Se rebulle y se deja fermentar hasta que sale la matriz. Así como el maíz tuvo un proceso de tres nacimientos (siembra, cogollos y matriz de chicha), todo muisca vive constantemente

²⁷ Tomamos los términos de *repertorio y archivo* de Diane Taylor para diferenciar las fuentes científicas y verificables de aquellas que apelan a la transmisión de emociones, gestos, posturas y pequeños performances que conforman un conjunto cultural y sensible en un grupo social determinado (2005).

un proceso de cambio que lo prepara para pasar a la matriz cósmica de la muerte. Este esquema, como veremos más adelante, se reproduce en los diferentes ritos iniciáticos y de paso de la comunidad.

Como forma de resaltar e interpretar el papel del femenino en lo muisca el mito de Bochica también fue re-significado por los chyquys. Mientras que en algunas versiones de los cronistas, Bochica castiga a Huitaca, su compañera, por lo que le hizo a los hombres, convirtiéndola en lechuza (Correa, 2004), para los chyquys Huitaca representa el “lado oscuro de la luna” que no perjudicó sino que “puso a prueba” a la humanidad. De igual forma no toman a Chibchacum, cómplice de Huitaca en la inundación de la sabana según las crónicas, como castigado por Bochica y condenado a cargar sobre sus hombros a la tierra. Ellos lo interpretan como aque a los dioses al que Bochica, el mensajero civilizador, entrega el báculo para sostener el espíritu muisca en el “ombbligo de la tierra”, *sua tomsa*, uno de los puntos venerados en el saludo a los cuatro vientos que expuse anteriormente.

Hemos revisado un ejemplo en el que las ordenanzas de Bochica han dejado un mensaje revitalizado y reinterpretado por un chyquy en la actualidad. Pero también notamos en él la manera en que la nueva narrativa mitológica ha permitido la construcción de mensajes e interpretaciones coherentes con cada ley de origen. La preparación de la chicha coloca en correspondencia el relato de la memoria de la madre cósmica Bagueé, la leche y fermento de Bachué como primer amamamiento y el legado de esta tradición en una ordenanza de Bochica. De igual forma las pictografías de cada lugar marcan la labor que debe realizarse en cada territorio.

Buscando y encontrando este tipo de ordenanzas, por medio de su conexión espiritual con los ancestros, los chyquys han conformado una visión del territorio muisca re-significándolo como una “geografía sagrada”, es decir, que incorporan una memoria social que concibe este territorio como sagrado (Escobar y Espinosa, 1997). Parece como si el muisca construido por este movimiento liderado por chyquys cumpliera con las características del “hombre religioso” de Eliade, quien vive en medio de lugares e historias marcadas por hierofanías o manifestaciones de lo sagrado (1991). Es como si todo evento y su significado se desprendieran del mito de origen, es decir, de la “gran matriz”.

Para comprender aún más la aplicación en el plano social de los simbolismos que proponen las tres leyes de origen revisadas hasta ahora, quiero revisar el logo de este movimiento.

no social de los simbolismos que proponen las tres leyes de origen revisadas hasta ahora, quiero revisar el logo de este movimiento.



El gráfico representa, en forma general, un hueso para discutir o tratar en cualquier reunión de esta comunidad, la “memoria de la madre”. Tanto es así que al final de la reunión, el chyquy que lideró la reunión da la orden a cada uno de cerrar su puño izquierdo e imaginar que un hilo de oro sale hacia arriba y hacia abajo del mismo. Cuando la persona gira el hilo imaginario, éste se anuda en el “grantejido de la madre”, por lo que significa que todo lo dicho o pactado es sagrado y sólo ella podrá ajustar cuentas con quienes incumplan sus compromisos. En el centro del logo hay un pequeño círculo que representa precisamente el hueco por donde pasa el hilo de oro que une a todo muisca con su memoria.

so para hilar. Todo aquello que se da, se toma como algo que queda en la memoria. Todo aquello que se da, se toma como algo que queda en la memoria. Todo aquello que se da, se toma como algo que queda en la memoria.

Siguiendo el esquema visto de la rueda de la medicina, de este centro se forma una cruz, cuyos astillos representan cada uno de los cuatro vientos. En los espacios que se forman entre cada astillo, dos tipos de grafismos sobresalen: arriba el plumaje del águila, símbolo del despertar del espíritu ancestral en el cuerpo físico del muisca y las escamas de la serpiente, símbolo de la medicina tradicional. Este círculo interior representa el estado espiritual más importante al que se puede llegar como miembro de la comunidad. Con su corazón de oro, *cubni uni*, el muisca se conecta al telar de la

En los espacios que se forman entre cada astillo, dos tipos de grafismos sobresalen: arriba el plumaje del águila, símbolo del despertar del espíritu ancestral en el cuerpo físico del muisca y las escamas de la serpiente, símbolo de la medicina tradicional. Este círculo interior representa el estado espiritual más importante al que se puede llegar como miembro de la comunidad. Con su corazón de oro, *cubni uni*, el muisca se conecta al telar de la

madre porque ha despertado en él su espíritu ancestral y maneja el principio de la medicina: curarse a sí mismo, a los demás y a su territorio.

El círculo concéntrico que acabamos de revisar corresponde al círculo de *chyquys* y abuelos sabedores de la Nación Muisca Chibcha. Por eso se puede interpretar su composición gráfica como varias personas con cabeza “solar” unidos de sus manos. Este segundo círculo también simboliza a aquellos miembros que son considerados oficialmente pertenecientes a la comunidad muisca. Haber pasado por un rito de paso, como veremos más adelante, sumado con una serie de iniciaciones en el uso de herramientas sagradas, así como haber “caminado” con los abuelos o escuchado atentamente sus enseñanzas, es lo que da el estatus de persona auto-reconocida como *muisca* y derecho a participar en actividades restringidas sólo para éstas.

El círculo más alejado del centro representa la primera parada en el camino del auto-reconocimiento étnico. Varios semicírculos concéntricos dentro de una imagen triangular simboliza el crecimiento espiritual de la persona a medida que llega por primera vez al círculo, escucha la palabra de los abuelos, aprende y emprende su travesía a la auto-identificación como, dicen los *chyquys*, *muisca muisca*.

Debajo del círculo, a manera de base o fundamento, se encuentra el maíz (memoria de la madre) y la quinua (los sueños del padre). En la parte superior está el signo del número uno, *ata*, simbolizando el inicio u origen ancestral de este grupo. Así como los *chyquys* interpretan las diferentes pictografías del altiplano como ordenanzas de Bochica, este grafismo que ha tomado como logotipo representa, siguiendo la tarea de su héroe civilizador, la estructura social de la comunidad en el presente y el camino hacia la espiritualidad muisca. No hay que olvidar que Bochica es tomado como el arquetipo del civilizador que fundó el linaje sacerdotal y con quien comenzó el simbolismo solar en la estructura sociopolítica cacical muisca (Correa, 2004).

3.2.4. Cuarta ley de origen: *Goranchachay* y el despertar del guerrero solar

La versión de Fray Pedro Simón sobre este personaje (Correa, 2004) deja ver la forma como el relato mitológico se confunde con el histórico. Según el cronista, como la labor de Bochica no había sido acabada, el sol anunció que mandaría a su hijo, el cual nacería del vientre de una doncella. Las hijas del cacique de Guachetá se dirigieron a la

cima de un cerro para ser preñadas por el astro sol ar y de una de ellas nació una esmeralda, llamada Goranchacha. Cuando creció, fue recibido por el cacique de Ramiriquí con todos los honores por ser el hijo del sol. Pero al enterarse en Sogamoso que su hermano fue muerto por el mismo jefe, Goranchacha lo mató y tomó su poder, trasladando su sede a la población de Hunza (Tunja). Se dice que Goranchacha fue un líder vertical y que sus leyes formaron un régimen político severo. También se relata que construyó un templo de piedra en honor a su padre, el sol. Lo chyquys consideran que sus ruinas se encuentran en los predios de la UPTC de Tunja. Este es un primer elemento que confunde el mito con la realidad.

Pero el más interesante, aportado por las crónicas, es que Goranchacha predijo la venida de los españoles y desapareció. De su linaje, dicen, vienen los zaques del norte del territorio muisca. Pero su desaparición no se interpreta como una huída para no ver padecer a su pueblo, como lo afirman los cronistas. Goranchacha representa para los chyquys al primer gran guerrero muisca, cuyo espíritu es quien confronta y pone a prueba la fortaleza espiritual de los miembros de la comunidad actual. Por eso una de las pruebas más fuertes, según los chyquys, para probar espiritualmente a los candidatos a ser abuelos sabedores del grupo, es ir al templo de Goranchacha, mambear con el abuelo y “ver” qué pruebas coloca al inicio de la ceremonia. Unos de los cánticos más usados en los ceremoniales para “despertar al guerrero muisca” es el siguiente: *Goranchacha Goranchacha, Goranchacha, Goranchacha, Goranchacha Goranchacha ata guecha ye muyesc*. Traduce algo así como “Goranchacha... primer gran guerrero del camino de la gente”. Vale anotar que con estos experimentos lingüísticos, a manera de balbuceos, está ocurriendo la re-invencción y revitalización de la lengua muisca.

Su arquetipo es el del guerrero luchador, fuerte y sagaz, condiciones que los chyquys resaltan del muisca actual para su resistencia y reconocimiento. Los chyquys, por medio del mameo y el uso del tabaco, inician a aquellos que comienzan su auto-reconocimiento y, según ellos, los “revisan espiritualmente” para ver si cumplen o no con las condiciones antes expuestas.

Dejando esta mirada general a lo que las leyes de origen sustentan de la organización social y la forma como ha generado una nueva narrativa de lo mitológico muisca, la última parte de este texto la dedicaré a revisar algunos performances y rituales con los que la Nación Muisca Chibcha se consolida como comunidad imaginada, diferente de

los cabildos por su laborespiritual y se pone en escena para ser reconocida ante otros sectores sociales y políticos en diferentes escenarios.

CAPÍTULO 4

PERFORMANCES Y RITUALES: NUEVAS REPRESENTACIONES DE LO MUISCA EN LA ACTUALIDAD

Para revisar el conjunto de rituales, rutinas, danzas y cánticos presentes en los diferentes ceremoniales de la Nación Muisca Chibcha me parece pertinente hablar del performance, como categoría que encierra todas estas manifestaciones. Víctor Turner fue quien dio inicio a la llamada antropología procesual con el estudio del performance para darle una nueva óptica a los estudios culturales, que se centraban en el concepto de estructura. Al contrario de ésta, son los performances dramáticos la manifestación por excelencia de los procesos sociales (Turner, 1988). A nivel general, la performance o puesta en escena de lo muisca actual podría considerarse un *drama social* en los términos de este mismo autor. Se define como un proceso que convierte los valores particulares de unos actores en un sistema de sentidos concertados (Turner, 1988). La Nación Muisca Chibcha, entonces, significa el drama de la lucha de un grupo, étnico por auto-convicción, por su reconocimiento. Y al mismo tiempo significa la construcción colectiva de referentes identitarios comunes que se asumen y ponen en práctica mediante diferentes performances. En ambos escenarios conflictivos, de relaciones externas e internas, el drama social deja ver su componente “liminal”. Lo liminal corresponde al “conflicto latente” (Turner, 1988). Turner ha clasificado los performances en dos grandes categorías: el performance social, que emerge en la situación que he expuesto, y el performance cultural que incluye los dramas estéticos y teatrales, como lo son los diferentes cánticos, danzas y rituales de la comunidad estudiada.

Pero para definir aún más la condición performática de los diferentes repertorios y rutinas de ésta, he decidido basarme en la concepción de Schechner. Este autor define el performance como el nivel teatral de los comportamientos restaurados (2002).²⁸ Estas conductas son transmitidas y usadas como medios de socialización e interacción. De ahí que Schechner catalogue como performance cualquier acto social cotidiano, artístico, deportivo, laboral, sexual, lúdico y ritual (2002).

²⁸ Traduzco como “comportamientos restaurados” el concepto de *restored behaviors* usado por el autor.

Bajo esta concepción del performance, en un mismo espacio y tiempo, se puede observar una puesta en escena de lo muisca en la actualidad, que corresponde a una etapa liminal que evidencia el conflicto simbólico y político por el reconocimiento de este grupo en tanto étnico. Hemos tomado la idea de la etnicidad como una forma de organizar la diferencia cultural (Barth, 1985). Esta postura, como vimos anteriormente, deja un poco de lado el “staff cultural” de los grupos, categoría con la cual se pretendía definir las diferencias subjetivas entre etnias.

Sin embargo, para nuestro estudio, es importante resaltar que el nivel representativo del performance, que muestra a un muisca ataviado con las vestiduras blancas tradicionales, con cuentas o collares que apelan a la figura chamánica arquetípica, usando tabaco, coca y otras plantas sagradas, así como cantando, danzando y hablando algunas palabras en un lenguaje muisca inventado, constituye una serie de repertorios mediante los cuales la comunidad muisca busca ser visible e interpretada románticamente como ancestral.

A continuación nos detendremos, en primera instancia, a revisar ese conjunto de rutinas que he denominado como “primeras iniciaciones”. Éstas corresponden a pequeños performances que buscan la transmisión de un conocimiento por parte de los chyquys y sabedores a miembros nuevos. La enseñanza del uso del tabaco, la coca, el ambil, el rapé, la pipeta, el tejido y otros, tiene como función performática la de restaurar comportamientos que se han tomado como “olvidados”, pero “presentes en la memoria del chontal”, según los chyquys. Mediante esta información de “boca a oído”, como la llaman los chyquys, los miembros de la comunidad comienzan a comportarse bajo una serie de imaginarios que proyectan la figura del indio espiritual e incorporan ciertas rutinas tanto en su cotidianeidad, como en espacios y momentos rituales.

En segunda medida revisaré algunos rituales de pagos, limpiezas e iniciaciones en los que podemos aplicar las diferentes dimensiones del ritual. He decidido llamarlas “dimensiones”, ya que corresponden desde mi punto de vista a diferentes momentos y niveles performativos del lenguaje. Handelman definió la postura teórica del ritual como “representación”, abanderada por Levi-Strauss y Eliade, de la “procesual” de Turner. Acompañado de otros teóricos que comparten su mirada, aportó una nueva perspectiva para entender el “ritual en su propio derecho” (Ritual in its own right). Quiere decir que el ritual pasa por momentos que no corresponden necesariamente por

la representación del mito de las estructuras sagradas del social y más bien atraviesa momentos en los que se separa de su contexto ideológico para darle paso a los efectos y dinámicas internas que ocurren en su puesta en escena (Handelman y Lindquist, 2005). Con esta misma óptica en el ritual también debe tenerse en cuenta los efectos emotivos que tienen sobre sus participantes (Kapferer, 2005). En conclusión, veremos que los diferentes rituales que trataré de recrear están atravesados por las tres dimensiones (representativa, procesual y emotiva) y que no es necesario separarlas para su revisión y análisis.

4.1. Herramientas sagradas: contenedores de la memoria.

Ya vimos, páginas atrás, que la imagen del indio ochontal que ha decidido rescatar la memoria es una fórmula que sustenta la nueva narrativa de la historia muisca por parte de los chyquys para sustentar su proceso de auto-reconocimiento. Pero este relato, que narra que los elementos ancestrales fueron “guardados” por muiscas que se refugiaron en los páramos o que en secreto continuaron sus prácticas rituales, es complementado con otros episodios: aquellos que relatan que otras etnias “hermanas”, según los chyquys, se llevaron las herramientas sagradas muiscas a la sierra y a la selva. Ahora, que el muisca rescata, es hora de devolverlas.

Así, los chyquys afirman que los huitoto, por ejemplo, devolvieron el tabaco. Los Tubú del Vaupés, el murundí opolvo de tabaco. Los mamos de la S.N.S.M., la cocayel poporo, así como la *tutusoma*, o gorro de los chyquys. De igual manera el yagé del Putumayo, el mambe en polvo amazónico y hasta el mezcal mexicano se consideran herramientas que, durante la historia personal de cada chyquy, han ayudado a que el muisca recupere su memoria. Con esta forma de interpretar su proceso de recuperación cultural, los chyquys resaltan la importancia del contacto con otros grupos indígenas y el reconocimiento que a ellas, mamos y chamanes hacen de ellos como pares.

“La dinámica en el mambeadero se reproduce, a nivel general de la siguiente manera: Sigifredo da inicio al círculo de palabra con una introducción e invita a que cualquier integrante hable. No hay una agenda programada, cada quien habla de lo que quiera y los temas que más salen son aquellos relacionados con espiritualidad muisca, medio ambiente y proyectos de tipo comunitario en cada uno de los resguardos, grupos y cabildos. Es constante que cada vez que

alguien habla, los escuchas, por respeto y para demostrar su atención, dejan salir un pequeño murmullo de su boca: “mmm”. Cuando el auditorio considera que lo dicho por alguien es aprobado y digno de reconocimiento se grita “¡hey, hey!”. También se producen momentos de silencio. En éstos, los integrantes del mambeadero rotan la coca y el tabaco mientras observan atentamente el fuego, el cual es alimentado de leña por personas que espontáneamente se levantan de su sitio. La coca y el tabaco son los ‘maestros’, afirma Víctor, el abuelo huito constructor de la maloka. Emiliopidió la palabra y le dijo al abuelo Víctor *gracias a usted volví a ser muisca* ”(abril 26 de 2007).

Los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta, sobre todo los arhuacos, también se han convertido en uno de los modelos a seguir para la recreación de la espiritualidad muisca. De ellos han tomado algunas de las nociones para interpretar la relación del ser humano con su territorio, como el de “ley de origen” y la forma de interpretarlo ambientalmente. En ambos modelos mágico-religiosos se presenta la adivinación como un método que no sólo permite vislumbrar el porvenir, sino además establece una clara relación entre el hombre religioso y los elementos naturales, conformando un cuerpo cósmico.

Pero esta representación chamánica del chyq uy hay que revisarla teniendo en cuenta dos condiciones para legitimar su poder y estatus de autoridad ancestral espiritual muisca. La primera es que, al igual que en el sistema de pensamiento chamánico, los chyquys adquieren el conocimiento de una memoria depositada en una *matriz semiótica* o *mentemayor* que:

“expresa la unidad superior de vida que contiene en sí todo lo existente, desde los quarks hasta las galaxias, un gran código semiótico como conjunto de redes informativas, comunicacionales e imaginativas que constituyen la materia de cada organismo y objeto” (James y Jiménez, 2004:20).

Pero, como segunda condición, el acceso al conocimiento ancestral, siguiendo la línea chamánica de Fernando Urbina, es posible por el uso de las herramientas sagradas.

“Uno, luego de haber comido, se sienta con el maestro (sabedor, abuelo) y escucha y pregunta mientras se mambear coca y se chupa o lame tabaco a la manera indígena. Entonces, al irlo

haciendo, se va asimilando la tradición que, paralela a las palabras del preceptor, se encuentra materializada simbólicamente en la coca y el tabaco (...) han terminado por ser *equivalentes* a palabra, pensamiento y saber”. (James y Jiménez, 2004: 101).

Las diferentes historias de vida de los chyquys muestran la forma como sus abuelos les transmitieron algunas rutinas que ellos interpretan como usos y costumbres ancestrales. También se notó el conocimiento adquirido en otros territorios. Ahora la labor de los chyquys y sabedores es la de iniciar a los miembros del primer círculo de la Nación Muisca Chibcha, representado en la primera figura redonda de su logo, en el uso de algunas herramientas sagradas. En su práctica también se balbucea el *muisclubum*, la lengua muisca, y se aprenden ciertos comportamientos y performances relacionados con la sanación, la alabanza al padre y a la madre primordial y el despertar del guerrero muisca. Es importante detenernos un momento en exponer y reflexionar la manera como esta comunidad ha dado importancia al significado de la lengua muisca. A ésta se le llama *muysclubum*, teniendo en cuenta que *muysc* significa “gente” y *clubum* lengua (Acosta, 1938). Su nombre se traducía como *la lengua del agente*. Hay que aclarar que en la actualidad no existe ningún anciano que hable el *muysclubum*. Lo que hoy día se presenta como un ejercicio de resignificación de esta lengua es un conjunto de vocablos balbuceados y ordenados arbitrariamente a los cuales cada hablante, sobre todo cada chyquy, le da su significado. El sentido interpretado individualmente se socializa, se pone en práctica y de esta manera la comunidad general lo vuelve un nuevo uso. Para entender este esquema fijémonos en el siguiente caso. En una reunión en la maloka del Jardín Botánico, celebrada el 16 de enero de 2008, el abuelo Combanimi Quene aportó lo que para él era la “palabra muisca que permitía hablar y escuchar en cualquier círculo de palabra de la comunidad”. Cuando comenzó a asistir a los diferentes encuentros de la comunidad, cada vez que alguien terminaba de hablar ante todos decía *itzaken*, vocablo nahual que quiere decir “dejo mi palabra”. En esa ocasión el abuelo quiso “recuperar” la manera como lo diría un muisca y explicó lo siguiente: en *muisclubum*, *clubum* es lengua o hablar. *Ta* significa adentro. Cuando pronunciamos *CubunTa* lo que decimos es “lo que hablo viene desde adentro”. *Ocasa* significa verdad. De ahora en adelante cuando alguien termine de poner su palabra dirá *CubunTa Ocasa*, es decir, “lo que digo viene desde adentro y es verdad”. De ahí en

adelante el vocablo prestado de los nahual fue reemplazado por una figura lingüística muisca reinventada.

El *intuito*, del cual ya hemos tratado en este escrito, es, por supuesto, la principal fuente para re-significar la lengua muisca. Es normal oír decir a los *chiquys* que en un sueño o en una *chuma*²⁹ los abuelos les enviaron alguna palabra o canto. Algunos como Comanimi Quene luego acuden a cualquier diccionario de la lengua muisca y corroboran su significado. Pero su labor, interpretada como espiritual, hace que los sentidos lingüísticos trasciendan al plano de lo sagrado. De ahí que, por ahora los *balbuceos* en *muisca* se den en momentos rituales y no de forma cotidiana. Tal vez el único vocablo usado de manera informal es el usado para saludarse: *choguisue* (buen solo o buen día). Por ahora no hay uso de re-significación de la lengua basado en un correcto empleo de la gramática, por lo cual los verbos, sustantivos, adjetivos no tienen un orden determinado, no hay conjugaciones de tiempo ni conectores de ideas. Cada frase nace de la inventiva y, al igual que en cualquier proceso de memoria, lo importante es su aceptación como verdad más no su verificación. El *muisca* actual no es el de antes, pero su rescate a partir de *balbuceos* y pequeños cantos conforman uno de los elementos principales en el proceso de afirmación de la identidad de este grupo. Por eso la lengua es un elemento transversal de todo el conjunto performático de la representación del *muisca* por parte de los *chiquys*. Veamos otro ejemplo.

El 3 de agosto de 2007 llegué a la *maloka* del Jardín Botánico a una reunión de la comunidad. Emilio, Comanimi Quene, habló del tabaco y enseñó la forma de prenderlo y de “rapearlo”. Tomó un tabaco con su mano derecha y comenzó a girarlo en círculos. Aunque en lengua muisca se dice *josca* (Acosta, 1938), Emilio re-significó la palabra “tabaco” en otro sentido, casi de manera gnóstica, como si las palabras mismas guardaran un conocimiento y significado que potencian energías sanadoras espirituales. Descompuso la palabra en tres vocablos: *ta* significa “abajo” y “adentro”; *ba*, lo “alto” o “magnánimo” y *co*, la “exhortación” o “alegría” y siempre, según él, está en la mitad. Aplicando el esquema de la *Rueda Sagrada de la Medicina*, el *muisca* con su corazón de oro, *cubniuni*, se conecta con el “espíritu del abuelo tabaco”. Se presenta ante él y coloca un propósito. Mientras tanto la persona debe dirigir la cabeza del tabaco (donde

²⁹ Palabra tomada del quechua que quiere decir “borrachera” o el estado que se adquiere al ingerir plantas o algunos componentes enteogénicos.

se prende) hacia arriba, donde está *el Padre*. El tabaco es considerado la “sabiduría del padre” aunque, como vimos, también se divide en masculino (delgado) y femenino (grande) según su tamaño. Luego su cabeza se dirige a la izquierda y se ofrenda a los espíritus de los ancestros de cada persona, a su linaje. Para el muisca los ancestros no “descansan en paz”, como lo determina la concepción católica, sino que trabajan desde otra dimensión en potencializar las energías necesarias para salvaguardar a sus descendientes y al territorio. Después se dirige la cabeza del tabaco hacia la derecha y se ofrece a los espíritus del territorio en que se va a rapear. Con este gesto se le pide permiso a los “guardianes espirituales del lugar” para que aporten la fuerza sanadora del territorio a la persona que va a usar el tabaco. Finalmente se dirige hacia el suelo y se ofrenda a los espíritus del centro de la tierra. Aunque Combanimiquene lo dijo ante la comunidad general, en varias ocasiones reiteró que ese último gesto está reservado sólo para chiquys. El mundo subterráneo, donde se encuentra Chibchacum, puede, según los chiquys, desencadenar poderes que un novato no sabe manejar. Una vez concluido este conjunto gestual por cuatro puntos (arriba, izquierda, derecha y abajo) se prende el tabaco. El humo, *gajachua*, nunca debe pasar de la garganta hacia los pulmones, pues los chiquys lo consideran una ofensa para los espíritus y a la persona que lo hace como maldita. Las primeras bocanadas son para los “abuelos espirituales”, luego cada uno rapea a su ritmo y pone un propósito.

De esta manera el iniciado comienza a usar el tabaco en las reuniones con los chiquys, pero su porte sólo se autoriza cuando esto último lo aprueben en cada caso individual. Para ello es normal ver que a medida que se incorporan más al grupo, sus miembros comienzan a usar una mochila en la que se cargan las herramientas que van recibiendo. En un atardecer del mismo mes me encontré con tres chiquys en un acasá para hacer un conversatorio para el desarrollo de mi investigación. Les mostré una artesanía que mis padres me trajeron de Canadá. Era una especie de tambor pequeño que se agitaba con un mango, estilo maraca. En su interior había una pequeña pelota que, al rebotar por las paredes elásticas del tamborcito, sonaba. Uno de ellos tomó un poco de tabaco líquido y lo sopló. Luego me dijo “ya es muisca”. Un elemento foráneo fue integrado al conjunto de herramientas que yo podía portar junto con el tabaco. Como no tenía pipa, Combanimiquene me regaló la suya. Era una guadua gruesa decorada con una manila de la que colgaban algunas semillas rojas y dos plumas de pavo real.

También me dijo que mi mochila podía ser una matera uruguaya que yo siempre cargaba. Así me dio a entender que estaba autorizado para cargar esas herramientas. Como también consumía tabaco macho, yo mismo hice una pipa con una guadua delgada y la decoré con hilos rojos y una pluma blanca de paloma. Al igual que yo, las personas que iban ganando “antigüedad” en el grupo llevaban sus propias pipas e instrumentos musicales. Pero vale aclarar que la autorización para portar las herramientas no siempre se da verbalmente. También comencé a llevar mi propia maraca y un tambor a mis observaciones de campo. Los chyquys nunca me lo prohibieron. Con su mirada aprobatoria me permitían acompañar sus cánticos. Ahí me di cuenta que estas pequeñas iniciaciones no siempre manejan el mismo protocolo y que el proceso de cada persona es muy particular. Sin embargo, conscientes de que algunos miembros estaban portando herramientas y usándolas sin previa enseñanza, los chyquys en más de una ocasión dieron la orden de que nadie podía hacerlo sin su consentimiento.

Me quiero detener en este punto, ya que demuestra a nivel emotivo personal que se expresa en estas rutinas simbólicas. El porte de herramientas y su uso hace parte de un repertorio performático muy “representativo” de lo muisca que se pone en escena. Rapear tabaco con la ayuda de una pipa, mientras se toca un instrumento es una práctica que resulta muy vistosa y apela a la imagen que accidentalmente se ha construido del indio como exótico y chamán. De igual forma da cuenta del aporte creativo personal que cada miembro aporta en el performance ritual. A través de estas repercusiones demuestra el nivel “representativo” del ritual y su dimensión “emocional-individual” que permite verlo y ponerlo en práctica separado de una estructura social rígida. Más bien es en nivel creativo que transforma constantemente las relaciones, jerarquías y modos de sociabilidad en esta comunidad. El nivel representativo se da porque estos repertorios materializan de cierta manera el nuevo cuerpo cosmológico muisca, así como permiten que los miembros de la comunidad se muestren ante quienes no lo son como sujetos étnicos, bajo el imaginario occidental. La dimensión emocional-individual se vislumbra con el aporte de cada persona a la organización.

Cuando comencé mi trabajo de campo la mayoría de las reuniones en Bogotá eran lideradas por Sigifredo. A medida que nuevos chyquys como Emilio, Gualcalá y Javier se incorporaban al círculo de mayores, nuevos roles se pusieron en escena en las

prácticas rituales. El 27 de noviembre de 2007, dur
Conejera en Suba, Sigifredo me llamó aparte y me ex
Javier, que siempre entraba en un estado alterado d
conectaba con los espíritus del lugar para “cuidar”
“fuerza de la medicina”. En otra ocasión en la m
de que todos los asistentes que se sintieran triste
encontraban varios universitarios que visitaban la m
Algunos se arrimaron a la fogata y, de repente, com
llantos, gritos y desmayos. El caso más motivo fue
motivos de grupos de rock, que comenzó a convulsion
de la comunidad para sujetarlo. La abuela Yanguma,
ponerlo en pie pero no pudo. Sigifredo intervino y,
declamadas como plegarias que repetían constantemen
cayó al suelo, sacudió su cabeza, abrió los ojos y,
para que otros abuelos le dieran medicinas.

Si Javier era el puente de comunicación con los
mayor que sanaba con su palabra. Gualcalá, que siem
con una pañoleta, tabacos, tarros con mambey ambil
el pregonero de las reuniones. Siempre comenzaba su
lengua muisca y presidía los cánticos y danzas. Emi
pregonero, pero desde su llegada a la comunidad, se
repartidores de medicinas. Para “limpiar” el espíri
tabaco en polvo con un dispositivo artesanal, hecho
nasales de todos. En otras ocasiones hacía lo mismo
líquido de tabaco y otras plantas. Para armonizar a
golpecitos en su cabeza. Yanguma, como mujer, serví
a los cuatro vientos y regaba un poco en el suelo c
También acompañaba con tabaco las limpiezas de los
mujeres. Las rutinas variaban de acuerdo a la prese
Aunque existía de cierta manera un protocolo genéri
con el saludo a los cuatro vientos, algunos cantos
presidía las reuniones de acuerdo a su condición pa
ante una luna en el chunúsua de la
plicó la función de cada chyquy.
e conciencia al rapear tabaco, se
al grupo y permitir la presencia de la
ka del Jardín Botánico, dió la orden
so enfermos se acercaran al fuego. Se
aloka en una actividad académica.
enzó un paroxismo que mezcló
el de un joven vestido de negro, con
ar. Se necesitaron tres miembros
sacerdotisa del grupo, trató de
después de varias oraciones
te “eres hijo del sol”, el joven
desconcertado y asustado, se sentó
espíritus, Sigifredo era el abuelo
pre armaba una especie de altar
, maracas, cuarzos y semillas, era
s discursos con algunas frases en
lio cumplía a veces la función de
convirtió en uno de los mayores
tud de los asistentes, tomaba murundío
por él, y lo soplaba en las fosas
con una jeringa y depositaba un
la persona, el chyquy da pequeños
alacha en la totuma, la ofrecía
como ofrenda a la madre tierra.
ros chyquys y dirigía las dazas de
ncia o no de los diferentes chyquys.
co en las reuniones que comenzaba
y un cierre en círculo, cada chyquy
rticular en el grupo social.

Me he referido mucho a Emilio porque es de los chyquys recientemente iniciados. Con el siguiente relato quiero mostrar la manera como el recate de la memoria se relaciona con la re-invención y transmisión de ciertas rutinas y repertorios, así como de la transformación del campo representativo de la comunidad con el aporte individual de sus miembros. Al principio de mi trabajo de campo, cada vez que una persona hablaba en el círculo, terminaba su discurso con la expresión *itzaquen*. Los chyquys decían que era tomada de los mayas y que significaba algo así como “dejo mi palabra”. Pero fue Emilio quien aportó el vocablo muisca. Rapeando tabaco dije lo siguiente en la maloka: “*Cujieca* es boca en muyscubum y *pcua* es lengua. Pero tanto los hombres como los animales tenemos lengua. La del animal es *Ispcua*. Pero como los hombres hablamos, *jieca* habla. *Cubunzpcua* es hablar con pensamiento y corazón. *Ta* significa adentro. Por eso *Cubunta* es hablar desde adentro. *Ocasa* es lo verdadero. Por eso, de ahora en adelante, cada vez que alguien termine de dar su palabra a decir *cubuntaocasa*, es decir, lo que dije viene de adentro y es verdad. Los demás responderán *ocasa*, es verdad”.

Si al ejemplo anterior lo podemos llamar “ejercicio de la memoria”, podemos decir de ésta que es socialmente construida y que para ello necesita de creatividad, pactos y negociaciones. Lo que propuso Emilio se hace en la actualidad en todas las reuniones. Pero he querido dejar claro que son las iniciaciones personales de uso de herramientas y de la lengua el primer cuerpo de repertorios que se aprende cuando se llega al primer círculo de la comunidad. Ahora nos detendremos en dos tipos de ritual que marcan una clara frontera entre el muisca auto-reconocido y el no-muisca.

4.2. Ritos de paso: conformación del segundo círculo.

Como parte de su conjunto de performances rituales, los chyquys han instaurado dos rituales muy representativos del proceso de re-significación del muisca que pueden ser leídos como “ritos de tránsito”. Para Eliade, estos son ceremonias de iniciación a una etapa de la vida como el nacimiento, pubertad, adultez, matrimonio y/o muerte en los que siempre interviene un cambio radical de régimen ontológico y de estatuto social (1996). Pasar del primer al segundo círculo representado en el logo de la agrupación

implica un cambio en esas condiciones, pues el iniciado y se considera como muisca, diferente de aquel que continúa en su forma de vida occidental. Pero lo importante de revisar estos rituales no sólo consiste en entender sus símbolos y representaciones. También hay que leerlos como una estrategia que permite la adscripción de nuevos miembros para fortalecer el sentido de colectividad de la Nación Muisca Chibcha. Mediante el ingreso de nuevos sujetos auto-reconocidos en su condición étnica muisca, este grupo garantiza su presencia e impacto en la sociedad. Fui testigo de un considerable número de ritos de paso, hasta el punto de preguntarme lo que podría pasar en un futuro censo en el que en Bogotá y el altiplano creciera el porcentaje de personas que se reconocieran como miembros de un grupo étnico.

4.2.1 Rito de transición: roles y jerarquías.

Aunque las iniciaciones primarias no mantienen un orden y protocolo específicos, sino que son más bien abiertas y creativas, las condiciones de pertenencia oficial a la comunidad han procurado institucionalizarse. En las condiciones actuales de la Nación Muisca Chibcha, pude detectar algunos niveles de miembros y jerarquía. Los miembros generales se denominan “hermanos” o *niquis*. A las mujeres se refieren como *furas*. Pero esta categoría se adquiere simbólicamente en un primer rito de paso. De ahí en adelante, si el miembro asciende en la escala social y espiritual del grupo, puede llegar a convertirse en una autoridad o guardián territorial, llamado *tyba* en el caso de los hombres y *fura tyba* en el de las mujeres. El esquema ritual se mantiene similar en las diferentes iniciaciones. En el caso de los *tybas*, la diferencia está en que reciben una vara como símbolo de su estatus. Las *fura tybas* reciben matriz de chicha. De ahí en adelante puede reconocer a un líder de los *tybas* o *Sua tyba* y los abuelos *chyquys*.

Sin embargo hay que reconocer que, al igual que con la iniciación del tabaco y otras herramientas, la condición de *tyba* o *fura tyba* también puede ser otorgada por reconocimiento sin necesidad de un ritual previo. Debo decir que en mi caso de convivencia e integración con la comunidad, los *chyquys* me consideraron una persona con una misión especial, al hacer mi investigación antropológica sobre ellos. Al dejar ver mi humilde desconocimiento en varias reuniones y charlas, los abuelos me invitaron

en más de una ocasión a sentarme en su lugar de la maloka y me consideraban algo cercano a un “sabedor”. De ahí que me hayan otorgado una cuenta y que, a veces, me llamen tyba. Lo mismo puede ocurrir con cualquier miembro de la comunidad. Pero es pertinente describirles que may protocol del rito de paso.

Cuando un asistente continuo a las reuniones y encuentros del grupo quiere auto-reconocerse, puede solicitar a un chyquy poder hacer su rito de paso. En un consejo de mayores, integrado por éstos y abuelos sabedores de menor rango, la petición es comentada, discutida, muchas veces confrontada y finalmente aprobada o no por unanimidad. Normalmente se realiza en un lugar “de montaña” considerado territorio sagrado como los páramos, los cerros y las lagunas. El iniciado normalmente debe ayunar durante un día o dos antes del ritual, evita el consumo de carne roja, la sal y el sexo. Una vez en el lugar, es “limpiado” con tabaco, sea en humo, polvo, líquido o en ambil (especie de gelatina amarga de tabaco). Debe haber por lo menos dos mayores de la comunidad para ponerlo a prueba y tomar una decisión conjunta.

Al iniciarse se le tapan los ojos con una venda, a veces una manta colorida que portan los chyquys y sabedores. Mediante este acto, se simboliza la entrada a la *cuca* o lugar de aprendizaje, tal como ocurría con las iniciaciones de caciques y sacerdotes según las crónicas y visitas (Lleras, 2005). Acompañado de algunos tybas que lo cuidan y “trabajan espiritualmente” para ayudarlo, el iniciado permanece en silencio y, por orden del mayor que preside el rito, reflexiona durante varios minutos sobre todos los aspectos a los que está dispuesto a renunciar, sobre todo al modo de vida y pensamiento occidental y moderno. De esta manera, si el ayuno previo ha limpiado su cuerpo y su espíritu, esta reflexión a ciegas y en silencio permite “limpiar” los aspectos que desea transformar. Puede haber llanto o desesperación. Mientras tanto los mayores se trasladan al lugar donde lo pondrán a prueba.

Por orden del mayor que lidera la ceremonia, el iniciado es conducido a ciegas hasta el lugar de los abuelos con la ayuda de un tyba. Se arrodilla frente a sus iniciadores y debe responder algunas preguntas, normalmente una por cada sabedor. Continúa ciego. Éstas corresponden, por lo general, a lo que significa para la persona o elementos como el tabaco, la chicha, la mujer, los abuelos y sobre los compromisos que asumiría como miembro de la comunidad. La prueba no sólo consiste en responder adecuadamente lo que le preguntan, sino además puede enfrentarse con situaciones que retansen su carácter y

emotividad. Por ejemplo, le puede decir a la persona que contra-argumente y “luche” por su propósito. También puede recibir palabras fuertes que involucren situaciones muy personales conocidas por los chyquys para que “no se deje apabullar”. Cuando el iniciado es aceptado como parte de la comunidad, recibe un empujón al suelo acompañado de un grito que tiene como fin asustarlo. Cuando el iniciado reacciona sorpresivamente, el mayor le quita la venda y se encandila. Mientras se recupera del “lamparazo”, los abuelos le dan la bienvenida al grupo y lo abrazan. El momento, por supuesto, puede ser muy emotivo, sobre todo acompañado de llanto y consolación.

En cuanto a su estructura, el ritual comprende un clásico esquema de paso del caos al orden o de una muerte simbólica a una nueva vida (Eliade, 1991). La muerte, representada por la oscuridad y la ceguera, da paso a la luz que impacta los ojos e introduce al iniciado en un nuevo estado ontológico e identitario. Lo interesante del sentido de este rito es la explicitación de la condición étnica. En cualquier comunidad indígena son normales los ritos de transición, pero corresponden, como ya definimos, a estados de la vida que nunca transforman necesariamente la identidad cultural. Cuando la niña huitoto pasa de la niñez a la pubertad nunca ha dejado de ser huitoto. Cuando el mambo es entronizado nunca ha dejado de ser arhuaco, kogui o wiwa. Pero en el caso estudiado lo que se adquiere y reconoce es una condición e identidad étnica muisca. Podemos decir que el nivel performático del ritual de paso inventado, con su emotividad muchas veces llevadas al paroxismo y apelando a la imagen romántica y occidental del indio, es proporcional a la conciencia del origen mestizo o no-muisca del iniciado. Pero se reitera que el proceso de re-significación y memoria de lo muisca corresponde a procesos de autoconstrucción de la identidad por parte de sujetos que han decidido, por voluntad propia, darle un componente étnico a su modo de vida. Este esquema ritual representa, bajo la óptica de los chyquys, el despartar del chontal y el abandono del pensamiento ladino.

4.2.2 Entregadeplacenta: re-significación de la Madre.

Si hay una idea identificadora pan-indígena es la de la “Madre Tierra”. El término inca *Pacha Mama* es re-significado en la comunidad muisca como *Hicha Guaya*. La

primera ley de origen, como vimos, coloca la imagen cósmico y sagrado, que incluso parece en ocasiones del Padre. Su matriz es la segunda, según Suaga Guala los rituales de iniciación, se simboliza y representa mediante lugares encerrados, oscuros, acuáticos y demás que reflejen la idea de un útero renovador (Eliade, 1991). En mi trabajo de campo pude notar que casi todas las personas de la Nación Muisca Chibcha han adquirido su membresía por decisión personal y que la mayoría son los únicos de su familia que se identifican como indígenas. Sin embargo algunos núcleos familiares también han adoptado un estilo de vida muisca como grupo y/o pareja de acuerdo a los parámetros de los mayores de la comunidad. El ritual de entrega de placenta que expone a continuaciones uno de los performances que buscan asegurar la perpetuidad de la comunidad por medio de la iniciación de nuevas generaciones, bajo un proceso que comienza con el auto-reconocimiento étnico de los padres y se transmite a los hijos como una decisión de los primeros. Es como si la fase liminal del drama social de la lucha por el reconocimiento de una generación, se solucionara mediante la conformación de otra que adopta e incorpora los comportamientos y rutinas de forma natural y cotidiana desde la niñez, lo que podría sustentar más la identidad cultural de la comunidad a futuro, puesto que se convertirían en tradiciones heredadas familiarmente.

Atabanza fue el nombre que sus padres le colocaron a un niño que nació en octubre del año 2007, razón por la cual los chyquys consideraron que su espíritu era de aire. Uno de los calendarios básicos que manejan los chyquys divide al año en cuatro divisiones temporales que corresponden a una a un elemento de los cuatro vientos. El año muisca, que comienza su ciclo el 22 de diciembre, inicia con el tiempo del fuego, *gata*, hasta el 22 de marzo. Hasta el 22 de junio es el tiempo de la tierra, *hizca*. Hasta el 22 de septiembre es el de agua, *sie*, y finaliza con el de la aire, *fiva*, el 21 de diciembre. El 20 de octubre fuimos con Suaga Guala, Combanimiquene y Cuchavira a una casa entre el pueblo de Usme y el Páramo de Sumapaz. Allí vivía la abuela paterna de Atabanza. En dos carros nos trasladamos a la laguna de los Tunjos, por una carretera imadamentellegamos. El padre de Alabanza cargaba la placenta en la que había vivido su hija durante nueve meses. Estuvieron a punto de colocarle una acción de tutela a la clínica por negarse, en principio, a entregarla, pues era un desecho biológico.

Suaga Guadiola orde de que cada asistente llevara consigo una piedra hasta el lugar de la laguna donde se realizaría el ritual. Además del papá y la abuela de Alabanza, se encontraban una tía abuela y el tío paterno. Manteniendo la rueda sagrada de la medicina, nos ubicamos en el oriente de la laguna para conectarnos con el espíritu del aire. Los chyquys y algunos asistentes comenzamos a rapear tabaco. Cuchavira alistó un conjunto de ofrendas que constaba de semillas, cuarzos, tabacos, pipas, ambil y otras herramientas rituales. Suaga Gua se colocó sus ropas blancas y una balaca del mismo color en su cabeza, además de preparar su bastón de mando, con una cabeza de serpiente tallada en su cabo. Combanimiquen tocaba sutambory cantaba: *chocachocatie...fihizcamibuentabaco* (canto de alegría...espíritu de mibuentabaco).

Los asistentes se formaron y el abuelo Suaga Guadiola dirigió un saludo y ofrenda a los cuatro vientos. Luego el padre cavó un hoyo. Éste debía tener casi un metro de profundidad y el padre no debía recibir ayuda alguna para hacerlo. En el fondo se colocó la placenta sobre la tierra. Encima de ella se puso una olleta de barro. Cada asistente, comenzando con el padre, la abuela, familiares y chyquys se pusieron de rodillas frente al hoyo y hablaban con el espíritu de la niña, deseándole fortaleza, alegría, salud y otros favores. Al terminar de hablar, cada uno depositaba en la olleta una ofrenda que podía ser un cuarzo, una concha de caracol, alguna artesanía o un tejido. El hoyo lo tapó el padre y, acompañado de sutambory armónica, danzaba de escalzo pisando la tierra.

Sobre ésta Suagagua armó un altar con las piedras recogidas a nuestra llegada a la laguna. Ofreció sales, piedras, ámbar y conchas marinas ante el altar y lo mojó con una buena cantidad de chicha. También prendió un velón y, al regar un polvo sobre éste, comenzó a humear de color azul. Así finalizó la entrega de placenta a la madre tierra, *Hicha Guaya*, para que Atabanza se consagrara ante la laguna y su espíritu muisca tomar la fuerza del viento.

Aunque he dejado claro que la memoria es un asunto más de repertorios que de archivos, es interesante anotar que este ritual no aparece registrado en ninguna crónica. Sólo un ritual relatado por Fray Pedro Simón (Correa, 2004) se asemeja al actual. Consistía en que se mojaba un mojón con la leche de la madre y se lanzaba a una laguna. Luego los sacerdotes nadaban y lo alcanzaban mientras flotaba. Si el mojón se devolvía antes de la llegada de los sacerdotes, significaba que el niño tendría un

negativo por venir. Lo contrario ocurría si era alcanzado sin haberse devuelto por las olas del agua. Otro elemento común encontrado en las crónicas era que las madres parían a sus hijos en la orilla de las lagunas, con lo cual el nacimiento se relacionaba con el elemento acuático, también origen de Bachué.

Además debo decir que Suaga Gua debía hacer muchos incisos en medio de sus frases rituales para dirigir los gestos y posturas de los asistentes, lo que mostraba que el ritual no era una rutina incorporada en la comunidad. También supe que los otros chyquys asistían por primera vez a esta ceremonia y que era intención de Suaga Gua que la aprendieran para poderla dirigir más adelante. Es decir que el ritual de entrega de placenta es un aporte de Suga Gua, seguramente avalado por los otros mayores de la comunidad y aceptado como parte de los usos y costumbres muiscas rescatados y revitalizados. Nuevamente los nuevos performances muestran la invención de las tradiciones. Pero es necesario volver a aclarar que lo que permite la emotividad y la captura de los participantes es la teatralidad que brinda el tono ancestral y espiritual del ritual.

4.2.3 Limpias y pagamentos: la comunión con la Madre.

Los ritos de pasaje de entrega de placenta corresponden a aquellos performances que, en términos de Barth, organizan la diferencia cultural (1998) mediante el auto-reconocimiento de nuevos miembros y la aceptación de ellos por parte de la comunidad y de los chyquys. Las iniciaciones con tabaco y otras herramientas permiten poner en escena rutinas, comportamientos y gestualidades que teatralizan lo étnico, así como hacer visible a la comunidad en diferentes escenarios sociales. En tanto mantienen una coherencia con la rueda sagrada de la medicina y las leyes de origen que reinterpretan su cosmovisión, así como luchan por permanecer en la escena política, social y simbólica de su reconocimiento, los chyquys hacen notable la dimensión representativa y procesual de sus rituales. La dimensión emotiva parece unida a la intención y búsqueda sanadora de estos performances. Sin la sensación de curación, desahogo emocional y expresión paroxística de la espiritualidad, el ritual no cumpliría su función integradora, motivadora y sustentadora de la organización social.

Las herramientas sagradas contienen el conocimiento ancestral de la comunidad y consuetudines que pierden la memoria social. La Madre y Gran Abuela es quien representa la memoria cósmica del origen. Es a ella a quien acude el muisca para limpiarse y pagar por adelantado sus favores, pues se interpreta como una gran matriz de la que se desprende la fuente de todo poder. Todos salen de la Madre y todo vuelve a ella, según la definición del ciclo de la vida por parte de los chiquis. Así, todo elemento existente está interconectado manteniendo el equilibrio entre las diferentes fuerzas y energías. Esto es llamado el paradigma energético el cual:

“es una concepción del universo compartida por todas las antiguas culturas del planeta, que afirma la evidencia general de un mundo vivo donde cada ser o cosa posee cualidades intrínsecas de espíritu, materia y conciencia en un todo de interrelaciones” (James y Jiménez, 2004:34).

El chamán, desde esta perspectiva, es quien trabaja manejando el equilibrio entre las diferentes fuerzas y energías para llegar al conocimiento y poder sanar. Y es el pensamiento e intención chamánica precisamente lo que se aplica en la práctica individual y colectiva de los performances rituales de la Nación Muisca Chibcha. Hacer méritos y seguir la palabra de los abuelos concede el derecho a ser iniciado en el uso de las herramientas y a pasar a ser miembro oficial de la comunidad. Siguiendo el camino a sertyba, cualquiera podría intentar llegar a ser chiquis y si se lo propone. Aunque Suaga Gua afirma que no todos poseen la fuerza espiritual para ejercer la labor de autoridad religiosa muisca, es claro que cada chyquy tiene su grupo de seguidores, ahijados o discípulos que aprenden sus conocimientos. La iniciación chamánica fue relacionada por algunos estudiosos como el descubrimiento de un don especial en algunas personas particulares por parte de las autoridades del grupo étnico (Wolfson, 2004). Por lo general el iniciado o elegido pasa por una etapa de muerte o enfermedad como prueba de su condición (Solarte y Buchely, 1997). Pero el aprendizaje también puede ser buscado y la decisión de ejercer la labor chamánica puede ser personal y voluntaria, como el caso de los jaibanás (Vasco, 1985).

El muisca del grupo estudiado, a diferencia del cabildante, asume una actitud y estilo de vida espiritual en la que se pone en escena la representación del indio curador y ecologista. Pero solo la medicina está directamente relacionada, desde esta óptica, con la

re-significación del territorio. El paradigma energético nos plantea una relación entre todos los elementos de la naturaleza, lo que implica que el ser humano está unido con las plantas, animales y minerales. A manera estructural y sistemática, la enfermedad humana se refleja en el territorio y, en vía contraria, el inadecuado uso del territorio puede enfermar a sus habitantes. Esa es, según mi punto de vista, la base de los rituales de limpieza y pagos. En una ocasión el abuelo Víctor Martínez Taicoma, huitoto constructor de la maloka del Jardín Botánico, comentó ante la comunidad muisca que estaba muy triste, ya que las matas de tabaco de la chagra estaban “feitas” y eso mostraba que la comunidad y la ciudad estaban “enfermas”. En las comunidades amazónicas y del Putumayo, la chagra está ligada al cuerpo de las personas y también se convierte en el altergo del chamán (Pinzón y Garay, 1991).

“Las plantas son portadoras de fuerzas que llegan al cuerpo como poder, como energía, dando las cualidades al cuerpo para ejercer el chamanismo (...)” (Pinzón y Garay, 1991:67).

Otra de las razones para que exista la unión entre el territorio y el cuerpo es que el primero puede ser causa de enfermedades debido a una alteración en el equilibrio energético.

“La salud depende de las buenas relaciones que el hombre tenga con la naturaleza pues existen normas que hay que observar, lo mismo espacios sagrados, habitados por espíritus de antepasados, que tiene que ser respetados y que, al transgredirlos, ocasionan su enojo y enfermarían al profanador” (Solar y Buchely, 1997:61).

Por esta razón es común en la ritualística indígena de contenido curador hacer ofrendas a la Madre Tierra y a los espíritus del territorio para que las sanaciones se den en el hombre y su entorno. De igual forma, mediante los pagos, se pide a la Madre que no haya desastres naturales, en pocas palabras, que el territorio no “cobrecuentas” a las comunidades por su abandono y enfermedad social. Con esto se demuestra que la sanación ritual también tiene un sentido ecológico, ya que busca que la persona sea consciente del poder de la tierra y de sus elementos para no alterar sus condiciones naturales. Carlos Osorio, por ejemplo, resalta la capacidad de los *the'walas* de la cultura nasa del Cauca para interpretar las señales de la enfermedad espiritual e inarmonía

comunitaria previo a un desastre natural (Osorio, 2007). Según ellos, los páramos y las lagunas reclamaban el retorno a la armonía, de ahí que uno de los hábitos de los mayores es hacer pago en lo alto de la montaña mientras se mamea coca y se medita. La medicina nasa, siguiendo esta misma línea argumental, tiene como una de sus condiciones la armonía entre los seres humanos y la naturaleza, razón por la cual, los *the'walas* interpretaron el terremoto del 14 de julio de 1994 como producto de un mal manejo de las bondades de la tierra y el usufructo de productos no permitidos por ellos. Incluso se usaron helicópteros para regar medicina tradicional por aspersion en el territorio de Tierra dentro para controlar y armonizar los espíritus y poderes sobrenaturales (Perdomo, 2007).

El caso de los chyquys muiscas es similar. La importancia de significar el territorio mediante la rueda sagrada de la medicina radica en “darle ofrendas a la Madre”, para posponer los desastres que, según ellos se avecinan. El aviso del posible terremoto en Bogotá, el calentamiento global, el cuidado del páramo de Sumapaz como fuente de agua, la expansión urbana y la crisis alimentaria, entre otras, hacen parte del conjunto de razones que alimentan sus profesías catastróficas, retomando incluso la idea de un cambio radical en la tierra que ocurrirá en el año 2012, retomando a los mayas. Pero el chyqui toma los elementos representativos que lo identifican con el arquetipo del héroe mitológico (Rocha, 2004) y el nativo ecológico (Ulloa, 2004). Como héroe, ya que lo muestra como aquel personaje conocedor proveniente de la idea de una cultura madre que no seguimos en términos históricos sino simbólicos, es decir, que movilizan los imaginarios y representaciones que hemos formado del indio sabio y profético (Rocha, 2007). Como ecológico por su conocimiento chamánico del poder de los elementos del territorio y la forma como mantener y alterar el equilibrio para la sanación integral de las personas y sus entornos.

Los rituales de pago tienen como finalidad, entonces, armonizar la relación entre el hombre (comunidades) y los territorios. Mediante ofrendas a la madre y a los abuelos ancestrales, se recibe la medicina y favorece que beneficiarán aspectos de la vida cotidiana como recursos económicos, claridad mental, temperamento emocional, relaciones sociales y otros.

Estos pagos los he clasificado en dos categorías. La primera corresponde a aquellos hábitos y comportamientos que la persona realiza al transgredir una norma

social, como responder ofensivamente a un mayor, de pensamiento agresivo. También se ponen en práctica durante la rapeada o cuando algún miembro olvida o descuida alguna de sus herramientas. En casos como los nombrados, lo más común es dietar comida y palabra. Es una forma de hacerle entender a la madre gran matriz que se es conciente del error y que debe ser pagado.

La segunda categoría, que expondré con mayor amplitud, es la que abarca pagamentos que han sido institucionalizados y sus rutinas cumplen un protocolo más oficial. En un primer nivel, el pago comienza con la reunión de la comunidad que se sienta a escuchar la palabra de los mayores, a mabeary a repar. El tiempo prolongado de la jornada, así como el trabajo espiritual constante hacen parte de las penitencias que el asistente cumple para armonizar el territorio y sanarse. Pero no puede haber pagamentos sin limpiar. Si la persona no deja de lado sus pensamientos y preocupaciones y si no se enfoca en tener una actitud reflexiva y tranquila, puede alterar la dinámica sanadora. Por eso es común recibir al recién llegado a estos eventos con una soplada de murundí³⁰ en un mecanismo para que la persona, como vehículo, ayude a limpiar el territorio.

La rutina de limpiar y pago comienza con la repartición de unos trozos de algodón, en su reemplazo, algunas fibras vegetales de apariencia peluda. La persona separados pedazos. En su mano izquierda tiene uno de éstos y comienza a enrollar una fibra con sus dedos. Mientras lo hace, los chyquys guían una rutina de frases que debe repetir y que tiene como finalidad declarar la intención de limpiar y sanar varios aspectos. Normalmente se nombran espíritus negativos como el odio, la venganza, el rencor, la envidia, la mala sexualidad y otros anti valores. También se nombran males de salud. Toda la rutina se acompaña girando constantemente la muñeca de la mano. Cuando ya se han nombrado todos aquellos que se limpian el territorio, se procede a pagarle a los espíritus.

Con los dedos de la mano derecha se hace un rollo similar al anterior y las frases guiadas tienen como intención ofrecer a los guardianes del territorio y a los ancestros. De esta manera se ofrece agua de oro, alimentos de oro, tejidos de oro, herramientas de oro, y más a manera de un

³⁰ Palabra de origen ñenguatu.

ejercicio de provisión de elementos útiles a unaco espiritual paralela a la terrenal. También es norma tabaco sin encender para que los espíritus lo cons derepartirla entre los mayores y asistentes. Media por adelantado a la Madre por los favores recibidos y todo lo provee ella, dicen los chyquys.

Con la limpia se recibe medicina de las fuerzas pagamento se da medicina y se ayuda a equilibrar es debe mantenerse. Es importante resaltar que en esto escenataeatralidad chamánica de los chyquys. So tambor, danzas y baluceos en muiscubum ambientan e repartición de la medicina espiritual. También aflo alegría, el júbilo y estados fisiológicos como las

Al igual que los pagos, las limpiezas se div como el tabaco y el mambe de forma individual o en rituales más elaborados que requieren de preparación más representativa y usada en esta comunidad. Va con otras plantas como la ortiga (que también es un podrán imaginar) tiji quí o borrachero (sólo entre c conyagé cuando es autorizado su uso. La del tabaco En grupo consiste en rapear el número de tabacos que el alideran. Éstos han sido previamente “trabaja propósito. Repitiendo la figura del alter ego chamá el poder espiritual y curativo del chyquy que lo re murundí o el ambil que prepare. El ceremonial va ac para intensificar los efectos enteogénicos que pued repartetabacolíquido o en polvo en una o varias p

La experiencia más fuerte que tuve en una limpi autoridad femenina de la comunidad. Mientras los mi rito de paso estaban reunidos en una casa del barri algunos asuntos normativos, ella me llamó aparte y notado estresado y algo triste. Le comenté algunos

unidad que habita en una dimensión l ver en los pagos de ofrendas de u mano regarchicha en el suelo antes nte estos repertorios, la persona paga a futuro, pues todo proviene de ella

cósmicas y territoriales. Con el tas mismas fuerzas. El equilibrio s momentos es que se pone en nidos guturales, toques de maraca y l escenario de recepción y ran las emociones como el llanto, la náusea y la relajación.

iden en aquellos usos de herramientas pareja (dador y receptor), y en n. La limpia de tabaco es, diría yo, le aclarar que también hay limpiezas pago intenso como hyquys y mayores) y, por supuesto, puede ser colectiva o personalizada. e sean autorizados por los chyquys dos” por ellos y se les ha colocado un n-chagra, el sabor del tabaco define parte. Lo mismo ocurre con el ompañado de cantos y danzas y, an presentarse en las personas, se asadas.

a fue con la abuela Yanguma, embros que ya habían hecho su o Nicolás de Federmán para discutir nos dirigimos al patio. Me había problemas personales y me preguntó:

“¿yahacheholimpiadetabaco?”. Cuando ledijeq
varias ocasiones y que cargaba mis propios tabacos,
era una “limpiadeverdad”. “¿Quiere recibirme
Como estaba dispuesto a hacerlo, tomó tres tabac
ofrendó colocándolos enfrente y cerrando losoj
índice, quedandounoscuatrocentímetrosentreésto
resto, es decir, unos seis centímetros de tabaco gr
rapearlo. Al inicio no sentí nada, pero cuando el p
diluirse y la salivatomó susaborintenso, comencé
en algo que me distrajeradeta sensación, tomé mi
cuando me lo prohibió, ya que la música es símbolo
ante el abuelo tabaco”. Ella me acercó una caneca
boca un poco de ambil y luego unos pedazos de tabac
regurgitación.

Constantemente me repetía que “me soltara, que
mareo aumentó, pero pude terminar el primer tabaco,
aspirarlo y su humo era poco. Yanguma me decía que
personal y que como yo estaba muy cerrado, él tambi
rapearlo, tuve que ir al baño y desocupar mis intes
faltaba el último. Escuchaba las voces en forma de
enfocaba lentamente. Sin perderla, estaba en un est
Por mi mente pasaron una serie de imágenes rápidas
recuerdos. Eran de los chyquys hablando conmigo. Co
desmayar y que no iba a ser capaz de determinar. Sin
era abundante y fácil de aspirar. Poreso Yangumam
abriendo, que fluyera con el tabaco”. Las cenizas d
el tabaco parecía un abanico, a diferencia del ante
muy rígido. La abuela rapeaba su tabaco y una pared
no permitían una simetría en su cabeza encendida. S
lo que falta por botar, tienes que dárme lo”. Dere
fue más abundante que la primera. “Hey hey”, gritab

ue había rapeado colectivamente en
me afirmó que yo no sabía lo que
nada abuela?”, me preguntó.

os de su mochila. Los sopló y
os. Tomó uno con sus dedos pulgare
s y la punta. Yo tenía que morder el
ueso y mascarlo. El sobrante debía
pedazo que mascaba comenzó a
asentir náuseas. Para concentrarme
maraca e iba a comenzar a agitarla,
de alegría y debía “confrontarme
con una bolsa plástica. Puso en mi
o dulce. Ahí vino la primera

no me cerrara ante el abuelo”. El
seguía otro. Se me dificultaba
“el tabaco mostraba mi estado
én”. De tanto esforzarme para
tinos. Terminé el segundo y todavía
eco y las imágenes visuales las
ado primario de conciencia alterada.
y fugaces, así como voces y
mencé a sentir que me iba a
embargo el humo del tercer tabaco
edijo que “los caminos se estaban
el punta encendida se dispersaban y
rior que permaneció como un tubo
de éste, de unos tres centímetros
eñaló esta pared y me dijo: “esto es
pente vino la última regurgitación y
a con júbilo y aprobación. Débil y

cansado, comencé a llorar. La abuela me abrazó y se sintió su calor como el de una madre que saluda fervorosamente a su hijo.

Finalmente, la limpia, en cualquiera de sus niveles y rutinas, es el performance que moviliza mayormente la dimensión emotiva del ritual. Es de las actividades más buscadas por los miembros de la comunidad. También es el acto mediante el cual el chiquy y los mayores de ésta legitiman su oficio y condición de autoridades ancestrales conocedoras de la medicina indígena. Sus representaciones de indios curadores, chamanes, héroes y nobles han quedado reiteradas ante sus seguidores. La “captura” ha quedado realizada, pues el asistente y/o paciente buscará nuevamente experimentar lo que acaba de sentir y de expresar. Y para el observador externo y curioso, la escenificación ha permitido visibilizar y corroborar la presencia del muisca, o por lo menos de su imagen, en el siglo XXI.

CONCLUSIONES

Para legitimar su condición étnica, los chyquys de la Nación Muisca Chibcha están conformando unas nuevas narrativas mitológica e histórica, tomando como punto de partida su *auto-reconocimiento*. Con la primera buscan cimentar las bases ideológicas de su discurso y práctica espiritual. Con la segunda buscan integrar su vida personal a un relato consensuado y romántico sobre el pasado ancestral y sobre los procesos de lucha, resistencia y reconocimiento ante la sociedad occidental. Con las cuatro leyes de origen han unificado en una línea narrativa aquellos relatos míticos que los cronistas registraron en medio de la variedad cultural del altiplano cundiboyacense a su llegada. Con sus vivencias y anécdotas personales han interpretado los repertorios culturales adquiridos desde la niñez como componentes de la memoria muisca y como legitimadoras de su condición de autoridades indígenas espirituales. Con ellas también quieren representar al indio chontal que recuperas una memoria por medio del intuitivo y de volver a hablar con los abuelos ancestrales. El *auto-reconocimiento* como fundamento de su identidad étnica es a la vez *facto* y consecuencia de su *autoconstrucción como sujetos reflexivos*. Y lo son porque, primero, arman su estilo de vida seleccionando dentro de un marco de referencia y situación mestiza, los componentes étnicos indígenas que conforman su identidad. Segundo, porque mediante su puesta en la escena pública y cotidiana, encuentran mecanismos que conduzcan hacia su reconocimiento oficial como etnia.

Su proceso de etnicidad lo podemos vislumbrar en dos campos problemáticos. Uno es el de la ubicación de las fronteras culturales que los separa y diferencia de la sociedad general (incluido el Estado colombiano) y de otras parcialidades como los cabildos muisca reconocidos jurídicamente en la actualidad. Aquí la lucha es por la legitimidad de su condición étnica y, particularmente, por el reconocimiento y aceptación de los chyquys como autoridades indígenas. Otro es la manera como re-significan una memoria a partir de la interrelación de sus miembros, con sus vivencias e interpretaciones personales de lo muisca, y la puesta en común de unos referentes culturales que los sustentan y definen como colectividad. Pero al apelar más a una serie de repertorios y comportamientos restaurados que a los archivos históricos, este grupo se convierte en una comunidad imaginada y sus tradiciones devienen en invenciones

que, siendo hechas en el presente, necesitan la idea de un pasado que se está recuperando.

Mediante el performance llevan a cabo su escenificación y visibilización ante los diferentes actores sociales y políticos que pueden reconocerlos. La dimensión teatral del performance ritual es quizá el mecanismo más contundente de captura que garantiza la perpetuidad de su comunidad. Esto se debe a que en éste se proyectan las diferentes imágenes que se han construido históricamente del indígena, bajo una mirada occidental: sabio, chamán, curador, ecológico y sabio. Pero los diferentes rituales también cumplen varias funciones. Reivindican los esquemas de pensamiento e interpretación abstracta de su cosmología, tanto son representaciones de sus leyes de origen. Figuras de esa nueva narrativa como la del *Madre*, el *Padre*, los *cuatro vientos* y la *rueda sagrada de la medicina* se recrean constantemente en su gestualidad y discursoritual. También muestran la conformación de la *Nación Muisca Chibcha* como un proceso. La teatralidad general de lo muisca en diferentes escenarios ha dado a esta colectividad de sujetos agentes una posición en el campo político y social de su lucha por el reconocimiento. Por eso he definido la performance del *étnico* como *drama social* en los términos de Turner, pues los diferentes momentos de conflicto y negociación con el Estado, las instituciones oficiales, los *cabildos* y otros sectores dejan notar la *liminalidad* de estado de *espera* y *tensión* por la solución de su *lucha* y propósito. Las constantes iniciaciones, como el *usodelta* y *otras herramientas sagradas*, así como la *celebración* y *participación* de los sujetos en *ritos de transición*, constituyen y renuevan los criterios de *membresía* y consolidan las *jerarquías* y relaciones que *generan* y *renuevan* su *organización social*.

En un texto inédito de Xieguazinsa, autoridad de este grupo, se recogen algunos componentes de su *planeación estratégica* ³¹:

³¹ El texto se titula "Lo muisca de hoy, desde lo inédito" y es uno de los documentos que hacen parte de un archivo de producciones intelectuales de la organización. Con este texto se presentaron en el concejo comunitario con el presidente de la república en noviembre de 2005.

“Las Comunidades, algunos Cabildos y el Consejo de Mayores del Pueblo Muisca autónomamente ratificaron directamente al gobierno nacional, en el Encuentro Indígena, del 25 de septiembre de 2005 en Bogotá D.C. el resurgir de la Nación Muisca Chibcha, como un:

*“Movimiento étnico; integrado por personas, familias, parcialidades (comunidades) y Cabildos del pueblo Muisca Chibcha, ubicadas en la región Andina, de origen y de familias lingüísticas chibcha; por **Declaración de Principios** empodera un **Plan de Vida Integral**, de desarrollo social, económico, político, cultural y espiritual; fundamentado en su fuero indígena, patrimonio cultural y natural: Ley de origen, autoridades ancestrales, organización propia, memoria etnohistórica, cosmovisión, usos, costumbres, tradiciones, saberes, medio ambiente, ecología, espacio vital, territorio ancestral y demás bienes arqueológicos propios para autonomía”.*

VISIÓN. *“Los descendientes de la Nación Muisca Chibcha en resistencia y pervivencia de sus valores, estableceremos para el mundo de hoy y las futuras generaciones, nuevas relaciones y modos emergentes de permanencias ancestrales; particularizando y asumiendo la creación de tiempos y espacios propios para un propósito vital y común de nuestra existencia, de desarrollo humano integral, mediante el reconocimiento, pertenencia étnica y cultural, nacional y demás derechos de fuero indígena. Visibilizará, resignificará, protegerá, restaurará, revitalizará, nuestro patrimonio cultural, natural y territorial”.*

MISIÓN. *“Los descendientes de la Nación Muisca Chibcha, en el proceso de resistencia y pervivencia de su cultura propia y acorde con el mundo contemporáneo, establecerán frente al Estado colombiano, relaciones de reconocimiento y de políticas públicas indígenas de su étnia. Integrando el movimiento de reindigenación o recomposición étnica: que superpone en el territorio originario, los sistemas socio políticos y económicos ancestrales como una unidad, fundamentado en el desarrollo de su Plan de Vida Integral”.*

Para el logro de sus objetivos, la organización funciona con una red de trabajo conformada por grupos de diferentes localidades de Bogotá y algunos municipios del altiplano. El nodo central es la maloka del Jardín Botánico. Cada grupo tiene un abuelo mayor como líder, sinoun tyba. Estos grupos se fortalecen a medida que implementan los llamados *círculos de palabra*, que son las reuniones periódicas en las que se

encuentran los miembros de la comunidad para escuchar a los abuelos, escenificar algunos performances rituales y planear algunos asuntos. En los círculos de palabra se ponen en prácticos los principios ideológicos de este movimiento ancestral que sustentan su labor de lucha y reconocimiento. Ellos mismos lo han esquematizado de la siguiente manera:



Los rituales, la lengua, su fuero interno, su mitología, su linaje y territorios son referentes culturales que han re-significado como contenedores de su memoria ancestral. La organización social y el soporte instrumental son los mecanismos que permiten sus diferentes performances, visibilización y existencia en el campo social y político.

¿Qué puede ocurrir en un próximo censo poblacional en Bogotá? ¿Podría aumentar el porcentaje de habitantes que se reconozcan a sí mismos como descendientes de la etnia muisca? Si la pregunta se añade y formula en este mecanismo de medición, la respuesta sería positiva. ¿El Estado y la sociedad general lo aceptarían? Esa hídondese mantiene la lucha por el reconocimiento. La etnicidad es un proceso de representaciones, conflictos y negociaciones complejo, más aún cuando se confrontan los criterios objetivos (jurídicos, antropológicos y políticos) con los subjetivos (auto-reconocimiento e identificaciones) de la condición étnica de un individuo o colectividad.

Aunque la Nación muisca Chibcha procura actualizar permanentemente su base de datos de integrantes, a partir de listas que deben ser llenadas por cada miembro en cualquier reunión de la comunidad, es de suponer que en un proceso basado en el auto-reconocimiento y con un primer círculo de personas en su organización, abierto, amplio y sin restricciones de asistencia, la población es muy flotante. En el caso de Bogotá o

Bacatá los chyquys afirman que la comunidad de la Nación Muisca Chibcha cuenta con 52 familias ³² auto-reconocidas y que han asumido el estilo de vida muisca. El Consejo de Mayores, conformado por los chyquys y abuelos sabedores, cuenta con 21 personas. El número de tibas asciende a 21 y constantemente realizan ritos de paso donde más personas afirman su identidad étnica y legitiman su membresía. Lo cierto es que quienes se reconocen como muiscas están haciendo presencia en diferentes escenarios cotidianos y se constituyen cada vez más como un movimiento que, argumentando seguir un modo de vida basado en los valores que ha construido como ancestrales, ha ganado posiciones en el campo social. No tienen documento jurídico alguno que los declare oficialmente como indígenas, pero instituciones como la Secretaría de Ambiente, colegios, ongs y alcaldías municipales y menores cuentan con ellos con la intención de darle el “toque étnico y ancestral” a sus diferentes procesos educativos, sociales y ambientales. Además sumembrésaes, en principio, abierta y no limitada por apellidos, rasgos físicos y títulos de propiedad predial. Después de mi experiencia de campo y la reflexión que suscitó, considero que los muiscas actuales no tienen otra opción que re-significar su cultura. Con ese fin, están conformando un nuevo “tiempo primordial” ³³ para que las futuras generaciones de muiscas auto-reconocidos reproduzcan las narrativas y representaciones simbólicas de una etnia que nuevamente escribe su historia entre las líneas de un palimpsesto difuso y laberíntico que se hace evidente mediante la luz del fuego que calienta la maloka y el cusmuyey se inspira con la palabra sabiadelachi cha, lacocay el tabaco.

³² Acá nos tienen en cuenta el número de familias que legitiman a los chyquys de la Nación Muisca Chibcha como sus líderes. Esta cifra fue dada por el abuelo Suaga Gua en conversación personal el día 2 de febrero de 2009, de acuerdo a los registros sistemáticos que han ido acumulando con los listados de asistencia a las reuniones de la comunidad.

³³ Con este término me refiero a una de las características del mito propuestas por Mircea Eliade.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Joaquín (1938). *El idioma chibcha aborigen de Cundinamarca*. Bogotá. Imprenta del departamento.
- Arango Cano, Jesús (1989). *Mitología en América Precolombiana*. Bogotá. Plaza & Janés.
- Asman, Jan (2006). *Religion and cultural memory*. Stanford. Stanford University.
- Barabas, Alicia, Mordones, José, Pereira, Ana y Forero, Germán (1997) *Religión y etnicidad en América Latina*. Bogotá. Universidad de los Andes.
- Barth, Frederik. (1969)(1998) *Ethnic Groups and boundaries. The social organization of cultural difference*. Long Grove. Waveland.
- Bocarejo Susecún, Diana. (2002). *Indigenizando lo blanco*. Conversaciones con arhuacos y koguis de la Sierra Nevada de Santa Marta. Revista de Antropología y Arqueología. Bogotá. 13, 3-44.
- Bordieu, Pierre y Wacquant, Loïc (1995). *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México. Grijalbo.
- Botero, Clara Isdabel. (2006). *El redescubrimiento del pasado prehispánico de Colombia: viajeros, arqueólogos y coleccionistas 1820-1945*. Bogotá. ICANH-Universidad de los Andes.
- Cabildo Indígena Muisca de Suba (1999). *El Pueblo Indígena Muisca de la Sabana de Bacatá. Una historia de desconocimientos*. En: Muisca. Un pueblo en reconstrucción. Bogotá. Alcaldía Menor de Suba.
- Castillo, Luis Carlos (2007). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*.
- Candau, Joël. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Cárdenas Tamara, Felipe. (2002) *Antropología y ambiente*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana.
- Carrillo Avendaño, María Teresa. (1997). *Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la Sabana de Bogotá*. Tesis de grado. Bogotá. Universidad de los Andes.
- Connerton, Paul. (2006). *How societies remember*. Cambridge. Cambridge University.

- Correa Correa, Javier (2002). *El resguardo indígena de Fonquetá y Cerca de Piedra Los muiscas del siglo XXI en Chía*. Chía. Gobernación de Cundinamarca - Alcaldía Popular de Chía.
- Correa, François. (1993). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá. ICANH-Colcultura.
- _____ (2004). *El soldo del poder. Simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes*. Bogotá. Universidad Nacional.
- De Medrano, Alonso, S.J. *Visión religiosa de los Muyscas*. En: Lloreda, Diana (dirección editorial). *Los muiscas: pasos perdidos*. Bogotá. 1992. Fénix de Colombia.
- Demera, Juan Diego. (2006). Dioses amoren guambi ano la forma de crear una nueva religión: la circulación de las prácticas rituales y las pertenencias étnicas. *Revista Antípoda*. Bogotá. 2, 254-273.
- Durán, Carlos Andrés. (2004). *El Cabildo muisca de Bosa. El discurso de un nuevo movimiento social étnico y urbano*. Tesis de grado. Bogotá. Universidad de los Andes.
- Durkheim, Emile (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires. Editorial Shapire.
- Eliade, Mircea (1991). *Mito y Realidad*. Barcelona. Labor.
- _____ (1996) *Los sagrados y lo profano*. Barcelona. Labor.
- Escobar, Luis Alberto y Espinosa, Myriam. (1997). Geografía sagrada y memoria social. En: Barabas, Alicia, Mordones, José, Pereira Forero, Germán (compiladores). *Religión y etnicidad en América Latina*. 1, 153-163. Bogotá. Universidad de los Andes.
- Favre, Henry (1998). *El Indigenismo*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Fiquitiva Camacho, José Joaquín (2003). *Incidencia de la Constitución Política de 1991 en el resguardo indígena de Cota*. Bogotá. Ministerio de Cultura.
- Félix-Báez, Jorge. *Antropología e Indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad*. En: León-Portilla, Miguel. *Motivos de la Antropología Americanista. Indagaciones en la Diferencia*. México. Fondo de Cultura Económica. 2001.
- Giddens, Anthony (1997). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. En: Giddens, Anthony, Bauman, Z., Luhmann, N., Beck, U. *Modernización Reflexiva*. Madrid. Alianza Universidad.
- Gómez Londoño, Ana María (2005). *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- Gros, Christian (1991). *Colombia Indígena: identidad cultural y cambio social*. Cali. Fondo Editorial CEREC.

- _____ (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá. ICANH.
- Gruzinski, Serge (1994). *La guerra de las imágenes*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Handelman, Don & Galina, Lindquist (Ed.) (2005). *Ritual in its own right*. New York. Berghahn.
- Hernández Rodríguez, Guillermo (1978). *Deloschibchasalacoloniayalarepública*. Bogotá. Ediciones Internacionales.
- Herrera Angel, Marta (2005). *Muisca y cristianos: del biohoteles al misayel tránsito hacia una sociedad individualista*. En: GÓMEZ LONDOÑO, Ana María. *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (1992). *The invention of tradition*. Cambridge. Cambridge University Press.
- James, Ariel José y Jiménez, David Andrés. (2004). *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá. ICANH.
- Jelin, Elizabeth. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Bogotá. Siglo XXI.
- Jimeno Santoyo, Myriam (1992). *Etnicidad, identidad y pueblos indios en Colombia*. En: Uribe Tobón, Carlos Alberto (Editor). *La construcción de las Américas*. Bogotá. Uniandes.
- Jones, Sian. (1998). *The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past and the present*. New York. Routledge.
- Kapferer, Bruce (2005). *Ritual dynamics and virtual practice*. En: Handelman, Don & Galina, Lindquist (Ed.). *Ritual in its own right*. New York. Berghahn.
- Kloosterman, Jeannette (1999) *Identidad étnica y propiedad de tierra en Muellamús, Colombia*. En: Koonings, Kees y Silva, Patricio. *Construcción étnicas y dinámicas socioculturales en América Latina*. Quito. Abya-Yala.
- Koonings, Kees y Silva, Patricio (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito. Abya-Yala.
- Langebaek, Carl Henrik (1990) *Buscando Sacerdotes y encontrando chuques: de la organización religiosa muisca*. En: Revista de Antropología y Arqueología. Vol. VI. No1. Bogotá. Universidad de los Andes, 81–103.

_____ (1992). *Los muisca desde el siglo XX*. En: Lloreda, Diana (dirección editorial). *Los muisca: pasos perdidos*. Bogotá. Fénix de Colombia S.A.

_____ (1996). *Noticias de caciques muy mayores*. Bogotá. Universidad de los Andes–Universidad de Antioquia.

_____ (2005) *Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII*. En: GÓMEZ LONDOÑO, Ana María. *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana–Instituto Pensar.

Laurent, Virgine (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá. ICANH-IFEA.

Londoño, Eduardo (2005). *Memoria de los ritos y ceremonias de los muisca en el siglo XVI*. En: *Revista de Antropología y Arqueología*. Vol. VI. No 1. Bogotá. Universidad de los Andes, 237–257.

López Rodríguez, Mercedes. (2005). *Los resguardos muisca y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria*. En: Gómez Londoño, Ana María (Ed.) *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá. Instituto Pensar_Pontificia Universidad Javeriana.

Lowie, Robert H. (1983). *Religiones primitivas*. Madrid. Alianza.

Lleras Pérez, Roberto (2005). *Sacrificio y ofrenda entre los muisca*. En: Chaumeil, Jean-Pierre, Pineda Camacho, Roberto, Bouchard Jean-Francois (Editores científicos). *Chamanismo y Sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales–Banco de la República e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Llano, María Clara y Campuzano, Marcela (1994). *Lachicha. Una bebida fermentada a través de la historia*. Bogotá. CEREC.

Lloreda, Diana (1992). *Los muisca: pasos perdidos*. Bogotá. Fénix de Colombia. 1992.

Ocampo López, Javier. (1993). *Supersticiones y agüeros colombianos*. Bogotá. El Áncora.

Osorio Garcés, Carlos Enrique (2007). *Memoria y territorio en la cultura nasa. Tierradentro, Cauca*. En: Osorio Garcés, Betty (comp.) *Construcción de la memoria indígena*. Bogotá. Siglo del Hombre.

Perdomo Dizú, Adonías (2007). *La medicina nasa: componente fundamental de la memoria del pueblo nasa*. En: Osorio Garcés, Betty (comp.) *Construcción de la memoria indígena*. Bogotá. Siglo del Hombre.

- Pérez de Barradas, José (1952) *Estado actual de los estudios etnológicos sobre los muiscas del Reino de Nueva Granada (Colombia)*. Madrid. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Pinzón, Carlos y Suárez, Rosa (1991). *Otra América en Construcción. Medicinas tradicionales. Religiones populares*. Bogotá. ICANH.
- Rappaport, Joanne (1990). *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge. Cambridge University.
- _____ (2005). *Cumbe Reborn: an andean ethnography of history*. University of Chicago.
- Rozo Gata, José. (1999). *Resistencia y silencios. Cultura, identidad y sincretismo en los Andes Orientales*. Bogotá. ICFES.
- Rocha Vivas, Miguel (2004). *El héroe de nuestra imagen. Visión del héroe en las literaturas indígenas de América*. Bogotá. Universidad de los Andes – Convenio Andrés Bello.
- Schechner, Richard (2002). *Performance studies. An introduction*. London. Routledge.
- Silva Celis, Eliécer (2005). *Estudios sobre la cultura chibcha*. Tunja. Academia Boyacense de Historia.
- Smith, Linda y Belote, Jim (2000). *Fuga desde abajo: cambios individuales de identidad étnica*. En: Guerrero, Andrés (comp.) *Etnicidades*. Quito. FLACSO.
- Solarte, Josefina y Buchely, María Raquel (1997). *Oralidad y medicina tradicional. Relatos de curar y relatos de curación*. Pasto. Fondo Mixto de Cultura.
- Taussig, Michael (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá. Norma.
- Taylor, Diane. (2005) *The archive and the repertoire: performing cultural memory in the Americas*. Duke University.
- Triana, Miguel. (1984). *La civilización Chibcha*. Bogotá. Biblioteca Banco Popular.
- Turner, Victor (1988). *The anthropology of performance*. New York. PAJ Publications.
- Ulloa, Astrid. (2004). *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá. ICANH.
- Uricoechea, Ezequiel (1992). *Ala llegada de los conquistadores*. En: Lloreda, Diana (dirección editorial). *Los muiscas: pasos perdidos*. Bogotá. Fénix de Colombia.

Urrego, Miguel Ángel (1997). *Sexualidad, matrimonio y familia en Bogotá. 1880-1930*. Bogotá. Ariel.

Vasco, Luis Guillermo. (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá. Banco Popular.

Villa, Eugenia. (1997). *Magia y religión en la religiosidad popular urbana*. En: Barabas, Alicia, Mornones, José, Pereira Forero, Germán (compiladores). *Religión y etnicidad en América Latina*. Bogotá. 3, 146-167. Universidad de los Andes.

Wolfson, Mariano (2004). *El Chamanismo. Percepción de otros niveles de realidad*. Buenos Aires. Longseller.

Zambrano, Carlos (editor) (1995). *Yanacanay. En busca del camino real. Etnicidad y sociedad en el Macizo Colombiano*. Bogotá. Cabildo Mayor del Pueblo Yanacóna. ICANH-Colcultura.