

Esbozo de una antropología de lo Muisca desde una perspectiva del sur: paralelos y tránsitos¹

.....
Pablo F. Gómez Montañez²

Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia³
pfgomez6@gmail.com

Recibido: 17 de noviembre de 2012

Aceptado: 21 de enero de 2013

.....
¹ Artículo de reflexión que se basa en resultados de la primera fase de la investigación “Conflicto intraétnico muisca en el Altiplano Cundiboyacense-Colombia: Transacciones, disputas y negociaciones en el campo de la identidad y la memoria indígena”. Se analiza críticamente el proceso investigativo realizando una antropología de la antropología, acorde con los principios revisionistas de la disciplina propuestos por una “antropología del sur” y sus implicaciones para el proceso étnico muisca.

² Magíster en Antropología Social de la Universidad de los Andes y candidato a Doctor en Antropología Social de la misma universidad. Miembro del Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Memoria.

³ Docente y miembro del grupo de Memoria de la División de Ciencias Sociales de la Universidad Santo Tomás.

Esbozo de una antropología de lo muisca desde una perspectiva del sur: paralelos y tránsitos

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo explorar de manera reflexiva y crítica las diferentes formas en que operan los poderes simbólicos en la antropología de lo muisca desde las preocupaciones planteadas bajo una perspectiva del sur. Con ello se pretende elaborar un paralelo entre los elementos que componen la crítica epistemológica y política de la antropología y aquellos que nos permiten entender la manera en que el pueblo muisca trata de ocupar una posición de centro en la actualidad, después de haber sido relegado al pasado y condenado a un accidentado reconocimiento como etnia oficial en el presente. La propuesta es hacer el tránsito hacia una antropología comprometida que le apuesta a las metodologías colaborativas. Con ello se podrían lograr los equilibrios entre lo epistemológico, lo ético y lo político a la hora de hacer una antropología “dupleja” que integre los cánones oficiales y los conocimientos gestionados por las comunidades estudiadas.

Palabras clave: Antropología del sur, Muisca, “Duplejidad”, Campo, Etnografía, Metodologías colaborativas.

Palabras clave descriptores: Antropología, Muiscas, Etnología, Epistemología.

Outline of an Anthropology of Muiscas from a southern perspective: parallels and transits

Abstract

This article aims to explore reflectively and critically the various ways in which symbolic powers operate on the anthropology of the Muisca Culture from the concerns raised, considering a southern perspective. This is intended to develop a parallel between the elements that compose the policy and epistemological critique of anthropology and those that allow us to understand the way in which the Muisca people try to occupy a central position today, having been relegated to the past and sentenced to a bumpy official ethnic recognition in the present. The proposal is to make the transition to an anthropology that is determined to work with collaborative methodologies. With this, the balance between the epistemological, ethical and political aspects could be achieved when making a “duplex” anthropology that integrates the official canons and knowledge managed by the studied communities.

Keywords: Southern Anthropology, “Doubleness”, Field, Ethnography, Collaborative methodologies.

Key words plus: Anthropology, Muiscas, Ethnology, Epistemology.

Esboço de uma Antropologia do Muisca desde uma perspectiva do sul: paralelos e trânsitos

Resumo

O presente artigo tem como objetivo explorar de maneira refletida e crítica as diferentes formas em que estão operando os poderes simbólicos na antropologia do muisca desde as preocupações abordadas sob uma perspectiva do sul. Com tal pretende-se elaborar paralelo entre os elementos que compõem a crítica epistemológica e política da antropologia e aqueles que nos permitem compreender a maneira em que o povo muisca trata de ocupar uma posição de centro na atualidade, depois de ter sido relegado ao passado e condenado a um accidentado reconhecimento como etnia oficial no presente. A proposta é fazer o trânsito para uma antropologia comprometida que aposta às metodologias colaborativas. Com isto poderiam se conseguir os equilíbrios entre o epistemológico, o ético e o político à hora de fazer uma antropologia “dúplice” que integre cânones oficiais e conhecimentos gestados pelas comunidades estudadas.

Palavras-chave: Antropologia do sul, Muisca, “Duplicidade”, Campo, Etnografia, Metodologias colaborativas.

Palavras-chave descriptores: Antropologia, Muiscas, Etnologia, Epistemologia.

Introducción

Las llamadas “antropologías del sur” –relacionadas con las denominadas “antropologías del mundo”– vienen proponiendo un proyecto de transformación de las relaciones de poder que estructuran las geopolíticas de la producción del conocimiento antropológico a nivel global. Dentro de dichas transformaciones se viene aceptando la idea de un tránsito del rol de los “nativos” a sujetos activos, políticos y colaboradores. Sin embargo, en el caso de la etnografía sobre los procesos de etnicidad muisca, lo que se puede apreciar es que las diferentes comunidades étnicas que buscan ingresar al escenario de luchas políticas para gestionar su propio conocimiento en medio de la multiculturalidad y el pluralismo étnico, no transitan de la misma manera hacia esos nuevos estadios incluyentes. Por tanto, hacer antropología ubicada en las periferias y lugares externos a las metrópolis nor-atlánticas evidencia la necesidad de explorar las pequeñas hegemonías o las geopolíticas que hacen visible una asimetría que ubica a unos grupos étnicos en posiciones más privilegiadas en los campos académicos –consecuentemente, políticos y de reconocimiento social y cultural–, mientras otros parecen mantenerse en posiciones más marginales.

El presente artículo tiene como objetivo explorar de manera reflexiva y crítica las diferentes formas en las que operan los poderes simbólicos (Bourdieu, 1989) en la antropología de la etnicidad muisca desde las preocupaciones planteadas a partir de una perspectiva del sur. Con ello se pretende elaborar un paralelo entre los elementos que componen la crítica epistemológica y política de la antropología y aquellos que nos permiten entender la manera en que, en la actualidad, el pueblo muisca trata de ocupar una posición de centro después de haber sido relegado al pasado y condenado a un accidentado reconocimiento como etnia oficial en el presente.

La primera parte del artículo busca exponer brevemente algunas pistas que nos permitan entender cómo la etnia muisca ha transitado por varios estadios que le han otorgado diferentes lugares en la producción del campo de representaciones de lo indígena en Colombia⁴.

.....

⁴ La noción de “campo” se entiende como un conjunto de relaciones y posiciones estructuradas y, por ello, interiorizadas en los agentes que ocupan tales posiciones. Para mantener y transformar los poderes y las distancias entre los agentes, éstos apelan a sus *habitus* o “sistemas de esquemas de percepción y apreciación de prácticas, estructuras evaluativas y cognitivas que han sido adquiridas a través de experiencias que han perdurado en una posición social” (Bourdieu, 1989, p.19). Al hablar entonces de un campo de representaciones de lo indígena, nos referimos a la manera como diferentes agentes indígenas estructuran sus posiciones, relaciones y esquemas de percepción, donde unos ocupan centros de poder y otros luchan por no quedar al margen.

Algunas veces “lo muisca” ha ocupado centros provisionales de la producción del conocimiento y la identidad criolla-republicana; en otros momentos ha quedado relegada al pasado y los centros han sido ocupados por otros grupos étnicos y sus representaciones.

En la segunda parte del artículo se hará una reflexión sobre lo que implica hacer etnografía de “lo muisca” actual, basándome en dos aspectos que han sido pilares en la apuesta por una crítica en la era “postantropológica” (Lins Ribeiro y Escobar, 2008, p. 12), a saber, la noción de campo y las implicaciones de la escritura académica. La tercera parte se enfocará en lo que ha llevado a que mi trabajo etnográfico inicie el tránsito hacia condiciones “duplejas” y con una apuesta por las metodologías colaborativas que, a su vez, conllevan a que las comunidades muisca transiten nuevamente hacia lugares centrales y relevantes en el campo étnico y político.

Tránsitos entre el centro y las márgenes: lo muisca del pasado

Los grupos y parcialidades muisca son descendientes de la etnia más representativa de lo que fue el Nuevo Reino de Granada, nombre con el que la corona española definió gran parte del territorio de lo que hoy se conoce como Colombia. La historia oficial suele tomar a los muisca como el pueblo indígena “civilizado” del Nuevo Reino de Granada y como uno de los que fueron rápidamente integrados y asimilados a la cultura de los europeos (Langebaek, 2009). En el siglo XVIII esta etnia se consideraba prácticamente mestiza y, con las políticas de repartimiento de los antiguos resguardos o territorios coloniales durante el siglo XIX, sus descendientes fueron definidos como campesinos propietarios. Es por esto que los actuales procesos de revitalización cultural, social y política de los grupos muisca se consideren como parte de lo que varios autores han denominado *etnogénesis* (Gros, 2000), *nuevas etnicidades* (Hall, 1992) y/o *etnicidades inventadas* (Neeman, 1994).

Varias han sido las afirmaciones registradas a lo largo de más de seis años de trabajo de campo con las comunidades muisca del Altiplano Cundiboyacense donde se asegura que el “despertar muisca” hace parte de un orden cósmico que debe revelarse y manifestarse en los tiempos actuales. Expresiones como “Hay que despertar al ombligo de América” y “todo cambiará cuando el canto del águila se encuentre con el canto del cóndor” producen otra metáfora mesiánica que legitima y fundamenta el fortalecimiento del movimiento panindianista

que lleva a que etnias consideradas como extintas o mimetizadas en el campesinado, se definan hoy a sí mismas como descendientes de sus ancestros precolombinos y coloniales y con claros objetivos reivindicatorios y de transformación de estilos de vida y proyectos sociales y políticos-colectivos en el mundo contemporáneo.

Para Luis Fernando Restrepo los muisca están incluidos en el currículo oficial, pero aparecen como culturas del pasado en relación con el origen de una cultura nacional (Restrepo, 2005). La lucha de los muisca de hoy en día por suavizar la tensión entre su lugar en el pasado y su posibilidad de existencia y reconocimiento en el presente sugiere incisivamente que al igual que la disciplina antropológica, la etnografía sobre “lo muisca” debe transformarse. La argumentación para lo expuesto anteriormente puede fundamentarse en la crítica que Restrepo y Escobar (2005) han propuesto para modelar su proyecto de “antropologías del mundo”: el “mundo en general”, las “prácticas epistemológicas y textuales” y las “microprácticas de poder”.

Con respecto al “mundo en general” (*the world at large*), los autores hacen el llamado en pos de una crítica a las relaciones de dominación y explotación que han sufrido las periferias con respecto a los centros coloniales (Restrepo y Escobar, 2005, p. 106). Para nuestro caso, habría que reflexionar sobre la manera en que cada grupo ha ocupado uno u otro lugar en el campo de las representaciones sociales de lo étnico en el país durante sus luchas frente al proyecto modernizador de la Nación. De esta manera, el surgimiento del indígena y del movimiento indígena como agentes y sujetos políticos se concentró en las luchas indígenas dadas en el suroccidente colombiano. Si el territorio muisca conformó la base de la identidad granadina, el territorio del Cauca, con los grupos misac y nasa, se convirtió por antonomasia en el lugar en el que se registró el tránsito de la percepción de los indígenas como menores de edad a actores relevantes para el proyecto de Estado-Nación en Colombia (ver Gros, 1991; Findji, 1993; Rappaport, 1990; Laurent, 2005; Castillo, 2007; Espinosa, 2009).

Si bien el “indígena político” emergió en el suroccidente, el “nativo ecológico” parece tener un aposento relevante a nivel simbólico en la Sierra Nevada de Santa Marta. Los kogu por ejemplo, fueron posicionados como los “hermanos mayores”, habitantes del “Corazón del Mundo”, gracias a la producción etnográfica del llamado fundador de la antropología moderna en Colombia, Gerardo Reichel-Dolmatoff (ver Reichel-Dolmatoff, 1950; 1982, entre otros)⁵. Pero fue el trabajo

.....
⁵ Su trabajo académico ayudó además para que la imagen de los *mamos* sabios, filósofos y ecólogos fuera conocida por medio del famoso documental de Alan Ereira, producido por la BBC en 1990, *The Heart of the World*.

de Astrid Ulloa, *La construcción del nativo ecológico*, el que le dio un lugar representativo y relevante a las etnias serranas en los proyectos modernos de eco-identidades y llevó a su reconocimiento como actores fundamentales de la llamada “ecogubernamentalidad” (Ulloa, 2004). Los *mamos* serranos son los “mayores” que contribuyen a la resignificación territorial y espiritual de “lo muisca” (Santos y Mejía, 2010; Gómez-Montañez, 2009; 2010; 2011a).

Retomando a Luis Fernando Restrepo (2005), los “muisca” no parecen ser parte de los indígenas de hoy. Para comprender tal situación hay que dirigir nuestra mirada hacia la crítica epistemológica y de la autoridad textual en antropología (Restrepo y Escobar, 2005, p. 108). Tomando esto como base, estudiar al “muisca” –o a quien en la actualidad se define como “muisca” – obliga a pensar críticamente cómo ha sido abordado –construido– en tanto sujeto en la historia y en el proyecto de Nación.

Las recolecciones e interpretaciones emergentes de objetos prehispanicos desde el siglo XVII contribuyeron a seguir engrandeciendo el pasado “muisca” con respecto a otros pasados (Botero, 2006, p. 43; Langebaek, 2009, pp. 89-95). El pensamiento ilustrado del siglo XIX trajo consigo la idea sobre la existencia de una antigua “Nación Muisca” (Botero, 2006, p. 63). Con el posterior surgimiento del Romanticismo, la tímida formación del Estado-Nación requería monumentos y símbolos de comunidad étnica e histórica. De esa manera, los textos y la novelas históricas permitieron el surgimiento de narrativas y de reivindicaciones imaginarias del “muisca civilizado”⁶.

Si pudiéramos hablar entonces de una geopolítica de lo etnohistórico en Colombia, la representación de “lo muisca” ocupaba, de cierta manera, el centro del pasado indígena colombiano. “Lo muisca” parece ser un mito fundacional cuyo conocimiento solo parece válido al entender a los muisca como un sujeto del pasado. Consecuentemente, solo se puede acceder a ese conocimiento por medio de archivos etnohistóricos y arqueológicos. La etnografía sobre “lo muisca” comienza hasta ahora a cavilar en el campo de conocimiento sobre los movimientos indígenas contemporáneos y sobre los procesos de etnicidad en medio de la modernidad, pero la producción etnográfica relevante al respecto es muy escasa. La ausencia de registros serios y en profundidad, cuyo origen parece remontarse hasta la etnografía del resguardo de Cota realizada por Luis Wiesner en los ochenta (Wiesner, 2000),

.....
⁶ Para mayor información consulte la compilación completa de producciones de Langebaek (2009, pp. 237-246).

parece darle al proceso organizativo muisca contemporáneo muy poca relevancia con respecto a otros centros como el Cauca y la Sierra Nevada de Santa Marta, entre otros.

Otros indicadores iluminan esta situación. A partir de la constitución de 1991, el país le apostó a la multiculturalidad y a la pluriétnicidad, lo que marcó una diferencia en los procesos de reivindicación cultural y política por parte de los grupos indígenas del país. Esto permitió la organización de movimientos y grupos indígenas que se consideraban inexistentes, lo que también se conoce como la “reactivación de identidades étnicas” (Sieder, 2002). Como ejemplos de esto se pueden mencionar los procesos organizativos de los kankuamo (Morales, 2002), los pastos (Rappaport, 2005a), los yanacunas (Zambrano, 1995), y los muisca (Durán, 2004; 2005; Martínez, 2009). Fundado en esta coyuntura política, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en cabeza de François Correa, compiló una serie de ensayos etnográficos para formar un libro que diera cuenta de los retos y oportunidades que se ofrecían para los pueblos indígenas a partir de la reforma constitucional de 1991 (Correa, 1993, p. 7). El libro contó con la participación de grandes figuras de la antropología colombiana, entre ellos, Luis Guillermo Vasco, Carlos Uribe, María Teresa Findji, Roberto Pineda Camacho, entre otros. Pero lo significativo para nuestro caso es que, con la ocupación de centros de discusión por parte de los grupos étnicos misak, nasa, kogui, ika, wayúu, embera y huitoto principalmente, el muisca no quedó integrado en los debates antropológicos coyunturales.

Todo lo anterior parece ser uno de los tantos indicadores de que son otros grupos étnicos diferentes al muisca, los que componen los *locus* desde los cuales se establece la dominancia en el campo colombiano de lo indígena. Tal afirmación se sustenta en las micro-prácticas de poder institucional mediante las cuales las organizaciones sociales y políticas de estos grupos logran establecerse en una posición de centro.

Con respecto a la representación de los indígenas serranos, Gonawindúa Tayrona emergió como una figura que, al estilo de una confederación, en ciertos casos –pensemos en el caso de pueblo ika por ejemplo– ha logrado reemplazar el rol de los *mamos* locales en la centralización de la organización comunitaria y de las prácticas político-espirituales (Uribe, 1993, pp. 95-96). Su representación como indígenas ecológicos y espirituales ha calado en lo político gracias a que su concepción de “Ley de Origen”, junto a la “Ley Natural” de los

u'was y al "Derecho Mayor" de los misaky nasa del Cauca, fundamenta los principios de gobernanza indígena que deben ser respetados, en su autonomía y determinación, como basamentos de unos pueblos que hacen parte del Estado colombiano (Andrade, 2011; Jumí Tapias, 2011). De esta manera, las bases ideológicas de un gobierno indígena en Colombia parecen provenir inicialmente de unos centros ocupados no propiamente por los muisca.

El pie de lucha del Concejo Regional Indígena del Cauca, CRIC ha sido interpretado como un proceso que inicia con una meta fundamental y sin la cual no es posible entender su autonomía como organización indígena: la "recuperación de tierras" (Castillo, 2007, p. 113). Pero el proceso de territorialización por parte del CRIC también ha demostrado un poder que incide incluso en procesos más complejos y contradictorios de la formación de resguardos en el Cauca. En una ponencia incisiva y reveladora durante el XIV Congreso Nacional de Antropología de la Universidad de Antioquia, el antropólogo Elías Silva Téllez expuso el caso del resguardo La Gaitana al sur del departamento del Cauca, el cual, siendo nasa, se formó en tierras de los indígenas coconuco. Esta invasión con apariencia de recuperación es, como otros casos, un indicador del evidente poder del CRIC. Su argumento apoya la idea de que las posiciones de los grupos indígenas frente a las prácticas que los han transformado en actores relevantes en el marco político no son simétricas⁷.

Contrariamente a los casos serranos y caucano, los muisca no tienen una organización que les permita ser un centro de poder relevante en el mapa etno-político nacional. Por tanto, hacer antropología de "lo muisca" en la actualidad debe trascender a las descripciones densas sobre sus renovadas ritualidades y cosmovisiones para aproximarse a la comprensión sobre la manera en que los muisca se organizan, se asocian y conforman redes de colaboración e intercambios que les permiten transitar hasta posiciones centrales en el campo de lo étnico en Colombia. Pero, manteniendo de manera coherente nuestro propósito de establecer una comparación entre los roles de las geopolíticas del conocimiento en una antropología del sur y una geopolítica del conocimiento, como también del accionar étnico en la actualidad de la antropología de lo muisca, se vuelve fundamental elaborar una

.....

⁷ Otro caso ejemplar y más reciente es el del resguardo *nasa KitekKiwe*. Una investigación llevada a cabo por la antropóloga Myriam Jimeno y de la cual también se produjo un documental por el realizador Pablo Tattay que pretendía documentar los hechos ocurridos en el año 2001 en la región del río Naya, situada al sur occidente de Colombia. Esta producción enfoca el punto de vista de las familias víctimas que reconstruyeron sus vidas en la comunidad indígena nasa KitekKiwe.

reflexión sobre el rol que el antropólogo cumple dentro de las redes que configuran el campo etno-político muisca y el agenciamiento de sus poderes simbólicos y distancias resultantes. De igual manera, es importante pensar lo que implica epistemológicamente el tránsito de un sujeto de estudio ubicado en el pasado a otro con varias contradicciones en el presente.

Reconfigurando el “campo”: el muisca del presente

La producción de una “antropología del sur” es posible gracias a viejos binomios y oposiciones. Como resultado de largo plazo, las redes de intercambio del conocimiento antropológico parecen configurar un campo de poderes cuya dominancia reside en los países del norte y sus centros de investigación. Pero tales distancias comenzaron cuando al investigador mismo se le ubicó en las metrópolis y al estudiado en las periferias coloniales. Tales distancias de estos poderes también se reproducen en el trabajo antropológico en los lugares del sur, lo que indica que la relación dominante del norte no es representada sólo geográficamente, sino que se reproduce sistemáticamente en la aplicación de normatividades académicas y perspectivas exotistas.

En la actualidad el trabajo de campo genera un debate sobre su adecuación y sobre la pertinencia de sus métodos y conceptos de acuerdo a los cambios políticos e intelectuales del mundo contemporáneo post-colonial. En este punto, según Gupta y Ferguson (1997), surge una contradicción: por un lado la antropología parece determinada a tomar nuevamente sus viejas ideas de la territorialidad, de las comunidades fijas y estables, y por otro, parece dirigirse hacia el aprehender de un mundo interconectado en el cual la gente, los objetos y las ideas son rápidamente cambiados y se rehúsan a permanecer “localizados”. Bajo esta segunda condición es que vale la pena preguntarse hasta qué punto es posible limitar la categorización de la antropología en los binomios del inicio de este apartado, puesto que en el caso de la elaboración de una etnografía muisca, si bien se reproducen esquemas de poder que colocan al investigador criollo por encima de su objeto de estudio, éste termina siendo ubicado en la periferia con respecto a las redes académicas globales.

Sin embargo, para diferenciarse de otras disciplinas, la antropología mantiene como pilar de su producción de conocimiento el concepto de “campo” como un lugar apartado de la urbe, donde el antropólogo

permanece durante su investigación. Surge en el marco de un capitalismo industrial polarizado en áreas metropolitanas y periféricas, haciendo necesario el “viaje” para encontrar la “diferencia”. Se forma, entonces, una geopolítica construida a partir de “áreas culturales” (localidades específicas), “áreas de estudio” (institucionalizadas política y académicamente) y el orden global de los “Estados-Nación” (Gupta y Ferguson, 1997, p. 9). En suma, el paradigma malinowskiano sigue determinando la representación del antropólogo y de su trabajo de campo, como un ser humano metropolitano de clase media que separa su lugar de observación participante y su lugar de escritura, manteniéndose siempre obsesionado con lo “otro” y lo “extraño” (Gupta y Ferguson, 1997; Clifford, 1999).

Sin embargo, cuando una antropología de “lo muisca” se hace posible en medio de la ciudad, en el momento en que los miembros de las comunidades étnicas son hispanoparlantes, de clase media como los antropólogos y cuando emergen otros escenarios virtuales para estudiar los procesos de reetnicidad, entonces, ¿cómo identificar dónde comienza y dónde termina el campo?. Desde nuestra perspectiva, “entrar en el campo” es más un asunto de “desplazamiento de sentido” que uno de desplazamiento entre lugares geográficamente separados (Gómez-Montañez, 2011b, p. 52).⁸ James Clifford (1999) ya había reflexionado sobre el proceso mediante el que se desdibujan estas fronteras que demarcan el campo a partir de dos ejemplos etnográficos. Primero, con el trabajo de Karen McCarty Brown en New York sobre una sacerdotisa vudú a partir de un trabajo colaborativo, o lo que Renato Rosaldo llamó “frecuentación profunda”. En un segundo caso, el autor cita una etnografía del mundo virtual realizada por David Edwards en el que parte de su trabajo consistió en monitorear un grupo afgano de prensa en Internet. Ya se habla, entonces de un trabajo de campo “multilocal” (Clifford, 1999, pp. 76-77).

La primera vez que entré a la casa de Sigifredo, líder de la organización Pueblo-Nación Muisca Chibcha, llegué en Transmilenio desde mi barrio y tuve la típica actitud del investigador: distante, frío y presto a anotar lo que fuera en mi diario auxiliar de campo y a registrar todo el audio que pudiera en mi grabadora de reportero. Como siempre, me disponía a alistar mi arsenal de registro testimonial. No recuerdo qué frase estaba pronunciando en medio de mi diplomacia etnográfica, cuando me interrumpió de repente: “¿Usted ha “rapeado”

⁸ Tomo de Michel de Certeau la idea de que el “espacio” nunca es algo ontológicamente dado y que más bien debemos hablar del surgimiento de un “mapa discursivo” y de una “práctica corporal” para definir una *práctica espacial* (citado por Clifford, 1999).

tabaco?⁹ Me pasó su pipeta y un tabaco pequeño, ya que era el primero y no quería que me “chumara”¹⁰ demasiado. A partir de ese momento, toda conversación se tornó más familiar. Pude verle los dientes a Sigifredo y en más de una ocasión nuestra interlocución giró en torno de mi vida, mis itinerarios y mis problemas.

Al igual que los casos de McCarty Brown y de Edwards, las frecuencia de encuentros profundos en medio de una etnografía multilocalizada, que oscilaba entre casas, *malokas* urbanas y aulas ambientales en la ciudad, conformaron mi campo en la medida en que traspasaba sentidos y, no propiamente, fronteras geográficas. Mi iniciación con el tabaco sería el inicio de un tránsito no sólo hacia prácticas espirituales propias de lo muisca. También haría que, cada vez más, mis códigos cambiaran y junto con ellos, mis prácticas éticas. Antropólogos y antropólogas pertenecientes a la tendencia crítica a la disciplina han logrado posicionar la premisa de que los estudiados esperan del antropólogo que éste escriba de una forma que respete sus presupuestos epistemológicos y valores éticos, lo que invita además a un intento por “descolonizar las metodologías”. Ampliar las cuestiones epistemológicas y éticas dentro del marco de un paradigma de descolonización de la investigación implica tomar en cuenta los mapas cognitivos y espirituales de los estudiados y adherirse a los protocolos que ellos propongan (Tuhiwai-Smith, 2004; Goulet, 2007).

Cuando se mantiene la idea del viaje y de las fronteras evidentes entre el estudioso y el estudiado, el problema sobre la identidad parece cobrar sentido. Pero, ¿qué ocurre cuándo las fronteras parecen emerger y esconderse en las transacciones y sentidos de la vida cotidiana? Esteban Krotz otorga dos características particulares a las antropologías del sur para diferenciarlas de la tradición noratlántica. En primera medida, en el ámbito de las primeras, los estudiosos y los estudiados son ciudadanos del mismo país (1993, p. 8). Yo insistiría en que incluso llegan a compartir los mismos espacios cotidianos. En mi caso particular, aunque los muisca han conformado espacios rituales y diferenciados para poner en práctica rutinas y repertorios específicos, lo cierto es que algunos elementos se mantienen visibles en cualquier momento y lugar. La mochila, el tabaco, el *poporo*, así como las vestiduras blancas y los collares de cuentas permanecen constantemente en los cuerpos, tanto de los muisca, como de muchos otros

⁹ En este caso, “rapear” tabaco es la expresión con la cual los muisca diferencian el acto de usar el tabaco como herramienta espiritual del simple ejercicio de “fumar”.

¹⁰ La “chuma” corresponde al estado de náuseas o, de cierta manera, “enteogénico” que produce el consumo de algunas plantas medicinales como el tabaco, el yagé, el yopo y otras.

–incluyendo antropólogos– que parecen haber cruzado la frontera de la mimesis. Si a ello le añadimos la fuerte tendencia actual del surgimiento de identidades individuales y colectivas en torno a las representaciones de lo étnico, las fronteras de sentido que particularizan al indígena parecen cada vez más ubicuas y cada vez es más difícil definir a los “otros” y a los “mismos”.¹¹

Además de la aparentemente reducida distancia entre estudiosos y estudiados en las antropologías del sur, Krotz propone otro elemento de análisis diferencial de este tipo de antropología frente a la noratlántica. Consiste en que hoy en día, incluso desde el seno de comunidades rurales relativamente apartadas, se puede tener acceso a los resultados de los trabajos antropológicos generados sobre la mismas y establecer así diferentes tipos de interacción con sus autores; situación que es facilitada enormemente por la existencia de un solo idioma nacional oficial (Krotz, 1993, p. 9). Precisamente, en esta parte es importante reflexionar sobre lo que ha implicado escribir textos antropológicos sobre “lo muisca” y cómo esto ha influido en la relación con ellos y en la manera en que han sido interpretados y usados por las mismas comunidades.

A medida que avanzaba mi trabajo con la comunidad denominada Pueblo-Nación Muisca Chibcha, fui notando la separación radical entre esta organización y las comunidades muisca reconocidas oficialmente por el Estado colombiano. Además, varios procesos y disputas también han fragmentado a las mismas comunidades. Algunos *chyquys* (autoridades espirituales) se han separado del movimiento y las rencillas se tornan aún más complejas, pues no sólo hay disputas por la interpretación del discurso espiritual de la re-etnicidad muisca, sino que además los conflictos están atravesados por distintos intereses políticos, administrativos y burocráticos.

Sigifredo, mi colaborador principal durante los dos primeros trabajos publicados (Gómez-Montañez, 2009; 2010) es una de las figuras más controversiales dentro de estos conflictos por autodenominarse

.....
¹¹ Alejandro Castillejo hace un llamado de atención que bien puede servirnos para revisar con cuidado los malos entendidos que pueden presentarse con respecto a una “performancia” que exagere la intención de respetar los códigos culturales del estudiado. Se refiere a los casos en que los antropólogos terminan mimetizándose tanto, volviéndose *mamos*, tratando de convertirse en esos “otros”, que nunca dejan de ser los “otros” (Castillejo, 2000, p. 23). En el caso de la Fiesta del Zocán en Sogamoso, cuando realizaba trabajo de campo en diciembre de 2010, me acompañó un joven fotógrafo. Fue interesante cuando al ver la variopinta apariencia de personas con trajes de plumas, tocados, cuentas, tambores, ponchos y demás artefactos relacionados con la expresividad nativa, me preguntó: “Bueno, finalmente quiénes son los muisca, pues no los identifico” (Ver Gómez-Montañez, 2011a).

autoridad espiritual y por los rumores existentes sobre su rol de gestor de recursos y proyectos en beneficio personal. Un joven de la comunidad muisca de Suba, estudiante de Ciencia Política y líder de un grupo de rock metal-muisca, Fushunsua, por ejemplo, abrió un grupo en Facebook llamado “Grupo Anti Pueblo-Nación-Muisca Chibcha”. La gran sorpresa para mí fue ver que la imagen de perfil de dicho grupo era la portada de mi primer libro, *Los Chyquys de la nación muisca chibcha* (Gómez-Montañez, 2009). En él Sigifredo aparece en plano general ofrendando un tabaco en medio de un ritual de sanación. Esto indicaba que mi libro empezaba a ser leído por las comunidades y que además su interpretación era usada para agenciar más los conflictos.

Cuando afirmé en un segundo libro que esta comunidad lograba cierto reconocimiento simbólico como etnia gracias a sus rutinas y repertorios, contrarrestando la imposibilidad de reconocimiento como parcialidad indígena oficial (Gómez-Montañez, 2010), Sigifredo y otros mayores reclamaron que eso los hacía ver como gente que se “disfranzaba de indios”. Sin embargo, los dos primeros libros han sido citados constantemente por ellos en seminarios y reuniones para legitimar su existencia y la validez de su proceso de reconocimiento étnico.

Con respecto a la producción académica, Linda Twihwai-Smith (2004) afirma que los indígenas han sido, de varias formas, oprimidos por la teoría. Lo que reclama, como mujer de condición intelectual y nativa a la vez, es que se están cultivando nuevas maneras de hacer teoría por partes de eruditos indígenas, en un sentido real de sensibilización hacia lo que significa ser un indígena. De ahí que en su proyecto de “descolonizar la teoría”, proponga una planeación cuidadosa y colaborativa con respecto a las metodología y métodos de escritura (2004, p. 39). Sin embargo, también afirma que la descolonización no significa que se deban dejar de lado totalmente las teorías y los métodos de investigación occidentales.

Es aquí donde transitamos a condiciones “duplejas” de la disciplina antropológica, es decir, hacia la búsqueda de la producción de conocimiento que, al mismo tiempo, no oculte sus agendas políticas. Para el caso que nos compete, la “duplejidad” se manifiesta cuando el antropólogo también se convierte en mediador de conflictos mediante su trabajo y cuando la información obtenida, circulada y analizada puede ser usada para fines que trascienden lo académico.

Epistemología, ética y política: una apuesta a lo “colaborativo”

La discusión por la dupla *antropología pura/antropología aplicada*, que surgió después de la segunda guerra mundial¹² dejó ver la “duplejidad” (*duplexity*) de una antropología occidental, es decir, su oscilación entre sus prácticas éticas-epistemológicas y sus agendas políticas. Esto marcó el escenario para una discusión de una interacción triangular de valores morales, valores de verdad y conveniencia política en diferentes situaciones de la historia de la antropología (Pels, 1997, p. 101). Las experiencias recientes en la elaboración de una etnografía de “lo muisca” han permitido reflexionar sobre el rol de las investigaciones en la inclusión del tema de “lo muisca” en agendas académicas y políticas, así como el desvanecimiento de las fronteras entre las intenciones epistemológicas, éticas y políticas de la investigación (ver nota a pie de página No. 12).

En suma, lo que se pone en juego es la producción de conocimiento donde se hace difícil lograr un equilibrio entre lograr el respeto de los valores culturales y éticos del estudiado, generar datos científicos importantes y reveladores, así como contribuir a transformaciones en el plano político e ideológico. Para contribuir a tal equilibrio Nancy Scheper-Hughes propone una etnografía comprometida y “suficientemente buena” (1995, p. 417), una antropología más “feminizada” (*womanly*); por eso denomina a esa antropología militante, una antropología “descalza” (*barefoot*), la cual testifica, es compañera, es voz activa, toma posición frente a los hechos humanos, responde, es reflexiva y moralmente comprometida, toma partido y elabora juicios (Scheper-Hughes, 1995, p. 418).

A partir de estas ideas, mi trabajo etnográfico sobre “lo muisca” propone elaborar un tránsito de los principios tradicionales del exotismo descriptivo y la reflexividad, presente en mis primeras producciones, hacia una apuesta por una antropología colaborativa que pueda manejar las condiciones “duplejas” de su ejercicio. La “duplejidad moral” significa un uso de estándares dobles en la práctica profesional,

.....

¹² Según Peter Pels, después de las preocupaciones por el “tacto” del antropólogo para ganarse la “simpatía” de sus estudiados, la antropología comenzó con el debate de la muy problematizada contradicción entre la ética y la epistemología. La profesionalización de la antropología puede entenderse como la apuesta sobre lo epistemológico para esperar que los problemas éticos desaparezcan. A esto se le llamó una “moralidad de representación” (1999, p.108). La idea era reducir la “duplejidad” a partir del desinterés y la no intervención en el trabajo de campo. Sólo importa la verdad científica, pero luego se volvió una antropología aplicada para la misión civilizadora y el colonialismo.

a decir, el uso de los sistemas cognitivos del investigador y los del investigado (Pels, 1997).

En más de una ocasión le expresé a varias de las partes del conflicto que expuse anteriormente que el “despertar del pueblo muisca” requería “unión” y no “ataques”. Así, que de cierta manera, oscilaba entre mis intenciones de ahondar en mi conocimiento antropológico y contribuir en cierta medida como mediador del conflicto por medio de mi trabajo investigativo. Sin embargo, esas intenciones e ideales aumentaron todavía más mi ansiedad y desubicación, ya que cada persona involucrada en esta maraña me confiaba cierto tipo de información con total apertura y confianza. Sin embargo, me encontré con una situación típica del campo de estudios sobre conflictos: varios de los datos registrados en campo, determinantes para mi trabajo, no podían ser publicados, pues esto afectaría mucho más los conflictos de manera negativa. Pero además, las diferentes partes del conflicto me solicitaban que les fuera informando datos que fueran revelados por sus contrarios.

Surgen entonces las preguntas: ¿Cómo manejar adecuadamente el equilibrio de lo ético, lo científico y lo político en medio de relaciones tensas de poder entre miembros de la comunidad estudiada? ¿Cómo manejar la socialización del saber cuándo éste contribuye aún más a la perpetuación del conflicto? Algunos antropólogos han propuesto involucrar la “voz del otro” por medio de unas “metodologías colaborativas”. Alejandro Castillejo las defiende reiteradamente afirmando que cuando los académicos e intermediarios no las aplican, desplazan el “sitio” de la voz de la persona que la emite al texto académico y convierten la etnografía en una simple “industria de la extracción” (Castillejo, 2005, pp. 32-33). Según Joanne Rappaport, lo que aporta la metodología colaborativa es una apuesta por la interculturalidad (el diálogo e intercambio cultural) que supere la multiculturalidad (la tolerancia y aceptación pasiva de la diferencia). Esto se logra, según la autora, de la siguiente manera:

En primer lugar, constituye un método para apropiarse ideas externas, conectando las diversas redes de activistas, colaboradores de los movimientos indígenas en una esfera común de interacción. En segundo lugar, es una filosofía política utópica encaminada a lograr un diálogo interétnico basado en relaciones de equivalencia y en construir un modo particular de ciudadanía indígena dentro de una nación plural. En tercer lugar, propone un cambio de las formas tradicionales de la investigación etnográfica, reemplazando la clásica

descripción densa por una comprometida conversación y una actitud colaborativa (Rappaport, 2005b, p. 5).

Una antropología que le apueste a lo “colaborativo” puede contribuir con varias finalidades: primero, con respecto a lo ético, al respeto por la diferencia entre los interlocutores o agentes de un campo de poderes simbólicos, donde se incluye al antropólogo y donde la información registrada y analizada no perjudica a ninguna parte. Segundo, frente a lo epistemológico, ayuda al diálogo de saberes y a la aplicación –previo entendimiento– de los esquemas cognitivos del interlocutor-colaborador. Tercero, frente a lo político, favorece procesos de diálogo incluyente que transformen las distancias entre los agentes de un campo y que equilibren simétricamente su participación en la producción y gestión del conocimiento. Todo esto –lo cual nos conecta con la tesis inicial de este artículo–, apuntando a contribuir con un cambio de posición de las comunidades muisca en el mapa étnico del país, con una transformación de sus distancias frente a la investigación, las redes políticas e institucionales y otras organizaciones étnicas que no le permiten transitar hacia un rol más activo en la producción y gestión de su propia antropología.

Como caso representativo de la actualidad está el caso del hallazgo arqueológico de la Hacienda el Carmen de la localidad de Usme, el cual es conocido como la “necrópolis muisca”. Desde el año 2008, la administración del gobierno de Bogotá, en conjunto con el grupo de investigación liderado por el profesor Virgilio Becerra de la Universidad Nacional de Colombia, diseñó un plan de manejo arqueológico para este terreno.

En un primer momento, la disputa central surgió porque la empresa pública distrital de vivienda, Metrovivienda, sólo iba a proteger ocho hectáreas del terreno e iba a disponer del resto para construcción de vivienda de interés social. Una vez la nueva administración del gobierno de Gustavo Petro frenó la expansión urbana hacia Usme, la disputa se centró en la inclusión de las voces y sentidos de las comunidades consideradas como “dolientes” de dicho patrimonio en la toma de decisiones para conformar un proyecto de gestión del patrimonio inmediato.¹³ Para ello, el equipo de investigación conformado por integrantes del Grupo de Memoria de la Universidad Santo Tomás han

.....
¹³ desde la década de 1990 este tipo de preguntas ha comenzado a hacer parte, incluso de la escuela norteamericana para proponer investigaciones colaborativas frente a las comunidades indígenas como gestoras de su propio patrimonio, la repatriación de objetos arqueológicos y la formación de museos etnográficos que incluyan la visión nativa (Turner Strong, 2005).

organizado varios foros convocando a diferentes líderes muisca para tratar temas como las líneas de patrimonio en el marco de una política pública indígena en Bogotá. También han invitado a instituciones gubernamentales y académicas para enriquecer la discusión en torno a la construcción de una propuesta conjunta para la gestión del patrimonio arqueológico de la necrópolis muisca.

El hallazgo arqueológico y los conflictos que se han suscitado por su gestión han permitido que las comunidades muisca se integren a los procesos de interlocución como actores políticos válidos y que renueven su meta fundamental: el reconocimiento como grupo étnico originario del centro de Colombia con una continuidad histórica y moral con las comunidades muisca del presente. Esto implica que “los muisca”, urgidos de cierta manera por una voz única que los represente como pueblo, han tenido que agenciar sus conflictos en el marco de las relaciones que han venido estableciendo con los otros sectores interesados en el tema de la Hacienda El Carmen. Además, su participación en los espacios consultivos y propositivos frente al tema les han permitido hacerse visibles como indígenas que deben ser reconocidos cada vez más por el Estado y la sociedad mayoritaria.

En sus inicios, el proyecto de investigación dejó ver la clara distancia entre los cabildos oficiales y las organizaciones como Pueblo Nación Muisca-Chibcha. Los primeros no querían que los segundos fueran “oportunistas” y aprovecharan el escenario para tramitar y gestionar recursos que los beneficiaran en un plano personal, sobre todo a sus líderes. A su vez, las organizaciones temían que los primeros, en su calidad de interlocutores oficiales ante el Estado y sus instituciones, no fueran eficaces con su gestión. Sin embargo, en el plano ideológico salieron a la luz varios puntos de encuentro.

El principal punto de encuentro es que ambas partes consideran que el territorio del hallazgo es sagrado para su pueblo y que su conocimiento e interpretación debe ser la base para una gestión arqueológica que involucre a actores institucionales y no institucionales. Lo anterior también dejó ver la necesidad de tomar posiciones conjuntas y poner en práctica actividades que los unieran para fortalecer la voz indígena “muisca” frente a los campesinos y otros grupos sociales. De esta manera, también se transformó el “campo” etnográfico. Un ejemplo de ello se puede identificar en el hecho de que la labor de investigación comenzó a gestar espacios de diálogo y debate para recopilar datos de investigación que dieran cuenta del conflicto “muisca”, pero también suscitó la formulación de propuestas conjuntas entre líderes de ambas partes.

Un viernes cualquiera del mes de agosto de 2012, en la sala de tintos de los profesores de la Universidad Santo Tomás, el gobernador indígena y el líder espiritual llegaban al acuerdo de proponer, mediante una acción colectiva, la reforma de la Política Pública Indígena del Distrito Capital ya que, según ellos, ésta beneficia más a las etnias migrantes a la ciudad que a las originarias. De esta manera, ambas partes consideraron de vital importancia dejar a un lado sus diferencias y trabajar en proyectos colectivos que fortalecieran al “pueblo muisca” frente a la sociedad general y a otros actores políticos. Otro de sus acuerdos, es que el conocimiento que se produzca sobre el hallazgo arqueológico de Usme por parte de “los muisca” debe ser liderado por las autoridades de otras etnias acompañantes que han venido contribuyendo al fortalecimiento de su proceso de memoria e identidad.

Uno de los sueños compartidos de ambos actores es que se integren guiones de museo desde la perspectiva etnográfica actual a los arqueológicos e históricos, en caso de la creación de un aula investigativa o museográfica en el terreno del hallazgo. De lograr este punto no más, sus modelos de pensamiento, su cosmovisión y sus mapas conceptuales se respetarían y harían parte de la producción compartida de conocimiento, lo cual implica otras miradas epistemológicas para los investigadores. Los pagos, las ceremonias nocturnas, las prácticas medicinales y las cartografías simbólicas no serían actividades pasivas observadas e interpretadas por el etnógrafo. Más bien harían parte de los métodos de recolección y sistematización de datos por parte de las comunidades “muisca” en tanto co-investigadoras, que dialogarían (si no chocarían) con los tradicionales esquemas empírico-analíticos de la arqueología y la historia documental.

Con todo lo anterior, parece como si los grupos del “despertar muisca” quisieran regresar al lugar que ocupaban dentro del mapa étnico colombiano siglos atrás. El hallazgo arqueológico de la Hacienda El Carmen en Usme vuelve a colocar sobre la mesa la intención de ver al pueblo “muisca” como centro, lo que se nota por la interpretación de que en el lugar deben estar enterrados “abuelos” de otras latitudes con el fin “de alcanzar otro lugar en el cosmos”. Esto puede contribuir a que “el muisca”, su territorio, su cultura y su espiritualidad ocupen una posición no marginal dentro de los procesos de re-etnicidad latinoamericana y a que su antropología apueste por reconfigurar el campo de poderes simbólicos donde se produce el conocimiento científico sobre este grupo indígena.

Bibliografía

- Andrade, L. E. (2011). Derecho de los pueblos indígenas en los sistemas universal y americano de los derechos humanos”. En Nemogá G. (Ed.) *Naciones indígenas en los Estados contemporáneos* (pp. 49-64). Bogotá: UNAL.
- Botero, C. I. (2006). *El redescubrimiento del pasado prehispánico de Colombia: viajeros, arqueólogos y coleccionistas 1820-1945*. Bogotá: ICANH-Universidad de los Andes.
- Bourdieu, P. (1989 primavera). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, 7 (1) 14-25.
- Castillejo, A. (2000). Poética de lo Otro. Para una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia. Bogotá: Colciencias-ICANH.
- Castillejo, A. (2005 julio-diciembre). El antropólogo como otro: conocimiento, hegemonía y el proyecto antropológico. *Antípoda*, (1), 12-37.
- Castillo, L. C. (2007). *Etnicidad y Nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Correa, F. (Ed.) (1993). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: ICANH-Colcultura.
- Durán, C. (2004). El cabildo muisca de Bosa: el discurso de un nuevo movimiento social étnico y urbano. Tesis de pregrado no publicada, Universidad de los Andes.
- Durán, C. (2005). Ser un muisca hoy. La identidad muisca como proyecto colectivo de organización política y cultural en la localidad de Bosa (Bogotá D.C.). En Gómez A. M. (Ed.), *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria* (pp. 349-369). Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Espinosa, M. L. (2009). *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Uniandes-CESO.
- Findji, M. T. (1993). Tras las huellas de los Paeces. En Correa F. (Ed.) *Encrucijadas de Colombia Amerindia* (pp. 49-70). Bogotá: ICANH-Colcultura.
- Gómez-Montañez, P. F. (2009). *Los chyquys de la Nación Muisca Chibcha. Ritualidad, re-significación y memoria*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Gómez-Montañez, P. F. (2010). *Pyquy, puyquy, cubum. Pensamiento, corazón y palabra. Muiscas. Performances e interculturalidad*. Bogotá: INPAHU.
- Gómez-Montañez, P. F. (2011a). Patrimonio y Etnopolíticas de la Memoria: el pasado como aparato ideológico en la Fiesta del Zocán en el Templo del Sol de Sogamoso. *Revista Antípoda*, (12), 165-183.
- Gómez-Montañez, P. F. (2011b). El abismo de la palabra. Una cartografía crítica del encuentro etnográfico. En Gómez-Montañez P. F. y Reyes F. L. (Comps.) *Comunicación, sociedad y crisis. Escenarios e itinerarios transicionales* (pp. 45-84). Bogotá: INPAHU.

- Goulet, J-G. (2007). Moving Beyond Culturally Bound Ethical Guidelines. En: Goulet, J. y Grandville V. (Eds.) *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field* (pp. 208-234). Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Gros, C. (1991). *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: CEREC.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1997). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Hall, S. (1992). The New Ethnicities. En: Donald y Rattansi (Eds.) *Race, Culture and Difference* (pp. 161-164). London: SAGE.
- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), .5-11. Disponible en: <http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt6-1-krotz.pdf>. Consultado el 23 de septiembre 2012.
- Jumi, G. (2011). La cuestión nacional y la cuestión indígena. En Nemogá G. (Ed.) *Naciones indígenas en los Estados contemporáneos* (pp. 65-70). Bogotá: UNAL.
- Langebaek, C. (2009). *Los herederos del pasado. Indígenas y pensamiento criollo en Colombia y Venezuela*, Tomo I. Bogotá: Uniandes-CESO.
- Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*. Bogotá: ICANH-IFEA.
- Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (2008). (Eds.) *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro del sistema de poder*. Popayán: RAM-WAN.
- Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (2006). Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder. *Universitas Humanística*, (61), 15-49.
- Martínez, S. (2009). *Poderes de la mimesis. Identidad y curación en la comunidad indígena muisca de Bosa*. Bogotá: Uniandes-CESO
- Morales, P. (2002). *La fiesta de Corpus Christi en Atánquez: narrativas múltiples en las intersecciones de la memoria oficial*. Bogotá: Uniandes-CESO.
- Neeman, R. (1994) Invented Ethnicity as Personal and Collective Text: An Association of Rumanian-Israelis. *Anthropological Quarterly*, 67 (3), 135-149.
- Pels, P. (1997). The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*, 26, 163-183.
- Rappaport, J. (1990). *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, J. (2005a). *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH.

- Rappaport, J. (2005b). *Intercultural utopias. Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham and London: Duke University Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1950). *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada. La Sierra Nevada: cambio cultural y conciencia ambiental*. Colombia Caribe. Bogotá: FEN.
- Restrepo, F. y Escobar, A. (2005). Other Anthropologies and Anthropologies Otherwise. Step of a World Anthropologies Framework. *Critique of Anthropology*, 25(2), 99-129.
- Restrepo, L. F. (2005). Reflexiones sobre los estudios muisca y las etnopolíticas de la memoria. En Gómez A. M. (Comp.) *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria* (pp. 316-330). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana Instituto Pensar.
- Santos, R. y Mejía, F. (2010). Mensajes de la Madre Tierra en territorio Muisca. Bogotá: TierraUNA-Cerai.
- Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36 (3), 409-440.
- Sieder, R. (2002). *Multiculturalism in Latin America*. London: Palgrave Macmillan.
- Tuhiwai-Smith, L. (2004). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London and New Cork: Zed Books.
- Turner, P. (2005). Recent Ethnographic Research on North American Indigenous People. *Annual Review of Anthropology*, 34, 253-268.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH.
- Uribe, C. (1993). La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional. En Correa, F. (Ed.) *Encrucijadas de Colombia Amerindia* (pp. 71-98). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura.
- Wiesner, L. (2000). Etnografía muisca: El resguardo de Cota. En V.V. A. A. *Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central*, Tomo IV, Vol. II. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geohum2/muisca1.htm>. Consultado el 24 de agosto de 2012.
- Zambrano, C. (Ed.) (1995). *Yanacanay. En busca del camino real. Etnicidad y sociedad en el Macizo Colombiano*. Bogotá: Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona. ICANH-Colcultura.