

# “Hytcha guy mhuysha”: “Yo soy mhuysha”

## Paradojas entre el ideal y la vida cotidiana

### “Hytcha guy mhuysha”: “I am mhuysha”

#### Pradoxes between the ideal and everyday life

**Diego Fernández**

**Universidad Lumière-Lyon 2**

**Diego.fernandez-varas@univ-lyon2.fr**

#### **Resumen**

A partir del análisis de caso de la comunidad indígena mhuysha de Cota (Cundinamarca, Colombia), intentaremos ver cómo a partir de la imagen de indígena, socialmente construida, los miembros de esta comunidad agencian nuevas formas de visibilización, buscando así obtener el reconocimiento oficial como resguardo indígena. Este artículo intenta relativizar las formas de categorización de las poblaciones mostrando cómo se negocian, en las prácticas y en los discursos, los parámetros institucionales y simbólicos de determinación de la pertenencia a un grupo étnico.

**Palabras claves:** Mhuysha - prácticas culturales - imaginarios sobre los indígenas.

#### **Abstract**

*Based on the case analysis of the indigenous community mhuysha in Cota (Cundinamarca, Colombia), we will try to see how the image of indigenous, socially constructed, is played by the members of this community, creating the new forms of visibility and trying to obtain the official recognition as an indigenous reserve (resguardo). This article attempts to relativize the ways of categorizing people by showing how institutional parameters are negotiated and symbolic determination of membership to an ethnic group.*

**Keywords:** Mhuysha - cultural practices - imaginary about indigenous people.

*...On n'est autochtone que par rapport à quelqu'un, à un autre: cette condition est donc relative, elle ne s'inscrit que dans le cadre d'un rapport de force politique. La relation autochtone/étranger n'a de sens qu'en tant que théorie politique acceptée par les dominants et les dominés<sup>1</sup>.  
(Amselle, 2010 p.146)*

### **Observar de otra manera**

Entre los meses de noviembre de 2011 y junio de 2012 una gran exposición temporal del museo du Quai Branly en París abordó el tema de “la invención del salvaje”. Con una mirada crítica sobre el proceso de construcción imaginario de esos otros venidos de todos los rincones del mundo para poblar las exposiciones coloniales, los circos y espectáculos en Europa y Estados Unidos, principalmente. Entre el monstruo, el exotismo y la alteridad total podemos recorrer los pasillos del museo y ver como la política, la ciencia y un espíritu de la época se entrelazan para construir discursos sobre el otro total, extraño, ajeno, lejano, temido y fascinante. Los comisarios de esta exposición señalan que las personas que se vieron sometidas a esta forma de puesta en escena:

Dans les cours royales et princières, dans les cirques, sur les scènes de théâtre ou de music-hall, dans les expositions universelles et les manifestations coloniales, ils ont incarné malgré eux la figure du « sauvage », cet être inconnu qu'il convenait de domestiquer de plier aux besoins de l'expansionnisme occidental<sup>2</sup>. (Musée du Quai Branly, 2011: 3)

Efectivamente esta imagen del otro es nutrida por la larga historia de las colonizaciones y estos espectáculos del siglo XIX marcan un paso en el proceso de transformaciones de los discursos sobre la alteridad. Podríamos esperar que en un museo de “artes primeras”, las “artes de los autóctonos”, nos sumergiéramos en una visión

---

<sup>1</sup> Se es autóctono sólo en relación a alguien, a un otro: esta condición es entonces relativa, ella se inscribe solamente en el marco de una relación de fuerza política. La relación autóctono/extranjero no tienen sentido sino en tanto que esquema de representación del poder, en tanto que teoría política aceptada a la vez por los dominantes y los dominados. (Traducción del autor)

<sup>2</sup> En las cortes reales y principescas, en los circos, en las escenas de teatro o de music-hall, en las exposiciones universales y las manifestaciones coloniales, ellos encarnaron a su pesar la figura del “salvaje”, ese ser desconocido al que convenía domesticar, someterlo a las necesidades del expansionismo occidental. (Traducción del autor)

compatisante y miserabilista de esos sujetos de exposición. En efecto, sorprendentemente, sin dejar de lado la violencia ejercida sobre estos hombres y mujeres, en ciertos momentos y con algunos ejemplos bien concretos vemos cómo dentro de un sistema sumamente deshumanizante, estos “salvajes” lograron sacar partido, por más pequeño que sea. Esos eventos de ¿subversión, malversación, emancipación, libertad, insumisión o instrumentalización? Nos hablan de la imposibilidad de totalizar una idea, un discurso o un sistema, sea el que sea. Aquellos que han sido vistos como víctimas absolutas, no lo son nunca totalmente.

Esta mirada que aparece en ciertos momentos de la exposición nos puede trasladar fuera de las fronteras de esas exposiciones e interrogarnos sobre la formación de la figura del “salvaje” en América latina. Una primera advertencia debe ser indicada en este momento respecto a la categoría “salvaje” utilizada en la exposición. Esta forma de nombrar es tributaria de una construcción “moderna” de la alteridad basada en una idea dominante de la época sobre la “evolución” de las sociedades, en este sentido ella es propia a los siglos que la engendran, fines del XVIII y XIX. No obstante, en América Latina la construcción del otro se desarrolla en una relación de cercanía y lejanía mucho más compleja, ya que la alteridad total se encuentra en el seno mismo sus sociedades. En este sentido, el otro no es el “salvaje” extranjero, transportado a las metrópolis colonizadoras europeas, sino el “indio”, que precede la presencia del colono que se construye, a fuerza de cruz y fusil, las sociedades hegemónicas como espejos lejanos de Europa. El “salvaje” de las exposiciones del siglo XIX en Europa es el “Indio” de las sociedades que se independizan durante el mismo siglo. El otro, desde este punto de vista, no viene del allá lejano sino del acá más cercano posible, del interior más profundo y a la vez más negado y silenciado<sup>3</sup>.

Así, de la misma manera que la visión de la construcción del salvaje, propuesta en esta exposición, nos muestra a intervalos la posibilidad de relativizar la victimización absoluta de los actores puestos en escena. Nosotros podemos transportar esta reflexión a la posibilidad de revisar la presencia indígena en América Latina desde una perspectiva centrada en la vitalidad, la creatividad y los ajustamientos que las distintas comunidades han podido desarrollar para enfrentar, hasta nuestros días, las avasalladoras máquinas de homogeneización. Evidentemente, no podemos dejar de señalar que a pesar de subrayar esta perspectiva, no es posible negar la mil veces evidente violencia a la cual se han visto (y se ven) enfrentados los pueblos indígenas americanos.

---

<sup>3</sup> Sobre la construcción de los discursos sobre “lo indígena” en América Latina cf. (Mires, 1991) y respecto a la construcción de la idea de América Latina cf. (Mignolo, 2007)

Como veremos en las páginas que siguen, lo que nos interesa hacer resurgir es la posibilidad de pensar las comunidades indígenas más allá de un estatuto fijo asociado a una condición “natural”, sino más bien verlas en movimiento, dentro de sociedades cambiantes e insertas en las historias (plurales, particulares pero también globales). A través de un análisis de caso de la comunidad indígena Mhuysha de Cota, quisiéramos poder considerar a los actores indígenas, no como víctimas del avasallamiento de las sociedades mayoritarias, sino como verdaderos protagonistas de sus historias y generadores de espacios de emancipación en un mundo cada vez más opresivo.

### **Algunas ideas para imaginar los indígenas en Colombia**

La idea que se hace la población colombiana de sus indígenas es variada como variados son los pueblos que la componen, entre las cifras oficiales y las declaraciones de las organizaciones representativas de los indígenas colombianos, podemos contar entre 83 y 102 pueblos, en los cuales se hablan al menos unas 64 lenguas (Rogríguez Palau, Hernández Romero, Salamanca Rodríguez, & Ruiz García, 2007<sup>4</sup>). Dependiendo tanto de la región en que se encuentren como de la cantidad de miembros que cada pueblo tenga, la imagen social del indígena varía. No obstante, un discurso subyacente atraviesa esta gran diversidad, reduciendo una gran parte de las características de cada uno de estos pueblos a rasgos generales asociados no solamente a los indígenas colombianos, sino a un supuesto “ser indígena” en general. Pero ¿cuáles son estas características y de dónde vienen? Si quisiéramos hacer la genealogía de la construcción de los imaginarios asociados a los indígenas latinoamericanos, evidentemente un solo artículo no alcanzaría por lo que debemos tomar el riesgo de pasar por alto un gran número de elementos que componen el mosaico histórico de esta construcción social. Sin embargo podemos enumerar ciertas características que se asocian a perspectivas antropológicas sobre la concepción de etnia y a perspectivas de orden mucho más político<sup>5</sup> que se refieren a lo indígena en América Latina propiamente.

---

<sup>4</sup> Las estadísticas de los pueblos indígenas en América Latina presentan varios aspectos que son continuamente criticados, entre ellos la forma de definir la pertenencia a un grupo étnico, por declaración de autodefinición, por la lengua hablada por el censado o por sus padres, etc. En el caso colombiano la gran polémica se presenta, no sólo refiriéndose al conteo de la población, es el reconocimiento de la existencia de ciertos pueblos indígenas, lo que lleva a las organizaciones nacionales a hablar de 102 pueblos, pero de los cuales 83 son oficialmente reconocidos.

<sup>5</sup> Político en el sentido de que ellas hacen parte representaciones que pueden ser identificadas con diversas militancias políticas. Es importante señalar que los discursos antropológicos, y científicos en general son también políticos, pero no es a esta forma política a la cual hacemos referencia.

A pesar de haber pasado la barrera de los 500 años, tras la llegada de los primeros ibéricos al continente americano, la marca de su pasaje puede encontrarse, entre tantas otras partes, en la formación primera de la construcción de los discursos sobre los pueblos que habitaban aquellas tierras. En este sentido la consideración de los indígenas como el otro total, peligroso e inhumano (no podemos olvidar la famosa controversia de Valladolid) no ha dejado de influenciar las relaciones entre diversos grupos en una sociedad hegemónica. Aníbal Quijano nos propondría el análisis de la matriz de la raza como eje de estructuración de las relaciones de poder establecidas desde la época colonial, que constituye uno de los aspectos del concepto de colonialidad del poder que hasta nuestros días no ha dejado de operar (Quijano, 2003). La insistencia de este punto es importante en el sentido que estos análisis posicionan a los actores indígenas entremezclados en relaciones de poder históricamente construidas y permiten una genealogía de estas relaciones, desencializando las posiciones que parecen ser “estructurales”, “naturales”, “normales”, o que al menos intentan serlo. Una primera característica constituyente del imaginario del indígena se perfila, ésta es su posición subalterna, no hegemónica, minoritaria, marginalizada, excluida, marginal, etc. Es decir una cierta exterioridad, al menos discursiva que nutre la reproducción de prácticas de discriminación.

De otra parte, podemos subrayar que es recurrente en la literatura sobre los movimientos indígenas contemporáneos, y en particular en ciertos estudios sobre las relaciones entre los discursos medioambientalistas y los movimientos indígenas, la relación que éstos establecen con la tierra y con el medioambiente, haciéndola aparecer como una característica principal. Efectivamente, uno de los ejes sobre los cuales se fundamentan las luchas de las organizaciones indígenas de todo el continente y en particular las colombianas, es el tema de la tierra y de la territorialidad. Entre las reivindicaciones más presentes la cuestión de la tierra es, sin duda alguna, la más importante (Bengoa, 2007). La asociación de las comunidades indígenas a los territorios en los que habitan permite un gran abanico de posibilidades de descripción de estas relaciones, que finalmente no son determinantes según la categoría de indígena, sino particulares y contextuales a cada una de las comunidades. No obstante, la preponderancia de las demandas asociadas a la tierra refuerza una imagen que intenta inscribir los pueblos indígenas a la tierra a partir de una relación particular, diferente de aquella que establecen en principio las sociedades “occidentales”. Esta supuesta relación, que protege la naturaleza e integra al indígena en su “medio natural”, no hace más que esencializar una vez más una categoría inhumana, ideal típica, inexistente, la del nativo-ecológico (Ulloa, 2004). Evidentemente, no podemos dejar de relativizar estas interpretaciones, sin duda, muchas comunidades indígenas establecen formas de producción y de implantación en sus territorios que son mucho menos agresivas que

aquellas utilizadas por la industria agroalimentaria, minera o petrolífera, pero no por tanto ellas son intrínsecamente y fundamentalmente “ecológicas” o en equilibrio con su medio ambiente. Desde la observación nos podemos dar cuenta que esta determinación de la “buena” administración de la tierra y de la “sana” relación con los ecosistemas no son más que otros avatares imaginarios de construcciones de lo indígena. Una segunda característica se vislumbra entonces, esta es el carácter territorial de la acción de las comunidades indígenas a partir de una relación “equilibrada” con la tierra. Junto a estas dos primeras características, podemos incluir una tercera que es de carácter profundamente cultural. En el contexto colombiano la determinación de la etnicidad de una comunidad, es decir, el reconocimiento oficial en tanto que comunidad indígena pasa por varios aspectos, entre los cuales la presencia de prácticas de usos y costumbres propias<sup>6</sup> es fundamental. En este sentido, la búsqueda de “tradiciones” otras que las hegemónicas puede determinar la etnicidad del grupo. La problemática de la tradición es, en este sentido, resaltada pretendiendo establecer continuidades entre los pueblos presentes a la llegada de los colonos al continente y los pueblos contemporáneos. De tal forma la presencia de lenguas, prácticas religiosas, estructuras familiares y de poder, formas de cultivo y administración de la tierra, entre otros elementos, pueden ser fundamentales para la determinación de la “eticidad” del grupo. Sin embargo, a pesar de que muchas comunidades y pueblos indígenas sí han conservado estos “rasgos culturales”, ellos no son impermeables a la vida social y a las transformaciones del mundo. Si bien una reproducción de estos parámetros “objetivos” de etnicidad es ciertamente certificable, ello no quiere decir que sean la única forma posible de ser “indígena” en el mundo contemporáneo. La imposición cultural occidental-colonial y la formación de los Estados-Nación latinoamericanos han hecho del indígena uno de los actores más afectados. De tal forma que muchos pueblos indígenas fueron arrasados a fuerza de evangelización y muerte, y muchos otros fueron invisibilizados por los mismos medios, creyéndolos desaparecidos y hoy en día poniendo en duda la pertenencia reivindicada por sus descendientes, ya que la conservación de la tradición, necesaria para su reconocimiento, no es aquella que puede ser aceptada por los criterios oficiales previstos para ese fin. Esta tercera característica, la permanencia de una tradición propia e identificable por la sociedad mayoritaria como diferente, es la fuente de muchos conflictos, entre los cuales resalta la tendencia a la des-historicización de sus culturas, condenadas en cierto sentido a una continuidad amenazada por todo contacto posible con otras culturas. En el fondo de esta cuestión, llevada a sus extremos, encontramos una fuerte tendencia a la búsqueda de supuestas “autenticidades inmutables” que a fin de cuentas no han existido nunca.

---

<sup>6</sup> En general cuando se habla de cultura, tradición o medicina “propia”, este calificativo hace referencia a una identificación de los actores enunciados con esas prácticas y a la vez una diferenciación de estas y ellos con las prácticas “mayoritarias”, en otros términos “propia(o)” quiere generalmente decir diferente.

Por último, parece propicio integrar una característica que marca a los movimientos indígenas contemporáneos desde un punto de vista político. Durante las últimas décadas en muchos países sudamericanos hemos presenciado lo que varios autores llaman el “despertar” o el “renacer” de los indígenas (Albó, 2002), etnogénesis (Bengoa, 2000) o emergencia de nuevos actores políticos (Laurent, 2005). Efectivamente, desde finales de la década de los ochenta las movilizaciones de los pueblos y organizaciones indígenas se han incrementado, dando una mayor visibilidad a problemáticas que durante siglos se habían dejado de lado. No solamente la movilización social en las calles ha caracterizado la presencia política de los indígenas en estas últimas décadas, sino que ella ha llegado hasta las más altas esferas de la vida política de los estados latinoamericanos. En Colombia, la creación de los distritos especiales para la elección de representantes indígenas en el parlamento, refleja esta abertura institucional y las transformaciones que se llevan a cabo a distintos niveles en cada país dan testimonio de este cambio progresivo. Desde las organizaciones de base hasta los consejos regionales y las instancias nacionales como la ONIC o la AICO, los indígenas colombianos se caracterizan por un fortalecimiento institucional que ha permitido el desarrollo de una legislación y una normativización bastante avanzada respecto a los derechos especiales y a su constante vigilancia. Este carácter organizativo, ha llegado a ser una marca importante de los indígenas colombianos que, a pesar de representar solamente el 3% de la población del país, han logrado establecer formas de diálogo y de negociación eficaces con las instituciones estatales e internacionales.

A partir de estas ideas que caracterizan, en términos generales y no exhaustivamente, una cierta idea de los indígenas en Colombia, podemos iniciar un análisis de la experiencia mhuysqa.

### **Decirse Mhuysqa<sup>7</sup>**

La cuestión de la enunciación pasa también por la escritura y en nuestro caso nos enfrentamos a dos ortografías diferentes que hacen referencia al pueblo Mhuysqa o Muisca. Estas dos escrituras marcan una diferencia, fundamental desde nuestro punto de vista. La ortografía española: Muisca, es la denominación oficial, histórica y académica que se utiliza para denominar a este pueblo. Ella se encuentra en los libros escolares, de historia y de arqueología. Desde este punto de vista, esta escritura representa en sí misma, el poder de la institucionalización del saber y de la imposición de las categorías que se suponen representativas de las poblaciones indígenas.

---

<sup>7</sup> Este punto está basado en una sección del artículo “récupérer la mémoire et résister à l’oubli” que será publicado en el transcurso del año 2012 en la revista *Emulations*.

La ortografía Mhuyssa, a diferencia de la primera, es el fruto de un proceso de redescubrimiento identitario<sup>8</sup> y de la reflexión sobre la imagen del pueblo muisca en la sociedad colombiana. En efecto, esta ortografía es utilizada principalmente por la comunidad de Cota, en la cual gracias al trabajo conjunto entre las autoridades comunitarias y Mariana Escribano (investigadora etnolingüista independiente) se ha iniciado un proceso de recuperación de la lengua mhuyssahubun. Más allá del carácter original del proceso que se lleva a cabo en la comunidad y de su eventual científicidad o veracidad respecto a esta lengua (sin locutores desde hace más de un siglo). Lo que parece importante es resaltar el alto carácter simbólico que representa la construcción de una nueva forma de denominación para este pueblo. En este sentido, esta nueva ortografía representa una diferencia radical entre el pueblo histórico, historizado e institucional, y el pueblo compuesto por las comunidades contemporáneas. La utilización de esta escritura es de un alto carácter performativo, ya que a través de la puesta en evidencia de esta diferencia escrita, los miembros de la comunidad crean una nueva realidad, o al menos la hacen visible. De esta forma se oponen a un esencialismo asociado a la idea de autenticidad imaginaria propia de los indígenas y a los muisca en particular.

La utilización de esta nueva ortografía, hace parte de un proceso mucho más amplio de cuestionamiento de la memoria Muisca y de su reinterpretación hecha por los Mhuyssas. De tal forma, en la búsqueda de parámetros de identificación propios, la comunidad de Cota interpela las ciencias y los saberes occidentales, buscando encontrar las huellas del pueblo al que ellos “deben” pertenecer oficialmente. Gracias a la restitución de saber, operada en la relación entre ciertos intelectuales e investigadores y la comunidad, esta última intenta liberarse del saber institucional para poder crear nuevos espacios de producción de un saber propio y reconstruir a partir de estos nuevos parámetros, un relato vivo que fundamente su pertenencia a un pueblo específico, en este caso el pueblo Mhuyssa. Ahora bien, ¿cómo se ha producido este pasaje discursivo en la comunidad de Cota? Algunos elementos pueden ayudarnos a comprender este proceso.

### **Del Muisca al Mhuyssa.**

Hytcha guy mhuyssa, yo soy mhuyssa, es la frase con la que podría comenzar uno de los cursos de lengua mhuyssa que se imparten en la casa indígena de la comunidad de Cota, departamento de Cundinamarca en Colombia. Sin duda, la mayor parte de las personas que se vean enfrentadas a esta frase en el marco de un curso de lengua indígena, no se

---

<sup>8</sup> Es difícil utilizar este concepto ya que la id-entidad tiene las mismas raíces estáticas que impiden pensar las transformaciones, las mutaciones, los movimientos, las rupturas, las discontinuidades en las prácticas culturales. Sin embargo, en este caso tomamos el riesgo para dar cuenta de la importancia que es atribuida por la comunidad.



darían cuenta de la importancia que estas palabras tienen cuando resuenan en los territorios de las comunidades mhuysha contemporáneas. Si nos remontamos un par de décadas, no podríamos imaginar que una lengua indígena volviese a ser hablada o al menos reinventada en estas tierras. Más aún, probablemente ni siquiera imaginaríamos la existencia de comunidades indígenas mhuysha. Sin embargo, hoy en día estas comunidades fortalecen sus estructuras organizativas y defienden su derecho a ser consideradas como minorías étnicas reconocidas oficialmente por el estado colombiano exigiendo el derecho a que su territorio sea considerado como resguardo.

Si era tan difícil imaginar la existencia de estas comunidades en estas tierras, puede que se deba a la gran fuerza que ejercen los imaginarios hegemónicos sobre lo “indígena” y en particular sobre lo “muisca” en la Colombia contemporánea. No obstante, estos imaginarios están en un proceso de continuo, aunque lento, cambio, reinventando nuevas significaciones y atravesando los límites de lo que pensamos un día era la cuestión indígena latinoamericana.

Haciendo un poco de historia, en los actuales departamentos de Boyacá y Cundinamarca al momento de la llegada de los españoles a lo que hoy es Colombia, se extendía lo que hoy es denominado como la confederación Muisca. Esta confederación es una estructura política que reunía varios cacicazgos, Bacatá, Duitama, Sugamuxi y Hunza. Con la consolidación de la colonización española en el centro de Colombia esta confederación fue cediendo frente a la violencia de la imposición colonial. Las comunidades reestructuradas en pueblos de indios y resguardos se integraron poco a poco en la sociedad colonial. La evangelización, la prohibición de hablar en las lenguas indígenas y de practicar los ritos “propios”, hicieron que este pueblo se viera ocultado y hasta cierto punto desaparecido. Tras los procesos de independencia, en Colombia el ideal de construcción de Nación unitaria reforzó la idea de homogeneización de la población, el ciudadano colombiano, fruto (como la raza latinoamericana bolivariana) de la mezcla de ibéricos e indígenas (y sin lugar a dudas de la gran cantidad de esclavos africanos transportados a estas tierras). Con este ideal republicano de igualdad ante la ley, completamente relativa, las nuevas instituciones debutaron con un proceso de supresión de las estructuras coloniales como los resguardos, los tributos y los cabildos. La división y venta de los antiguos territorios de resguardo se extendió durante casi la totalidad del siglo XIX, hasta la promulgación de la ley 89 de 1890, “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (Ley 89, 1890), que restituye la existencia legal de los resguardos. Esta ley es coherente a un discurso de integración de los indígenas a la sociedad republicana, ve al resguardo como una etapa de pasaje “civilizatorio”, en la cual los miembros de las comunidades indígenas son considerados como menores de edad, y por ende bajo la tutela del Estado y de la Iglesia católica. Durante este periodo, el resguardo de Cota fue disuelto, dividido y puesto

en venta. En 1876 la comunidad organizada y representada por algunos de sus miembros, entre los que contamos Pio Capador, Vicente Tovar y Roque León, compra en un remate público la décima parte del antiguo territorio del resguardo, es decir 505 hectáreas, conservándola hasta nuestros días.

Sobre esta permanencia en el territorio de Cota, la comunidad ha conservado la organización del cabildo y de la propiedad colectiva del territorio, que tras la compra de 1876 no era obligatoria. De esta forma, sin haber conservado el estatuto jurídico ni el reconocimiento oficial, en tanto que territorialidad indígena, y en tanto que comunidad indígena, las estructuras internas no dejaron de funcionar. Sin lugar a dudas la estigmatización de los pueblos indígenas asociada a la pérdida de la lengua, de una gran parte del arte y de la ritualidad propia de la comunidad, colaboró con la invisibilización de su población, o al menos ésta fue asimilada a la población campesina de los andes cundiboyacenses.

Con la puesta en marcha de la constitución de 1991, Colombia se declara un país multicultural y pluriétnico, en un ambiente favorable a las demandas de los pueblos indígenas, el gobierno ratifica el convenio 169 de la OIT, desarrollando una legislación especial que reconoce, entre otras cosas, las entidades territoriales indígenas, particularmente los resguardos. En este proceso de abertura y acceso a los derechos especiales, la comunidad de Cota, junto a las comunidades de Chía y Sesquilé logran acceder en 1994 al estatuto oficial de resguardo que doce años después les será retirado. A partir de 2006 estas comunidades organizan su acción para poder, nuevamente obtener este reconocimiento tan esperado.

Ahora bien, como hemos visto, estas comunidades se ven constantemente confrontadas a cuestionamientos profundos respecto a la veracidad de su “etnicidad”, ya que estas poblaciones semi-rurales no corresponden al imaginario ideal del indígena, siendo sobretodo asociadas al mundo rural al interior de una especie de globalidad homogénea. Para poder hacer frente a estos cuestionamientos, y ser reconocidos social y legalmente, estas comunidades han desarrollado estrategias que permiten reforzar los lazos sociales internos y los discursos de pertenencia a la comunidad indígena mhuysha. Algunos ejemplos podrán ayudarnos a visualizar cómo estas personas se organizan y llevan adelante su proyecto político.

### **Prácticas Mhuyshas, entre la diferenciación y la utilización estratégica.**

Podríamos pensar las prácticas de la comunidad indígena de Cota, como una forma de diferenciación del legado imaginario sobre el pueblo Muisca prehispánico o colonial, y

al mismo tiempo una forma de reinventarlo asumiendo un discurso de pertenencia a este pueblo con profundas pretensiones de autenticidad, como lo refleja la utilización de la ortografía mhuyqhubun, que a fin de cuentas, no es otra cosa que una de las múltiples transposiciones latinas de la fonética de la lengua hablada por los muiscas, recopilada por los cronistas y sacerdotes españoles durante el periodo colonial. Al parecer nos enfrentamos a un doble movimiento, alejándose, de una parte, de la imagen hegemónica y de otra, utilizándola para fortalecerse en tanto que comunidad local.

Sin pretender una enumeración exhaustiva de las actividades que se realizan en la comunidad, parece importante señalar algunas que permiten evaluar la producción de “prácticas culturales” significativas. Es importante subrayar que ellas no son solamente un instrumento utilitario que permitiría eventualmente el reconocimiento oficial de la comunidad, sino mas bien, ellas se enmarcan en un proceso mucho más profundo de continuidad de la comunidad en ese territorio. Algunas de estas acciones aseguran un cierto nivel de acceso a servicios que individualmente, una parte de los comuneros, no podrían obtener, en tanto que otras se orientan al fortalecimiento del sentimiento de pertenencia a la comunidad afianzando las relaciones sociales de proximidad.

### **Cursos de mhuytsqhubun**

Desde hace un par de años, gracias al aporte financiero de la corporación autónoma regional de Cundinamarca (CAR) se consolidó un proyecto etnoeducativo, llamado: “La lengua mhuytsqa un legado ambiental, recuperando nuestra cosmogonía del entorno o medio ambiente en las comunidades Mhuytsqas (Muisca) de Cota, Chía y Sesquilé, es una misión ancestral: CAR 2008” (Balsero, 2008). El objetivo de este proyecto fue presentado por los dirigentes que lo crearon de la siguiente manera: “Contribuir al fortalecimiento de las comunidades indígenas de Cota, Chía y Sesquilé, a partir de los procesos de formación cultural que permitan las dinámicas de apropiación, valoración, afirmación e identidad cultural de estas comunidades étnicas...” (Balsero, 2008). Bajo esta égide, las comunidades de Cota, Chía y Sesquilé vienen organizando un ciclo de formación permanente basada en los trabajos de Mariana Escribano (2001, 2002, 2005, 2007). Si bien, la reaparición de una lengua indígena sin locutores después de varias generaciones es un proyecto más que ambicioso, lo que parece importante resaltar es la capacidad que con este marcador cultural, muy importante socialmente para ser considerados como cultura en el contexto colombiano, las comunidades mhuytsqas logran consolidar grupos de pertenencia que se identifican con el movimiento indígena nacional e internacional, y localmente se reivindican como comunidad local. Asegurando en cierta medida la veracidad de su pertenencia por medio de la diferenciación por la lengua, que aunque no sea hablada cotidianamente, al menos tiene el mérito de aparecer en la comunidad.

## **Construcciones tradicionales**

La construcción de viviendas tradicionales, nace de una iniciativa individual que se vio confrontada a problemas al interior de la comunidad; en efecto las primeras construcciones (1990-1995) basadas en las representaciones de las viviendas muiscas prehispánicas, en las viviendas de los indígenas Koguis y Wiwas y en la reconstrucción del templo del sol de Sogamoso, fueron destruidas poco tiempo después de su instalación en los dos primeros sitios. Una parte de la comunidad consideraba que estos lugares albergaban drogadictos y borrachos. La asociación de estas construcciones a las prácticas médicas y rituales, producía una gran tensión con los comuneros que habitaban en sus cercanías. No obstante, con los años, estas construcciones se han vuelto un símbolo de la comunidad y comienzan a ser reproducidas poco a poco por otros comuneros que desean reafirmar su pertenencia a una comunidad indígena de forma más radical, sobre todo entre los jóvenes más comprometidos de la comunidad.

En el sector de Galilea, alejándose del centro del pueblo de Cota, se distinguen varias construcciones de este tipo, entre las que resaltan el Tchunzuá, el Qusmuy y la Cansamaria. Dos de ellas son construcciones dedicadas a la ritualidad, y la tercera es una instalación dedicada a la acogida de los visitantes de la comunidad. El Qusmuy fue inaugurado en 2009 gracias a un financiamiento de la CAR, siempre siguiendo una línea directiva orientada a la concientización medioambiental.

## **Medicina “tradicional”**

Las prácticas medicinales “tradicionales” se disuelven en la vida cotidiana de los miembros de la comunidad. En la mayor parte de las casas de los comuneros podemos encontrar una huerta de plantas medicinales o “aromáticas”. Su utilización es muy difundida, pero durante las últimas décadas otras prácticas se han ido agregando al uso cotidiano de estas plantas. El consumo de Hosca (tabaco seco molido) o de Ambira (esencia de plantas con una base en hojas de tabaco), ha reaparecido y se ha difundido tras un primer periodo de reticencia y de conflicto abierto entre los comuneros. Estas prácticas medicinales, que se asocian a sesiones de música, vigilia y de “palabra”, realizadas la mayor parte del tiempo en el Tchunzuá o en la vivienda de los curanderos. El reforzamiento de estas prácticas medicinales parece estar fuertemente asociado a las otras prácticas de fortalecimiento de pertenencia indígena que hemos mencionado anteriormente.

### **Jardín infantil y colegio indígena Ubamux**

La casa indígena comienza a ser construida en 1988, con el objetivo de crear un espacio de reunión para los miembros de la comunidad, una sede de gobierno para el cabildo, y un espacio cultural que posteriormente se transformará en el jardín infantil y el colegio Ubamux, que hoy acoge alrededor de 200 niños de la comunidad. Ella es inaugurada en 1992, y representa un gran esfuerzo de trabajo colectivo, gracias a las mingas y al trabajo de los jóvenes (servicio comunitario obligatorio que reemplaza hoy en día el servicio militar nacional en la comunidad de Cota). Este sitio es uno de los puntos más cercanos de la comunidad con el centro geográfico del pueblo de Cota, y funciona como articulador de los comuneros, que pueden encontrar ahí el espacio de interlocución más cercano. Junto a ello este espacio, siendo propiedad de la comunidad, cumple innumerables funciones, puede ser agenciado como una sala de espectáculos donde se realizan conciertos, presentaciones de baile o de teatro, cursos y formaciones de toda índole, se realizan las asambleas generales y mercados de trueque, entre tantas otras cosas. Sin lugar a dudas, una de las funciones más importantes es la de colegio, asegurando de tal forma la escolarización de los niños de la comunidad, particularmente de aquellos de las familias más precarizadas.

### **Mingas y protección del territorio.**

Por último, es importante señalar la fuerte presencia del trabajo comunitario, la minga. Gracias a esta actividad colectiva, una gran parte de los trabajos de electrificación, pavimentación, delimitación territorial, reforestación y seguridad son garantizados por la comunidad. Esta forma de trabajo, no solamente se realiza en los espacios comunes sino que puede ser solicitada por los comuneros para realizar ciertos tipos de trabajos agrícolas, forestales o de construcción, en las parcelas que les son adjudicadas por la comunidad. En el mando general reformado de la comunidad indígena de Cota de 1999, el artículo 8 señala que “...todo comunero deberá participar eficazmente en el trabajo comunal destinado al mantenimiento, conservación, protección y mejora del territorio indígena y al fomento de la solidaridad” (Cota, 1999). De tal forma, frente a la ausencia relativa de servicios públicos y de las instituciones del Estado, la comunidad puede hacer frente eficazmente a las necesidades de sus miembros. Evidentemente, el trabajo comunitario hace parte importante en la cohesión de la comunidad, tal como lo señala el artículo citado, no obstante, él se articula en una organización mucho más extensa que permite a la comunidad insertarse en diversas redes de colaboración, tanto con otras comunidades Mhuyshas como con otros grupos de interés.

## **Para no concluir con la discusión**

*Les apparences exigées par le pouvoir sont à n'en pas douter imposées de force aux groupes subalternes. Néanmoins, ceci n'empêche en rien leur utilisation active comme moyens de résistance ou dérobade. Cette dérobade, il faut bien le noter, est cependant achetée au coût exorbitant de contribuer à la production d'un texte public qui ratifie en apparence l'idéologie sociale des dominants<sup>9</sup> (Scott, 2008: 46-47)*

Como hemos visto a lo largo de este artículo, la pertenencia y el reconocimiento de una comunidad indígena se enmarca en un proceso histórico, confrontando discursos e interpretaciones diversas sobre lo que se busca enunciar. En nuestro caso, lo « indígena » y en particular lo muisca y lo mhuysha. Estas categorías no atraviesan el tiempo sin ser reformuladas, reinterpretadas, e incluso reinventadas. En efecto, ellas responden a parámetros contextuales sobre los cuales los actores se sitúan, a fin de poder negociar la situación en que se encuentran. En el caso de la comunidad de Cota, ella se vio confrontada a procesos históricos de larga duración, como son la imposición de la sociedad colonial, la construcción del Estado-Nación colombiano, o la expansión de los procesos globalizadores. Al interior de estos largos procesos, inseparables unos de otros, ciertos contextos han permitido una mayor o menor visibilidad de la presencia de esta comunidad. Con esto, no se quiere decir que los actores se ven sometidos a las condiciones contextuales en las que les ha tocado vivir, sino más bien, que sobre esta base las posibilidades de acción se negociarán según los criterios de aceptabilidad impuestos por las formas de enunciación hegemónicas. En la relación al otro, la ineluctable relación de ejercicios de poder, va a hacer que en ciertos momentos algunos decires subalternos aparezcan casi como naturales, cuando tiempo atrás eran inaudibles. Los Mhuyshas son un ejemplo de estas formas de enunciación, la comunidad de Cota y muchas otras se han mantenido establecidas en territorios muy estables desde hace siglos, sin embargo, relejendo la historia de Colombia, de la comunidad, la evolución de la legislación nacional e internacional sobre los derechos indígenas, podemos constatar que ellos han pasado de muisca a indios, a ciudadano nacional, a campesinos, a raizales, a indígenas y a mhuyshas, como si a través de estas categorías se les intentara objetivar, sujetar. Entre el decirse y el hacerse llamar mhuysha, o de cualquier otra manera, parece importante no concentrarse en el supuesto contenido de la categoría misma, ya que en él podríamos

---

<sup>9</sup> Las apariencias exigidas por el poder, son sin duda impuestas por la fuerza a los grupos subalternos. Sin embargo, esto no impide de forma alguna su utilización activa como forma de resistencia o de evasión. No obstante, nótese, que esta evasión es comprada al precio exorbitante de contribuir a la producción de un texto público que ratifica en apariencia la ideología social de los dominantes. (Traducción del autor)

perder de vista las condiciones de su emergencia. Efectivamente, las transformaciones de la Colombia contemporánea han permitido la libre enunciación del indígena como sujeto de derecho (aunque entre la norma y su aplicación hayan largas distancias). En tal sentido la comunidad indígena de Cota, compuesta por una gran cantidad de personas en situación de relativa pobreza y precariedad, según los parámetros oficiales, a través de la utilización estratégica (lo que no quita la validez y la pertinencia de la misma) de las consideraciones sociales y oficiales de lo que se considera como indígena, puede acceder a formas de solución de problemas sociales y a una consolidación de sus mecanismos de solidaridad. En definitiva, mejorar la vida de sus miembros.

Ahora bien, esta utilización estratégica parece ser un arma de doble filo, ya que con la reproducción de los discursos sobre la tradicionalidad y la autenticidad de los pueblos indígenas que atraviesan acciones como la revitalización de la lengua mhuytsqhubun, o la construcción de viviendas tradicionales, la comunidad se ve enfrentada a la examinación minuciosa de sus supuestas “marcas culturales”, ¿cómo entonces salir de este embrollo entre la obsesión por la autenticidad y su superación? La paradoja queda abierta, ya que ella parece ser uno de los efectos de la interpretación (o sobre-interpretación) de la realidad analizada. Sin embargo, si simplemente consideramos la sola existencia de la comunidad, en tanto que grupo relativamente estable, en la historia del pueblo de Cota, y más aún, simplemente en su continua presencia sobre ese territorio, es difícil, si no imposible, negar su existencia. Más allá de definir la etnicidad de esta población, oficio de la etnología, la más colonial, parece más interesante reposicionar el advenimiento de las formas de categorización y de enunciación de los supuestos “otros”, indígenas, afrodescendientes, niños, ancianos, enfermos, mujeres, cualquier tipo de orientación sexual no hegemónica, etc. Ya que más que hablarnos de sus supuestas diferencias, este reposicionamiento nos habla de nuestras (de los hegemonomismos) fronteras, limitaciones y obsesiones.

Revisando de forma dispersa y transversal ciertos puntos de reflexión sobre los pueblos indígenas colombianos, a la luz del caso de la comunidad Mhuytsqa de Cota, el camino transcurrido intenta proponer una puesta en perspectiva que desesencialice las diversidades, los particularismos y las diferencias. Viendo cómo durante las últimas décadas, una comunidad humana se organiza para poder hacer frente la sociedad en la que vive, más que hablar monológicamente de la “imposible” integración de la diferencia, lo que resuena es la incontrolable creatividad de los actores, su irreductible libertad y su capacidad de construir espacios siempre nuevos de emancipación.

### **Referencias bibliográficas**

89, Ley. «Régimen legal de Bogotá D.C.» El sitio oficial de Bogotá D.C. 25 de Noviembre de 1890. <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4920> (último acceso: 2 de enero de 2012).

Albó, Xavier. Pueblos indios en la política. La Paz: centro de investigación y promoción del campesinado (CIPCA), 2002

Amselle, Jean-Loup. *Révolutions*. Paris: Stock, 2010.

Balsero, Alfonso Fonseca. Proyecto : La lengua mhuyssa un legado ambiental. Cota: Casa indígena de Cota, 2008.

Bengoa, José. *la emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de cultura económica, 2000.

Bengoa, José. «Pueblos indígenas, tierras y territorios.» En *Reforma agraria y desarrollo rural en la región andina*, de Fernando Eguren, 149-162. Lima: CEPES, 2007.

Comunidad indígena mhuyssa de Cota. Mando general orgánico del pueblo Muisca de Cota. Cota: Comunidad indígena de Cota, 1999.

Escribano, Mariana. *Cinco mitos de la literatura oral Mhuyssa o Chibcha*. Bogotá: Semper ediciones, 2001.

—. *El gran simbolón Mhuyssa*. Bogotá: Visión Vital, 2007.

—. *Investigaciones semiológicas sobre lengua Mhuyssa*. Bogotá: Antares impresores, 2002.

—. *La simbólica del paleotegria Mhuyssa*. Bogotá: Impresión de promedios, 2005.

Fernández Varas, Diego. *Récupérer la mémoire et résister à l’oubli*. A paraître in *Revue Emulations*, Louvain, 2012

Laurent, Virginie. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*. Bogotá: ICANH-IFEA, 2005.



Musée du Quai Branly. «L'invention de l'autre, Exhibitions.» Paris: MediaObs Publications, 2011.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.» En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales , de Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires: Clacso, 2003.

Scott, James. La domination et les arts de la résistance. Paris: amsterdam, 2008.

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

### **Datos del autor**

*Diego Fernández* es Sociólogo por la Universidad de Concepción (Chile). Actualmente, es Doctor © en Antropología por la Universidad Lumière-Lyon 2 (Francia).

---

### **Historia editorial**

Recibido: 03/11/2011

Primera revisión: 10/11/2011

Aceptado: 07/12/2011

---