



Antípoda. Revista de Antropología y
Arqueología

ISSN: 1900-5407

antipoda@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes
Colombia

Gómez-Montañez, Pablo F.

Patrimonio y etnopolíticas de la memoria: El pasado como aparato ideológico en la Fiesta del Zocán
en el Templo del Sol de Sogamoso

Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 12, enero-junio, 2011, pp. 165-186

Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81422437009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PATRIMONIO Y ETNOPOLÍTICAS DE LA MEMORIA: EL PASADO COMO APARATO IDEOLÓGICO EN LA FIESTA DEL ZOCÁN EN EL TEMPLO DEL SOL DE SOGAMOSO¹

PABLO F. GÓMEZ-MONTAÑEZ*

pfgomez6@gmail.com

Departamento de Antropología

Universidad de los Andes, Colombia

RESUMEN El presente artículo es resultado de un trabajo de campo etnográfico sobre la celebración de la *Fiesta del Huan* o *Zocán* en el Templo del Sol, ubicado en el Museo Arqueológico de Sogamoso. Su objetivo es reflexionar y comprender la relación existente entre etnicidad y el patrimonio como campo conflictivo e ideológico en donde se reproducen varias luchas por la administración de la memoria, la legitimidad del pasado y la definición de nuevas identidades sociales y su porvenir.

PALABRAS CLAVE:

Patrimonio, memoria, aparato ideológico, etnopolíticas.

165

* Candidato a Doctor en Antropología y Magíster de la Universidad de los Andes.

¹ El presente artículo hace parte de una investigación desarrollada con el apoyo de Inpahu-Fundación Universitaria y su Facultad de Comunicación, Información y Lenguaje. Dicha institución financió la salida de campo desde la que el autor elaboró esta etnografía.

**HERITAGE AND ETHNOLITICS OF
MEMORY:**

THE PAST AS AN IDEOLOGICAL INSTRUMENT IN THE FIESTA DEL ZOCÁN EN EL TEMPLO DEL SOL DE SOGAMOSO

ABSTRACT The present article is a result of ethnographic field work about the celebration of the *Fiesta del Huan* in *el Templo del Sol*, located in the Archeological Museum of Sogamoso. Its objective is to reflect and understand the relation between ethnicity and heritage like a troubled and ideological field where several struggles for the administration of memory, the legitimacy of the past and the definition of new social identities and its future occur.

RESUMO O presente artigo é o resultado de

KEY WORDS:

Heritage, memory, ideological device, ethnopoltics.

**PATRIMÔNIO E ETNOLÍTICAS DA
MEMÓRIA:**

O PASSADO COMO APARATO IDEOLÓGICO NA FIESTA DEL ZOCÁN NO TEMPLO DEL SOL EM SOGAMOSO

um trabalho de campo etnográfico sobre a celebração da *Fiesta del Huan* no *el Templo del Sol*, localizado no Museu Arqueológico de Sogamoso. Seu objetivo é refletir e compreender a relação existente entre etnia e o patrimônio como campo conflituoso e ideológico onde se reproduzem várias lutas pela administração da memória, a legitimidade do passado e a definição de novas identidades sociais e seu futuro.

PALAVRAS-CHAVE:

patrimônio, memória, aparelho ideológico, etnopolíticas.

PATRIMONIO Y ETNOPOLÍTICAS DE LA MEMORIA: EL PASADO COMO APARATO IDEOLÓGICO EN LA FIESTA DEL ZOCÁN EN EL TEMPLO DEL SOL DE SOGAMOSO

PABLO F. GÓMEZ-MONTAÑEZ

SON CASI LAS ONCE DE LA NOCHE del 20 de diciembre de 2010 en Sogamoso, población del departamento de Boyacá, Colombia. La constelación de Orión, alineada con Venus o *Fagua* (lucero de la mañana, según los muiscas actuales), se impone cenitalmente sobre la punta cónica del techo del templo. La luna llena, eclipsada, ilumina el camino hacia el costado occidental del mismo, pero la entrada está cerrada. Los asistentes, entre quienes se observan miembros de cabildos contemporáneos indígenas, muiscas, sectas de *yageceros*, grupos musicales con base en zampoñas y tambores, y uno que otro turista *neohippie*, se descalzan y, en fila, comienzan a danzar mientras avanzan zigzagueando entre los doce postes que enmarcan el costado sur del templo. En el exterior, la danza avanza sólo media circunferencia hasta la entrada del costado oriental. Quien llega hasta ahí se pone de espaldas y entra al templo. El fique o *guaque* quemado sobre barbacoas aromatiza el lugar. Sobre la coronilla, un miembro de una fundación de consumidores de *yagé* aspira la cabeza de cada asistente. Luego, en un camino formado por dos filas paralelas, los *guairas* o *yageceros* de cierto nivel y función dentro de dicha fundación —con aires de secta— baten sus ramas sobre los cuerpos que desfilan ante ellos. A continuación, un *chyquy* muisca (sacerdote, según algunos movimientos étnicos actuales), gobernador del recientemente creado Cabildo Muisca de *Chunza* (Tunja), asigna a cada participante un joven de comunidades indígenas muiscas presentes para que soplen algo de humo de tabaco sobre sus extremidades, pelvis y espalda. Algunos *tybas* o jóvenes de mediana jerarquía del Cabildo Muisca de *Bacatá* (Bogotá) tocan sus tambores y entonan cánticos de guerreros o *gue-chas*. Quienes fueron limpiados con tabaco se integran a una danza circular

que rodea el poste central del templo. Cada participante debe darle la vuelta tres veces y, antes de salir del recinto por la puerta occidental, es ungido en las muñecas con una loción por otros miembros de la fundación-secta yagecera.

¿En qué tipo de lugar sagrado ocurre semejante ritual? ¿A qué celebración “ancestral” y de tanta relevancia corresponden estas performances y su correspondiente parafernalia? ¿Qué tanta larga data tiene en el tiempo y en la tradición esta ceremonia? ¿Qué papel ocupa en la memoria colectiva e histórica? El espacio es el Museo Arqueológico de Sogamoso, y el lugar específico, el Templo del Sol. La celebración corresponde a la *Fiesta del Huan o Zocán*, como prefieren llamarla algunas comunidades muisca en la actualidad. Y aunque la existencia de este evento fue registrada por los cronistas españoles del entonces Nuevo Reino de Granada, sus rutinas y repertorios completos y exactos son desconocidos. Con todo esto, surgen otras preguntas: ¿De qué tipo de patrimonio podemos hablar en este caso? ¿En verdad es un patrimonio? ¿De quién? ¿Quién lo reclama como suyo? ¿Lo definen como tal la institucionalidad del museo o aquellos grupos poblacionales y ciudadanos que se autorreconocen como “dolientes”, en caso de que tal construcción quede museificada pasivamente, inutilizada o en el olvido? Frente a esto último, ¿quién administra la memoria? O mejor, ¿a quién le pertenece? ¿Quién desea recordar y qué desea recordar?

En este artículo, el objetivo es reflexionar y desarrollar la relación existente entre etnicidad y el patrimonio como campo conflictivo e ideológico en el que se reproducen varias luchas por la administración de la memoria, la legitimación del pasado y la definición de nuevas identidades sociales y su porvenir. En ese orden de ideas, primero desarrollaremos el concepto de memoria como campo político a partir de las condiciones de la modernidad contemporánea latinoamericana respecto de los grupos indígenas. Luego es importante revisar, bajo la misma línea de las relaciones de poder, la forma como la “reethnicidad” o activación de identidades étnicas conforma un escenario de estudio y debate respecto de grupos étnicos que en Colombia y Latinoamérica se consideraban extintos, y, por dicha razón, su existencia actual tiende a verse como instrumentalista. También será de gran relevancia reflexionar sobre las etnopolíticas de la memoria o procesos de agenciamiento de la identidad étnica colectiva, por parte de grupos indígenas reactivados, para transformar su posición en el campo de la Nación multicultural y ocupar un lugar en el mapa étnico contemporáneo. Finalmente, exploraremos la manera en que la *Fiesta del Zocán* y la reconstrucción y uso del Templo del Sol se convierten en escenarios en donde el patrimonio, la memoria y la identidad étnica tensionan la relación, a veces ambigua, entre el pasado y el presente. Por supuesto, la diversidad comunitaria, política y performativa presente en

esta celebración nos hace tomar la posición de ver este tipo de eventos como un campo de encuentros y desencuentros (con sus respectivas negociaciones y mediaciones simbólicas) que hacen de los usos sociales del patrimonio un proceso dinámico y propenso al continuo debate sobre el pasado como base de la identidad de comunidades, que vale la pena revisar.

LA MEMORIA DE “LO MUISCA”: TENSIONES ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE

Para muchos, hablar de muisca es hablar de algo “pasado” y/o “desaparecido”. En su historia hispánica y posterior, esta categoría identitaria ha sufrido varios tipos de redefiniciones, clasificaciones y debates que, por supuesto, han dejado secuelas de dominación, negación y deslegitimación. Por esta razón, en el panorama actual de las luchas indígenas del país, fortalecidas a partir de la recuperación de tierras y el fortalecimiento de cabildos, iniciados por los procesos de reivindicación étnica del Cauca (como epicentro del movimiento moderno indígena del Colombia), los muisca no ocupan precisamente un lugar muy relevante en el mapa etnográfico contemporáneo, administrado en conjunto por organismos oficiales del Estado, ONG y organizaciones que agrupan intereses de comunidades indígenas nacional y sectorialmente. Sin embargo, en los momentos actuales de un evidente panindianismo, de un rescate de una filosofía cósmica y de un amplio proceso de reetnicidad vivida en toda América, los muisca han encontrado un escenario de resignificación y de lucha por su reconocimiento.

En este contexto, la modernidad latinoamericana, lejos de definirse como un ideal o un intento de borrar lo tradicional y la memoria popular, lo hace mediante las estrategias que pueden aplicar varias identidades colectivas para integrarse en el campo *interlocutivo* de la construcción de nación. Ahora el debate no está en si el pasado debe o no ser superado en la modernidad, sino cómo es reconstituido, reconfigurado e instrumentalizado como una herramienta de las identidades colectivas, para tener un lugar en el campo social, político, cultural y económico contemporáneo. Para desarrollar lo anterior es necesario detenernos en algunos puntos principales sobre el campo teórico de la memoria.

En primer término, la memoria colectiva, entendida como las concepciones, transmisiones y usos del pasado por parte de grupos sociales, ha sido pensada primordialmente desde el enfoque de Halbwachs (2004) sobre los marcos sociales de la memoria. Pero éstos no hay que darlos simplemente como la suma de los recuerdos individuales ni tomar la memoria como algo existente per se. Éstos, más bien, son “[...] los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad” (Halbwachs, 2004: 10). Es decir que el

principal aporte de la memoria, desde esta perspectiva, es verla y abordarla como un ejercicio del presente que permite tomar acciones hacia el futuro.

Sin embargo, cuando relacionamos esta concepción de memoria con el problema de las identidades, nos encontramos con una cuestión: como Halbwachs, de cierto modo, retoma algunas ideas sobre la cohesión social del pensamiento de Durkheim, estas formas de memoria y sus respectivos marcos se toman como provenientes de identidades colectivas ya formadas y autocontenidas. En palabras de Barbara Mitzval, desde el enfoque de Halbwachs, “la identidad colectiva precede la memoria; por tanto, la identidad social determina el contenido de la memoria colectiva” (2003: 52). Pero, contrario a esta posición, Alejandro Grimson (2000) afirma que las mismas identidades también son frutos del conflicto, la negociación (incluso la negación) y las circunstancias históricas.

Por eso es pertinente tener en cuenta que, así como las tradiciones pueden ser inventadas (Hobsbawm y Ranger, 2008), estas mismas implican un componente político. Éstas pueden ser instauradas como formas de las élites y los sectores hegemónicos para administrar el pasado como base de la identidad nacional (Candau, 2002; García Canclini, 2005; Hobsbawm y Ranger, 2008), y, en su forma ritual, han sido desde el inicio de las ciencias sociales el pilar de los estudios de la memoria en relación con la cohesión social. Candau (2002), por su parte, afirma que esa parafernalia que conforman las ceremonias conmemorativas, como principal elemento del estudio de las tradiciones en el enfoque de Hobsbawm, es lo que puede ser el principal objeto de estudio de una antropología de la memoria.

Sin embargo, debemos tener en cuenta dos críticas frente a estas concepciones, para avanzar hacia una aplicación más coherente de la memoria, en nuestro caso. Primero, debemos avanzar hacia escenarios de estudio de la memoria que trasciendan su materialidad en las celebraciones y ritualidades formales de los grupos hegemónicos. Segundo, debemos tener en cuenta que también hay memorias que se forjan desde abajo, desde lo subalterno, lo que alimenta y enriquece el campo *interlocutivo, conflictivo y relacional* de las identidades culturales y las memorias colectivas. De ahí que la misma Barbara Mitzval (2003) le apueste más a un *enfoque dinámico* de la memoria que a uno que simplemente apunte a lo conmemorativo. En su propuesta, la memoria debe estudiarse teniendo en cuenta varios puntos: primero, que el corazón de la *memoria dinámica* es la creencia en la relación existente entre recuerdo y transformación, es decir, se reconoce la dimensión temporal de las identidades que se transforman a medida que transforman sus memorias. Esto significa que se deben reconocer tanto los roles de agenciamiento de la memoria como la historicidad de las identidades. Segundo, que más allá de lo conmemorativo,

también debemos apuntarle a lo narrativo de la memoria, es decir, a la manera como las identidades individuales y colectivas recolectan, seleccionan y organizan los recuerdos de acontecimientos pasados de acuerdo con circunstancias del presente (Mitzval, 2003: 68-70).

Es a partir de esta transformación de los enfoques de la memoria que queremos abordar más adelante la parafernalia y los repertorios de la *Fiesta del Huan*.

LA REETNICIDAD Y LAS POLÍTICAS DE LA MEMORIA

Luego de acuñar en los años cincuenta el término “etnicidad” para superar el de “raza” (Fenton, 2005), en la década del sesenta la etnicidad, definida como la condición de la identidad de los grupos étnicos, pasó de ser entendida como una condición objetiva y natural (Geertz, 1987; Hutchinson y Smith, 1996), a ser comprendida como una condición agenciada y usada de acuerdo con circunstancias históricas y situaciones personales (Fenton, 2005). Con Frederick Barth, la etnicidad comenzó a ser analizada como una condición “socialmente construida” (Fenton, 2005), definida en momentos de contacto e intercambio cultural entre grupos (Barth, 1976) y reactivada en procesos de formación de movimientos nacionalistas (Smith, 1996).

Un escenario relevante de los estudios sobre la reetnicidad lo conforman aquellos que se preocuparon por la reactivación de grupos y movimientos indígenas en América Latina, así como otros que transformaron su condición campesina y mestiza en indígena, a raíz de reformas constitucionales de los noventa que definieron a varios Estados como multiculturales y pluriétnicos (Sieder, 2002; Beck y Mijeski, 2000; Stavenhagen, 2002; Albo, 2002). A este tipo de procesos se les conoce como *etnogénesis* (Gros, 2000), *nuevas etnicidades* (Glazer y Moynihan, 1996; Hall, 1996), *etnicidades ficticias* (Balibar, 1991) y/o *etnicidades inventadas* (Neeman, 1994).

En el caso de Colombia, la Constitución Política de 1991 marcó una diferencia en los procesos de reivindicación cultural y política por parte de los grupos étnicos del país. Esto permitió la organización de movimientos y grupos indígenas que se consideraban inexistentes. Como ejemplos de lo anterior, se encuentran los procesos organizativos de los kankuamo (Gros, 2000; Angelini, 2009), los pastos (Rappaport, 2005), los yanacunas (Zambrano, 1995) y los muisas (Durán, 2004; López, 2005; Restrepo, 2005). Este último grupo es, quizá, el más polémico.

Los muisas son una etnia importante en la historia del país que varios sectores oficiales del Estado, la sociedad y la academia consideran como desaparecida, y a sus descendientes, completamente mestizos y asimilados a la vida moderna. En algunos casos, comunidades de Suba, Bosa, Chía, Cota y Sesquilé

(todas actuales poblaciones de la sabana de Bogotá) han logrado organizarse para ser reconocidas ante el Estado como cabildos indígenas, desde la década del noventa. Pero desde los años setenta surgió una variedad de grupos conformados por miembros que se autorreconocen como muisca, algunos de ellos sin cumplir con los criterios y parámetros oficiales que el Estado tiene para definir la condición étnica colectiva e individual. Es el caso del Pueblo-Nación Muisca Chibcha.

Este movimiento indígena es liderado por quienes se han autodenominado *chyquys* o autoridades espirituales. Para legitimar su condición étnica, los *chyquys* del Pueblo-Nación Muisca Chibcha están conformando unas nuevas narrativas mitológicas e históricas. Con ambas, buscan cimentar las bases ideológicas de su discurso y práctica espiritual, así como construir un relato consensuado y romántico sobre el pasado ancestral y sobre los procesos de lucha, resistencia y reconocimiento ante la sociedad occidental. Dos de los elementos que pude observar en mi trabajo de campo durante más de tres años con este grupo son, por un lado, que los muisca han armado su estilo de vida seleccionando, dentro de su marco de referencia y situación mestiza, los componentes étnicos indígenas que conforman su identidad. Por otro lado, mediante su puesta en la escena pública y cotidiana, encuentran mecanismos que conduzcan hacia su reconocimiento oficial como etnia (Gómez-Montañez, 2009 y 2010).

Esto es lo que Luis Carlos Castillo (2005) considera que ha sido el insumo de estos agentes en la inclusión en la lucha por el reconocimiento. Llama “capacidad estratégica y performativa” a esa que deviene del “uso político de la identidad”. Es decir que estos grupos usan la misma condición de subalternos que les otorgó el proyecto de Estado para incluirse como actores políticos. La alternativa que define para tales grupos deja ver el carácter político de la memoria y de la identidad étnica:

Con comunidades sometidas a un proceso de siglos de aculturación en el que muchas perdieron la lengua, este movimiento indígena tiene que reinventar sus raíces, hurgar en la memoria colectiva en búsqueda de sus instituciones perdidas o a punto de desaparecer, re-fabricar sus héroes, recuperar formas comunitarias de solidaridad, exhumar símbolos, en fin, reinventar la historia para exigir otro lugar en la sociedad del futuro. (Castillo, 2005: 24)

Siguiendo nuestra línea argumentativa, las etnopolíticas de la memoria son constituidas por escenarios y procesos de lucha, conflicto y resistencia, mediante los cuales actores de sectores hegemónicos y subalternos movilizan la identidad étnica (propia o del “otro”) con fines de reivindicación (o negación) histórico-cultural, de garantizar (o evitar) la permanencia del grupo y ocupar un lugar en el campo económico, social y político mediante el acceso a recursos que garanticen su reproducción.

La importancia política del estudio del papel de la memoria en estos procesos de identidad étnica no radica únicamente en la reinvención de tradiciones o en la creativa conformación de comunidades imaginadas. Consiste también en revisar la frontera que el pensamiento moderno-occidental puso entre la memoria y la historia. Teniendo en cuenta que la segunda también es selectiva y puede acomodarse de acuerdo al grupo o clase que administre el sentido del pasado, también puede verse como un componente de la memoria dinámica (Mitzval, 2003).

A partir de los debates desarrollados anteriormente, es hora de volver a nuestro estudio sobre la *Fiesta del Huan* en el Templo del Sol en Sogamoso. Si partimos de la manera como este templo fue representado en las crónicas de la Conquista, los intrínquilos de la historia de su destrucción y posterior reconstrucción y las rutinas rituales, académicas y comunicativas que se desarrollaron en la *Fiesta del Huan* de diciembre de 2010, podremos comprender que ciertos lugares de la memoria determinan y hacen posible que el campo del patrimonio se vivifique mediante encuentros y desencuentros, frutos de la interpretación del pasado, la lucha por la administración de la memoria que aquello encarna y el debate por la existencia de comunidades indígenas, mediante conflictos con las versiones oficiales del Estado y la academia, así como las diferentes fronteras que se forjan y desplazan continuamente entre los grupos autorreconocidos como muisca hoy día.

173

LA RECONSTRUCCIÓN DEL TEMPLO DEL SOL DE SOGAMOSO: TEJIENDO LA OFICIALIDAD DEL PASADO Y DEL PATRIMONIO

El Museo Arqueológico de Sogamoso y su “pieza” más sagrada, el Templo del Sol, son obras del antropólogo Eliécer Silva Celis, uno de los egresados pioneros de la Escuela Normal Universitaria, que más adelante tomaría el nombre de Instituto Etnológico de Bogotá. En 1942 llegó a Sogamoso en compañía de Gregorio Hernández de Alba, reconocido antropólogo y arqueólogo de la camada romántica, para iniciar unos trabajos de exploración de suelos que permitieran excavaciones futuras. Entre 1943 y 1945, Silva Celis se dedicó a excavar en los suelos de la vereda de Monquirá, con el fin de establecer dónde estaban los antiguos emplazamientos de la ciudad muisca de *Suamox* (Sogamoso) y, en especial, tratar de ubicar la posición exacta del antiguo Templo del Sol, famoso por su quema en 1537, documentada por varios cronistas de la Conquista. Una serie de hallazgos de cerámica, grifos y momias en el territorio de Sogamoso lo llevaron a recolectar una gran cantidad de objetos arqueológicos, que hoy se exhiben en el museo. Pero fueron varias bases de antiguas habitaciones indígenas las que le permitieron inferir lo que creyó era el lugar donde antaño se erigió el gran templo.

La decisión de reconstruir el Templo del Sol, basado en sus estudios etnohistóricos y arqueológicos, deja en claro dos cuestiones que vale la pena poner en consideración en cuanto al patrimonio cultural de una nación. En primer término, la reconstrucción del templo se enmarca en la posición romántica que desde finales del siglo XIX había caracterizado a ciertos pensadores que, como el mismo Hernández de Alba y Miguel Triana, vieron a la cultura muisca como la más importante de lo que hoy día es Colombia. Silva Celis, sin olvidar la rigurosidad científica y las bases empírico-analíticas que exigían la arqueología y ciencias afines de su época, nunca dejó de lado la posibilidad de integrar la mitología en la base científica de la historia y memoria del pueblo muisca. En diferentes partes de su obra, no duda en relacionar algunos petroglifos de la región del altiplano Cundiboyacense con las ordenanzas de Bochica, considerada la deidad “civilizadora” de los muiscas. Incluso, siendo parte del sector académico y científico oficial del país, vio en su templo una oportunidad para reivindicar el pasado y la imagen del muisca que el colonialismo y el republicanismismo intentaron atenuar o silenciar. El mismo Silva Celis escribió al respecto:

174

Desde lejanos tiempos precolombinos la legendaria Suamox, ciudad abierta a propios y extraños aún en tiempos de guerra, se convirtió en un lugar de atracción cívico y social por excelencia [...] poniendo con esto una nota de *alta civilización* que no logró ningún otro pueblo precolombino de alta cultura en el Nuevo Mundo.

Al recuerdo constante del civilizador Bochica, quien en el curso de sus andanzas como misionero de la cultura y la paz, en Suamox demoró durante algún tiempo impartiendo enseñanzas de orden moral, social y cívico a los chibchas, pronto se sumaron el *esplendor* que llegó a tener el Templo erigido en honor del Sol y la fama de la *sabiduría* y la *santidad* del *Sumo Sacerdote* y Cacique muisca, que todo lo sabía y podía, y cuya autoridad era profundamente respetada [...]

A pesar de que la *avalancha conquistadora* cubrió con un manto de sombra y desprecio la *civilización* de nuestros nativos, [...]

La razón de nuestro ser actual hunde sus raíces en un *pasado de grandeza* forjado por un pueblo *trabajador, inteligente y distinguido* como el *más humanista y culto entre los civilizados* precolombinos del Nuevo Mundo. (Silva Celis, 2005: 155-157)

Nótese la representación de un muisca prístino y admirable. También nótese que su discurso de reivindicación cae en el sistema de valores católico-occidentales, en donde el mismo Silva Celis no duda en calificar a Sogamoso o *Suamox* como una “importante urbe cosmopolita” y el “máximo centro reli-

gioso de los muisca” o la “Roma de los muisca” (Silva Celis, 2005: 156). Sin negar sus intenciones de rescatar a este pueblo del olvido y de darle honorabilidad al pasado precolombino del país, el optimista pensador cayó en la trampa colonial de legitimar la grandeza de un pueblo mediante su comparación con “pares” espirituales, políticos y sabios que en su momento sólo los vieron como infrahumanos, sin alma y bárbaros, a quienes era legítimo y válido someter y dominar en nombre de las banderas de la “civilización”. De esta manera, el Templo del Sol, en el marco de un museo arqueológico, avalado institucionalmente por el Estado y el sector académico colombiano, hace parte del “aparato ideológico” (Candau, 2002) que busca instaurar una versión oficial del pasado para forjar bases fuertes y nobles de una identidad regional y nacional. Pero, pese a nuestra posición, la museificación de lo muisca en este caso es representativa de un proceso de coleccionismo y posterior curaduría y exhibición (Botero, 2006) que, desde la mitad del siglo XIX, caracterizó la preocupación del joven Estado republicano de Colombia por querer poner en vitrina un pasado indígena que tardíamente aceptó con algo de orgullo.

Otra cuestión entra en debate en medio de la reconstrucción del patrimonio: la creatividad o inventiva para crear versiones del pasado a partir de interpretar (y hasta construir) sus vestigios. Silva Celis era tanto un riguroso arqueólogo empirista-analítico como un hermeneuta. No sólo pontificó la ciudad de *Suamox* y su antiguo templo, sino que además realizó la labor de construir nuevamente este último a partir de pistas encontradas en sus excavaciones. De esa manera, Silva Celis tomó los materiales y las formas arquitectónicas que, según él, “han demostrado las investigaciones arqueológicas” (Silva Celis, 2005: 158) respecto de las edificaciones de mayor importancia de los muisca: doble serie concéntrica de postes (una interior como base de paredes y otra exterior para formar un corredor), techo cónico y pajizo, ornamentos interiores de carrizo enlazados con fibras de hilo y/o algodón, paredes de caña flecha y dos entradas ubicadas al saliente y al poniente que sirven además como observatorios de fenómenos solares y estelares. Pero la etnohistoria también hizo su aporte. De las crónicas de fray Pedro Simón, se dejó impactar por las descripciones de ciertas patenas de oro que colgaban en los corredores y entradas de estas edificaciones, para que sus resplandores y sonidos se volvieran “verdaderas hierofanías, que cautivaban profundamente el espíritu religioso y la fantasía de los chibchas” (Silva Celis, 2005: 160).

En cuanto a sus hipótesis sobre la construcción del antiguo templo, Silva Celis no deja de argumentar, con cierto misticismo épico, la grandeza e importancia de éste para la época. De las crónicas de fray Pedro de Aguado, infiere que el lugar de su construcción debió ser revelado por algún tipo de manifesta-

ción natural o algún tipo de hierofanía. Y al igual que ocurre con varias construcciones ancestrales de tipo mágico-religioso en el mundo, sospechó que el fenómeno que tanto debió inspirar la construcción en el valle de Iraca, como se conocía a Sogamoso en la época muisca, fue la desaparición total de la sombra del sol al ponerse en posición cenital sobre un poste. Este fenómeno solar, que en el trópico sucede dos veces en el año, en los solsticios de junio y diciembre, justificó para este antropólogo la presencia constante de postes de guayacán al frente de la residencia de los caciques muiscas. Y, por supuesto, Silva Celis no dejó escapar en su reconstrucción el detalle que más se espera sea visto en los amaneceres del 21 de junio y del 21 de diciembre: la alineación de la luz solar, que, paralela al suelo, entra por las ventanillas de las paredes orientales y sale por las occidentales, iluminando el centro del poste pilar del templo.

Basta decir hasta este momento que el componente ideológico del patrimonio cultural y arqueológico, tomando como ejemplo la reconstrucción del Templo del Sol de Sogamoso, se infiere del querer desplazar la representación del pasado muisca del campo de lo bárbaro, endemoniado e incivilizado, al de lo noble, civilizado y de gran sabiduría y espiritualidad. Esa postura romántica, entendida como exaltación de un pasado ancestral admirable, fue (y sigue siendo) la base de la construcción de comunidades y naciones imaginarias (Anderson, 2007). Pero también es notable cierto componente político. Aunque el único obstáculo que tuvo Silva Celis fue el hecho de que el Concejo sogamoseño de su época se opuso en un principio a la construcción de un museo arqueológico (preferían que en los actuales terrenos se hubiera construido una escuela), lo cierto es que tuvo el apoyo de los sectores más representativos del Gobierno y la educación del país. También recibió el apoyo de algunos sectores de la comunidad académica internacional. De esta manera, la versión del profesor Silva Celis se posicionó como una “versión oficial” del pasado muisca.

INVENTIVA, CREATIVIDAD Y CONTRACORRIENTES DEL PATRIMONIO

El debate por la administración del pasado, que se presenta en el campo de lo patrimonial, no termina en las interpretaciones histórica y arqueológica que, a su vez, den las bases científicas del discurso y las narrativas oficiales de las bases de la identidad nacional. También conforma un campo de luchas por parte de algunos grupos étnicos que, basando parte de su existencia en el pasado glorioso de su pueblo, hoy se enfrentan a varios sectores del Estado y de la sociedad general para legitimar su existencia y porvenir. Respecto al Templo del Sol de Sogamoso, la cultura muisca se muestra como avanzada, erudita y admira-

ble. Pero tales calificativos parecen haber sido dados a una cultura que aún es considerada como perteneciente únicamente al pasado y cuya existencia actual sólo se deja ver, según algunos académicos y políticos, en ciertos elementos residuales que, como un palimpsesto, emergen tímidamente entre comunidades mestizas, campesinas y obreras. De ahí que si el muisca en lo contemporáneo no se considera del todo extinto, por lo menos sí se le ve como un grupo muy asimilado a la vida moderna-occidental, con ciertos elementos residuales de lo indígena, con lo que tanto se estereotipa hoy día a las poblaciones antes mencionadas. Con esto, el debate sobre el patrimonio toma otras vías, pues el mismo Silva Celis no se imaginó nunca que la reconstrucción de su templo más adelante se relacionaría con la reconstrucción de ciertas comunidades étnicas, y que “sacerdotes” indígenas actuales (*chyquys*) contribuirían a reinventar creativamente unos usos sociales de este patrimonio.

A principios de diciembre de 2010 recibí una llamada telefónica. Era Rodrigo Niño, actual gobernador del Cabildo Muisca de *Chunza* (Tunja), recientemente registrado y reconocido ante la Alcaldía de esa ciudad. Rodrigo me comentó que hacía parte de un grupo llamado la *Mesa del Huan* y que el Museo Arqueológico de Sogamoso, en el marco de la celebración del solsticio de diciembre de ese año, había convocado un foro para debatir los procesos actuales de reetnización muisca. Me comunicó su intención de que yo fuera como académico y elaborara una ponencia a partir de mi trabajo etnográfico de casi cuatro años con el movimiento Pueblo-Nación Muisca Chibcha, del cual su Cabildo formaba parte. Nos pusimos una cita en un restaurante de Bogotá y, en medio de un almuerzo, me contó brevemente una historia que teje ciertos eventos y elabora complejas relaciones que amplían aún más la cuestión del patrimonio.

Rodrigo me contó que aunque su trabajo como líder del “despertar muisca” en Boyacá tenía más de 20 años, nunca había asistido al Templo del Sol hasta 2007. “Siempre dije que iría cuando el dueño de casa me invitara”, afirmó Rodrigo. Todo comenzó con la muerte del profesor Silva Celis ese mismo año. Aunque nunca había tenido en vida ningún contacto con estas comunidades muiscas renacentes, varios de sus líderes lo consideraban un abuelo mayor y sabedor de la comunidad. Era considerado un muisca que, de cierta manera, hacía un trabajo de gran importancia espiritual detrás de su labor como académico e investigador. Su funeral ocurrió en el mismo Templo del Sol. Curiosamente, la presencia de su cuerpo post mortem en este recinto lo vinculaba simbólicamente con los cuerpos de los grandes caciques que antaño yacían en el antiguo templo e, incluso, con la

2 Las frases de Rodrigo y otros interlocutores son tomadas del diario de campo de este trabajo.

imagen del anciano “jeque” o “mohán” guardián del mismo que el cronista Simón referencia en el capítulo de la quema, y a quien los perpetradores de tal “accidente” echaron la culpa para ocultar su error. Rodrigo, al enterarse de su muerte y exequias, llegó al templo acompañado de varios integrantes de la comunidad muisca de Tunja. Con vestiduras blancas, collares de cuentas, sonajeros y maracas, estos inesperados visitantes irrumpieron con cánticos entonados en una lengua muisca recuperada. Compleja debió ser la reacción de Margarita Silva, hija del profesor y directora del Museo Arqueológico de Sogamoso, que, en medio de la tristeza y la sorpresa, veía cómo Rodrigo depositaba tabaco y hayo (hojas de coca) sobre el féretro del difunto. Ésa fue la primera vez que Rodrigo tuvo contacto con el “dueño de la casa”.

Meses más tarde, en un encuentro académico en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, sede Tunja, Rodrigo se presentó nuevamente ante su hija. Ella lo reconoció y más adelante lo invitó a formar parte de la *Mesa del Huan*, un grupo interdisciplinario conformado por académicos y promotores culturales, encargados de planear y administrar la celebración oficial del solsticio de diciembre en el Templo del Sol. Durante varios años, el templo se convertía en un escenario en el que grupos teatrales infantiles de colegios representaban danzas, mitos y rituales muiscas a partir de las versiones narrativas y estéticas típicas del currículo oficial escolar. Desde 2007, cuando Rodrigo participó por primera vez en esta celebración, la *Fiesta del Huan* o *Zocán* se convirtió en un bricolaje performático de diferentes comunidades, en el que acampan desde el 19 de diciembre en los terrenos del Parque Conchucua y participan en una ceremonia principal para recibir al Sol. Con esa transformación en la rutina y parafernalia, se instauró una naciente tradición, en la cual se invita a líderes espirituales de otras etnias del país para que dirijan los rituales. Con ello, Margarita Silva hizo posible bajo su gerencia que se cumpliera lo que, según ella, deseó su padre antes de morir: que el museo fuera un escenario intercultural, de encuentro, de fiesta, y abierto a cualquier comunidad en el mundo. Y esa misma apertura es lo que ha permitido que broten la constante invención de esta tradición y un uso social y dinámico del recinto museográfico como lugar de la memoria.

En medio del tejido de actividades –que comprende desde foros académicos, comparsas por el municipio, círculos de palabra (conversatorios) y de sanación, hasta talleres para niños y prácticas sociales de todo tipo en el campamento (ventas artesanales, convites, fogatas y toques de tambores y zamponas)–, la atmósfera ancestral, mística y romántica pone en evidencia que la memoria, a diferencia de la historia, está atravesada por el “desorden de las pasiones” (Candau, 2006). De esta manera, la memoria es emotiva, está más

cargada de repertorios que de archivos (Taylor, 2005), habita en el cuerpo (Connerton, 2006) y se transmite mediante la repetición y la mimesis performativa (Schechner, 2002). Pero quiero resaltar un punto de convergencia más clave aún: más allá de lo verificable, se trata de hacer que lo que se pretende recordar sea veraz. Esta postura, que comparto con Candau (2006), me hace ver más allá del uso estratégico del pasado desde el presente. Con más inventiva aún, tanto los estudios etnográficos como el presente deben apuntar a comprender las formas en que las comunidades incluso llegan a forjar sus propias versiones de hechos pasados y, más complejo aun, la forma en que los sujetos tejen sus propias narrativas a ese renovado *metadiscurso*. Y la continua conformación de la nueva narrativa de la memoria muisca ya no sólo se vislumbra con la creatividad del arqueólogo soñador y reconstructor del Templo del Sol, sino que permite a varias comunidades apropiarse y establecer versiones continuamente mutables y hasta disidentes.

Como ejemplo de lo anterior están los sentidos e intenciones generales que actualmente se le dan a esta celebración. François Correa (2004), en su obra referente a la simbología y política de los muisca en el momento de la llegada de los españoles, presenta dos versiones de esta fiesta. Una la reconstruye a partir de las crónicas de Piedrahíta y tiene como protagonista al cacique de Ubaque. En esta versión, la fiesta tenía como motivos la iniciación a los herederos del cacicazgo y la solicitud, mediante “plegarias” al Sol, para que hubiera buena cosecha y evitar la enfermedad y la muerte. Incluso, Piedrahíta narró que el cacique de Ubaque, a quien interrogó sobre su significado, afirmó que “[...] cuando Dios hizo a los indios les dejó esta pascua [...]” (Correa, 2004: 105). Además, según versiones que recogió de un capitán en Bogotá, el cacique de Ubaque buscaba con esa fiesta que su pueblo no sufriera con la viruela y la sangre traída por el blanco (2004: 106). Por eso, la antigua *Fiesta del Huan* en Ubaque se realizaba en diciembre, al comienzo de las cosechas, y, dentro de la parafernalia que contenía, era muy representativo el papel de la *tristeza*. Según Piedrahíta, los participantes desfilaban y se presentaba un doble juego en la fila: mientras los de adelante suplicaban mediante el llanto peticiones al Sol, los de atrás daban grandes saltos y expresaban risotadas de alegría porque el Sol les había cumplido lo añorado por los delanteros (Correa, 2004: 106). Y al parecer, la celebración convocaba a varias parcialidades, y, con ello, entre tanta diversidad de culturas territoriales y de jerarquías políticas y sociales, el cronista percibió un bricolaje. En palabras del propio Correa:

Lo más notable es que el cronista distingue el orden del desplazamiento de las gentes según su rango, las actividades que realizaban y su indumentaria:

cada *parcialidad*, por sus pieles de animales, los sacerdotes, por su mitras, los danzantes, por sus cuerpos pintados y máscaras de llanto, los que barrían el camino, por sus mantas y máscaras de oro, y los caciques y acompañantes, por los lujosos atuendos que los diferenciaban entre sí pero los relacionaban con sus *parcialidades*. (Correa, 2004: 107)

Nótese el énfasis que Correa pone en la diferenciación de las “parcialidades” o comunidades que asistían a este encuentro. De igual forma, la fiesta de hoy día convoca una heterogeneidad de *comunidades de sentido*, las cuales tejen una red de imágenes, cuerpos, colores, cánticos e indumentarias, cuya performance resalta la representación romántica de lo indígena, así como lo *silencia* en otros niveles. El arsenal de ruanas, batas, penachos con plumas, gorros de lana, collares e instrumentos musicales era tan amplio y variado que incluso el fotógrafo que me acompañó en el trabajo de campo más de una vez me preguntó: “Quiénes eran los muisca” entre todos ellos. El desfile de la noche del 20 de diciembre, tal vez tratando de rememorar el esquizofrénico ritual de risa y llanto de antaño, consistía en un gran bloque caminante que se dividía en varias “parcialidades” a su manera. Adelante, dos mujeres de la comunidad muisca sostenían banderas de colores y un pendón con el logotipo del Pueblo-Nación Muisca Chibcha que invitaba al “autorreconocimiento”³ étnico: “Póngase Muisca”, se leía en éste. Atrás, en clara posición privilegiada, Rodrigo, chyquy muisca, y Orlando, taita yagecero líder de la Fundación Carare, auspiciadora del evento oficial, con fotuto el primero y tambor el segundo, comandaban la marcha y la música. Tras de ellos se formaron varios mamos arhuacos, koguis y kankuamos de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes eran las autoridades espirituales invitadas ese año a dirigir el ritual mayor. Al principio les seguía una franja central de *guairas* y tocadores de tambor y sonajeros, quienes conforman las jerarquías de la fundación-secta mencionada. La reverencia extática y paroxística al taita Orlando hizo que su séquito se apropiara de la comparsa, mientras que los *tybas* muisca, con sus tambores y maracas, procuraban unirse al compás liderado por los de adelante. A diferencia de la versión del cronista Piedrahíta, el “cacique” fue adelante y, a medida que los integrantes de la marcha se ubicaban más atrás, parecían quedar excluidos. Los de la risa, esta vez, fueron los de adelante.

Volviendo a las versiones del pasado, fray Pedro Simón relataba otra variante de la *Fiesta del Huan*, en la cual el vocablo *Zocán*, usado por los muisca de ahora en lugar de *Huan*, es legitimado de cierta manera por la palabra

3 Por “autorreconocimiento” me refiero al proceso de identificación y adscripción identitaria que, de manera individual y por convicción personal, forja la base de la membresía de la comunidad étnica en el proceso del Pueblo-Nación Muisca Chibcha. Este tema lo desarrollo en profundidad en mi libro *Los chyquys de la Nación Muisca Chibcha: ritualidad, re-significación y memoria* (Gómez-Montañez, 2009).

Chocán, que, tanto para el cronista como para los *chyquys* actuales, representa el cierre del ciclo de las doce lunas del año. De la misma manera, el oscilante baile de la risa y el llanto se une a una celebración de renovación y entrada a un nuevo ciclo. En la versión de Simón, las lágrimas de tristeza que acompañaban el lúgubre canto de los participantes son una “memoria de la muerte” (Correa, 2004: 108). Para contrarrestar la angustia por la terminación de la vida terrenal y la conversión del cuerpo en cenizas, el cacique consolaba a la muchedumbre con “vino”, aunque muy seguramente era chicha o *fabqua*.

El *Zocán* de 2010, según las autoridades espirituales convocantes, era de limpieza y de sanación espiritual. Sin embargo, la intención inicial de Rodrigo y de los mamos era que los líderes y personas de más jerarquía de las comunidades muiscas presentes se mantuvieran en el interior del Templo del Sol para esperar la entrada de la luz del astro por las ventanas orientales del templo. Pero la orden de Margarita Silva, directora del museo, fue tajante: nadie debía permanecer en éste y todos tendrían que esperar el amanecer fuera de ahí. No pude saber las razones que llevaron a esa decisión, pero lo cierto es que, pese a la gran vitalidad con que las comunidades indígenas actuales se apropiaron y dieron uso a un patrimonio que, de lo contrario, se hubiera quedado en lo fosilizado que caracteriza a toda contemplación pasiva en un museo, la “institucionalidad” dejó muy claro quién administraba oficialmente el “patrimonio”.

Ahora retomo mi conversación con Rodrigo motivada por mi presencia en el *Zocán*. La *Mesa del Huan*, en palabras de Rodrigo, “apoyaba lo muisca desde lo histórico, pero no estaba muy convencida del proceso étnico actual”. En pocas palabras, sus principales integrantes no estaban muy convencidos de la legítima existencia de muiscas en el mundo de hoy. Curiosamente, esta fiesta ancestral, que tanto procura reivindicar el pasado muisca, se convirtió en un campo de debate sobre su presente y futuro. Si la *Fiesta del Huan* puso en el centro el legado muisca como patrimonio cultural de la nación y del mundo, también desplazó hacia las márgenes los procesos de identidad étnica de los grupos que actualmente se reconocen como muiscas y que reclaman dicho patrimonio como suyo. Esta arena de luchas le aporta nuevos matices al debate sobre el patrimonio, y, con eso, concluyo mi reflexión sobre los aparatos ideológicos de la memoria.

CONCLUSIÓN: NUEVAS RUTAS DEL DEBATE

Interpretados como indígenas del pasado, ocupando un lugar casi privilegiado en las crónicas del Nuevo Reino de Granada, los muiscas de hoy afrontan dos grandes retos: la *resignificación* de su cuerpo social y cultural y su *reconocimiento oficial* como etnia ante las instancias estatales modernas del Estado colombiano. Estos grupos de reivindicación étnica basada en el *autorrecono-*

cimiento afrontan una lucha dentro de su doble condición de etnicidad marginal, término propuesto por Bazurco (2006): legitimarse ante instancias oficiales y ante comunidades pares que ponen en duda su reconocimiento como indígenas. ¿Será posible seguir imaginando un gran pueblo muisca a partir de un romántico e igualmente imaginado pasado que nos vienen mostrando al muisca como una entidad homogénea y, por tanto, sin historia? Por ahora, creo que vale la pena darle un giro al debate académico y político basándonos más en las múltiples interpretaciones de su identidad y memoria, así como en la heterogeneidad de movilizaciones y proyectos sociopolíticos por el reconocimiento de lo muisca en la modernidad colombiana.

Por otro lado, debemos revisar y superar las clásicas dicotomías del campo patrimonial. Las oposiciones *oficial-no oficial, dominante-hegemónico, historia verificable-memoria imaginada, realidad científica-mitología romántica, archivo-repertorio*, entre otras, ya no son suficientes para comprender la riqueza cognitiva de este campo de luchas por la revitalización del patrimonio. Tampoco, paralelo al tema de las identidades colectivas de los actores que pretenden reclamar su legítimo derecho al acceso y a campo discursivo de estos “lugares de la memoria” (caso, por ejemplo, del Templo del Sol), tampoco podemos, ni los académicos ni las instituciones oficiales de la cultura del Estado, pretender tener y aplicar un “medidor de etnicidad”, es decir, algún tipo de artificio y constructo que nos permita “verificar” la existencia pura e innegable de grupos étnicos como los muiscas contemporáneos. La mirada debe apuntar, y es nuestra posición, hacia las formas como los *usos sociales y presentes del patrimonio* contribuyen a la renovación y reproducción de campos de aporte ciudadano por parte de estas colectividades. Pero mientras no haya una interpretación colectiva que permita un *uso social del patrimonio*, éste no trascenderá más allá de un atisbo efímero y romántico de un pasado atrapado en el frío pasillo de un museo, o de un atentado mediante el grafiti y la retroexcavadora sobre las piedras que algunos reclaman hoy como legado ancestral. El patrimonio en cuanto aparato ideológico de la memoria no se hace posible únicamente por la materialidad y/o el valor intangible de sus elementos y objetos. No basta con darle un *significado* y procurar tener un *sentir* por el patrimonio. Su razón de ser se activa en el presente cuando el sentido otorgado dirige a las comunidades de apropiación a hacer uso de él y, así, revitalizarlo constantemente.

Desde una mirada antropológica-social, el debate no hay que abordarlo a partir de lo que oficialmente transmite el elemento patrimonial como archivo histórico que trae una información verificable del pasado. Nuestro enfoque propone prestarle más atención a la manera como esos elementos configuran nuevos repertorios de la memoria enmarcados socialmente y apropiados colec-

tivamente. Podemos debatirle a esta nueva comunidad muisca muchos elementos de legítima identidad desde las concepciones tradicionales de la academia y las políticas de la identidad. Pero no podemos desconocer que, más allá de la emotividad y la semántica canalizadas por estos diferentes elementos de la memoria, su *resignificación* también ha permitido la inclusión de estos actores en la arena de luchas por el reconocimiento y negociación de las raíces culturales de la Nación, y de la región en particular. Tampoco podemos ser ciegos ante su constante participación, mediante acciones organizadas, en procesos de protección patrimonial arqueológica, mueble e inmueble.

Estas iniciativas de los grupos sociales en proceso de reetnicidad nos invitan a pensar las líneas de investigación y acción sobre el patrimonio desde una perspectiva más creativa que trascienda la prioridad por “museificar” de manera fosilizada una memoria que parecería muerta o extremadamente folclorizada (Candau, 2006), y preocuparnos más por las formas de apropiación y uso social de los bienes patrimoniales. Con ello, habremos superado la neurosis por la conmemoración y la verificación, y abordaremos los campos del patrimonio y la memoria desde su apuesta por el porvenir.

REFERENCIAS

Albó, Xavier

2002. "Bolivia: From Indian and Campesino Leaders to Councillors and Parliamentary Deputies", en Rachel Sieder (Ed.), *Multiculturalism in Latin America*. Londres, Palgrave Macmillan, pp. 74-102.

Anderson, Benedict

2007 [1983]. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Angelini, Sonia

2009. *Identidad colectiva e identidad individual en el proceso de reconstrucción cultural de un grupo de indígenas kankuamos desplazados en Bogotá*. Tesis de Grado. Bogotá, Universidad de los Andes.

Balibar, Étienne

1991. "The Nation Form", en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein (Eds.). *Race, Nation, Class*. Londres, Verso, pp. 96-100.

Barth, Frederik

1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.

Bazurco, Martín

2006. *Yo soy más indio que tú. Resignificando la etnicidad*. Quito, Abya-Yala.

Beck, Scott y Kenneth Mijeski

2000. "Indígena Self-Identity in Ecuador and the Rejection of Mestizaje, *Latin American Research Review* Vol. 35, No. 1, pp. 119-137.

Botero, Clara Isabel

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

Candau, Jöel

2006. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Castillo, Luis Carlos

2005. *Etnicidad y Nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali, Universidad del Valle.

Connerton, Paul

2006. *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University.

Correa, François

2004. *El sol del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Bogotá, Universidad Nacional.

Durán, Carlos Andrés

2004. *El Cabildo muisca de Bosa. El discurso de un nuevo movimiento social étnico y urbano*. Tesis de Grado. Bogotá, Universidad de los Andes.

Fenton, Steve

2005. *Etnicity*. Cambridge, Polity Press.

García Canclini, Néstor

2005. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

Geertz, Clifford

1987. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.

Glazer, Nathan y Nadiel Moynihan

1996. "Beyond the Melting Pot", en John Hutchinson y Anthony D. Smith (Eds.), *Ethnicity*. Oxford, Oxford University Press, pp. 138-145.

Gómez-Montañez, Pablo F.

2009. *Los chiquys de la Nación Muisca Chibcha. Ritualidad, re-significación y memoria*. Bogotá, Universidad de los Andes-Ceso.

2010. *Pyquy, puyquy, cubum. Pensamiento, corazón y palabra. Muisca. Performances e interculturalidad*. Bogotá, Inpahu.

Grimson, Alejandro

2000. *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá, Norma.

Gros, Christian

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

Halbwachs, Maurice

2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropos.

Hall, Stuart

1996. "Diasporic Questions. 'Race', Ethnicity and Identity", en David Morley y Chen Kuan-Hsing (Eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres, Routledge.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger

2008 [1983]. *The Invention of Tradition*. Nueva York, Cambridge University Press.

Hutchinson, John y Anthony D. Smith

1996. *Ethnicity*. Oxford, Oxford University Press.

López Rodríguez, Mercedes

2005. "Los resguardos muisca y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria", en Ana María Gómez Londoño (Ed.), *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá, Instituto Pensar Pontificia Universidad Javeriana, pp. 332-348.

Mitzval, Barbara

2003. *Theories of Social Remembering*. Berkshire, McGraw-Hill.

Neeman, Rina

1994. "Invented Ethnicity as Collective and Personal Text: An Association of Rumanian Israelis", *Anthropological Quarterly* Vol. 67, No. 3, *Symbols of Contention*: Parte 2 (julio), pp. 135-149.

Rappaport, Joanne

2005. *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge, Cambridge University Press.

Restrepo, Luis Fernando

2005. "Reflexiones sobre los estudios muisca y las etnopolíticas de la memoria", en Ana María Gómez Londoño (Comp.), *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, pp. 316-332.

Schechner, Richard

2002. *Performance Studies. An Introduction*. Londres, Routledge.

Sieder, Rachel

2002. *Multiculturalism in Latin America*. Londres, Palgrave Macmillan.

Silva Celis, Eliécer

2005. *Estudios sobre la cultura chibcha*. Tunja, Academia Boyacense de Historia.

Smith, Anthony D.

1996. "Culture, Community and Territory: The Polytics of Ethnicity and Nationalism", *International Affairs* Vol. 72, No. 3 (julio), pp. 445-458.

Stavenhagen, Rodolfo

2002. "Indigenous People and the State in Latin America", en Rachel Sieder (Ed), *Multiculturalism in Latin America*. Londres, Palgrave Macmillan, pp. 24-44.

Taylor, Diane

2005. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham, Duke University.

Zambrano, Carlos

1995. *Yanacanay. En busca del camino real. Etnicidad y sociedad en el macizo Colombiano*. Bogotá, Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona. Icanh-Colcultura.