



Hischa gue muê, Muê gue hischa, lo que es adentro, es afuera:
Camino del Retorno de la gente Mhuysqa en el Oriente de Cundinamarca

Juan Pablo Godoy Cortés

Trabajo de grado para optar por el título de antropólogo

Dirigido por:

Carlos Luis Del Cairo Silva

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Ciencias Sociales

Carrera de antropología

Bogotá D.C.

2020

Índice

Agradecimientos	3
Introducción	4
Consideraciones metodológicas	6
Precisión ortográfico-política	9
Capítulo primero	11
En la madrugada primordial	11
Una comunidad emerge	13
Canta	15
Manifiesta su vida	20
Confronta sus diferencias	24
Capítulo segundo	27
El canto es desde adentro, la danza es desde afuera	27
Política en movimiento	28
Lo que es adentro, es afuera	32
Voces de papel	40
Capítulo tercero	42
Gente cuarzo, corazón de oro	42
Gente-gente	45
Retornando al retorno	52
Conclusiones	58
Caminando hacia adentro	58
Referencias bibliográficas	63
Índice de figuras	67

Agradecimientos

A mi familia. A mi madre y a mis madres. A mis tíos.

A mis compañeras y compañeros de estudio, de quienes aprendí tanto como aprendí de las lecturas. Especialmente a las compañeras Sara Cano, Danna Becerra, Nelsy Niño, Ángela Roa, Paula Portela y Valentina Perdomo por su generosa lectura de este trabajo en varias de sus etapas.

A Camila Camacho, Soledad Gallego y Luis Zarama, por ser la compañía de profundas discusiones y por su invaluable amistad.

A todos y todas las profesoras que conocí a lo largo de mi formación. En especial, a Carlos Luis del Cairo Silva, por el acompañamiento comprensivo de este trabajo y a François Correa Rubio, por aceptar hablar conmigo sobre mi investigación algunos meses antes de que empezara a escribirlo.

Al Semillero de Investigaciones Interdisciplinarias en Cultura y Naturaleza, SIICUNA, al Semillero de Antropología de la Educación, al Semillero de Etnografía y Movimientos Sociales y a lo que fue el Grupo de Estudios Etnográficos de la Universidad Javeriana, por ser espacios de aprendizaje alternativos de formación que me acogieron y me han brindado muy valiosas enseñanzas para la vida académica.

A *kuchavira*, por aparecer los últimos días de escritura de este trabajo y recordarme los acuerdos pendientes. Y a este trabajo, por haber sido una oportunidad para reflexionar sobre las relaciones establecidas durante mi investigación y sus aportes a mi vida.

A la Comunidad Mhuysqa de Oriente, por su valía para reconocerse, para manifestarse y seguir en pie de lucha. Les agradezco por permitirme caminar con ustedes.

A Manuela.

Introducción

A principios del año 2014 pasaba por un momento de mi vida en el que estaba a punto de salir de estudiar de la universidad en la que estaba por serias inconformidades con la carrera que cursaba. Una vez afuera, decidí trabajar algunos meses y, con lo que ahorré, quise hacer un viaje. Conocí al Colectivo Talanquera, un grupo de personas jóvenes que hacían voluntariados en la Sierra Nevada de Santa Marta con comunidades Arhuacas y Kankuamos. Me embarqué en un primer voluntariado a finales de aquel año y conocí a Buntkua Yari Makú, que hace parte del colectivo y con quien establecí un fuerte lazo de amistad. Los dos años siguientes seguí subiendo a la Sierra como parte del colectivo y de la organización de los voluntariados. El trabajo y las amistades afianzadas en Gunkerun, pueblo Arhuaco, y en Atanquez, pueblo Kankuamo, ambos en la cara sur de la Sierra, definieron mi búsqueda de una profesión. Esto, y algunas clases de antropología, en especial una clase de etnología en la Universidad Nacional, me convencieron de hacer un pregrado en antropología. Entré a la Pontificia Universidad Javeriana en el segundo semestre de 2015 y ahora entrego este trabajo de grado.

El proceso con Buntkua y su familia nos llevó al Oriente de Cundinamarca en donde, desde 2016, la familia se asentó y empezó a hacer parte de un grupo de familias en la región que se reconocen como Mhuysqas y que empezaban a manifestar sus deseos organizativos y de reconocimiento étnico en la región. Mi gusto por las labores del campo me hacía ir con frecuencia a la finca de la familia de Buntkua, la familia Prado Vargas, en la vereda de Coasavistá, en el municipio de Fómeque, e ir conociendo de a poco a otras familias en las veredas de Resguardo Alto en Choachí y en El Cacique, en el municipio de Ubaque. Acompañando y caminando con ellas y ellos terminé haciendo parte de su proyecto de reconocimiento como Comunidad Mhuysqa de Oriente. Narro en este trabajo parte de este proceso de reconocimiento, siempre reflexionando sobre lo que me llegó a interpelar.

La hipótesis que sostengo en este trabajo es que las experiencias internas de un proceso comunitario o movimiento social no pueden comprenderse separadas de las experiencias

externas; más bien, unas son reflejo de las otras. De operar una separación analítica, se debe tener en cuenta que “lo que es adentro, es afuera”, que las barreras pueden ser transparentes, como de cuarzo, y lo que sucede en un escenario interno se vincula profundamente con lo que sucede en un escenario externo. El objetivo general de este trabajo, entonces, es explicar cómo se puede aplicar el concepto *Hischa gue muê, Muê gue hischa* al análisis teórico y al trabajo con movimientos sociales, a partir, por supuesto, de mi experiencia de trabajo y de análisis con la Comunidad Mhuysqa de Oriente. Para tal fin, me propongo como objetivos específicos: primero, narrar la experiencia organizativa de la Comunidad Mhuysqa de Oriente; segundo, analizar cómo los disensos en la política cotidiana de la comunidad configuran lo político en la misma, y, tercero, reflexionar sobre el papel de la Comunidad Mhuysqa de Oriente en el movimiento Mhuysqa.

Lo analítico y lo descriptivo son elementos transversales a los capítulos de este trabajo. En el primer capítulo, narraré mi experiencia con la comunidad se trata de una experiencia que coincide con los comienzos de su conformación pública en la región del Oriente de Cundinamarca. A partir de esta narración, expongo los intereses personales representativos de las y los miembros de la comunidad y, sobre todo, lo que interpreto como su principal disenso: la aplicación o no en su proceso organizativo de las herramientas de reconocimiento político que formaliza el Estado, como el cabildo o el resguardo.

Teniendo clara mi preocupación por el disenso mencionado, en el segundo capítulo justifico por qué considero a la Comunidad Mhuysqa de Oriente como un movimiento social, como una comunidad que se mueve y se moviliza. Se mueve en danzas, que son testimonio de su ley de origen, manifestación de sus propósitos de vida, adentro y afuera, y desde este movimiento se moviliza, marcha en las calles, o más bien, danza en las manifestaciones con otros movimientos sociales de Colombia. Considerar a la Comunidad Mhuysqa de Oriente como un movimiento social que denuncia la crisis del capitalismo moderno y ofrece alternativas a ella, fue una intuición que me llevó a investigar sobre las teorías de los movimientos sociales. Los cantos de la comunidad contienen lo que puede ser un aporte a las teorías sobre movimiento sociales, pues afirman que “lo que es adentro, es afuera” (*Hischa gue muê, Muê gue hischa*). Interpreto este canto como un llamado a no desligar en análisis de las dinámicas internas de los movimientos sociales con sus relaciones externas, es decir,

con aquellas que entrelazan con otros movimientos e instancias de la sociedad. El disenso y la política dentro de la comunidad parten de las relaciones entre sus miembros, pero también son relaciones que se construyen con agentes y procesos externos a las comunidad.

En el tercer capítulo indago por el “propósito personal” de la Comunidad Mhuysqa de Oriente, basándome en investigaciones propias del pueblo Mhuysqa que la comunidad ha empleado como guías. En estas investigaciones, se han ido construyendo propuestas como la Ley de Origen y el Camino del Retorno. Ambas son guías personales y colectivas en las que el individuo se desdibuja como un agente aislado de la comunidad y se propone el resurgimiento del pueblo Mhuysqa. Por último, reflexiono sobre el concepto de etnicidad y cómo aquél opera en el caso específico de esta comunidad, así como sobre mi posicionamiento personal con respecto a esta experiencia comunitaria.

Consideraciones metodológicas

Esta investigación parte de una experiencia genuina de vida con la Comunidad Mhuysqa de Oriente y de la curiosidad sobre tal experiencia. Considero que la metodología de esta experiencia de investigación se compone de tres métodos principales y sus respectivas técnicas, atravesados por la sensibilidad teórico-metodológica, que entiendo como reflexividad. El primero de los métodos es la *observación participante*, entendida como “la investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes en el milieu [medio] de los informantes, y durante la cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo” (Taylor y Bogdan, 1998 [1987], p. 32. Subrayado agregado). La observación participante constituye la base general de este diseño metodológico en tanto sitúa este proyecto en el área del trabajo directo con las personas de una comunidad. Con esto quiero decir que me centro en la “interacción social” de esta experiencia, pero cuestiono las figuras de “el investigador” y “los informantes” que exponen estos autores. Para realizar este cuestionamiento me posiciono desde una sensibilidad reflexiva, de la que hablaré más adelante.

El segundo método es la *etnografía*, entendida como “la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente. [...] a un estudio etnográfico le interesa tanto las prácticas [...] como los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan

[...].” (Restrepo, 2016, p. 16). Si se puede entender la metodología de investigación como una caja de herramientas, considero que la etnografía es una suerte de navaja suiza, cuyos componentes son las técnicas de investigación aplicadas en este proyecto, como la escucha activa, el aprendizaje de la lengua (Muysc cubun) y las grabaciones y notas de campo.

El tercer método, de carácter local, son las *sentadas de luna llena*, que consisten en reuniones mensuales de la Comunidad Mhuysqa de Oriente en las que se discute durante toda una noche de luna llena sobre temas variados que le conciernen a la comunidad. Considero las sentadas de luna llena como un método de investigación y auto-reconocimiento utilizado por la comunidad para la construcción de su proyecto de vida.

Me propongo la *reflexividad* como sensibilidad teórico-metodológica transversal a cada método mencionado. La reflexividad tiene un papel de vital importancia a la hora de evaluar la aplicación de las metodologías de investigación. Según Rosana Guber, la reflexividad surge de la etnometodología a mediados del siglo XX como revisión de las formas de conocer del “Otro” y se desarrolla hacia la revisión de los propios métodos de investigación de la ciencia social (Guber, 2001). Además de ver la reflexividad como la revisión de los métodos de investigación propios, la veo como la revisión constante de sí mismo. Tim Ingold, a propósito de la observación participante, menciona que:

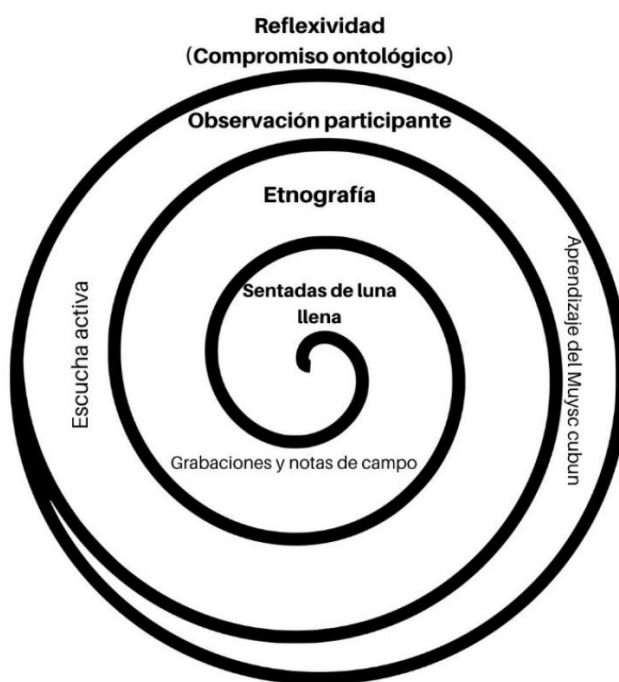
“no es en absoluto una técnica encubierta de recolección de información sobre las personas con el pretexto de aprender de ellas. Es más bien una realización, de obra y de palabra, de lo que le debemos al mundo por nuestro desarrollo y formación. Esto es lo que quiero decir cuando hablo de compromiso ontológico” (Ingold, 2017 p. 150. Subrayado agregado).

El *compromiso ontológico* del que habla Ingold será considerado en este proyecto como un eje de reflexión transversal y constante, basado en la reflexividad, para la aplicación de la metodología planteada. Desde esta visión se entiende, en otras palabras, que se debe asumir el proyecto de investigación como proyecto de vida, como parte de la vida, mas no como un aparte de la vida. Confieso que nunca sentí que fui a campo, o que fui un investigador, aunque la comunidad lo sabía. Nunca realicé ni estructuré ningún tipo de entrevista. Por la relación de amistad que establecí con algunas personas de la comunidad, ir a visitarles y a trabajar con ellos y ellas era, sencillamente parte de mi vida. Me dediqué a escucharles, activa y atentamente, en la vida cotidiana y en sus espacios asamblearios. El trabajo en el campo fue

la principal manera de relacionarme con las personas de la comunidad. Durante el día, el trabajo físico era constante y durante la noche se descansaba. Decidí no dedicar mis noches a la escritura disciplinada de un diario de campo, sino a descansar. Tomé notas de campo, más no hice un diario de campo. Considero que haber dedicado alguna parte del día a la escritura de un diario hubiera implicado un distanciamiento de las actividades de la comunidad y, así mismo, un distanciamiento relacional. El presente trabajo contiene algunas notas de campo y reflexiones que hice a partir de transcripciones de grabaciones que realicé sobre conversaciones con las personas y en los espacios asamblearios. Considero las grabaciones como método de escucha activa, presencial en un primer momento, luego escucha una o varias veces más en otros lugares, como mi casa en Bogotá. Las palabras se van grabando en mi memoria y me llegan recuerdos de las conversaciones, de los espacios. Puedo decir que este trabajo se hace, en buena medida, desde la memoria. Cabe mencionar que todas las grabaciones fueron consentidas verbalmente con mis interlocutores. Procuré aplicar una metodología de investigación que no hiciese fricción con la vida en la comunidad. Las metodologías empleadas me dejan la tranquilidad de no haber incurrido en afectaciones éticas con las personas de la comunidad. Queda socializar este trabajo con la Comunidad Mhuysqa de Oriente, medir su impacto en la misma y seguir reflexionando sobre su papel en la vida social de la región y sus futuras interpelaciones en mi vida.

La figura 1 pretende mostrar los componentes metodológicos de este trabajo, sugiriendo con la figura de la espiral que los métodos de este proyecto no se organizan de manera jerarquizada, por lo que todos tienen la misma importancia. La espiral, como veremos más adelante, es una figura que representa los ciclos del Camino del Retorno. Adopto esta figura para graficar mi diseño metodológico porque considero que la metodología fue mi forma de caminar con ellos ese Camino del Retorno.

Figura 1 Diseño metodológico



Fuente: Elaboración propia

Precisión ortográfico-política

Antes de finalizar esta introducción, debo hacer una precisión ortográfica que es también una precisión de enunciación y, por ende, una precisión política. La enunciación, como cuestión política, pasa por la escritura. El M'ysc' Kubun, la lengua Mhuysqa, hace parte del proceso de recomposición del pueblo Mhuysqa. En este caso, se ven enfrentadas dos ortografías que hacen referencia a este pueblo: Mhuysqa o Muisca. A esta respecto, se ha planteado que:

“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.

La ortografía Mhuysqa, a diferencia de la primera, es el fruto de un proceso de redescubrimiento identitario y de la reflexión sobre la imagen del pueblo muisca en la sociedad colombiana. [...] 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.” (Fernández, 2011, p. 82-83)

La investigación de Diego Fernández se desarrolla, principalmente, con la Comunidad Mhuysqa de Cota. Adopto esta ortografía para mi investigación para ubicarme en un lugar de enunciación que dé cuenta del “proceso de redescubrimiento identitario” de la Comunidad Mhuysqa de Oriente, desde sus particularidades, pero como perteneciente a un proyecto colectivo del Pueblo Mhuysqa en Colombia. Comprendo, además, que ese proceso responde a la prolongada interacción con la nación colombiana que transfiguró sus relaciones sociales y culturales, y que las y los Mhuysqas “se han propuesto fortalecer su identidad muysca generando proyectos colectivos con el fin de recuperar ciertas relaciones sociales y culturales que los vinculan con sus antepasados.” (Correa, 2019, p. 166)

Capítulo primero

En la madrugada primordial

Por la cuenca del *Myhysio Sié* (Rio Negro), tutelada por el cerro *Waiákundor*, que se erige como una fortaleza sepultada y que resguarda aún el espíritu de los cóndores que alguna vez tutelaron la región, baja la nube blanca cargada con mensajes que del páramo de Chingaza trae el agua fría. Precede la brisa fría a la nube, brisa que despierta, frío que espabila. Despertar impregnando del olor a leña de la fogata que, en algún momento de la oscura noche, dejó de emanar tibieza. Despertar para saludar a quien esté despertando, saludar con canto, cantar para despertar.

Swa Paba ¿chowá?

Watoky ¿chowá?

Siwa, Ta ¿chowá?

Kie, Wa ¿chowá?

Chiwé ¿chowá?

Chipyky ¿chowá?

Hicha, Fiba, Gata, Sié ¿chowá?

Padre Sol ¿cómo estás?

Quebradas ¿cómo están?

Lagunas, Labranzas ¿cómo están?

Bosques, Montañas ¿cómo están?

Nuestras casas ¿cómo están?

Nuestros corazones ¿cómo están?

Tierra, Aire, Fuego, Agua ¿cómo están?¹

El canto *Swa cho* es un saludo, un canto con el que los niños y niñas de la comunidad saludan al despertar. Se canta en la lengua en la que hace siglos se conocían las cosas, cosas que, al escuchar sus antiguos nombres, irán despertando. Despertar es volver del sueño en el que

¹ Canto *Swa cho*, “Buenos días”, recopilado por Saravia, 2019

alguna vez se entró. El canto asiste al despertar. El canto en la lengua en la que se conocía. Despertar es volver a conocer. Despertar es reconocerse.

Despierta también el dolor. Despertar con un golpe de frío, como con las coyunturas hechas piedra. Duele mover el rostro, inhalar el humo, sacudirse el polvo, despertar la voz para saludar. El saludo parece una queja, y el canto pertenece a una armonía que no obedece a la afinación. Pronunciar la lengua que conocían las cosas es difícil y las cosas se confunden. Despierta la incertidumbre y reconocerse duele también.

Sigue bajando con lentitud la nube blanca con sus mensajes y despierta la idea de la lluvia. Hay que meter las brasas de la fogata que aún viven en el fogón de la cocina para calentar el café o el agua de panela o la avena o el agua para el chocolate. Llega la lluvia a contarnos del frío de Chingaza, a recordarnos de dónde viene el agua con la que terminará nuestro ayuno. El ayuno fue en la noche y el alimento del sueño es la oscuridad.

El mundo comenzó cuando de la oscuridad emergió un estornudo. No todo comienzo es una creación. El mundo no fue creado, el mundo comenzó. Desde la oscuridad, el mundo era sueño, era pensamiento. De la nube emanada por el estornudo, comenzó la madrugada y despertaron las cosas. Las cosas comienzan con lo que sale de la boca, con palabras o con cantos, con soplos o estornudos. Todo comienzo es una madrugada y toda madrugada es una oportunidad para comenzar.

Tomar el café, o el chocolate, o el agua de panela. Ponerse las botas de caucho para mantenerse firme sobre el barro. Caminar por esta cuenca húmeda hace que casi todo paso sea un resbalo. El anterior dueño de la finca tenía un invernadero. Bajo el plástico había dos hectáreas sembradas con tomate. Arrumados en una esquina yacen los empaques plásticos de azufre elemental, benalaxyl y ciazofamida, agroquímicos con los que mantenían los cultivos. Fómeque hace parte de una región considerada como despensa agraria de Cundinamarca, en el centro del país. Quienes vivimos en Bogotá seguramente consumimos sus tomates, sus huevos, sus pollos, sus arvejas o sus habichuelas. Contribuir a la alimentación de la ciudad más habitada de Colombia tiene sus consecuencias. En 2015, la familia Pardo Vargas adquirió por compra directa estas cuatro hectáreas de terreno del lado sur de la cuenca del río negro luego de juntar sus ahorros, acumulados gracias a la renta de una propiedad familiar en el sector de La Candelaria, en Bogotá, en la que funciona un restaurante.

La tierra bajo el invernadero es más dura, está seca, se ve como una gran mancha amarilla rodeada del verde dominante desde la montaña de en frente. Es fácil caminar por acá, por debajo del techo de plástico. Para generar la cantidad de tomate necesaria para hacer de su producción un negocio rentable, se debe hacer uso de los agroquímicos mencionados más arriba, y se deben simular unas condiciones ambientales específicas para la planta bajo la estructura de un invernadero. Pero hoy lo hemos venido a tumbar. Nos acompaña Rómulo, el viejo mulo adoptado luego de la adquisición de la finca. Antes, seguramente, utilizado como bestia de carga. Se puede ver el trabajo en su lomo pelado, en las heridas que aún tenía abiertas cuando lo conocí y que hoy son cicatrices. Ahora campa lento y viejo por el potrero y su único trabajo es abrir huecos con sus patas en la tierra. Cuando caiga el plástico del invernadero, volverá a caer el agua. Esta mancha amarilla se irá reverdeciendo, como va sanando una herida hasta ser cicatriz.

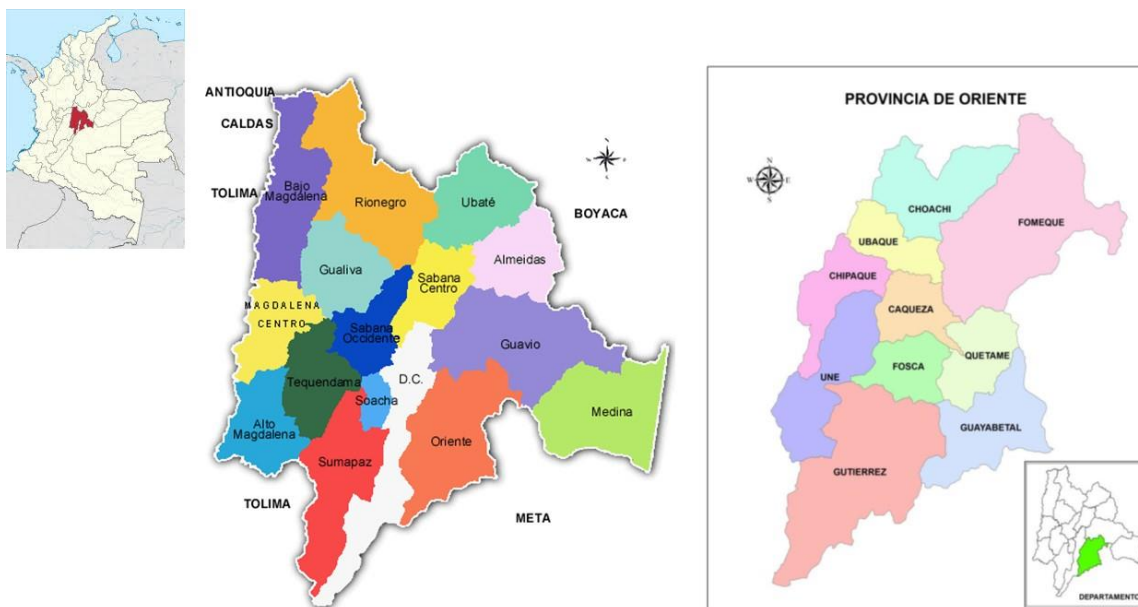
Una nueva madrugada, varios meses después, caminábamos con dificultad por un campo verde, por caminos sinuosos de barro, con botas de caucho y resbalando bajo la llovizna, con palas y picos sobre los hombros, persiguiendo un olor fétido que emanaba del otrora invernadero. Rómulo había muerto y había que enterrarlo. Con cada madrugada se percibe una suerte de cíclica continuidad. Todo se renueva, “lo que por agua llega, por agua se va”, y uno no se puede quedar con nada. Se saludan las cosas que están despertando, cosas que, aparentemente, siempre están. Como siempre está quien saluda, siempre estamos nosotros para saludar, hasta que dejamos de estar. Cada madrugada trae algo nuevo que hacer, preparar la huerta, abrir caminos, limpiar el nacimiento, atender los animales, visitar a los amigos.

Una comunidad emerge

Así suelen comenzar las madrugadas en el oriente de Cundinamarca. Con nubes que vienen del páramo, a veces con lluvia, siempre con frío, perseguidas por un sol certero que permite que los días se tornen cálidos. La vereda Coasavistá, del municipio de Fómeque se encuentra sobre el costado sur de la cuenca del Rio Negro, llamado así por los habitantes de la región y cuyo nombre en Mysk Kubun (lengua Mhuysqa) es *Myhysio Sié*. La región es conocida como el oriente de Cundinamarca, otrora la provincia de oriente, antiguamente el Valle de Ubaque (Muñoz, 2015). Fómeque, Choachí y Ubaque son tres de los municipios más grandes

de la región, en cuyos cascos urbanos y zonas veredales habitan las personas que conforman la Comunidad Mhuysqa de Oriente (Ver figura 2).

Figura 2 Mapas político-administrativos de Cundinamarca y la Provincia de Oriente



Fuente: imágenes tomadas de: <https://www.google.com/search?q=mapa+de+cundinamarca>

Son ellas y ellos con quienes he compartido parte de mi vida durante los últimos cuatro años. Sus voces llegaron a mí o yo me encontré con ellas, y ahora llegan a estas páginas. Llegan sus voces y mi voz, cargadas de mensajes, de búsquedas de sentido, de definiciones sobre el ser y el hacer, de preguntas, de discusiones, de acuerdos y desacuerdos, de uniones y de escisiones, de bondadosas enseñanzas y de dolorosos aprendizajes. Estas páginas narran su historia y la mía, una historia de la que hice parte, de la que me he ido alejando dolorosamente y que aún no deja de interpelarme. En este capítulo, narraré el proceso de conformación de la Comunidad Mhuysqa de Oriente, sus objetivos y forma de vida, su propuesta y sus dificultades, sus consensos y sus disensos.

Desde que conocí a la familia Pardo Vargas, habitantes de la vereda de Coasavistá en el municipio de Fómeque, supe de su labor para reconocerse como gente Mhuysqa, para vivir de acuerdo con una serie de normas y valores *ancestrales* y para hacer parte del cuidado activo del territorio habitado. Poco a poco fui conociendo a más personas de la región,

específicamente de la vereda El Cacique del municipio de Ubaque y de la vereda Resguardo Alto, del municipio de Choachí, que caminaban también por una “vía Mhuysqa” de vida. En 2016 sabía de un grupo de aproximadas 30 familias, habitantes de las veredas mencionadas, que tenían el objetivo de reconocerse como gente Mhuysqa. A sus ojos y a los míos, y con base en la amistad que fuimos construyendo, terminé haciendo parte de la comunidad, aún sin tener claro mi interés en reconocermelo como Mhuysqa.

Para los miembros de la comunidad más cercanos a mí, con quienes más tiempo compartía, siempre ha existido la posibilidad de mi reconocimiento como Mhuysqa, de ser un miembro activo de la comunidad. Esta posibilidad despertó en mí dudas, inseguridades personales y profundas reflexiones sobre mi identidad. Estos cuestionamientos han sido el insumo principal para establecer mi posición respecto a la comunidad, así como han sido determinantes en la formación de mi disposición para realizar esta investigación.

Canta

El canto *Siwa* es uno de los “artículos” de la Ley de Origen Mhuysqa, y sirve como ejemplo para entender que ser Mhuysqa es también reconocerse hijo o hija de las lagunas. Según ellos, ser Mhuysqa es vivir de acuerdo con la *Ley de Origen*, la *Ley de Sié*, (o ley de agua, si se traduce literalmente del Mysk Kubun), una serie de ordenamientos establecidos y justificados desde la *ancestralidad* y los relatos míticos del pueblo Mhuysqa puestos en relación con el orden y los discursos de la actualidad. Al cumplir la Ley de Origen Mhuysqa, se es Mhuysqa.

La Ley de Origen es el marco ontológico de la Mhuysqandad², en tanto establece el propósito de ser gente Mhuysqa y las formas de lograrlo. La Ley de Origen es como la constitución del pueblo Mhuysqa. Cada “artículo” es un canto, acompañado por una danza, que narra historias de los ancestros primordiales, del sol, de la luna, de los caciques. Son cantos sobre el origen:

Siwa, siwa, huizhysuka	Laguna, laguna que da vida
Siwa, siwa, chiïetá	Laguna, laguna nuestro vientre
Umsiën chiansiky	En tus aguas hemos sido sembrados
Umsiën chimýskyny	En tus aguas hemos nacido ³

El mayor Suaie, miembro de la Comunidad Mhuysqa de Zipaquirá, quien acompaña y asesora el proceso de la Comunidad Mhuysqa de Oriente, dice sobre la Ley de Origen:

“La forma de nombrar la ley, los artículos de la constitución espiritual Mhuysqa se nombran es cantando. Por eso un pueblo que narra sus artículos cantándolos, los vive. O sea que, la constitución del 91, si la cantáramos y la danzáramos, todos tendríamos la posibilidad de cumplirla más, porque la veríamos con profundidad. Esta constitución, que es la constitución del pueblo Mhuysqa, si la cantamos y la vivimos, la vamos a poder hablar y cumplirla bien. Entonces podríamos decir: “primer artículo de la constitución Mhuysqa, dictada por la Laguna”, podríamos decir así. Y para que la aprendamos más, la tenemos que danzar.”⁴

La ley de origen es “MATRIZ CHIMINIGAGUA BACHUE GUAIAMOX, que es la matriz de los ciclos de la vida, de la NATURAHUMANIZACIÓN, es un toque sutil de humanización hacia la madre tierra” (CAR, 2014, p. 1). La ley de origen es “el camino de la casa”, el camino del *sewa* (el acuerdo), entregada en forma de canto y danza, y su propósito es:

² La “Mhuysqandad” es un término que surge en el Encuentro por la Unidad Mhuysqa, encuentro del que hablaré en el segundo capítulo, y se refiere la forma de ser Mhuysqa, que contempla muchas formas diversas de ser Mhuysqa. Puede considerarse como un neologismo que surge del proceso Mhuysqa en nuestros días.

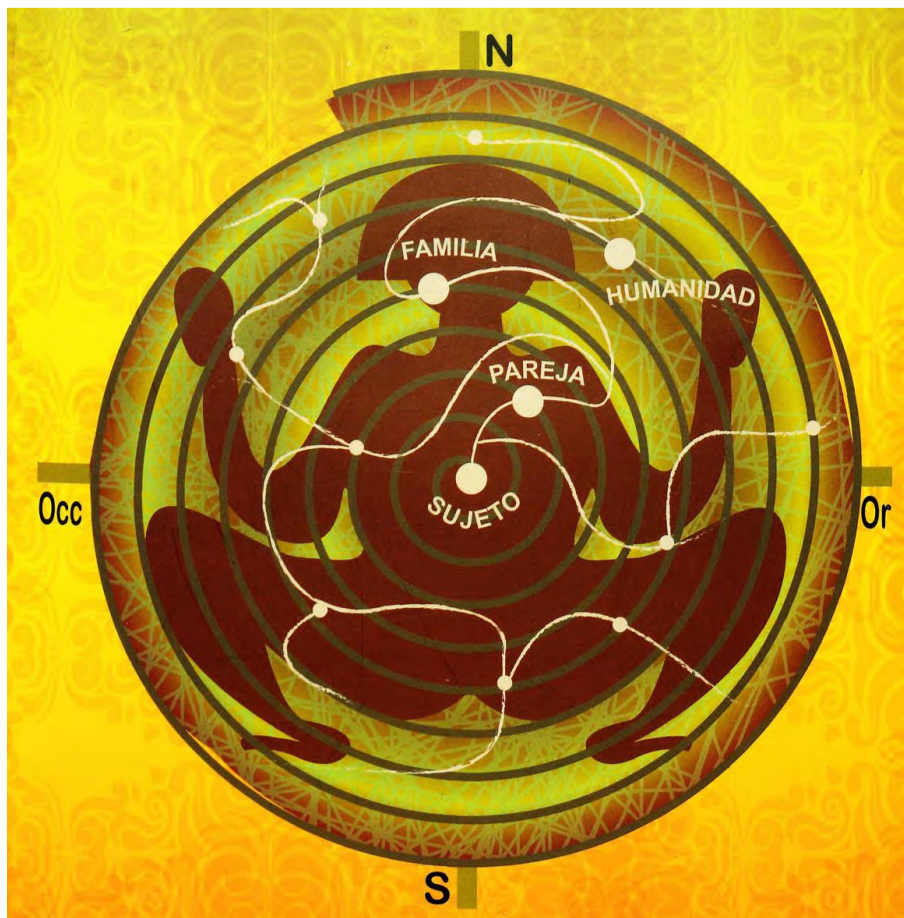
³ Canto Siwa, “Laguna”, recopilado por Saravia, 2019

⁴ Ver: https://www.youtube.com/watch?v=JD0QiMJX7U&ab_channel=Jorgeramirez

“establecer el antiguo nuevo orden, para endulzar la semilla del blanco, del negro, del amarillo y del rojo en la totuma del territorio, y reorganizar la vida, renacer como “gente cuchavira” [gente arcoíris], de todos los colores para renacer de nuevo” (CAR, 2014, p. 4).

La ley de origen es la ley del cuidado de la madre tierra. Y para cuidar a la madre tierra hay que cuidarse a sí mismo, a la pareja, a la familia, a la humanidad. El cuidado de la madre tierra es el cuidado de una red, de una semilla que crece como la de la auyama “que se esparce protegiendo el suelo guiado por la luz” (CAR, 2014, p. 1), como se puede observar en la figura 3.

Figura 3 “Tejido Auyamático”



Fuente: Imagen tomada de CAR, 2014, p. 5

La cartilla citada, “*Guaiamox Tchiminigagua*”, elaborada por la Corporación Autónoma de Cundinamarca (CAR), en colaboración con el Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional (IDEA), es un documento de mucha importancia para el proceso

Mhuysqa. En el equipo técnico de la investigación, participaron dos mayores del pueblo Mhuysqa cuyos aportes han sido vitales para el proceso de recomposición emprendido desde los años noventa del siglo XX, Luis Antonio Daza Kunchavita y José Ignacio Murillo (Suaie). Resulta interesante que esta investigación propia, apoyada por una institución pública como la CAR y por una académica como el IDEA, concibieran como indesligable la historia Mhuysqa en el presente y la historia ambiental de la sabana de Bogotá. Pienso que esta cartilla es evidencia de lo necesario que es establecer un diálogo y un trabajo conjunto entre las comunidades locales, las instituciones del Estado y la academia.

La Comunidad Mhuysqa de Oriente se reconoce hija de la laguna de Ubaque y uno de sus objetivos más importantes es propender por su cuidado. En palabras de Lida Castillo, mujer de la comunidad que habita la vereda El Cacique, en Ubaque:

“Una de las tareas en este territorio es cuidar la laguna de Ubaque. Yo llegué a descubrir que era una guardiana espiritual de la laguna, y eso me ha dado una connotación de responsabilidad con el territorio, con el sentir y con las personas que llegan acá. Entonces la mejor manera que encontré para esto era incluirlo dentro del plan turístico del municipio, para asegurarme de que las gentes que yo llevaba a mi lugar sagrado, que es el lugar sagrado de todos, fueran sintonizadas y con un propósito.” (Diario de campo, marzo de 2019).

Lida, además de mujer Mhuysqa, se reconoce como Mujer Campesina. Está vinculada a los programas de turismo del municipio, pues siempre notó que las y los visitantes que llegaban a Ubaque, específicamente a la Laguna, no respetaban las medidas ambientales de cuidado, dejaban basuras o hacían fogatas, lo que ponía en peligro la vegetación de la zona. A través del sentido y la visión Mhuysqa, Lida ha realizado caminatas a la Laguna de Ubaque y al páramo de Chingaza en las que, a través de su guía, concientiza a las y los turistas sobre la importancia y el sentido sagrado de estos lugares. Perspectivas como la de Lida, vinculadas a la comunidad, son de gran importancia, y constituyen un diálogo necesario con la sociedad nacional en una escala local, así como reiteran la necesidad de trabajo conjunto entre comunidades e instituciones.

Es en la Laguna de Ubaque en donde la comunidad se viene reuniendo desde 2017 para las *sentadas de luna llena*, reuniones mensuales en las que se discute durante toda una noche de luna llena sobre temas importantes para la comunidad. Desde el parque principal de Ubaque,

el camino hacia la laguna es corto. Hay una carretera de placa huella que llega casi hasta la laguna, pero con las y los miembros de la comunidad siempre subimos por un camino por entre el bosque. Son aproximadamente las diez de la noche y terminamos de tomarnos un agua de panela en la casa de Lida, en la vereda El Cacique. Me pongo mi ruana y me cargo las cobijas que nos arroparán arriba. Las y los compañeros se ponen las mochilas y toman los tambores que guiarán los cantos y danzas con las que saludamos a la laguna. La luz de la luna llena ilumina con plenitud nuestro camino y la oscuridad que se nos aparece es la de la sombra de los árboles. La laguna tiene su aroma, como a musgo, a humedad fresca y fría. A su orilla nos quitamos el calzado, yo respiro profundo y siento el aire frío entrándome al pecho. Danzamos, aunque nunca me ha gustado danzar. Cantamos, aunque nunca me ha gustado cantar. Al ser un área protegida, no está permitido prender fogatas. Nos sentamos alrededor de una lámpara de gas. Yo busco la mayor comodidad posible en el suelo, esta noche no habrá sueño ni descanso, solo palabra y pensamiento (ver figura 4).

Figura 4 Sentadas de luna llena



Fuente: Elaboración propia. Fotografías tomadas por Juan Manuel Rico, miembro de la comunidad Mhuysqa de Oriente. Marzo de 2019.

En las sentadas de luna llena se da, por lo general, un diálogo que se guía por tres grandes preguntas: ¿Qué es ser Mhuysqa? ¿Cuál es el saber Mhuysqa? ¿Cuál es el hacer Mhuysqa?

Sobre estas tres dimensiones vitales, el ser, el saber y el hacer, se discuten temas de interés para la colectividad, como el territorio, la espiritualidad, cuestiones de género o cuestiones jurídicas. Las sentadas de luna llena son también asambleas para definir los horizontes políticos de la comunidad, pero son las discusiones sobre estos horizontes las que más dan cuenta de los desencuentros y de las dificultades internas que enfrenta el proceso de la comunidad, sobre todo sobre si deben conformarse como cabildo y propender por la adquisición de tierras de resguardo o no.

Manifiesta su vida

En el parque central del Municipio de Ubaque, frente a al templo Nuestra Señora de Belén, edificación principal de la iglesia católica en el pueblo, junto a la alcaldía municipal, la comunidad se reunió el 9 de diciembre de 2018 desde horas de la mañana para preparar el escenario de lo que sería la ceremonia de conformación del Cabildo Mayor Mhuysqa de Oriente. Vestidos y vestidas de blanco, cargando mochilas de lana y bastones de macana con cintas de colores, acomodaban sillas, colgaban la wiphala⁵ y la bandera de la ONIC en la tarima del parque. En la mitad del parque, prendían una fogata y la rodeaban de frutas, verduras e instrumentos musicales ante los ojos de los curiosos habitantes del pueblo.

Bajo el sol del mediodía, las mujeres del cabildo mezclaron la Fapkwa (chicha⁶) hecha en Ubaque, Choachí y Fómeque en un solo recipiente como constancia del nacimiento del Cabildo Mayor Mhuysqa de Oriente, como quedó denominado en el documento firmado ante el Secretario de Gobierno de Ubaque Alfredo Mosquera Garay, en representación del alcalde del municipio, Edgar Orlando Aguas.

Al evento acudieron invitados como Armando Valbuena, declarado por la Unesco Sabedor Indígena de la Humanidad, el Mamo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta Luis Zalabata y el poeta Yanakuna, Fredy Chikanganá. Se contó con la presencia del Secretario de Desarrollo e Inclusión Social de Cundinamarca, del Gobernador del Cabildo Mayor

⁵ Bandera de los pueblos originarios de los Andes

⁶ Bebida de maíz fermentada

Mhuysqa Chibcha de Boyacá, de la Gobernadora del Cabildo Mhuysqa de Bosa, del Gobernador del Resguardo Mhuysqa de Cota, de miembros de la Comunidad Mhuysqa de Ráquira, de un representante de la Alta Instancia de los Pueblos Étnicos (IANPE) y de delegados de la consejería mayor de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). En medio de danzas y cantos, y ante los espectadores que salían de la iglesia del pueblo, se firmó el acta de Ratificación y Conformación del cabildo Mayor Mhuysqa de Oriente (ver figura 5).

Figura 5 Ceremonia de conformación del Cabildo Mhuysqa de Oriente



Fuente: Periódico El Sirirí. Tomado de: <http://periodicoelsiriri.blogspot.com/2018/12/cabildo-mayor-muisca-amanece-en-orient.html>

“Este es un documento para dejar constancia ante la ley, la justicia y la memoria de un país, de la existencia de un grupo de individuos nacidos junto a los mares, ríos y páramos, mayores de edad y en uso de sus facultades, que hoy con la firma de este papel y como lo exige la nación de Colombia, se conforma en una común unidad y deja por sentado convertirse en guardias de la vida, el agua, las semillas, la naturaleza, la identidad, la cultura y ancestralidad.” (Fragmento del acta de conformación del Cabildo Mhuysqa de Oriente, 2018).

Aquel momento fue la manifestación de un grupo de residentes de la región, de reconocerse y ser reconocidos por las personas del municipio y del Oriente de Cundinamarca como una

comunidad Mhuysqa, así como de sus intenciones políticas y territoriales, a través de su posicionamiento simbólico por medio de una ceremonia. La alegría habitaba a todas y a todos los miembros de la comunidad. La celebración fue con un sancocho sin carnes en la vereda El Cacique, muy cerca de Ubaque, de camino hacia la laguna. Desde el momento de su conformación, figuré como asistente del secretario del Cabildo, Francisco Restrepo, con quien tengo una relación de amistad, por lo que aceptó la asistencia con confianza. Mi labor fue, principalmente, elaborar las relatorías de las asambleas del cabildo, relatorías que luego Francisco convertía en actas.

Pero el lazo que más me mantenía en contacto con la comunidad era el trabajo que realizaba en la finca de Coasavistá con la familia Pardo Vargas, a donde iba cada fin de semana y en donde realicé una etnografía dirigida en mis prácticas, durante el primer semestre del 2019. Allí aprendí labores que pueden considerarse “de campo”, como el cuidado y la cosecha de cultivos como el maíz, la arveja, el tomate, el plátano, la calabaza y la auyama. También asistí en labores de construcción de adobe, guadua, maderas y su tratamiento. En todas ellas, no sólo trabajé con la familia de la comunidad, sino también con habitantes de fincas vecinas que no pertenecían a la comunidad y, por consiguiente, tampoco al cabildo. Con los vecinos cultivaba y cosechaba las mismas cosas, veía cómo fumigaban con agroquímicos los cultivos. Les ayudaba a cortar árboles para construir corrales, y veía que construían sus casas con cemento, ladrillo y varillas de acero. Cuando visitaba sus fincas, veía los galpones en los que podrían tener hasta mil gallinas produciendo huevos. Al comparar, desde mi experiencia las prácticas dentro de las fincas de los miembros de la comunidad con las prácticas de los vecinos de las fincas que no pertenecen a la comunidad, noté que la diferencia radicaba en el cómo hacer las cosas, mas no en el qué hacer. En la finca de la familia Prado Vargas en Coasavistá, en la de Lida Castillo en El Cacique, y en la de Francisco Restrepo en Resguardo Alto no se usan agroquímicos, ni se tienen galpones, ni se levantan edificaciones con cemento y ladrillo.

Al construir sus casas en adobe, bahareque o tapia, con guadua y maderas de la zona, y con amarres en vez de tornillos, los Mhuysqas de Oriente pretenden dar un mensaje a sus vecinos, mostrarles una alternativa de vida más económica y amigable con la tierra (ver figura 6). La forma y desarrollo de vida de los miembros de la Comunidad Mhuysqa de Oriente es, entre

otras cosas, un proceso pedagógico. Durante 2019, asistí a la demolición de 2 galpones, uno en Coasavistá y otro en Resguardo Alto. Como resultado del diálogo, de la interacción cotidiana, y de las invitaciones a conocer las fincas de las personas de la comunidad, algunos de los dueños de las fincas, vecinos de miembros de la Comunidad Mhuysqa, decidieron vender las gallinas, dejar de contaminar las quebradas con sus desechos, y sembrar fresas y café orgánico.

Figura 6 Construcción de la casa de la familia Prado Vargas



Fuente: Fotografía tomada por el autor. Junio de 2017

Los miembros del cabildo enmarcan su vida en un modelo de “sostenibilidad”, concepto que guarda correspondencia con lo que dicta la Ley de Origen desde la ancestralidad. La sostenibilidad es resultado del diálogo entre la ancestralidad de la Ley de Origen y las formas

de vida en la actualidad. La idea de sostenibilidad de nuestros días retoma elementos de la ancestralidad, que es la idea sobre las formas de vida local en la antigüedad, al encontrar que en estas formas de vida hay una coexistencia entre los humanos y la naturaleza cuyas consecuencias ambientales no son negativas. Lo que ahora llamamos siembra orgánica, práctica que se enmarca en lo que entendemos por sostenibilidad, es también una práctica ancestral, pues los locales antiguos sembraban su alimento sin la necesidad de usar agroquímicos. Aun así, la ancestralidad en sí misma no es un objetivo de vida de la comunidad, pues las condiciones de vida actuales distan de las condiciones de vida antiguas. Así, la sostenibilidad se convierte en una suerte de traducción de la ancestralidad al entendimiento del pensamiento actual. Una vida sostenible, con elementos ancestrales del pasado, para un futuro sostenible.

Confronta sus diferencias

El proceso del Cabildo es también un proceso político. Desde antes de la ceremonia de inauguración del Cabildo, algunos miembros de la comunidad, sobre todo de la vereda El Cacique, establecieron fuertes lazos con las directivas de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC. La ONIC es reconocida como una de las organizaciones indígenas con más trayectoria y fuerza política en Colombia. Al entrar a hacer parte de la ONIC, el Cabildo Mayor Mhuysqa de Oriente (CMMO) se acogió a su proyecto político. Esta alianza contribuyó a posicionar al CMMO en el mapa político de las comunidades indígenas de la región, dándose a conocer, sobre todo, ante los otros seis cabildos Mhuysqas existentes: Boyacá, Chía, Cota, Sesquilé, Suba y Tchunza. No todos los miembros de la Comunidad Mhuysqa de Oriente estuvieron conformes con esta alianza. Pero, a raíz de un llamado de la ONIC que invitaba a los Mhuysqas a unirse políticamente, los cabildos Mhuysqas propusieron el “Encuentro por la Unidad Mhuysqa” como espacio asambleario entre cabildos para establecer un horizonte político común.

La unidad es siempre un objetivo en la comunidad. La unidad se basa en la diversidad. La diversidad en las formas de concebir o de hacer política ha sido la causa de las disputas más fuertes entre las y los miembros de la comunidad. En mayo de 2019, el acta de conformación del Cabildo Mayor Mhuysqa de Oriente, radicada en la alcaldía de Ubaque desapareció. Uno de los miembros de la comunidad, que estudió derecho, se percató de las demoras en el

trámite y fue a la alcaldía de Ubaque a preguntar por el documento. Al llegar, nadie supo darle una respuesta. Legalmente, el CMMO no existía. Esto ocasionó un sisma en la comunidad. Las asambleas se convirtieron en fuertes discusiones. Las ofensas personales entre los miembros de la comunidad salieron a la luz, pues surgieron acusaciones internas sobre la desaparición de los documentos de conformación del cabildo. Quienes cuestionaban la conformación de la comunidad como cabildo, acusaban a algunos miembros de Ubaque de haber retirado los documentos sin consultar con la comunidad, para formar un cabildo único en la región, cuyo centro único fuera el municipio de Ubaque. Tiempo después, luego de varias averiguaciones, esta versión se corroboró. La comunidad se dividió.

Es comprensible que, en el caso Mhuysqa, se dé este debate de manera tan marcada, pues quienes no están convencidos de conformarse como cabildo y adquirir tierras de resguardo en la Comunidad Mhuysqa de Oriente, basan su posición en las experiencias conocidas de otras comunidades Mhuysqas que se vieron relegadas a tierras poco trabajables, e incluso reducidos a una suerte de habitantes exotizados de los municipios en los que viven. Por ejemplo, François Correa menciona en un artículo reciente que “Los indígenas de Cota, Chía y Sesquilé se vieron relegados a los reductos de tierras comunales ubicadas en las zonas altas.” (2019, p. 158).

En ese momento, la división política se da entre quienes desean conformarse como cabildo y quienes se oponen a hacerlo. La primera opción implica “entrar en el juego del Estado”, como se mencionó en una de las asambleas de la comunidad, lo que quiere decir que se debe asumir la investidura de “sujeto étnico” o, en otras palabras, se debe hacer un uso estratégico de una identidad étnica indígena. Quienes no ven en este uso estratégico de la identidad un camino político, decidieron desligarse del proceso, seguir siendo parte de la comunidad, pero negarse a participar en cualquier intento de conformación de Cabildo.

Quizás por la intensidad del debate en aquel momento, sumada a los problemas personales entre algunos miembros de la comunidad, la oposición entre los argumentos que expongo fue nítida. Es así como algunos miembros de la Comunidad Mhuysqa de Oriente decidieron conformar el Cabildo Mhuysqa de Ubaque (CMU). La Comunidad Mhuysqa de Oriente sigue existiendo, pero está dividida entre quienes desean conformar el CMU y quienes quieren seguir siendo una comunidad Mhuysqa sin pretensiones de conformar cabildo. Sin embargo,

entre las personas que no han conformado cabildo en el Oriente de Cundinamarca y pertenecen a la Comunidad Mhuysqa de Oriente, el debate sobre conformar un cabildo (a parte del Cabildo Mhuysqa de Ubaque), ha venido tomando fuerza de nuevo recientemente. Esta oposición que, en su momento, fue tajante y nítida, hoy en día, en los días en que escribo esta tesis, se desdibuja. Las y los miembros de la comunidad que no pertenecen al cabildo de Ubaque están reconsiderando la posibilidad de ser Cabildo Mhuysqa de Oriente una vez más, coexistiendo con el Cabildo Mhuysqa de Ubaque en la región. Estas consideraciones son objeto de debate actualmente en la comunidad y aún no se ha iniciado ningún trámite para la conformación.

Mi interpretación es que la base de este conflicto fue la tensión entre las experiencias auténticas y genuinas de vida para dar un mensaje al exterior y el uso estratégico de la herramienta de la etnicidad, asumiendo la investidura Estatal de “sujeto étnico”. Fue en la asamblea de la CMO del 18 de octubre de 2019 donde, basados en la divergencia política mencionada, la Comunidad acuerda separarse políticamente, sin dejar de lado el horizonte común que se propuso desde su formación: el cuidado de la *Bague Siwá* (La laguna de Ubaque), y de la *Hicha Waïá* (la madre tierra). Sin embargo, los hechos posteriores a esta separación, el cambio de pensamiento de quienes no fueron cabildantes y ahora reconsideran serlo, me hacen pensar que estas experiencias auténticas y genuinas no se oponen de manera tajante al uso estratégico de la etnicidad, sino que, mas bien, coexisten, suceden al tiempo, generan contradicciones y tensiones internas, colectiva y personalmente, pero juntas hacen parte del proceso comunitario. Como contaré más adelante, “lo que es adentro, es afuera”, y mi trabajo con la Comunidad Mhuysqa de Oriente me ha llevado a cuestionar pares de oposición que me eran incuestionables.

La Comunidad Mhuysqa de Oriente se organiza en la actualidad a partir de un propósito común (un *qué* hacer), pero también a partir de sus diferencias políticas (un *cómo* hacer). Las disputas entre las formas de hacer o ejercer política constituirán el objetivo de análisis del siguiente capítulo, pues son el reto que enfrentan las y los Mhuysqas del oriente de Cundinamarca hoy para sacar adelante su proyecto de vida. El análisis de estos disensos es una necesidad y un aporte que este trabajo puede ofrecer a la Comunidad Mhuysqa de Oriente, pues implica empezar a entenderla como un movimiento social en Colombia. En la

madrugada primordial, una comunidad emerge, canta, manifiesta su vida y confronta sus diferencias.

Capítulo segundo

*“Hay días en que somos tan móviles, tan móviles
como las leves briznas al viento y al azar.
Tal vez bajo otro cielo la gloria nos sonrío.
La vida es clara, undívaga, y abierta como un mar.”*

Porfirio Barba Jacob, *Canción de la vida profunda*

El canto es desde adentro, la danza es desde afuera

Los pies desnudos sobre el pasto frío, húmedo, cada paso se moja por el peso del cuerpo sobre el suelo. El frío en los pies también despierta, quita el sueño. Las mañanas también son para danzar, la danza también despierta. Los cantos se acompañan de danzas, el frío del suelo despierta y con los pies la tierra también despierta. “Danzar es como hacerle acupuntura la tierra”, me dice Buntkua Yari Maku, padre de la familia Prado Vargas, es una forma de llamarla, de sanarla. La danza es movimiento. La familia que me acoge despierta, canta, danza y realiza los quehaceres. Y así las demás *utas* (familias) de la comunidad danzan también, quizás a la misma hora. Danzan en Coasavistá, danzan en El Cacique, danzan en Resguardo Alto. La comunidad se mueve y canta para despertar.

Cada sílaba de cada canto va acompañada de un paso. Un pie va hacia adelante, pisa fuerte y se devuelve, luego el otro pie repite el movimiento. La coordinación de la danza y el canto despierta el cuerpo, el sonido va de lo más profundo hacia afuera, transita por un cuerpo que se mueve y afuera es movimiento. Los quehaceres también se vuelven danza y canto. Cada paso por el campo deja huella en la tierra y ella suena. Cada corte en la madera para recolectar leña suena y el sonido comunica qué tal está la madera, así como la reacción al golpe que viene del movimiento del brazo con el machete o con la hachuela. Gritar para llamar a los animales, sentir sus pasos cuando se acercan. Acariciarlos, revisar su piel para ver que no tengan heridas, alimentarlos.

Desde que cayó el invernadero de la otrora finca tomatera, el riego ya es cosa del pasado. La tierra ha estallado en verde y la nueva tarea es limpiar las plantas de la huerta, quitarles la maleza, fumigarlas con agua de ají si tienen plaga, o con humo de tabaco. Lo que se hace al despertar es premonitorio de lo que se hará durante el día. Lo que se hace mientras se está despierto es cantar y bailar, siempre con algún propósito, entonces todo el día se canta y se danza con propósito hasta que llega la noche y llega el pensamiento en forma de sueño.

La frase que titula esta tesis, “*Hischa gue muê, Muê gue hischa*” traduce “La tierra eres tú, tú eres la tierra”. Y se interpreta también en la comunidad como “lo que es adentro, es afuera”. El canto, que viene desde adentro, se acompaña con la danza, que viene desde afuera, pero ambas acciones son la misma, se encuentran y son movimiento. Este movimiento acompaña las acciones del día de las y los miembros de la comunidad. Lo que me lleva a reconocer a una comunidad en movimiento como movimiento, es decir, a la Comunidad Mhuysqa de Oriente como un movimiento social. El objetivo de este capítulo es comprender la forma en que la Comunidad Mhuysqa de Oriente puede ser considerada un movimiento social desde sus prácticas, propósitos y disensos.

Política en movimiento

La historia de la Comunidad ha sido una historia dinámica, o en otra palabra, una historia muy movida. Desde la ceremonia de conformación del cabildo aquel 9 de diciembre de 2018, en medio de abrazos y celebraciones, las tensiones se dejaron ver. Primero, existió una incertidumbre sobre el proceso, un “¿y ahora qué hacemos?”. Radicar papeles en la alcaldía

de Ubaque y formalizar una forma de vida dista de la cotidianidad, obliga a empezar a pensar el proceso en términos burocráticos. Semanas antes, en las asambleas y sentadas de luna llena en las que se decidió como comunidad empezar el proceso de formalización como cabildo, el disenso emergió entre quienes estuvieron a favor y quienes cuestionan la figura de cabildo, de resguardo y la categoría de indígena, pues reconocen que todas estas son categorías impuestas desde tiempos coloniales sobre los pueblos nativos y sobre quienes quieren guiar su vida bajo los preceptos de alguno de estos pueblos, en nuestro caso, bajo la ley de origen. Pero también se aceptó que son las únicas figuras que actualmente reconoce el Estado y por las cuales se puede acceder a un diálogo con sus instituciones.

La decisión de la Comunidad Mhuysqa de Oriente de conformarse como Cabildo Mayor Mhuysqa de Oriente no fue un consenso, fue más bien la asimilación de una realidad local-global institucional. La comunidad propende principalmente por el cuidado del páramo de Chingaza, de la laguna de Ubaque y por la implementación de prácticas agroecológicas sostenibles en la región. Una de las maneras de lograr esos objetivos es dialogado con las instituciones locales, las alcaldías, Parques Nacionales Naturales, y hacer del cuidado ley.

“La laguna [de Ubaque] es del pueblo Mhuysqa, es la *Bague Siwá*, ella nos cuida, nos habla, y nosotros también debemos cuidarla. La laguna ahorita, según el Estado colombiano, es privada, es de un par de familias poderosas, y a nosotros nos dejaron un pedacito pensando más en que la gente venga a hacer turismo que en el valor sagrado que tiene este espacio para nuestro territorio. Yo digo que como cabildo recuperemos nuestra laguna y la volvamos parte de nuestro resguardo” (Diario de campo, noviembre de 2018)

Las anteriores palabras son de Diego Chiguachí, miembro de la comunidad que habita con su familia en la vereda El Cacique, de Ubaque. En ellas se hace evidente la postura a favor de volverse cabildo, con el fin de resguardar la *Bague Siwá*. Este fin no se discute en la comunidad. Por otro lado, si se discute el medio. Hay quienes no creen en las herramientas que ofrece el Estado y ven en el reconocimiento, o mas bien, en el *autoreconocimiento*, el medio para cumplir con los objetivos de la comunidad. Esto lo podemos ver en las palabras de Buntkua Yari Maku:

“Yo no creo eso de que seamos indígenas, yo no creo que haya indígenas. Acá llegaron los españoles hace cinco siglos y llamaron así a la gente que vivía aquí. Es un nombre que se

impuso y que con el tiempo se adoptó políticamente, pero a las malas. Para que le respetaran la vida allá metido en su resguardo había que aceptar ese nombre impuesto. Y es que eso es un resguardo, un corral para meter indígenas. Y eso del cabildo tampoco es como nos organizábamos acá. Tenemos que retornar a nuestras propias formas de gobierno, al autogobierno. Antes no había indios, antes habían Arhuacos, Kogis, Yanaconas, Guambianos, Mhuysqas... Antes había personas, había gentes, y todavía los tenemos. Es por esto que nosotros, al ser Mhuysqas, antes que indígenas, somos gente-gente” (Diario de campo. Febrero de 2019)

Desde aquellos días, Buntkua también mencionaba, recogiendo las palabras de cierre de una de las asambleas, que ser cabildo:

“Es un arma de doble filo, nosotros decidimos jugarle al Estado en su propio juego para decirle que estamos aquí, que vivimos de una manera distinta, para que la gente sepa que hay una alternativa de vida más consecuente con el medio ambiente y con los demás. Somos conscientes de que antes de ser un cabildo, somos una comunidad, y que si queremos ser cabildo no es para que el Estado nos proteja sino para que nos respete nuestra forma de existir.” (Diario de campo. Febrero de 2019)

Las herramientas estatales implican, en principio, una ruptura con lo cotidiano. No hay cantos ni danzas para ser cabildo. Así se ubiquen y habiten en el oriente de Cundinamarca, la comunidad y las instituciones locales no están en el mismo lugar. Localidad, ubicación y sentido de lugar son tres momentos fluidos del lugar, suceden al tiempo, moldean e influyen la forma por la cual podemos entender el concepto de lugar (Oslender, 2002).

Los procedimientos burocráticos no hacen parte de la localidad en la que la comunidad desarrolla su vida cotidiana, entendiendo la localidad (Agnew, 1987) como el escenario donde las personas interactúan diariamente, tanto con las de la comunidad, como con las personas vecinas que no pertenecen a ella, pero que por ello tienen un papel en la vida comunitaria. Todas estas interacciones suceden en una ubicación o espacio geográfico concreto, que son las tres veredas anteriormente mencionadas en el oriente de Cundinamarca.

Pero si hablamos de sentido de lugar (Agnew, 1987), nos referimos a la orientación subjetiva de los miembros de la comunidad respecto a su lugar de vida. Para algunos, el sentido de lugar implica verlo como un resguardo indígena. Para otros miembros de la comunidad, el

sentido de lugar pasa primero por el sentido de sí mismo, por el reconocimiento personal, y dista de cualquier denominación estatal que pretenda asignársele (indígena, resguardo, cabildo). El sentido de lugar en la Comunidad Mhuysqa de Oriente no es uno solo y los sentidos que encontramos parecen ser antagonistas. La interacción entre las herramientas estatales de reconocimiento y la ley de origen es motivo de conflicto.

La política en la Comunidad Mhuysqa de oriente está compuesta por lo antagónico. Para Jacques Rancière, la política es lucha y desacuerdo (Rancière, 1996). Es necesario reconocer la dimensión antagónica de la política, pues negarla implica suponer que la política tiene como objetivo domesticar la diferencia, llevar, si o si, al consenso, en aras de erradicar cualquier aire de hostilidad y cumplir con el ideal de la armonía comunal, cuando “el antagonismo acompaña toda constricción de identidades colectivas” (Mouffe, 1993, p. 6). Así mismo, la política como dimensión relacional de la comunidad contiene relaciones de fuerza, disputas por los medios por los que se quieren lograr los fines.

Como mencioné en el capítulo anterior, en mayo de 2019, el acta de conformación del Cabildo Mayor Mhuysqa de Oriente, radicada en diciembre de 2018 en la alcaldía de Ubaque, desapareció y los funcionarios de dicha institución nunca supieron dar razón de ella. Usaron la conformación del cabildo como plataforma política personal del equipo de gobierno de turno, para mostrarse inclusivos ante las demás instituciones regionales aceptando la conformación de un cabildo indígena en una región tradicionalmente campesina, pero en pocos meses truncaron el proceso. Legalmente, el Cabildo Mayor Mhuysqa de Oriente no existía. Este fue un duro golpe para la comunidad. La confusión dominaba el pensamiento de varios, entre los que me incluyo. Contundentes relaciones de fuerza entre miembros de la comunidad emergieron. El disenso sobre los medios para lograr los objetivos de la comunidad se convirtió en un potencial motivo de separación.

En una sentada de luna llena realizada el 18 de octubre de 2019, basada en la divergencia política, la comunidad acuerda separarse políticamente, sin dejar de lado el horizonte común que se propuso desde su formación: el cuidado de la madre *Bague Siwá*, de la madre tierra. Es así como alrededor de 25 miembros de la comunidad, radicados en Ubaque y afines con lo que entiendo como el uso estratégico de las herramientas de reconocimiento estatales, forman el Cabildo Mhuysqa de Ubaque, adoptando la investidura de sujetos étnicos. Por el

mismo lado, pero ahora por otro camino, alrededor de 40 miembros de la comunidad, repartidos entre Fómeque y Choachí y también Ubaque, deciden continuar su vida como Comunidad Mhuysqa de Oriente sin cobijarse bajo la figura de cabildo.

Puedo entender que la reducción de posibilidades de negociación política (Tarrow, 1997; McAdam et al., 1999) dentro de la comunidad fue la causa de las tensiones y posterior división interna, lo cual limitó su estructura de oportunidad política. Pero paralelo a esto, además de las relaciones de fuerza, también persisten relaciones de solidaridad, desafíos colectivos y objetivos comunes. La vida en la tierra y gracias a la tierra permite que la solidaridad no desaparezca. Las familias de las tres veredas repartidas por Fómeque, Choachí y Ubaque nunca dejan de intercambiar el alimento que siembran. A finales del 2019, el hijo de dos años de uno de los cabildantes de Ubaque enfermó gravemente por problemas respiratorios. Se hizo un llamado como comunidad a ayudar a la familia del cabildante, y una de las familias de Coasavistá aportó con su conocimiento sobre plantas medicinales que crecen en el territorio. Luego de varios días angustiosos, el niño fue curado. Los dos miembros de la comunidad, que hace unas semanas se agredían verbalmente por las discusiones políticas, ahora se agradecían y prometían respeto.

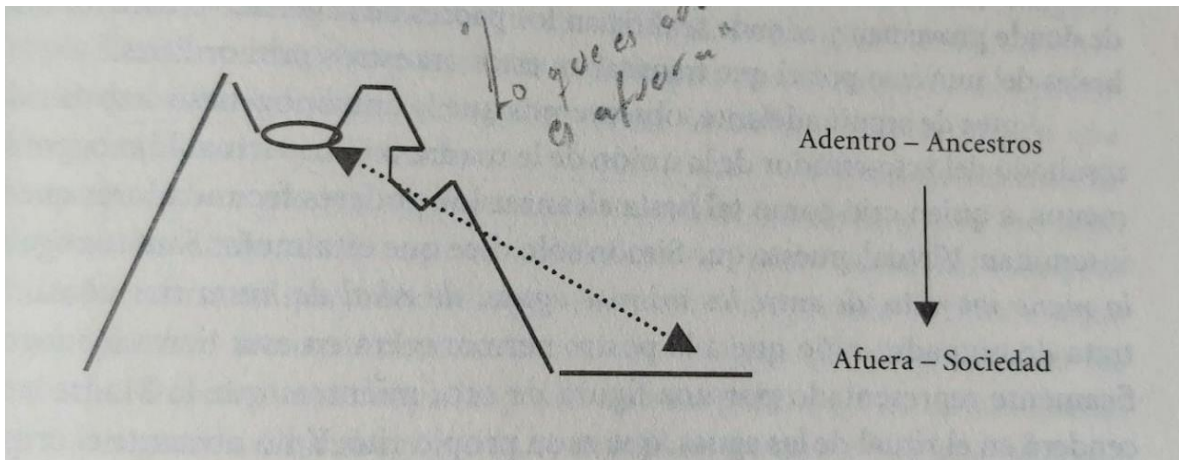
Aunque, como ya lo he mencionado, la política dentro de la Comunidad Mhuysqa de Oriente es disenso, tensión y desacuerdo, las relaciones personales internas, que se podrían entender como la política de lo cotidiano, están sanando sus rupturas a un ritmo que sólo el tiempo determinará suficiente. Un aprendizaje del trabajo con la comunidad es que se puede aprender a vivir bien en desacuerdo. En el momento en que surgieron y se fueron agudizando todas las tensiones, sentí miedo, tristeza, me fui alejando poco a poco de la comunidad. Para mí, el conflicto y la división en un proceso comunitario del que hacía parte era sinónimo de fracaso. Me sentí decepcionado e impotente. Veía, hacia afuera, un proceso fracturado, con un fin cercano, y por dentro me sentía igual.

Lo que es adentro, es afuera

En su libro “El sol del poder: simbología y política entre los Muisca del norte de los Andes”, François Correa (2004) habla sobre el mito de Bachué, fundacional del pueblo Mhuysqa, a partir de las crónicas de Fray Pedro Simón [1625]:

“El relato afirma que Bachué, la Madre Ancestral, se habría desplazado de las sierras a los valles, pero su origen está en la lengua que corona la sierra de donde descendió a las tierras del valle para procrear la sociedad. Así, la transición se realiza desde dentro del agua hacia fuera en el valle, que sugiere su paso desde el más allá a la tierra. De la laguna emerge Bachué con su niño cargado en brazos, con quien, al crecer, procreará la humanidad en esta tierra, y a la laguna retornan ya ancianos e infértiles. El ciclo de la antropogénesis indica, al mismo tiempo, el ciclo de la vida: la transición pasa de la vida intrauterina del niño a su fecunda madurez, para retornar a ese más allá que graficaré de la siguiente manera:” (Correa, 2004, p. 49. Subrayado agregado) (ver figura 7).

Figura 7 El recorrido mítico de Bachué de adentro hacia afuera



Fuente: Correa, 2004, p. 49

Desde este episodio de la narración mítica del pueblo Mhuysqa detectamos las nociones de adentro y de afuera. Bachué salió del agua a engendrar la humanidad, y retornó a ella estando ya anciana e infértil, como menciona Correa, correspondiendo al ciclo de la vida humana. Bachué fue un ancestro, cuyo origen pertenece al adentro, a la laguna, al agua. Y, sin embargo, cumplió con un ciclo de vida humano, Mhuysqa, social, del afuera. Así como la sociedad Mhuysqa del afuera también pertenece al adentro, comparte el mismo origen. El adentro y el afuera, como el canto y la danza, cohabitan permanentemente en la vida Mhuysqa, hacen parte del mismo ciclo de la vida.

“*Hischa gue muê, Muê gue hischa*”, repite el canto compuesto por la comunidad, acompañado por la percusión de la danza, y la frase se me queda en la cabeza y me retumba

constantemente en el pensamiento. Son las cinco de la mañana del 25 de abril de 2019. Hoy se convocó una gran marcha para dar inicio al gran paro Cívico Nacional. Anoche, junto con al menos quince miembros de la comunidad, nos sentamos en una casa del barrio La Candelaria a preparar nuestra participación en la marcha, discutiendo el carácter que se debe asumir en este tipo de espacios:

“Los Mhuysqas somos gente de páramo, somos gente fría, de agua fría. Actuamos con cabeza fría, con corazón frío, con genitales fríos. Y si sentimos que nos calentamos, que caemos en rabia, le pedimos al agua cantando que nos enfríe. Nosotros mañana no vamos a marchar, los soldados son los que marchan. Mañana vamos a caminar, y ojalá descalzos, para sentir nuestro territorio, pues las calles de Bogotá también son territorio Mhuysqa. [...] Mañana no sólo vamos a caminar contra un plan nacional de desarrollo, sino que vamos a decir que aquí somos, y que hacemos parte de la nación también, porque nuestros tatarabuelos lucharon con Bolívar; y que aquí estamos y seguimos vivos, y que somos la evidencia de que su sistema tiene grandes fallas.” (Diario de campo. Abril de 2019)

Las anteriores palabras del mayor de la comunidad, Atabanza Cogua, hacen parte de la construcción de una forma Mhuysqa de ser y hacer política, forma que hace parte de la Mhuysqandad. Dentro de los acuerdos pactados se definió que ninguno de nosotros haría grafitis, cantaría consignas violentas, contra algo o alguien. Llega la madrugada y subimos juntos al sector de los cerros orientales conocido como “los tanques del silencio”. Nos encontramos allí con algunos miembros de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), organización de la que el Cabildo Mayor Mhuysqa de Oriente empezó a hacer parte desde su conformación unos pocos meses antes. También nos acompañan miembros de la Comunidad Mhuysqa de Suba. Socializamos lo acordado la noche anterior y bajamos al Parque Nacional para unirnos a la manifestación agrupados con la delegación de la ONIC (ver figura 8). Ahí, en el tumulto, noté cómo en pocos minutos la sección de personas que estábamos alrededor de una bandera gigante de la ONIC nos convertíamos en el centro de atención de las cámaras de reconocidos medios nacionales.

Figura 8 Participación de la comunidad en el Paro Cívico Nacional. 25 de abril de 2019



Fuente: <https://www.eltiempo.com/bogota/los-dos-heroes-en-medio-de-los-disturbios-de-la-plaza-de-bolivar-353838> , y recopiladas de redes sociales por el autor.

Algunos descalzos, otros con calzado, como yo, danzan y cantan durante toda la marcha. Yo no danzo ni canto, porque no me gusta, nunca me ha gustado, lo hago con la comunidad, en sus casas, pero no me siento capaz de hacerlo en una manifestación. Acompaño caminando y asistiendo a las y los compañeros. Llegamos a la Plaza de Bolívar. En la tarima se turnan los líderes políticos de la movilización para dar sus discursos. No hay un segundo de silencio. El ambiente se pone cada vez más tenso. La policía es cada vez más agresiva con quienes ingresan a la plaza. Los discursos de la tarima se tornan contestatarios, denuncian la violencia policial. Y como siempre, suena la primera bomba aturdidora. Y como siempre, los choques entre manifestantes y el ESMAD. Algunos compañeros de la ONIC y de la comunidad plantaron cara a la policía para detener las agresiones, sin mucho éxito. Mientras nos retirábamos a la casa de La Candelaria, que era nuestro punto de reencuentro, la periodista de un medio de comunicación digital se acercó a Ricardo Perdomo, abogado y compañero de la comunidad, a quien preguntó, entre otras cosas “¿ustedes por qué marcharon hoy?”, a lo que Ricardo respondió:

“Hoy vinimos a manifestarnos porque hay una deuda histórica con el pensamiento nativo, es por esto por lo que ya no hablamos de lucha, porque no hay nada que discutir con ellos [con el

Estado], sino que hay que decirles aquí estamos, y esto es lo que somos”. (Diario de campo. abril de 2019)

Al considerar a la Comunidad Mhuysqa de Oriente como un movimiento social, con un propósito hacia afuera y desde adentro, manifiesto una posición analítica de observador sobre las formas de manifestación política de las personas, y busco poner en un lugar relevante el papel transformador de la comunidad, su potencial organizativo y propositivo ante una sociedad nacional en la que los grupos étnicos siguen siendo invisibilizados. La comunidad quiere manifestar su vida, dar un mensaje y “el movimiento es el mensaje” (Melucci, 1989).

Un encuentro por la unidad

En aquellos meses políticamente intensos (como casi todos los meses en la actualidad), la ONIC, que comprende el potencial político del movimiento Mhuysqa, pero que también conoce sus fracturas generales, hizo un llamado a todas las comunidades y cabildos Mhuysqas por la unidad. Fue así como el abuelo Nemekene, de la Comunidad Mhuysqa de Bosa, convocó a un encuentro por la unidad Mhuysqa.

En el altiplano cundi-boyacense hay al menos catorce comunidades Mhuysqas en la actualidad. No todas están conformadas como cabildos. Son cabildos la comunidad Mhuysqa de Suba, la de Cota, la de Sesquilé, la de Chía, la de Tchunza, la Mhuysqa-Chibcha de Boyacá y más recientemente la de Ubaque. Pero también existen comunidades Mhuysqas no reconocidas como cabildos en Bosa, Ráquira, Tenjo, El Tunjo, Tunjuelo, Suacha, Usme, Sumapáz, Ciudad Bolívar, Facatativá, Teusacá, Fómeque y Choachí. La comunidad Mhuysqa de Oriente es un híbrido político, en tanto tiene el Cabildo Mhuysqa de Ubaque y las comunidades de Fómeque y Choací.

Era un 9 de noviembre de 2019. Al encuentro por la unidad Mhuysqa convocado por el mayor Nemekene, asistieron veinticuatro personas, a las que me sumé como relator de la reunión. Eran personas delegadas del cabildo de Ubaque, del cabildo de Tchunza y de las comunidades de Bosa, Ciudad Bolívar, Facatativá, Fómeque, Choachí, Teusacá, Suacha, Tenjo, Usme, El Tunjo y Tunjuelo. Una vez más, la alegría se manifestaba en canto y danza en la casa de La Candelaria, que se ofreció para recibir la reunión. Los encuentros son motivo de celebración.

Ya sentados, con una fogata improvisada sobre unas piedras en el patio de la casa, procedió la discusión.

A lo largo de diálogo, surgieron preguntas importantes sobre el proceso interno. Traigo aquí algunas de ellas y las respuestas a las que se fue llegando colectivamente. Las y los presentes se preguntaron “¿*Cómo nos tejemos?*”, a lo que respondieron:

“debemos tejer, principalmente, nuestra autonomía y nuestras familias. Tejer para fortalecernos en tejido, en compartir medicinas. Estar preparados física y espiritualmente para lo que viene. Unirnos desde la medicina. Nos unimos para el fortalecimiento espiritual, entendiendo que lo espiritual tiene efectos en lo terrenal. Para la unidad requerimos territorio, conciencia y tecnología, usos y costumbres, reconocimiento y formación frente a los territorios, saber qué está pasando en nuestros territorios. La conciencia es entender este momento y asumir posiciones que correspondan a estos momentos.” (Relatoría del encuentro por la unidad Mhuysqa, elaborada por el autor. 9 de noviembre de 2019)

Se preguntaron “¿*Quiénes somos?*”, a lo que respondieron, reflexionando sobre el cabildo como figura histórica de dominación:

“Somos un conjunto de familias que nos permitimos tejer desde la tradición profunda. Históricamente, un cabildo busca reducir a las poblaciones y territorios, nosotros buscamos crecer desde la semilla de nuestras familias. Las familias se recogen en procesos, procesos que podrían tener vocerías para traer lo que pasa en ellos, a las reuniones. Debemos revisar la figura de los *Chibues*, que son como familias que tejen redes en sus territorios. Esta herramienta puede ser una alternativa al resguardo y al cabildo.” (Relatoría del encuentro por la unidad Mhuysqa, elaborada por el autor. 9 de noviembre de 2019)

Se preguntaron “¿*Qué necesitamos?*”, a lo que respondieron, reflexionando sobre el diálogo con el Estado:

“Abrir la posibilidad de generar puntos de encuentro con los cabildos reconocidos. Buscar acuerdos sobre lo esencial, insistir en lo que nos une. Lo fundamental que nos une es el comienzo de nuestro tejido. Buscar acuerdos sobre lo inmediato. Para hablar con el Estado están los cabildos. Revisar las experiencias negativas de los procesos organizativos de los cabildos para saber qué es lo que no debemos hacer. ¿Por qué algunos no nos sentimos identificados con la figura de cabildo? El cabildo como una vestidura que el amo [el Estado-

Nación] le ha puesto al indio para poder reconocerlo y hablar con él.” (Relatoría del encuentro por la unidad Mhuysqa, elaborada por el autor. 9 de noviembre de 2019)

Se preguntaron “¿*Qué es el hacer dentro del pueblo Mhuysqa?*”, a lo que respondieron:

“Debemos tener claro nuestro hacer. Nuestro hacer es un hacer ancestral. Los haceres de la cotidianidad occidental deben ser adaptados, mas no adoptados. Tenemos que auto reconocernos como Mhuysqas primero que todo, más allá del resguardo o cabildo al que pertenezcamos, somos de todas las comunidades Mhuysqas. No hay una sola “Mhuysqandad”. Debemos trabajar por la unidad en la diversidad. [...] La discriminación aparece dentro de los mismos cabildantes, por el orgullo de ser reconocidos o no. Hay que organizar el hacer desde el amor. Mientras no nos unamos en el hacer, no habrá crecimiento ni físico ni espiritual. Esto es más fundamental que tener un nombre o un reconocimiento del Ministerio del Interior. Debemos encontrar nuestro punto de enunciación para saber desde dónde nos sentamos.” (Relatoría del encuentro por la unidad Mhuysqa, elaborada por el autor. 9 de noviembre de 2019. Subrayado añadido).

Las y los representantes de todas las comunidades asistentes, a excepción de Ubaque y Tchunza, no son reconocidas como cabildo, lo que dio un claro mensaje sobre el carácter de la reunión. El acceso o no a las herramientas de reconocimiento del Estado es factor de discusión, e incluso de división, entre todas las comunidades Mhuysqas en la actualidad. En este encuentro surgió la necesidad de considerar la figura de asociación para la organización de las comunidades Mhuysqas que no se reconocen como cabildos. Incluso, se puso en la mesa la creación de una “Unión de Pueblos Mhuysqas Independientes”, conformada por las mismas comunidades no reconocidas como cabildos. Las conclusiones del encuentro fueron que:

“Hay dos agendas [de trabajo]. Una agenda espiritual y una agenda terrenal. Debemos hacer pedagogía entre nosotros mismos y con las comunidades con las que cohabitamos, educarnos profundamente. Hay que tener en cuenta que el pueblo hace al abuelo y el abuelo hace al pueblo, así como el pueblo hace al territorio y el territorio es sagrado, así como la gente que lo habita. Debemos organizar nuestra agenda de trabajo. Organizarnos sin el afán que nos ha impuesto occidente, el afán por el reconocimiento, del afán solo queda el cansancio. Debemos aprender a crecer por las bases y no por el techo. Para las próximas reuniones debemos reunirnos a hacer, además de a hablar.” (Relatoría del encuentro por la unidad Mhuysqa, elaborada por el autor. 9 de noviembre de 2019)

Las y los presentes acordaron hacer un nuevo encuentro a la semana siguiente, el sábado 16 de noviembre, para tratar ejes de trabajo definidos como la familia, la defensa del territorio, la economía propia y la lengua, bajo la consigna: “¡nos unimos para cumplir la ley de origen, la ley de sié!”.

Veo el proceso político de las comunidades Mhuysqas en los últimos años y la actualidad como un proceso de despolitización y continua repolitización. Despolitización en el sentido de que las y los Mhuysqas se han posicionado de manera crítica frente a las políticas de reconocimiento estatales, aun sometándose a ellas para mantenerse en diálogo con el Estado. Por ejemplo, ver el cabildo “como una vestidura que el amo [el Estado-Nación] le ha puesto al indio para poder reconocerlo y hablar con él.” es una compleja elaboración crítica sobre esa figura política estatal, que reconoce en ella una finalidad de control del Estado sobre las comunidades al imponer los términos del diálogo. Este posicionamiento crítico se acompaña de una búsqueda y construcción de una política propia, de un “autogobierno”, concepto que suele escucharse con frecuencia en las reuniones. Entiendo esta búsqueda de una forma propia de hacer política y de gobernarse como la repolitización. El proceso político de la Comunidad Mhuysqa de Oriente puede entenderse como un proceso en movimiento y realineamiento continuo de lo político.

El 14 de noviembre de 2019, dos días antes de la segunda sesión acordada para el encuentro por la unidad Mhuysqa, el abuelo Nemekene de Bosa falleció por causas naturales, dejando huérfano, de alguna manera, a un encuentro, a una causa y a un proyecto. Sus palabras de unidad, desde su vasta experiencia de lucha, viven en todas las personas que alguna vez le escuchamos hablar, paciente y con esa apasionante calma que lo caracterizaba. Desde entonces, no se han vuelto a hacer los encuentros por la unidad Mhuysqa, pero la palabra sigue, todos y todas las personas de las comunidades Mhuysqas que se conocieron, siguen caminando y manifestando su vida en “un sólo propósito, con un mismo corazón”, como decía el abuelo.

*“Y hay días en que somos tan lúgubres, tan lúgubres,
Como en las noches lúgubres el llanto del pinar.
El alma gime entonces bajo el dolor del mundo,
Y acaso ni Dios mismo nos puede consolar.”*

Voces de papel

La comunidad Mhuysqa de Oriente como movimiento social vive una crisis, pero no de pánico, como diría Juliana Flórez (2015). Paradójicamente, yo si viví una crisis de pánico a partir de la crisis de la comunidad, pues yo debía hacer una tesis sobre su proceso. Supuse, como algunas de las teorías sobre movimientos sociales, que las tensiones y disensos son una condición negativa, dejando de ver que la comunidad igual seguía cantando y danzando. Pensé que mientras esas tensiones no se resolvieran, mantendría una distancia sana de la comunidad, aislándome, alimentando nuevos prejuicios, y evaluando la acción de la comunidad desde afuera, desconociendo cada vez en mayor medida la confianza que me dieron al dejarme hacer parte de su proyecto de vida.

Desde mi distancia, fueron llegando los textos y la voz de algunos autores y autoras que escriben sobre movimientos sociales. Llegó Alberto Melucci (1989) con la teoría de los paradigmas identitarios, y me ayudó a comprender que, si deseo comprender a la comunidad como parte de un movimiento social, debo entenderla junto con las “redes sumergidas” de su vida cotidiana, pues es desde estas redes desde donde la comunidad manifiesta su vida y su cultura, desde adentro hacia afuera, pero siendo entonces lo de adentro, lo que se ve afuera. Vivir con la comunidad, entablar relaciones de amistad con algunos y algunas de ellas, me permitió conocer esas redes sumergidas, esas relaciones densas que generan sentires, acciones y posteriores reflexiones.

Llegó Robert Benford (1997), con su perspectiva de *insider*, y la teoría de los marcos interpretativos, a hacerme caer en cuenta que las tensiones, los disensos, en vez de ser dificultades que la investigación debe omitir, son una dimensión constitutiva de todos los procesos colectivos. Es una suerte de elogio del conflicto. Mi perspectiva misma sobre la comunidad y sobre esta investigación cambió, se tornó más esperanzadora. Yo también fui un *insider*, alguien que, desde adentro, se enteró de cosas o, como mencioné más arriba, detectó esas redes sumergidas.

Pero también llegó Juliana Flórez (2015). Su texto me ayudó a entender que mi decepción me impedía tener una perspectiva crítica sobre el proceso comunitario del que hacía -y hago

cada vez menos- parte. Una perspectiva crítica rompe con la ilusión de homogeneidad de los movimientos sociales y comunidades. Esta crítica es básica y, a veces, sin querer, la dejamos pasar por lo interrelativos que llegan a ser estos procesos. Gracias a esta autora, considero que la Comunidad Mhuysqa de Oriente es un movimiento social y, además, hace parte de un movimiento social más grande que es el Pueblo Mhuysqa que, a su vez, puede hacer parte del movimiento social de los pueblos indígenas. Para Flórez, los movimientos sociales son “actores que denuncian la crisis de la racionalidad decimonónica y ofrecen, al mismo tiempo, alternativas a ella” (Flórez, 2015, p. 27), y restringe “su aplicación a aquellas acciones colectivas que buscan una transformación emancipatoria, es decir, que luchan utópicamente contra las opresiones y a favor de la reciprocidad” (Flórez, 2015, p. 29)

Asumir esta definición para la comunidad es una decisión política necesaria, un posicionamiento situado. A partir de mi experiencia de vida con la comunidad, yo siento y pienso que su propuesta es una propuesta emancipatoria y alternativa, un proyecto transformador que está en constante transformación. También evito recrear cualquier versión heroica sobre la Comunidad Mhuysqa de Oriente, porque los movimientos tampoco “están exentos de reproducir relaciones [internas] de poder” (Flórez, 2015, p. 31). Todas las diferencias, discusiones, tensiones, disensos y peleas internas que aquí expongo lo más responsablemente posible, pueden dar cuenta de que el proceso, como cualquier proceso de crecimiento, ha sido doloroso.

Algunos teóricos de los movimientos sociales como Hanspeter Kriesi et al. (1995) sugieren la división analítica de los movimientos sociales proyectándolos, por un lado, hacia adentro, y por otro, hacia afuera. Es decir, analizar sus dinámicas internas a parte de sus pretensiones externas. Otros, como Mendiola (2002) dividen los movimientos sociales entre movimientos instrumentales, movimientos contractuales y movimientos contraculturales. Los primeros más racionales y proyectados hacia el exterior, los segundos más identitarios y proyectados hacia el exterior, y los terceros también con un fuerte énfasis identitario, pero más proyectados hacia el interior.

Pero yo me encuentro con una comunidad que canta que “lo que es adentro, es afuera”. Y me la paso pensando en el significado de esa frase. Y pienso en esas “redes sumergidas” como lo de adentro y las rupturas evidentes como lo de afuera. Y me es imposible analizar por

separado ambas cosas. Al considerar que lo que es adentro es afuera, se pueden sacar a flote las redes sumergidas y dar sentido a los conflictos que confluyen en dificultades, y divisiones. Analizar las dificultades internas y externas por las que pasa una comunidad es darse cuenta, en buena medida, que son lo mismo. Las relaciones más básicas entre miembros de la comunidad tienen efectos en las relaciones de la comunidad con otras instancias, organizaciones y movimientos.

Es por esto por lo que se hace importante hacer énfasis en analizar a la noción de persona, al ciclo de vida que desde la cosmología Mhuysqa recopilada se propone, ciclo que hace parte de la ley de origen y que, en resumen, es un camino que muestra cómo partir de *tchim* (nada) a través del canto y de la danza, pasando por ser gente humana, gente Mhuysqa, gente-gente, hasta *chim* (todo), y ser “gente con corazón de oro, transparente como el cuarzo”, como canta también la Comunidad Mhuysqa de Oriente.

Capítulo tercero

Gente cuarzo, corazón de oro

Llevo oro en mi mochila, polvo de oro, unos cuantos gramos. Un poquito donado por mi abuelo, que es joyero y otro poco donado por otro amigo joyero que trabajó como restaurador en el Museo del Oro. Tengo oro de las joyas de señoras de la alta sociedad bogotana, cuyo joyero de confianza es mi abuelo, y tengo oro de piezas prehispánicas. Polvo de oro que cae a la mesa del artesano cuando lija las piezas para embellecerlas. Polvo de oro que fue pieza y antes fue piedra. Con oro se siembra en las lagunas. Con oro sembraremos en la *Bague Siwá* (Laguna de Ubaque), porque en unos días será la ceremonia de conformación del Cabildo Mayor Mhuysqa de Oriente. Es la tarde del 6 de diciembre de 2018 y me dirijo en un Transmilenio repleto de gente a la estación Tercer Milenio, cerca de la cual está el terminal del que salen los buses de Bogotá hacia el oriente de Cundinamarca. Debo llegar a la vereda de Coasavistá, donde varios miembros de la Comunidad Mhuysqa de Oriente se reunirán en la noche para empezar el trabajo espiritual previo a la ceremonia de conformación.

Aproximadamente a las 8 de la noche llego al parque central de Fómez. El pueblo ya está yéndose a dormir y aún me queda una caminata de una hora hasta la vereda. Tomo la trocha y me prendo un tabaco para no ir tan solo. La luz de la luna ilumina el camino. Yo voy pendiente de los parches más oscuros en el suelo, pues pueden ser charcos o barro en el que podría resbalar. Los perros salen a ladrarme cada vez que paso por una casa. Los perros siempre me han dado miedo y en la oscuridad no los puedo ver para espantarlos. Sólo llevo un palo de madera de macana que se requiere para el trabajo que viene. Si algún perro se me acerca demasiado, puedo espantarlo con el palo o defenderme, pues ya alguna vez uno me mordió un talón por el mismo camino. Pero esta vez los perritos cumplieron con el refrán que dice que “perro que ladra no muerde”, todos me ladraron y ninguno me mordió. Una que otra luciérnaga se me cruzó por el camino. También vi atravesar rápidamente una mancha negra de un lado al otro de la trocha, quizás era un gato, o quizás algún marsupial. Pero todo el camino, desde Bogotá, lo hice pensando en el oro, en su belleza, en su significado, en sus valores y también en los conflictos que puede llegar a generar.

Un buen rato de caminata después, alcanzo ya a escuchar la música de los tambores. Avanzo más y escucho los cantos de las mujeres de la comunidad. Estaré a unos 500 metros de la finca ya y veo la luz del fuego iluminando entre la oscuridad. “¡Chowá!, ¡Chowé!”, saludo y me saludan. Me abrazo con todos y con todas. Me siento y exhalo, me seco el sudor de la frente. Siento que he cumplido una misión. Nos sentamos alrededor del fuego y Denisse Dueñas, compañera de la comunidad, nos comparte papel lija, cintas de colores, una mochilita de algodón del tamaño de un pulgar, un cuarzo del tamaño de la mochilita y un par de copitos de algodón, materiales para la labor espiritual que llevaremos en los siguientes días previos a la ceremonia de conformación. Vamos a hacer nuestros bastones de mando.

Nuestros palos de macana tienen astillas, aún no pueden ser bastón. Un bastón se sostiene con las manos, y las astillas las lastimarían. El papel lija es para lijarlos, para pulirlos: “Nuestros bastones somos nosotros. Mientras los pulimos, nos vamos a pulir. Vamos a pensar en nuestras astillas, en esas cosas que hacen parte de nosotros pero que pueden herir a los demás. Las vamos a pulir hasta que quedemos lisos y suaves”, dice Denisse, quien dirigirá la labor espiritual. Pulimos nuestros bastones en silencio, por largo rato. Se escuchan sólo las cigarras, los sapos, y de vez en cuando el gañir del zorro, guardián del bosque de madera, del

bosque de *Fo*. A eso de la media noche un tambor y un canto rompen con el silencio. Mi bastón está suave al tacto, no me hiere los dedos. Es momento de descansar, pues subiremos a la laguna a las 5 de la mañana.

Despertar aun soñando e impregnado del olor de la leña, me recuerda dónde estoy. Nos lavamos la cara, nos calzamos las botas, nos tomamos una agüita de panela y emprendemos camino. Atajamos por el bosque, no queremos ir por la carretera. Por el camino la nube que baja del páramo nos saluda en forma de niebla, y a su ida el sol nos da de frente con su revitalizante calor. Son casi las 7 de la mañana y llegamos a la laguna. Nos descalzamos y vuelven los tambores y la danza. El suelo húmedo. El frío del pasto en los pies y el calor del sol en el pecho. Hoy vamos a trabajar los algodones. En los algodones se plasma el pensamiento, el agradecimiento por las cosas buenas y las cosas malas que queremos ir cambiando. Un copito de algodón en cada mano se acerca a las sienes, de donde sale el pensamiento, y el movimiento circular de las manos empuñadas lo atrapa en los algodones. Nos sentamos, acurrucados sobre el pasto, y empezamos el trabajo espiritual.

Bunkua nos recoge los algodones después de un rato y se acerca a la laguna. Deja en ella unas poquitas hojas de coca que flotan y se mueven como danzando. Las observa atentamente y luego humedece los algodones. Yo saco el oro de mi mochila, que tenía entre una bolsita de papel. Ponemos el oro sobre una piedra plana que descansa al borde de la laguna y Bunkua humedece cada copito de algodón en el que están nuestros pensamientos. Una vez humedecido cada copito, lo pasa sobre el polvo de oro. El polvo de oro se adhiere al copito y cada uno de los miembros de la comunidad pasa con su mochilita y guarda en ella el algodón cubierto con una pizca de oro.

De nuevo nos sentamos en círculo frente a la laguna y realizamos la misma labor espiritual de pensamiento, pero con un cuarzo entre la mano. Esta vez debemos pensar en nuestra oscuridad y en su razón de ser, en lo que ocultamos y en por qué lo hacemos; en lo que queremos ser. Después de varios minutos de silencio, cada uno y cada una nos acercamos a la laguna, sumergimos el cuarzo en ella para mojarlo y lo guardamos en la mochilita, junto al copito de algodón espolvoreado en oro. La mochilita se cierra y se amarra en la punta del bastón. Después de esto bajamos de nuevo a Coasavistá a hacer nuestro almuerzo.

En la tarde, cortamos las cintas de colores que nos dio Denisse en tiras de unos 20 centímetros. Son cintas blancas, violetas, amarillas, azules, verdes, rojas, naranjas, doradas y negras, la mayoría colores del arcoíris. Las cintas se amarran, junto con la mochilita, en la punta del bastón. Denisse nos dice:

“Al cortar estas cintas pensemos en que somos personas distintas, gente diferente. Pensemos en nuestra diversidad interna y externa. Cada color simboliza la diferencia, pero estos colores se pueden unir como en el arcoíris. Somos gente diversa, gente kuchavira [gente arcoíris]”

El objetivo de este capítulo será dar a conocer el objetivo personal de la Comunidad Mhuysqa de Oriente, así como las condiciones externas que constituyen obstáculos y nuevos retos para tal objetivo, a través del análisis del concepto de etnicidad y su aplicación al caso de la comunidad.

Gente-gente

Nosotros y nuestros bastones ahora estamos listos y listas para la ceremonia que se hará en un par de días. Celebramos con una cena y mingando al día siguiente. Somos nuestros bastones de mando, nuestro propio gobierno (ver figura 9). El bastón es la persona. Buntkua me cuenta que “el bastón es el *tamuy*⁷ del *cusmuy* que es uno”. El bastón es el poste central de la casa que es uno, lo que lo sostiene y lo arraiga con firmeza a la tierra. Los elementos del bastón son cualidades ideales de la persona Mhuysqa. La persona Mhuysqa es suave, en tanto pule sus defectos para no hacer daño a los demás. La persona Mhuysqa es diversa, en tanto comprende que el pensamiento puede ser distinto, pero se amarra a la Ley de Origen. La persona Mhuysqa es transparente, en tanto procura actuar siempre con la verdad. La persona Mhuysqa enfría sus emociones con agua del páramo, de las lagunas. La persona Mhuysqa tiene corazón de oro, para tener relaciones y afectos valiosos. La gente Mhuysqa es gente kuchavira, gente cuarzo con corazón de oro.

⁷ En lengua Mhuysqa, *tamuy* se refiere a la columna central que sostiene el *cusmuy*, que es la casa ceremonial de los Mhuysqas.

Figura 9 Bastón de mando



Fuente: Elaboración propia.

En nuestros días, el camino de la gente Mhuysqa ha sido el camino del retorno. El retorno a la casa madre, a *Guaiamox*, que es el camino para volver a ser gente (CAR, 2014). A través de la investigación propia del pueblo Mhuysqa, articulada con instituciones estatales como la CAR e institutos académico como el IDEA de la Universidad Nacional, este camino se ha ido reconstruyendo y dotando de significado. Entiendo esta reconstrucción como un proceso de repolitización que, como mencioné en el capítulo anterior, está precedido por una despolitización que parte de un posicionamiento crítico por parte de la comunidad. Agrego ahora que el proceso de despolitización y repolitización Mhuysqa es un proceso que se puede articular con la institucionalidad, es decir, son procesos que las y los Mhuysqas no han generado de manera aislada. Despolitización y repolitización hacen parte del camino Mhuysqa en la actualidad, y como en el camino del retorno, o en el camino del retorno al retorno (sobre el cual hablaré más adelante), las y los Mhuysqas no caminan solos. El camino

del retorno se puede dilucidar en el siguiente relato, recopilado en la cartilla “*Guaiamox Tchiminigagua*”:

“Narraliento del camino del retorno

Esta historia “Visión larga” habla de un tejido-acuerdo entre los sabedores de la gente de raza blanca y sabedores de la gente de raza amarilla, en el tiempo de la larga-vida de la Guaia (Madre). En el antiguo acuerdo, a ellos se les encargó cuidar el mundo espiritualmente, según los tiempos cósmicos en la larga danza de la Madre.

Los sabedores de la gente de raza roja, han estado cuidando el mundo por largo tiempo, ya que ellos fueron los primeros que aparecieron en el seno de la Madre, así cuenta la historia de un personaje llamado Mama “Abuchi” (anciano trigo), él era un sabedor de la gente blanca, que mantenía un linaje antiguo [...].

Después de mucho tiempo vinieron los que cuidarían el saber de las Casas Sagradas, se les llamó en Asia la “gente del templo” y Mama Abuchi se formó allí por un tiempo, también se formó como sabedor del pensamiento del “hombre de hacha” (la ciencia y la tecnología), un trabajo que se les había encargado a la gente blanca. Un día un “enviado” sabedor de la gente amarilla, Mama Sung W, lo buscó para recordarle antiguos acuerdos.

Entonces a Mama Abuchi se le encargó caminar hacia el oriente, al territorio de la gente amarilla, a buscar los canastos de sabiduría de allí, así lo hizo, peregrinó por los siete lugares sagrados del territorio de los amarillos, el camino de afuera, pero caminando para afuera caminó para adentro, caminó como los antiguos, caminó con poder natural, con poder mental, caminó con poder espiritual, caminó descalzo, casi sin ropa, como renunciante del mundo, como gente de la cueva, caminó hasta llegar a la gran montaña sagrada donde nacen los cuatro ríos, de las cuatro direcciones, subió hasta la montaña nevada, centro del mundo, allí se encontró con el gran consejo de ancianos, los que estaban en la cueva “cuidando el mundo”, él se quedó allí y se amañó, pero entonces los sabedores mayores lo aconsejaron, y le dijeron que no podía quedarse allí, que tenía que retornar, que tenía que volver a contar a su gente esas historias que había vivido. Esos ancianos también le dijeron una historia grande: que un día al otro lado del mar, había existido la “gente roja original”, ellos eran los del principio y habían sabido siempre cuidar el mundo, con ellos se habían hecho acuerdos antiguos, que cuando las otras gentes caminaran cumpliendo la ley, había

que sentarse con ellos a consultar, pues ellos saben el orden original de la vida, [...] entonces Mama Abuchi entendió que debía devolver esos canastos al gran territorio de los sabedores rojos Amerikua, el territorio de los cuatro vientos, como lo llamaron los antiguos Mayas, y con ello mostrar un camino de restauración, un camino de renacimiento de la sabiduría de esos antiguos rojos, porque de nuevo le tocaba a ellos seguir cuidando el mundo, porque “la Danza de la Madre” recogería del cielo una semilla grano de oro para ser sembrada en la gran laguna del páramo [...]” (CAR, 2014, p. 4)

Este camino del retorno es un camino para afuera y para adentro, un camino lleno de encuentros con otras gentes, de las cuales se aprenden cualidades que se incorporan a la propia vida. Este camino, para adentro y para afuera, se representa en una espiral en la que suceden estos encuentros y aprendizajes (ver figura 10). El camino parte del origen y vuelve a él, es el camino del retorno al origen, que es la madre tierra, que habita en su casa, la casa madre.

Figura 10 “Origen y surgimiento de la vida y de la gente muisca según los ancianos y la investigación emica del territorio”



Fuente: Imagen tomada de CAR, 2014, p. 3

Partir de la nada, de *tchim*, de la oscuridad, y ser primero espíritu y después pensamiento. El espíritu *kanta* y aprende la palabra. El cuerpo danza y avanza por la creación. En el camino está la gente piedra, la gente vegetal, la gente animal, gentes sin las que el Mhuysqa no podría desarrollar su vida, vivir como humanos, socialmente. No es sólo el desarrollo material de la vida, la gente animal, por ejemplo, enseña a vivir a la gente humana en sociedad, a través de

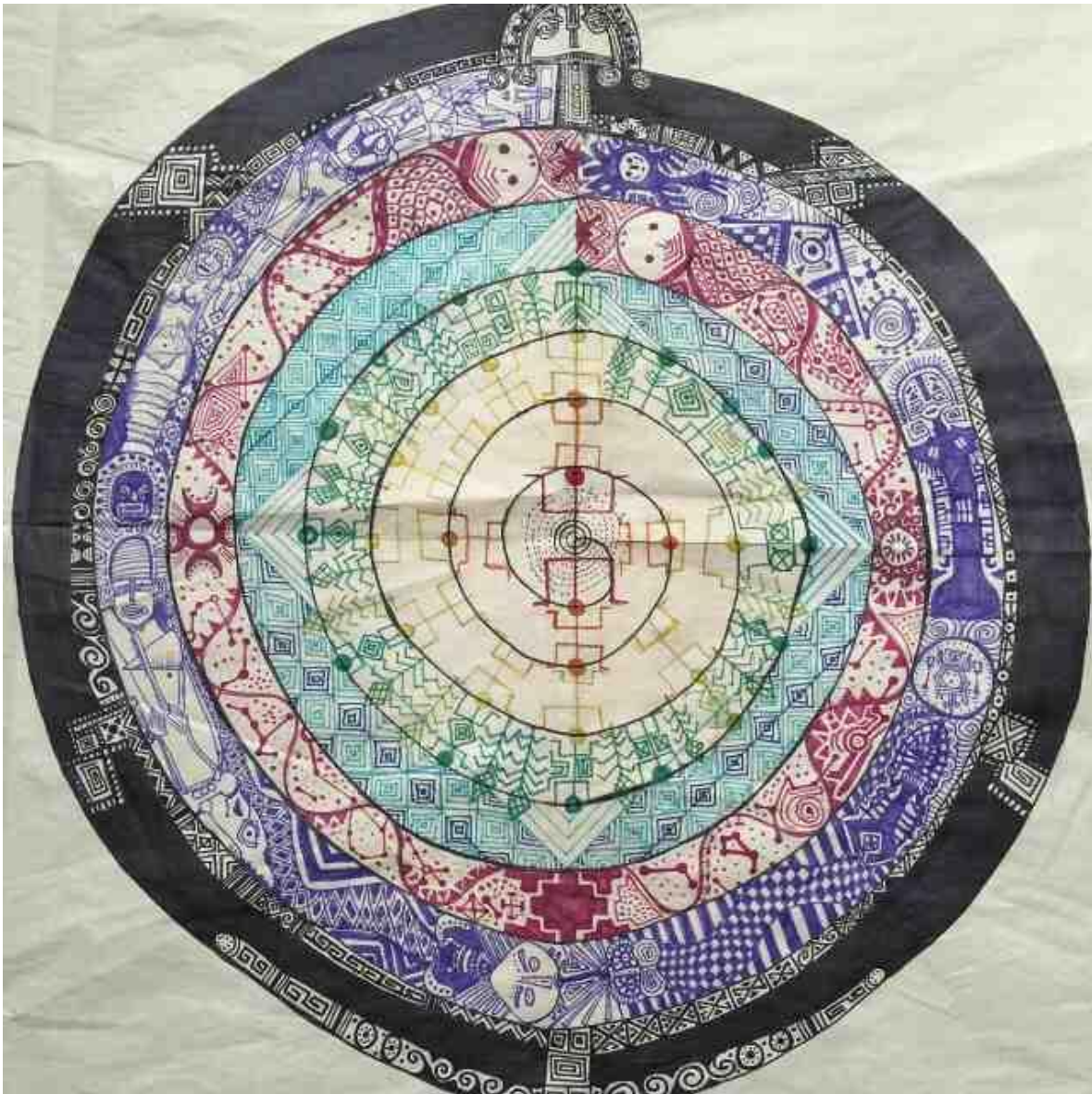
la gente gallinazo, que siempre vuela en comunidad y poco se le ve sola, gente a quien se le honra con una danza, la danza del gallinazo, que se danza con los brazos abiertos y caminando en círculos, como formando un ocho en el suelo.

Así, la gente Mhuysqa, con los aprendizajes de la gente piedra, vegetal y animal, debe mirar para arriba y aprender de kuchavira, aprender del arcoíris, incorporar su diversidad y ser, en parte, kuckavira. Por eso la gente Mhuysqa es gente-kuchavira. Debe mirar para arriba y aprender de *Sua Paba*, del padre sol, e incorporar su oro en el corazón a través del pecho, y cuidar las relaciones. El relacionamiento valioso con otra gente hace del Mhuysqa gente-gente. Por eso la gente Mhuysqa tiene corazón de oro. Pero también se debe mirar hacia adentro, hacia adentro de la tierra, que también es adentro de uno mismo, y encontrar ese mineral transparente que es el cuarzo, que también es gente. Y aprender su transparencia, para trascender la oscuridad de *tchim*, para dejarse ver como uno con el todo (*chim*), uno solo con la creación, con el comienzo. Por eso la gente Mhuysqa es gente cuarzo.

Este camino del retorno puede verse como un propósito personal de la comunidad Mhuysqa, comunidad a la que pertenece la Comunidad Mhuysqa de Oriente. No puede decirse que son propósitos individuales, pues es un camino-ley por el que nunca se está solo. El individuo se desdibuja y sólo se identifica en *Ata* que es el número uno, pero también uno de los aspectos de la persona Mhuysqa. *Ata* es receptáculo de los aprendizajes de afuera. Afuera, el camino está lleno de gente, y estos encuentros inevitablemente transforman el adentro del “individuo”, entendido como el *Ata*. Por eso, caminar el afuera es caminar hacia adentro.

El camino del retorno es un camino de aprendizaje y transformación constante. La espiral de la figura 11 tiene su representación original gráfica, sin palabras, y es la correspondiente a la réplica que la Comunidad Mhuysqa de Oriente realizó en una de las asambleas de 2018.

Figura 11 Camino del Retorno. Comunidad Mhuysqa de Oriente



Fuente: Ilustración realizada por la Comunidad Mhuysqa de Oriente. Fotografía propia.

El camino del retorno también se puede entender como el adentro de la comunidad, adentro que reconozco como propósito personal. Este propósito personal de la colectividad, que se entiende como el adentro, se refleja en el afuera del proceso, en lo que la comunidad muestra. Bien se puede deducir del relato mitológico que caminar el afuera es caminar hacia adentro. De nuevo, lo que es adentro, es afuera. El recorrido de este camino, en el caso de la Comunidad Mhuysqa de Oriente, son los hechos que he registrado a lo largo de este trabajo, hechos que corresponden a un proceso colectivo en el que las cualidades ideales encontradas

en el camino del retorno, entendido como una guía personal, han ido siendo aprendidas con las dificultades propias de la vida social, dificultades que pocas veces se encuentran en los relatos míticos. Los conflictos personales y políticos narrados en el capítulo anterior dan cuenta de estas dificultades, pero, así mismo, estas dificultades hacen parte de la construcción del proceso colectivo y no necesariamente tienen efectos negativos para el proceso, pues cuando se presentan, evidencian una y otra vez la necesidad de acogerse a las enseñanzas del camino del retorno. A partir de estas reflexiones, considero que el camino del retorno expuesto en este apartado, por su carácter mitológico, no contempla las implicaciones de caminarlo hoy en día, en la sociedad colombiana contemporánea.

Considero entonces que hay un camino mítico del retorno, que es de piedra, entre el bosque, por los páramos, ambientado por las voces de la gente animal, y un camino de retorno al camino del retorno, que es de asfalto, huele a smog y se ambienta por el sonido de las bocinas de los automóviles. Ambos, el camino mítico del retorno y el camino de retorno al retorno, pueden relacionarse con el relato de Bachué que expuse en el capítulo anterior. El camino mítico del retorno pertenece a un adentro, al origen, entre la laguna. El camino del retorno al retorno son los procesos de afuera, en las calles de Bogotá o en las trochas de las veredas de Cundinamarca y Boyacá. Pero ambos caminos son el mismo, adentro y afuera, caminando afuera se camina hacia adentro, siempre con la remembranza del origen.

Retornando al retorno

Comencé el primer capítulo de esta tesis afirmando que reconocerse es un acto y un proceso doloroso. El reconocimiento del pueblo Mhuysqa en nuestros días ha sido un camino lleno de dificultades y duramente enjuiciado por la sociedad colombiana. Hoy, hay quienes llaman a los Mhuysqas “Neo muiscas”, invisibilizando, a veces sin querer o por desconocimiento, la ruptura cultural que los Mhuysqas han sufrido desde la colonia y su esfuerzo por redescubrirse y reconocerse.

Pueden encontrarse relatos periodísticos que ven a los Mhuysqas como “tribus [urbanas]”, derivadas del hipismo y cuyas únicas pretensiones son adquirir derechos especiales y tierras (Arenas, 2012). Estos juicios son generales sobre los pueblos indígenas en Colombia. Los Mhuysqas no son una excepción, y la particularidad de su caso es que están ligados y ligadas

a un territorio dotado de un sentido de lugar (Agnew, 1988) que es la ciudad capital de Colombia. Hoy en día Bogotá tiene varios cabildos urbanos, y la identidad de la ciudad capital se está ampliando y aceptando a los pueblos nativos. Pero se debe tener en cuenta que estos procesos migratorios y emergentes hallan razón, en buena medida, en hechos de violencia sistemática que vienen desde tiempos coloniales y que se intensifican desde el siglo XX hasta nuestros días.

Retornando al retorno, me encuentro, en una encrucijada, con la etnicidad. El concepto de etnicidad es un nodo de análisis necesario para comprender estos juicios, pues la etnicidad es un concepto diferenciador. La etnicidad es un concepto, no es un fenómeno natural, pero como concepto, ha aportado a la construcción de la sociedad moderna y tiene un alcance universal (Eriksen, 1996). La etnicidad como concepto se puede entender como un término cuya definición se da por sentada y que se refiere a una forma estereotípica de ser indígena. Se puede entender la etnicidad como una esencia contenida, como intencional y estratégica, pero no por eso menos auténtica. Todos estos aspectos de la etnicidad operan de manera simultánea y con pesos relativos dependiendo de cada situación.

La etnicidad se relaciona principalmente con la identidad. Es por esto por lo que algunos autores (Baud. et.al, 1996; Cardoso de Oliveira, 2007 [1976]; Miryam Jimeno, 1996; y Christian Gros, 2000), hablan de la “identidad étnica”. Una consecuencia de la relación identidad-etnicidad es que la primera aporta su cualidad de dinamismo y flexibilidad a la segunda. Esto quiere decir que, si:

“la identidad no es una condición inmanente al individuo, un atributo que lo define de manera constante e invariable, esta sería más bien una postura adoptada en el momento de una interacción, una posibilidad entre otras de organizar sus relaciones con los demás”. (Ogien, 1987, p. 135; citado por Giraud, 1994; en Gros, 2000).

Entendiendo la identidad de esta manera, se puede afirmar que el individuo no está determinado por su pertenencia a un grupo o su afirmación identitaria, pues es quien le da una significación a su pertenencia y, por lo tanto, los significados se pueden transformar, acomodarse, adaptarse en el tiempo frente a cada situación. En otras palabras, la identidad, como los contextos, no es fija. Es por esto por lo que la etnicidad no puede ser “una característica histórica o social fija, en diferentes contextos se interpreta y se presenta en

formas distintas” (Baud, et.al, 1996, p. 6). Un grupo étnico, como afirma Barth (1976), es una organización social. Como organización, el grupo étnico establece sus fronteras y sus límites, que no son estáticos. Estos límites son, por tanto, también constitutivos de la identidad de un grupo étnico, lo que sugiere que dicha identidad se construye a partir de relaciones, mas no de esencias. Sin embargo, esta interpretación sobre la construcción de la identidad de un grupo étnico no parece suficiente. Como sostiene Caludia Briones:

“[...] leer las teorías de la identidad como mero antagonismo entre posturas esencialistas y constructivistas es una disyuntiva tan falsa como pensar que la oposición nosotros/otros es inevitable por expresar un antagonismo estable y primario (como diría Barth) no perforado ni perforable, antagonismo carente de convergencias o articulaciones diversas, sin heterogeneidades ni disidencias al interior de cada una de ellas.”

La gente Mhuysqa, como expuse, es gente kuchavira, gente arcoíris. Su proceso de recomposición, su camino del retorno está acompañado de muchas otras gentes, de otros grupos étnicos, y en la interacción, cada organización incorpora algo de la otra, aprende, adapta y aplica. El proceso Mhuyska en nuestros días se ha visto acompañado e influido por gente del Amazonas, de la Sierra Nevada de Santa Marta, del pueblo Maya, de nativos norteamericanos y de la misma diversidad que aporta cada comunidad Mhuyska desde su proceso particular. La construcción de una identidad étnica es relacional, pero no sólo en tanto niega la diferencia de otras identidades con las que entra en contacto, sino también por que aprende de ellas y las incorpora en alguna medida. La divergencia puede ser una dimensión constitutiva de la política, así como la convergencia puede ser una dimensión constitutiva de la identidad. La identidad étnica del pueblo Mhuysqa es una identidad también política, pues opera convergiendo y divergiendo, con propósitos comunes, pero siempre cuestionando las fuentes y los medios por los que lograr tales propósitos.

Considero que la Comunidad Mhuysqa de Oriente es una orginaización social, en tanto es un grupo étnico, pero también es movimiento social, en tanto actor colectivo que denuncia la crisis del capitalismo y busca alternativas a ella. Así mismo, los debates sobre reconocerse como sujetos étnicos, sumados al proceso de recomposición del pueblo Mhuysqa, me dan a entender que es un caso en el que estoy “frente a *culturas identitarias* en proceso de hacerse, antes que a identidades culturales que tendría solamente que describir e inventariar; portadoras, por demás, de *resistencias* o *adaptaciones*.” (Agner, 2000, p. 14-15). En el marco

de las “tensiones contemporáneas” que menciona Agner, la etnicidad, como parte de los procesos identitarios, tampoco puede entenderse como un proceso culminado, se transforma constantemente, encuentra cada vez más nuevas fuentes y procedimientos. A la comunidad siempre llega un nuevo visitante con nuevas historias y perspectivas que somete al diálogo, a la interacción, como los seres que habitan el camino del retorno. La perspectiva política de la comunidad, compuesta por el antagonismo, siempre estará sometida a nuevas consideraciones. Quienes hoy no son cabildo y se negaron a serlo en el pasado, pueden conformar cabildo en un futuro próximo. Todo depende, precisamente de las necesidades, debates y adaptaciones con las que la colectividad decida enfrentar las tensiones contemporáneas.

La etnicidad puede entenderse como una estrategia identitaria colectiva que se adopta de acuerdo con las situaciones y contextos en los que los grupos étnicos viven. Pero no tengo el ánimo de juzgar el uso instrumental o utilitario de la etnicidad como algo negativo. De hecho, entiendo también la etnicidad como una *esencia estratégica* que, más allá de buscar la adquisición de derechos especiales, es un medio político para consolidar un movimiento social en el que, todas aquellas personas que se reconozcan parte de dicha esencia se reconozcan también como pares, como comuneros, cabildantes, compañeros y compañeras de lucha. Dar un valor únicamente utilitario a la etnicidad, es reducirla a una afirmación no auténtica del ser para responder ante situaciones en las que quienes la utilizan son sujetos de derechos diferenciados. Bien menciona François Correa que:

“La reducción de la identidad [étnica] a una mera noción que ampara una estrategia instrumental para alcanzar derechos presuntamente concedidos por el Estado, encubre el significado de su demanda [la de los indígenas] por el control para mantener los medios que garantizan su propia reproducción, así como la recuperación de aquellos que les fueron arrebatados y son indispensables para garantizar su reproducción como sociedades y culturas autónomas.” (Correa, 2019, p. 170-171)

En la Comunidad Mhuysqa de Oriente siempre se ha tenido claro que las y los miembros pueden ser juzgados como utilitaristas de la etnicidad, o en palabras comunes, que se quiere adquirir una identidad étnica para hacerse usuarios de los supuestos beneficios que el Estado colombiano puede brindar a los grupos étnicos, beneficios, sobre todo, territoriales. La comunidad aún discute sus pretensiones y su relación frente al Estado, así como lo que se

entiende por “indígena”, pues lo indígena se relaciona inevitablemente con el proceso de la comunidad. En la sentada de luna llena de marzo de 2019, Buntkua, entonces gobernador del cabildo aún existente, mencionó:

“Nosotros el concepto de indígena procuramos no usarlo porque cuando nos pusieron indígenas nos separaron, nos dividieron. Nosotros somos gente Mhuysqa, ¿y qué es eso? Es ponerse el cabestro y amarrarse al *tamuy ziguaque*⁸, a la ley de origen, que es el principio.”

Por un lado, una comunidad puede darse a la tarea de reconocerse utilizando la etnicidad como una realidad construida sobre un pasado, con una historia que hay que reconstruir sin inocencia, con una intención (Baud, et.al, 1996, p. 12), para defender, a grandes rasgos, sus formas de vida. Por el otro lado, el Estado puede utilizar la etnicidad como una identidad en la que se encasilla al otro al definirlo como parte de un grupo étnico. Es decir, la etnicidad es también una categoría diferenciadora del Estado y esta diferenciación puede tener el fin de ejercer un mayor control sobre las comunidades. La diferencia de una elaboración académica sobre la etnicidad es que ésta la trata como un concepto cultural, mientras que el Estado la trata como un concepto estructural (Cardoso de Oliveira, 2007 [1976], p. 157).

La etnicidad opera en diferentes direcciones, desde distintas posiciones y cargada de valores disímiles. Incluso, en el mismo lugar, dentro de una misma comunidad, la etnicidad puede afirmarse o negarse al mismo tiempo, y no precisamente por los mismos motivos. En un mismo proceso comunitario una persona puede afirmar su identidad étnica por motivos políticos y otra la puede negar por motivos raciales, por ejemplo. Por esto, la etnicidad se dota de múltiples usos y significados que varían casi tanto como las personas quienes la adoptan, para afirmarla o para negarla. La etnicidad es una dimensión de los procesos identitarios, y estos procesos “no pueden existir por fuera de contexto, siempre se relacionan con retos precisos que están en juego y pueden ser verificados a nivel local” (Agner, 2000, p. 7). En cualquiera que sea el caso, esta apropiación de la etnicidad responde a un objeto, situación o hecho concreto.

⁸ El Tamuy Ziguaque es, en los relatos que escuché en la comunidad Mhuysqa, la columna central que sostiene la casa ceremonial del universo.

La Comunidad Mhuysqa de Oriente como actor colectivo tiene como objeto manifestar su vida y propender por el cuidado de la madre tierra desde el ser y el hacer Mhuysqa. La comunidad quiere ejercer el autogobierno, cobijada bajo el “derecho consuetudinario”, que es como podría entenderse la Ley de Origen Mhuysqa, con el objetivo de reconocer sus derechos como:

“el control sobre el acceso a los medios y relaciones sociales que garantizan la producción y reproducción de sus miembros, [sus derechos] son anteriores a la construcción del Estado nacional y se hallan consignados en lo que los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta denominan la «ley de la Madre», grupos del Cauca «el derecho mayor» y grupos amazónicos «la palabra de los antiguos».” (Correa, 2019, p. 171)

Como actor colectivo, la comunidad tiene un potencial de acción, una “percepción interactiva y negociada de las oportunidades y las restricciones de acción comunes” a sus individuos (Melucci, 1994, p. 167), y una identidad colectiva, una elaboración propia de expectativas y evaluación de las posibilidades, límites y su sistema de acción. Esta identidad colectiva “implica una capacidad para definirse a sí mismo y a su ambiente.” (Melucci, 1994, p. 177). El proceso de conformación de la comunidad Mhuysqa de Oriente, a partir de sus consensos y de sus conflictos, ha logrado construir (y aún construye) su identidad colectiva, adquiriendo, por consiguiente, un potencial de acción.

El conflicto, el disenso y el desacuerdo han sido constitutivos de la política en la comunidad y, por ende, constitutivos de su proceso comunitario. Soy un *insider* (Benford, 1997) en la comunidad, me dejé atravesar por sus “redes sumergidas” (Melucci, 1989), y puedo decir que también soy un “outsider”, pues todas las interpelaciones y el requerimiento de investigar me hicieron tomar una distancia objetiva respecto a la comunidad. Estoy adentro y estoy afuera, así he llegado a sentirme al estar y trabajar con ellos y ellas.

El camino al retorno, entonces, está precedido por el camino de retorno al retorno. O más bien, ambos caminos se juntan en nuestros días. Retornar al origen, en la actualidad, es una lucha adentro y afuera. En esta lucha se encuentra, como muchas otras, la Comunidad Mhuysqa de Oriente.

Conclusiones

Caminando hacia adentro

El Camino del Retorno de la Comunidad Mhuysqa de Oriente ha estado lleno de encuentros y dificultades. En principio el antagonismo político se da entre las y los miembros de la comunidad que desean conformarse como cabildo y quienes se oponen a hacerlo. Lo primero implica asumir la investidura de “sujeto étnico” o hacer un uso estratégico de una identidad étnica. Las personas de la comunidad que consideraron que no era necesario el reconocimiento del Estado colombiano para manifestar su vida como Mhuysqas decidieron desligarse de cualquier proceso de conformación de cabildo, pero seguir siendo parte de la comunidad.

Aunque interpreté en su momento que la base de este conflicto fue la tensión entre las experiencias auténticas y genuinas de vida y el uso estratégico de la herramienta de la investidura Estatal de “sujeto étnico”, los hechos posteriores a la separación entre cabildantes y no cabildantes me hacen pensar que estas experiencias auténticas y genuinas no se oponen de manera tajante al uso estratégico de la etnicidad, sino que coexisten, generan contradicciones y tensiones internas, pero juntas hacen parte del proceso de conformación de una comunidad. En su momento, conformarse como Cabildo Mayor Mhuysqa de Oriente fue la asimilación de una realidad política estatal. Una de las maneras de lograr objetivos de la comunidad es dialogado con las instituciones locales, las alcaldías, Parques Nacionales Naturales, y hacer del cuidado ley, con el Estado.

La política en la Comunidad Mhuysqa de Oriente se compone por lo antagónico. La política es lucha y el desacuerdo (Rancière, 1996). Es necesario reconocer la dimensión antagónica de la política, “el antagonismo acompaña toda constricción de identidades colectivas” (Mouffe, 1993, p. 6). Así mismo, la política como dimensión relacional de la comunidad contiene relaciones de fuerza y relaciones de poder.

Aunque en la política dentro de la Comunidad Mhuysqa de Oriente hay disenso, tensión y desacuerdo, en la política de lo cotidiano, las rupturas relacionales sanan. Se puede aprender a vivir bien y en desacuerdo. Para mí, el conflicto y la división en un proceso comunitario

del que hacía parte era sinónimo de fracaso, lo que me generó un distanciamiento respecto a la comunidad, pues los conflictos me afectaron emocionalmente como investigador y miembro de la comunidad, yo también me sentí dividido.

Pero la lectura y el tiempo me hicieron comprender estos conflictos como una dimensión constitutiva y constructiva del proceso de la comunidad. Veo el proceso político de las comunidades Mhuysqas en los últimos años y la actualidad como un proceso de despolitización y continua repolitización. Despolitización en el sentido de que las y los Mhuysqas se han posicionado de manera crítica frente a las políticas de reconocimiento estatales. Este posicionamiento crítico se acompaña de una búsqueda y construcción de una política propia, de un “autogobierno”. Entiendo esta búsqueda de una forma propia de hacer política y de gobernarse como la repolitización.

La Comunidad Mhuysqa de Oriente canta que “lo que es adentro, es afuera”. Al considerar que lo que es adentro es afuera, se pueden analizar las dificultades internas y externas por las que pasa una comunidad, darse cuenta de que son lo mismo. Las relaciones más básicas entre miembros de la comunidad tienen efectos en las relaciones de la comunidad con otras instancias, organizaciones y movimientos.

Se hace necesario analizar desde los relatos míticos recuperados a partir de la investigación propia del pueblo Mhuysqa, la construcción de la persona. El bastón de mando Mhuysqa es la persona, es el poste central de la casa que es uno, lo que lo sostiene y lo arraiga con firmeza a la tierra. La persona Mhuysqa pule sus defectos para no hacer daño a los demás. La persona Mhuysqa comprende que el pensamiento puede ser distinto, pero se amarra a la Ley de Origen. La persona Mhuysqa procura actuar siempre con la verdad. La persona Mhuysqa enfría sus emociones con agua del páramo, de las lagunas. La persona Mhuysqa tiene corazón de oro, para tener relaciones y afectos valiosos. La gente Mhuysqa es gente kuchavira, gente cuarzo con corazón de oro.

Las y los Mhuysqas emprenden el Camino del Retorno, que puede verse como un propósito personal de la Comunidad Mhuysqa de Oriente. No puede decirse que son propósitos individuales, pues es un camino-ley por el que nunca se está solo. Afuera, el camino está lleno de gente, y estos encuentros inevitablemente transforman el adentro del “individuo”,

entendido como el *Ata*. Por eso, caminar el afuera es caminar hacia adentro. El Camino del Retorno es un camino de aprendizaje y transformación constante.

El Camino del Retorno como propósito personal se refleja en el afuera del proceso. El recorrido de este camino, en el caso de la Comunidad Mhuysqa de Oriente, son los hechos que he registrado a lo largo de este trabajo, hechos que corresponden a un proceso colectivo en el que las cualidades ideales encontradas en el camino del retorno, entendido como una guía personal, han ido siendo aprendidas con las dificultades propias de la vida social, dificultades que pocas veces se encuentran en los relatos míticos. Considero que el Camino mítico del Retorno, que es de piedra, entre el bosque, por los páramos, está precedido por un Camino de retorno al Camino del Retorno, que es de asfalto se ambienta por el sonido de las bocinas de los automóviles en las calles de Bogotá o en las trochas de las veredas de Cundinamarca y Boyacá. Pero ambos caminos son el mismo, adentro y afuera, caminando afuera se camina hacia adentro, siempre con la remembranza del origen.

La gente Mhuysqa es gente kuchavira, gente arcoíris. Su camino del retorno está acompañado de muchas otras gentes y en la interacción, cada gente incorpora algo de la otra. El proceso Mhuyska en nuestros días se ha visto acompañado e influido por gente del Amazonas, de la Sierra Nevada de Santa Marta, del pueblo Maya, de nativos norteamericanos y de la misma diversidad que aporta cada comunidad Mhuyska desde sus procesos particulares. La construcción de una identidad étnica es relacional por que aprende de otras identidades y las incorpora en alguna medida. La identidad étnica del pueblo Mhuysqa es una identidad política, pues opera convergiendo y divergiendo, con propósitos de transformación social comunes, pero siempre cuestionando las fuentes y los medios por los que lograr tales propósitos.

Bien afirma François Correa, sobre las palabras de Carlos Mamanché, líder de la Comunidad Muisca de Sesquilé, que:

“Lo que decide que los Muyscas contemporáneos sean Muyscas depende de la afirmación de su identidad por parte de sus miembros; de la determinación de sostener su legitimidad y dignificarla, y de la decisión de continuar siendo Muyscas en el presente y hacia el futuro. La identidad de los Muyscas depende, pues, de la conciencia social sobre el proyecto colectivo de ser y continuar siendo Muyscas para sí y, también, ante la sociedad nacional y el Estado.

Ese es el motor que propulsa la solidaridad de las relaciones en las que se fundamenta su identidad y que los diferencia de otros miembros de la sociedad nacional.” (Correa, 2019, p. 167)

Mi compromiso con la Comunidad Mhuyska de Oriente consistió en vivir y trabajar con algunos de ellos y ellas, en manifestar mi apoyo sincero al proceso en sus reuniones y asambleas. Solía pensar que el compromiso, en sí mismo, era garantía de éxito en una investigación y en los procesos comunitarios. Sin embargo, el compromiso es sólo un paso en la construcción de cualquier proceso, personal y colectivo. Así mismo, decidí hacer una suerte de etnografía indisciplinada, en tanto no hice uso convencional de las habituales técnicas que se asocian con este método, como la entrevista semi-estructurada y el diario de campo, en procura de mantener una relación cercana con las personas con quienes trabajé. Considero que el uso de estas técnicas hubiese sido una irrupción innecesaria en la cotidianidad y esa es la razón principal de mi decisión.

Entrego este trabajo al agua, a la que desde el pensamiento Mhuysqa se le canta para pedirle frialdad, frescura, tranquilidad. La política y la ética en la gente Mhuysqa quizás se entienda frente a las calmas y profundas aguas de las lagunas. Esta investigación registra un momento del proceso de conformación de la Comunidad Mhuysqa de Oriente, como también el sentir y el posicionamiento de uno de sus miembros, que también es estudiante de antropología y aprendiz de investigador. Este posicionamiento,

“[...] lleva a pensar la labor antropológica como una acción de compromiso con las personas con las que el investigador construye su trabajo de campo y gracias a las cuales, desde una posición liminal y crítica, hace emerger saberes contextuales, que sin duda transforman o afectan, en diversa medida, la vida de todos los que en ellos se implicaron, investigadores e investigados.” (Fernández, 2013, p. 129)

Las transformaciones en la vida de la comunidad se seguirán dando a pesar de esta investigación. Las transformaciones en mi vida se seguirán dando, también, a pesar de este trabajo, pero siempre estarán vinculadas a las transformaciones en la vida de la comunidad. No me reconozco como Mhuysqa, pero seguiré caminando con la comunidad, pues creo en su proyecto político y ontológico. Estas conclusiones no son sino otro punto de partida para un sinfín de aprendizajes, para un trabajo introspectivo y reflexivo continuo que emprenderé

a lo largo de mi vida. Así me vaya, siempre estaré con ellas y con ellos, y ellas y ellos siempre estarán conmigo.

Referencias bibliográficas

- Agner, Michel. 2000. *La antropología de las identidades en las tensiones contemporáneas*. Revista Colombiana de Antropología, Vol. 36. Bogotá. Pp 6-19. Recuperado de: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1292>
- Agnew, John. 1987. *Place and politics: the geographical mediation of state and society*. Boston: Allen & Unwin
- Arenas, Natalia. 2012. *Los "neomuiscas" una tribu que reclama cabildo y tierras*. Recuperado de: https://www.academia.edu/2025165/Los_neomuiscas_una_tribu_que_reclama_cabildo_y_tierras?email_work_card=view-paper
- Barth, Fredrik. 1976. Introducción. En: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica. México. 204 páginas.
- Baud, Michael et al. 1996. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe. Etnografía y bibliografía*. Editorial Abya-Yala. Quito, Ecuador. 217 páginas
- Benford, R. 1997. *An Insider's Critique of the Social Movement Framing Perspective*. Sociological Inquiry, Vol. 6, No. 4, pp. 409-430.
- Briones, Claudia. 2007. *Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías*. Tabula Rasa. Bogotá, Colombia. Pp. 55-83
- CAR. 2014. *Guaiamox Tchiminigagua. "El camino de la casa madre". La visión muisca para volver a ser gente*. Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca. Recuperado de: <http://sie.car.gov.co/bitstream/handle/20.500.11786/33922/28011.pdf?sequence=4&isAllowed=y>
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2007 [1976]. *Etnicidad y estructura social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México. 245 páginas.

- Correa, François. 2004. *El sol del poder: simbología y política entre los Muiscas del norte de los Andes*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. 422 páginas.
- Correa, François. 2019. *Los Muyscas y el derecho a sus derechos*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. 37 páginas. Recuperado de: https://www.academia.edu/33432823/Los_Muyscas_y_el_derecho_a_sus_derechos?email_work_card=title
- Eriksen, Thomas. 1996. *The epistemological estatus of the concept of ethnicity*. Antropological Notebooks. 15 páginas.
- Fernández, Diego. 2011. “*Hytcha guy mhuysqa*”: “*Yo soy mhuysqa*”. *Paradojas entre el ideal y la vida cotidiana*. Imaginautas. Pp. 75-91
- Fernández, Diego. 2013. *Posicionarse y relacionarse en la práctica de la etnografía (¿del sur?) Liminalidad del trabajo de campo con la comunidad Mhuysqa de Cota, Cundinamarca*. Universitas Humanística No. 75. Bogotá, Colombia. Pp. 105-131
- Flórez, Juliana. 2015. *Lecturas emergentes: subjetividad, poder y deseo en los movimientos sociales* (Vol. II). Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 174 páginas.
- Gros, Christian. 2000. *Identidades indígenas, identidades nuevas: algunas reflexiones a partir del caso colombiano*. En: Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad. ICANH. Colombia. Pp. 59 – 84
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo, reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Jimeno, Miryam. 1996. *Etnicidad, identidad y pueblo indios en Colombia*. En: Etnia e Nação en América Latina. OEA. Brasil. Pp. 117 – 129
- Mendiola, I. 2002. *Movimientos sociales. Definición y teoría*, Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya.
- Muñoz Arbeláez, Santiago. 2015. *Costumbres en disputa. Los Muiscas y el imperio español en Ubaque, siglo XVI*. Prefacio. Ediciones Uniandes. Bogotá D. C. Páginas XV- XX.

- McAdam, Doug; John McCarthy y Mayer Zald (eds). 1999. *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*. Editorial Istmo, España. Recuperado de: <https://tallercambiosocial.files.wordpress.com/2018/03/movimientos-sociales-perspectivas-comparadas-oportunidades-polc3adticas-estructuras-de-movilizacic3b3n-y-marcos-interpretativos-culturales-introduccc3b3n-c2a0.pdf>
- Melucci, A. 1989. *Nomads of the Present: Social Movements and the Individual Needs in Contemporary Society*. University Temple Press. Philadelphia.
- Melucci, A. 1994. *Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales*. Zona Abierta n. 69. Pp. 153-180
- Mouffe, Ch. 1993. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, democracia radical*. Recuperado de: https://monoskop.org/images/f/f1/Mouffe_Chantal_El_retorno_de_lo_politico.pdf
- Oslender, U. 2002. *Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una "espacialidad de resistencia"*. Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Universidad de Barcelona, vol. VI, núm. 115, 1 de junio de 2002. Recuperado de: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm>
- Rancière, J. 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión. 88 páginas.
- Restrepo, Eduardo. 2016. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Pontificia Universidad Javeriana. Envión Editores.
- Saravia, Facundo Manuel. 2019. *Curso de Lengua Muisca (Mysk Kubun)*. Sociedad Geográfica de Colombia. Bogotá D.C. 156 páginas.
- Tarrow, Sidney. 1997. "Introducción" y Capítulo 5: "Explotación y creación de oportunidades" En: *El poder en movimiento*. Madrid: Alianza Editorial. Recuperado de: <https://derechoalaciudadflaco.files.wordpress.com/2014/01/sidey-tarrow-el-poder-en-movimiento-los-movimientos-sociales-la-accion-colectiva-y-la-politica.pdf>

Taylor S.J y Bodgan R. 1998 [1987]. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós Básica.

Índice de figuras

Figura 1 Diseño metodológico	9
Figura 2 Mapas político-administrativos de Cundinamarca y la Provincia de Oriente	14
Figura 3 “Tejido Auyamático”	17
Figura 4 Sentadas de luna llena	19
Figura 5 Ceremonia de conformación del Cabildo Mhuysqa de Oriente	21
Figura 6 Construcción de la casa de la familia Prado Vargas	23
Figura 7 El recorrido mítico de Bachué de adentro hacia afuera	33
Figura 8 Participación de la comunidad en el Paro Cívico Nacional. 25 de abril de 2019	34
Figura 9 Bastón de mando	45
Figura 10 “Origen y surgimiento de la vida y de la gente muisca según los ancianos y la investigación emica del territorio”	48
Figura 11 Camino del Retorno. Comunidad Mhuysqa de Oriente.....	50