Capítulo 3

El rostro, la tierra y la ciudad: reflexiones sobre la etnicidad de los muyscas de Suba

POR IVÁN M. NIVIAYO - GOBERNADOR MUISCA DE SUBA

“Mientras la ciudad avanza, sin tregua, hiriendo de muerte mi antiguo resguardo, abriendo en mi ser lacerante herida; Suba, te sigo amando, Suba, en brazos de luna triste, agonizas, tú... mi raíz, mi árbol sagrado, que anida tesoros invisibles.”

SABEDOR GONZALO GÓMEZ CABIATIVA

Acto I. Recuerdos sabor a tierra

Abuelito Cuchuco

Permítame contarle algunos recuerdos que han de servirme como hilos de esta historia. Cuando era niño, y aún cursaba la primaria, salía de clases y me dirigía directo a mi casa, que se encontraba a cuadra y media de la escuela. Mi madre, al verme llegar, me pedía que fuera a la casa contigua y llamara a mi abuelo para que almorzáramos los tres; solía encontrarlo en la puerta de la casa, sentado en un tronco de árbol, que le servía de butaquita. Recuerdo verlo con su sombrero negro, su ruanita, sus ojos

pequeños y su sonrisa. —*Abuelito: dice mi mamá que lo necesita*, le decía todos los días al llamarlo. Él sonreía, y sabía que ese “*lo necesita*” se traducían realmente a “el almuerzo está listo, venga a comer”.

Día tras día, y desde muy pequeño, siempre fui a llamarlo a almorzar con la misma oración: —*Abuelito: dice mi mamá que lo necesita*, y él, con su particular humor y forma de entender el mundo, terminó por bautizarme cariñosamente como “abuelito”. De esta manera, siempre me respondía — *¡Bueno, abuelito! (sonrisa) Dígle a su mamá que ya voy.*

Junto a su recuerdo, se encuentra “*Snoopy*”, un viejo perro de pelo blanco y manchas negras, que acompañó a mi abuelito durante más de quince años. Fiel compañero, que lo escoltaba a todos lados, desde citas médicas, pasando por asambleas del cabildo e, incluso, borracheras. Y es que, donde quiera que usted viera al perro, sabía que el finado Jorge Niviayo se encontraba cerca. A este dúo hay que añadirle otro personaje: una vaca llamada Estrella, que le hacía compañía cuando se emborrachaba. Hermoso recuerdo que aún veo en mi memoria: mi abuelo sentando en medio de la vaca y el perro, narrándonos muchas historias sobre cómo era la antigua Suba. De su voz surgían *tunjos*, *mohanes*, serpientes y patos de oro; todo tipo de encantos, que inundaban mi imaginación de una Suba inexplorada y totalmente nueva, un territorio en el que se entremezclaba con urbanizaciones, que empezaban a aflorar casas antiguas, cultivos, huertas, lagunas de aguas calientes, *chucas*, animales y seres de agua.

—*Allí quedaba antiguamente el puente de la marrana... Esa es la casa del finado tal, ¡Alma bendita! Antiguamente, este era el camino para Bogotá... Aquí se aparecía un Mohán y allí un niño tunjo.* Relatos que contaba mi abuelo al transitar su memoria en medio del encanto de la chicha y del “aleteo de un par de águilas”.

Figura 1. Fotografía de Suba Rincón en 1970.

Fuente: Archivo Familiar.

A mi abuelito le encantaba tomar. Recuerdo que el camión de la cerveza paraba en dos puntos de la cuadra: en la tienda de la esquina y en la casa de mi abuelo. Ese mismo gusto por la cerveza se combinaba con la tinaja de barro, que mantenía debajo de las escaleras, en donde él mismo se fabricaba su guarapito. ¿Y la chicha? ¿Qué pasaba con la chicha? Dejó de fabricar su propia chicha desde que tuvo que vender sus parcelas de tierra heredadas por su señora madre para pagar las deudas que dejaba tanto el consumo de cerveza como las nuevas dinámicas que surgían al vivir en una “ciudad” y no en un pueblo. El municipio de Suba, que fue anexado a Bogotá en 1954, comenzó a transformarse a pasos agigantados en las décadas del 70 y 80, modificando, de manera abrupta, la vida cotidiana de las familias muyscas/raizales de Suba.

Para pagar la plancha del segundo piso de la casa, mi abuelito tuvo que vender un toro llamado “naipe”; para pagar el impuesto predial, vendió un lote de su herencia e, incluso, de manera trágica, para pagar el funeral de un tío, que murió en un accidente de buseta, tuvo que vender su última parcela de tierra. Trozo a trozo, su herencia se convirtió en construcciones que reemplazaron muy rápidamente aquel pedazo de tierra de Suba Rincón, en un barrio de Bogotá.

Recuerdo, además, un día, mi abuelito, salió muy temprano y caminó todo un día por Suba saludando —o despidiéndose— de viejos amigos, recorriendo a través de su palabra los viejos rincones de su memoria. Mes y medio después, tuvo que ser internado en un hospital para someterlo a una operación de cálculos en los riñones. Estuvo en recuperación con nosotros un mes, hasta que tuvo que volver al hospital por urgencias al complicarse su situación.

Con lágrimas en los ojos, me acuerdo, estando en el hospital, tuvo la oportunidad de despedirse de cada uno de sus hijos, nietos y familiares que fueron a visitarlo. Pese a que todos entraron a saludarlo, por el estado en que se encontraba solo pudo reconocer a dos personas: una tía y a mí. Entré a la sala de aquel hospital, y al saludarlo, él me respondió cálidamente “Hola abuelito”, de inmediato las enfermeras le corrigieron: “Don Jorge, él no es su abuelito, es su nieto”. Sonreí y fui feliz, puesto que en donde las enfermeras creyeron ver un error, yo, por el contrario, encontré una prueba de amor. Aquel domingo

fue la última vez que lo vi sonreír. Don Jorge Niviayo, el “Cuchuco”, como lo conocían en la comunidad Muysca de Suba, murió el 22 de mayo del 2001.

A mi abuelito lo velamos en la casa, aquel pedazo de tierra que lo vio nacer y crecer, —aguardando en su interior su placenta— y que también lo cobijó durante su muerte. Como era tradicional en la comunidad, antes de abandonar por última vez su casa rumbo al cementerio, recorrimos con el ataúd en hombros los lugares de familiares y amigos cercanos a él. Caminamos por entre las calles de una Suba rural maquillada de pavimento; sería la última caminata que pude realizar al lado de mi abuelo. Durante ese recorrido, muchos fueron los acompañantes, familiares, amigos y paisanos que se unieron en una marejada de personas que llenaron las calles hasta rebosarlas. El ataúd sobresalía como una embarcación que llevaba en su interior, a parte del finado, objetos que en vida habían caracterizado a mi abuelo: cerveza, comida, el sombrero y un vestido blanco con pictogramas. Aquella familia extensa de los Niviayo-Yopasá se hizo presente y los familiares se reencontraron en torno a la muerte de mi abuelo. Paradójicamente, pese a que vivían muy cerca, las nuevas calles, cuadras y barrios los separaban. Finalmente, tal y como quiso mi abuelo —“a mí que me echen fuego po’ el culo”—, se le incineró.

Uno de los detalles sobre los que quiero hacer énfasis es que a él se le veló y cremó vestido con un traje blanco, lleno de pictografías, que en el cabildo de Suba comenzaba a llamar como “traje tradicional”, y que hizo parte de ese ejercicio de reconstrucción cultural, que propuso el cabildo ante el proceso legal del desconocimiento que tuvo que afrontar al final de los 90. Durante el velorio y dentro de la iglesia, un grupo de mujeres de la comunidad, vestidas y pintadas con pictogramas muisca en el rostro, le hacían la calle de honor, —mi madre fue una de ellas— nos acompañaron hasta el momento de la incineración. Pese a que ese traje no es el “traje tradicional” muysca, que retrata algunos textos históricos, fue para mi abuelo un objeto cargado de mucho valor, que significó su reafirmación como indígena de Suba en uno de los momentos más importantes de todo ser humano, la muerte.

Figura 2. Comparsa realizada en 1997. En el centro de la foto, don Jorge Niviayo, representando un cacique como parte de las festividades

Fuente: archivo familiar.

Este suceso fue realmente importante para mí, aunque fue solo luego de unos años que tuvo un valor incalculable.

En mi adolescencia, luego de la muerte del “cuchuco mayor”, comencé a interesarme por la historia de la comunidad indígena a la cual pertenecía. Dejé de ser aquel niño que simplemente escuchaba y pasé a ser el joven que preguntaba. Para sorpresa, me encontré con una comunidad que se avergonzaba de ser indígena, que después de años de estigmatización, el fantasma del “indio incivilizado/patirrajado” había cicatrizado profundamente en su memoria colectiva, y así el apellido materno que tanto me daba orgullo —Niviayo— fue para alguno de mis tíos y familiares una marca que traía burlas y estigmas. Poco a poco, comencé a descubrir más historias que iban desde el orgullo hasta la pena en cada una de las familias que componían la comunidad y, sin desearlo, se fue hilando un entretejido de voces, recuerdos y sentimientos sobre mi propia etnicidad. Fue allí, en este viaje al interior de la comunidad entre secretos, chicha, lágrimas y anécdotas que vine a saber que mi díscolo abuelo había sido el único de los mayores de la comunidad, que desde la fundación del Cabildo, ha sido enterrado con su traje tradicional. Ese hecho significó para mí el más grande regalo: mi abuelito me dio raíces, me otorgó el orgullo de ser un indio, un indio muysca de Suba.

La historia de mi abuelo no es única, es la historia de muchos abuelos de la comunidad. Su voz, es la viva voz de muchos abuelitos que fueron y son la columna vertebral de las familias de nuestra comunidad. La construcción de nuestra etnicidad muysca no se dio, en un primer momento, como resultado de procesos de búsqueda de identidad o espirituales —como ocurre en algunos otros casos—, por el contrario, son el entretejido de experiencias familiares y territoriales que tienen

una estrecha relación, como lo es en mi caso, con la casa en donde nació mi madre, abuelos, tatarabuelos y en la que vivo actualmente.

Espero usar esta serie de recuerdos sobre mi “Abuelito Cuchuco” como una excusa para poner sobre la mesa un tema que se esconde detrás de cada uno de ellos: la configuración y construcción de la etnicidad y su estrecha relación con la espacialidad o territorialidad. El territorio ha sido uno de los elementos centrales sobre los cuales se ha venido construyendo la etnicidad muisca de Suba y, a su vez, uno de los temas que poco se ha investigado. Por ello debo resaltar que, aunque parece obvio, varios de los estudios sobre el muisca contemporáneo se han enfocado exclusivamente en inventariar una serie de prácticas, experiencias, destrezas, sentimientos, sentidos y, sobre todo, “re-significaciones” abstractas, dejando atrás esa profunda relación cotidiana entre la construcción de identidad y la espacialidad. De esta manera, y recordando a mi abuelo, existe una construcción de sentidos, memorias y lógicas estrechamente ligadas con la espacialidad y territorialidad de una cultura, que pueden, en un momento dado, entrar en resistencia, configurar o subvertir la integración de “nuevos” modelos culturales o espaciales.

Para exponer un poco mejor esta relación territorio/identidad, a continuación, se hará una breve reseña de la historia de la comunidad muisca de Suba, que servirá de abrebocas para reflexionar la etnicidad, la otredad y la espacialidad muisca en medio de lo urbano.

Acto II. Reflexiones sobre la dislocación del deber ser y estar muisca

Muyscas y la integración a la ciudad: breve historia de la comunidad muisca de Suba

El pueblo de Suba se encontraba dentro de uno de los cuatro principales territorios de la confederación del Zipa de *Bakata*, siendo una de las poblaciones más importantes al contar con el Consejo Supremo de Justicia, el cual era presidido por el *Ubzaque Suba* —(Cacique de Suba)—. La importancia geográfica del pueblo de Suba en la confederación del

Zipa residía en el valor espiritual de la Laguna sagrada de *Tibabuyes* —Tierra de Labradores—, en la cual se celebraba la “Fiesta de las Flores”, donde asistían los caciques de Cota, Funza y Engativá a realizar sus ofrendas (Cabildo Muisca de Suba, 1999).

En 1538, llega Gonzalo Jiménez de Quesada, entabla conversaciones con el *ubzaque* de Suba y delega a los encomenderos, Antonio Días Cardoso y Hernán Camilo Monsilva, la “refundación” del pueblo de Suba hacia el año de 1550. Año en el cual empiezan las transformaciones socio-económicas de la comunidad, que llevaron, en un primer momento, a la implementación del modelo económico y político de la Encomienda y Mita, que duraron más de 200 años, hasta finales del siglo XVIII. El 16 de abril de 1770 se prohíbe el idioma *muysccubun* según cédula real del Rey Carlos III de España, haciendo que el idioma se extinguiera un siglo más tarde (Londoño, 2005). Hacia mediados del siglo XIX, los antiguos resguardos indígenas de la Sabana de Bogotá comenzarían a disolverse según la ley “Sobre la abolición del tributo, i repartimiento de los resguardos de indígenas”, que supuso, en el caso particular de la comunidad muisca de Suba, la disolución y repartición, el 16 de Noviembre de 1875, de su resguardo (Del Castillo, 2006), subdividiendo el territorio colectivo en propiedades particulares a nombre de cinco familias. Este conjunto de familias se mantuvo viviendo dentro de las tierras del antiguo resguardo, ahora nombrado municipio, dedicándose, principalmente, a labores de pastoreo y cultivo, heredando sus parcelas a sus descendientes o negociándolas con los nuevos actores sociales que llegaban poco a poco al territorio (Gros, 2012, p. 62).

Hacia 1954, según decretó la Ley 3640, los municipios aledaños de Suba, Bosa, Engativa, entre otros, se anexaron a Bogotá formando el Distrito Especial, según ordenanza número 7. Estas tierras, que durante largo tiempo fueron consideradas de poco valor, se convirtieron rápidamente en centros de atención para constructores, inmobiliarias y constructores piratas. Suba, rápidamente, se transformó en polo de desarrollo para la demanda de crecimiento demográfico y emigración, que caracterizó la mitad del siglo XX (Cabildo indígena muisca de Suba, 1999). La urbanización, rápida y salvaje, del territorio se produjo en menos de tres décadas, transformando las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales entre los descendientes de

las cinco familias, que ahora se autoreconocían bajo el etnónimo de “raizal”, figura alegórica que permitía construir fronteras de identidad de quienes habían nacido en el territorio y hacían parte de la comunidad (Londoño, 2005, p. 361). Por otro lado, las familias que no vendieron sus tierras comenzaron a perder parcelas y hasta la totalidad de ellas, debido a que abogados, tinterillos y agrimensores, cuando eran contratados para efectuar particiones, legalizar herencias o establecer el plano de las posesiones, les cobraban con una porción de tierra, y así iban ampliando sus posesiones por medio de la compra de los terrenos vecinos, o el ‘robo’ mediante artimañas jurídicas. Los que vendieron o perdieron sus tierras, se vieron obligados a insertarse a la economía local como trabajadores o arrendatarios de las haciendas (Londoño, 2005, p. 350). La comunidad muisca pasó de oprimida a suprimida dentro de las narrativas oficiales de la Bogotá del Siglo XX, silenciando su presencia a nivel territorial, histórico y cultural en la región central del país.

En el año de 1990, familias descendientes del antiguo resguardo de Suba iniciaron una lucha legal por la recuperación de las antiguas tierras usurpadas, este proceso de reivindicación territorial les permitió, un año más tarde, en el marco de la Constitución del 91, conseguir el aval legal por parte del Ministerio del Interior, convirtiéndose, de esta manera, oficialmente en el primer cabildo indígena urbano. La reaparición de lo indígena en el interior de la ciudad — siendo, en primera medida, un grupo étnico que se daba por “extinto” — supuso también una serie de cuestionamientos sobre la “autenticidad” de la identidad étnica muisca (Chaves & Zambrano, 2006). En este sentido, las identidades étnicas, en el marco de las ciudades, ha supuesto toda una serie de interrogaciones sobre cómo el multiculturalismo y la interculturalidad se vive hoy al interior de las grandes urbes, articulándose y yuxtaponiéndose en medio de los procesos de “desmodernización” y construcción del sujeto (Touraine, 2000). Estos diferentes modos de ser y vivir en un espacio como la ciudad, que de por sí no es neutral, puesto que es un escenario que configura, espacializa y produce formas particulares de ser y habitar: barrios, medios de transporte, calles, viviendas (Le Breton, 2002, p. 107), poseen un papel importante en la forma en como estas

identidades étnicas yuxtaponen, configuran y reconfiguran estas estructuras de significación *ciudad-cultura-comunidad*.

Figura 3. Don Eusebio Yopasá Niviayo y Jorge Yopasá. Abuelo y nieto.

Fuente: archivo familiar Yopasá, 2008.

El deber-estar: inscripción espacial (¿dónde debería estar el indígena?)

Reconocer al “otro” es un ejercicio de narración y poder, que trae en su interior una doble exigencia: deber-ser y deber-estar. Ser el otro, o reconocer al otro, implica construir y/o visibilizar fronteras que delimiten, separen e incluso que confinen la diferencia. Al respecto, Malkki, en *The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees*, afirma que la espacialización de la otredad no solo arraiga una identidad a un espacio, sino también la confina (Malkki, 1992) o, por lo menos, prefiere que ese “otro” viva en un espacio rural, ojalá sea este un resguardo, “pues se considera como su lugar tradicional” (Bocarejo, 2012). El arraigo a un lugar o la territorialidad en las comunidades indígenas es uno de los aspectos principales en la producción de sentidos, mas esto no indica una exclusiva dependencia en la configuración de la cultura. Es importante resaltar que las dimensiones históricas, económicas, míticas, organizativas y políticas, juegan un papel de igual importancia en la producción de sentidos al complementar este panorama de lo territorial. De este modo, dentro del deber-estar de quien reconoce la “otredad”, la selva o lo rural son

los escenarios en donde lo indígena debería “exclusivamente” ubicarse, no dentro de un espacio como la ciudad, puesto que, de lo contrario, estas identidades estarían perdiendo los rasgos culturales o de “esencia”.

A modo de ejemplo, durante las últimas dos décadas, el tema indígena-ciudad ha sido abordado desde lo “multicultural e intercultural”, como si el aporte y presencia de lo indígena de la ciudad fuera un fenómeno de muy reciente aparición, ello nos lleva a pensar que la presencia indígena en la ciudad desaparece previamente a la Colonia y reaparece con el desplazamiento forzado reciente de varias comunidades, eliminando de su intermedio los procesos bajo los cuales pueblos, como el Muisca y otros —presentes hasta el día de hoy en las extremidades de la ciudad—, tuvieron un papel singular en la composición y estructuración de la(s) cultura(s) y espacios que se han venido construyendo históricamente en la ciudad. Es importante resaltar aquí que la Colonia, como modelo cultural hegemónico, no solo contó con una descomposición, sino también con una recomposición —sincretismos culturales—, que permitieron la configuración y reconfiguración de sentidos y espacios. La presencia indígena en la configuración del espacio posterior a la Colonia ha sido un tema de muy reciente aparición dentro de los campos de investigación (Zambrano, 2004), que ha permitido observar y rastrear los procesos de resistencia, alteridad, composición y alineación de actores y sus sentidos. Pero esta configuración del “deber-estar” no es algo nuevo. Hace ya dos siglos un viajero francés hacía referencia a la presencia indígena dentro de la ciudad de la siguiente forma:

En cuanto a los indios, son ellos una categoría aparte. Generalmente, viven fuera de la ciudad, en chozas circulares de techo cónico (...), en la misma forma en que los encontraron los españoles. La única diferencia que se nota entre el Muisca actual y sus antepasados es que ha perdido su idioma autóctono. El indio vive más o menos como vivía tres siglos atrás (...) con su familia no muy numerosa. Cultiva su chagra y cría gallinas. Es asiduo y paciente en el trabajo. (...) Por lo demás, el indio de Bogotá es un pillo: mentiroso, sucio y cubierto de piojos y mugre y además beodo, como lo eran sus padres. (Memorias de Jean Baptiste Boussingault, 1823).

Bajo esta inscripción espacial, la etnicidad es duramente cuestionada cuando aparece al interior de una ciudad, puesto que dislocan sentidos sobre la espacialidad de la otredad. El indígena que está dentro de la ciudad presenta descripciones negativas en comparación con sus paisanos aún presentes en territorio. Esta no es una situación exclusiva de la etnicidad muisca, y es posible rastrearlo en varios de los discursos y narrativas que se han venido tejiendo durante la última década desde ciertas instituciones, a partir de la proliferación de cabildos indígenas al interior de la ciudad de Bogotá.

Nuestra etnicidad muisca se encuentra atrapada en una zona gris de ese “deber-estar”, puesto que estamos en un territorio dislocado que nos ubica tanto en el territorio ancestral como en la ciudad, lugar “donde no deberíamos estar”. Las familias ya no poseen territorio colectivo, sino individual; siguen viviendo en los lotes y parcelas heredados de sus abuelos y tatarabuelos, subdivididas en grupo de casas, que, una seguida de otra, forman barrios completos de familias al interior de Suba. Si por un momento se dejara de tomar las casas como unidades individuales y aisladas legalmente y se observara el conjunto de familias extensas y clanes que viven conjuntamente —geográficamente, cotidianamente y familiarmente— se observaría un paisaje más cercano a lo que denominamos territorio. Pero, por supuesto, como nuestros hogares y relaciones cotidianas se encuentran cristalizadas en las dinámicas y lógicas de ciudad, legalmente no somos más que vecinos que vivimos en un fantasma llamado resguardo.

Esta situación, nos ha llevado igualmente a afirmar que estamos en medio de una red de significaciones particulares de los grupos dominantes, desde donde las estrategias de reconfiguración, como comunidad, nos han permitido —como también exigido— construir discursos y narrativas de “tejido”, que articulan las características contemporáneas de nuestro lugar dentro de la ciudad y los cambios actuales de nuestra etnicidad, lo cual se expresa en la máxima “Nosotros no llegamos a la ciudad, la ciudad llegó a nosotros”:

Pese a que en la comunidad indígena de Suba perdimos gran parte de nuestro Territorio, producto del gran crecimiento de la ciudad y sus agresivas estrategias de urbanización, sumado a un fuerte proceso

de aculturación y mestizaje a nuestra población, hoy reivindicamos nuestra cultura y nos denominamos, no como descendientes de los Muisca, sino como los Muisca contemporáneos, que hemos tenido que usar diversas estrategias en la evolución de nuestra cultura. Al igual que todos los pueblos, hemos cambiado y, de cierta forma, “adaptado” a la sociedad mayoritaria (Cabildo Muisca de Suba, 1999).

En resumidas cuentas, al abordar la etnicidad muisca, tanto de Bosa como de Suba, se debe entender la estrecha relación entre el espacio y la identidad. Nuestra etnicidad contemporánea debe ser leída desde los procesos de *conurbanización* de la ciudad de Bogotá a mediados del siglo XX, y aún más articularla desde la transformación de la propiedad colectiva en propiedad individual. A partir de lo anterior, los fenómenos de espacialización propios de la urbanización, la presencia de nuevas territorializaciones de otros grupos sociales y la reivindicación de sentidos de propiedad territoriales/familiares de origen “ancestral” (Cabildo Muisca de Suba, 1999).

Figura 4. Artículo que hace mención “parcial” a la comunidad muisca de Suba y “aunque puede sonar extraño” su presencia dentro de la ciudad.

Fuente: *Semana*, Octubre 19 de 1993, p.56.

El deber-ser: inscripción corporal (¿cómo debería lucir el indígena?)

El profesor François Correa afirma que las identidades étnicas presentan relaciones transversales en su configuración social, que permiten y garantizan su pervivencia, como el acceso a los medios materiales para reproducirla —el territorio—, la comunicación y transmisión del conocimiento —la lengua—, la organización de las relaciones entre sus miembros —la organización social y política—, o el corpus de conocimientos sobre la producción y reproducción social —la cultura—, que no se hallan separados sino estrechamente relacionados, dando sentido a su proyecto de vida, eventualmente alternativo al de la sociedad occidental (Correa, 2005). Por ello, al encontrarse dentro de un espacio como la ciudad varios de los medios materiales, formas de organización colectiva o la transmisión de conocimientos, se reconfiguran al punto de compartir varias características con el resto de comunidades que también habitan la ciudad. De esta manera proyectos con características urbanas como la educación formal, el acceso a servicios, la vivienda unifamiliar y la economía comienzan a articularse dentro de los discursos y demandas de las comunidades indígenas residentes dentro de la ciudad¹.

Figura 5. Fotografía Antonio Briceño. Exposición Itinerante “Míranos, aquí estamos”, que busca visibilizar a las comunidades indígenas a través de un tríptico: “Familia”, “Gobernador” y “Médico Tradicional”

Fuente: Briceño, A. (2010).

Recuperado de: <http://www.antoniobriceno.com/spanish/miranos.html>

1 Véase, por ejemplo, la política pública indígena distrital Decreto 543 de 2011 <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=44832>

Estas transformaciones de las estructuras de significación permiten que estas características particulares de la ciudad —como uso de ropa, lengua, distribución espacial, oficios u ocio— comiencen a hacer parte de las subjetividades, la experiencia cotidiana y las corporalidades de las comunidades indígenas. Ahora, como se mencionó previamente, la delimitación de la “otredad” no solo confina/exige la diferencia al espacio, sino también a su corporalidad. El cuerpo, como *soporte de valores* (Le Breton, 2002), se vuelve un escenario de inscripción y lectura de narrativas, que en el caso de las etnicidades indígenas urbanas puede llegar a confrontar y dislocar la red de significaciones particulares de los grupos dominantes al carecer de “señas” de otredad como la vestimenta, el habla o la apariencia. De esta manera, el mismo mecanismo que permite leer de una manera particular los cuerpos bajo inscripciones culturales e ideológicas, como es el caso del racismo, entra en función en una suerte de “racismo inverso” al negar la identidad de quien corporalmente no posee esas “señas” de distinción: no hablar una lengua, no utilizar la vestimenta tradicional o poseer otros rasgos fenotípicos.

Ahora mi rostro les muestra que no soy blanca. Soy una india muisca de color rojo. Porque, para que me vieran, he tenido que pintar y ocultar mi verdadero rostro. Para que me nombraran, he cambiado mi nombre ancestral. Hoy soy Alba y no Sajipa, sucesora de Tisquesusa. Ojalá que para vivir no tengamos que morir.
Gobernadora Alba Mususú Rico (Cabildo Muisca de Suba, 1999: 15).

Finalmente, estas narrativas coloniales y neo-coloniales no solo inscriben y “solidifican” los rasgos espaciales y corporales del indígena Muysca contemporáneo, sino también confinan el lugar de enunciación de la etnicidad. Varios de los rasgos propios de la identidad indígena han sido integrados dentro del discurso de la “identidad nacional” (Surasiática & Guha, 1996), lo cual no solo despoja de otredad al cuerpo y al territorio, sino también a la memoria. Es así que lo Muysca desaparece de la historia colonial republicana y contemporánea, para incorporarse dentro del imaginario de nación (Wade, 2003). A modo de ejemplo, podemos encontrar lo Muysca dentro de museos, nombres de calles, literatura, platos típicos, música, obras e historias que “pertenecen” a la historia Nacional.

A pesar de que la mayoría de colombianos —no así investigadores de diversas disciplinas: antropólogos, sociólogos, historiadores y demás— creen que el pueblo Muisca sucumbió ante el embate del imperio español, que en esta parte del continente tuvo un gran poder y envistió con gran fuerza a poblaciones indígenas, hoy diversas comunidades del pueblo Muisca que empezamos a salir del anonimato e invisibilidad a la que fuimos sometidos como consecuencia de un sistema educativo y de poder que consideraron al vencido como muerto y extinto (Cabildo Indígena Muisca de Suba, 1999).

En ambos casos, el “deber-ser/deber-estar” ubica lo indígena muysca como una unidad ontológica estática, que se encuentra temporalmente lejos del presente, desconectado de los procesos contextuales de construcción de la etnicidad como de la ciudad. La etnicidad no ha sido correctamente entrelazada con las transformaciones territoriales, materiales, espaciales y cotidianas que ha sufrido la comunidad en su diario vivir. Nuestras viviendas, como fantasmas de tierra de ese antiguo resguardo, han sido, para nosotros, durante el último siglo, el punto de sutura que intenta cerrar la herida de un territorio arrebatado con la de una etnicidad invisibilizada. Solo resta cerrar estas breves reflexiones sobre nuestra condición, señalando que el muysca, que ha sido despojado de sus tierras colectivas, lengua e historia, debe seguir luchando actualmente por no ser despojado de su propio hogar.

Acto III. El rostro y la tierra

Conclusión: el rostro, la tierra y la ciudad

Si tuviera la oportunidad, me gustaría poder proyectar ante sus ojos varios de los rostros de los abuelos de nuestra comunidad. En cada arruga, borde y pliegue de su fisonomía podrían admirar los rasgos ancestrales de un pueblo, pero, más allá, podrían leer los ríos, lagunas, *chucuas*, huertas y casas del antiguo rostro de Suba; luego, me gustaría yuxtaponer los rostros de cada uno de los hijos y nietos

de esos abuelos para que coteje la forma de los ojos, la boca o la nariz, observen detalladamente cómo en algunos casos cambia drásticamente el color de los ojos o de piel, pero, en últimas, para que puedan leer en los rostros jóvenes las construcciones, vías, viviendas y urbanizaciones que componen el rostro actual de Suba. ¡Debajo de la cicatriz de cemento y hierro, detrás de la ropa y la piel, palpita la herencia muysca!

El rostro y la tierra han cambiado con la intrusión de la ciudad, y aun así, no dejamos de llamar a Suba como nuestro hogar, no dejamos de llamarnos muyscas. Seguimos viviendo en los terrenos heredados de nuestros abuelos y tatarabuelos, continuamos relacionándonos cotidianamente con nuestras familias, huertas y hogares. No somos objetos de investigación que se mantienen intactos detrás de los textos de la conquista o en los muros de cristal de museos, somos una comunidad que ha debido sobrevivir en silencio y desde la sombra eso que ha sido llamado la memoria oficial. Es curioso, y lo resalto nuevamente, el territorio ha sido uno de los marcadores diacríticos, tanto en la teoría antropológica como en la legislación indígena colombiana, pero, en el caso de nuestra etnicidad, ha sido relegado por varios de los investigadores e instituciones.

Tal vez, como traté de explicarlo previamente, esto se debe a que nos encontramos en un punto gris dentro de ese “deber-estar” —nosotros no llegamos a la ciudad; la ciudad llegó a nosotros—, que ha optado por creer que la disolución legal de la propiedad colectiva decreta la disolución de las relaciones y sentidos cotidianos con el espacio, en especial si viven en la ciudad.

Varios han sido los investigadores que se han acercado a nosotros buscando lo foráneo en nuestra forma de vivir. Esto se ha vuelto un problema, puesto que se le ha prestado tanta atención a los rasgos exóticos de la otredad, que se ha terminado por invisibilizar lo realmente vital del muysca: la problemática identidad/territorio. Sin querer extenderme en este punto, he visto que este fenómeno no solo ocurre con los pueblos en “reindigenización”, como llaman algunos académicos, sino también en el resto de pueblos indígenas que han debido hacer de su etnicidad una “puesta en escena”, que sirva de “apuesta política”, puesto que la otredad no solo reconoce la diversidad, sino también la exige. O tal vez, si se me permite decirlo, porque algunos personajes con ínfulas mesiánicas, que no provienen de ninguna comunidad ni

territorio y que descubrieron su etnicidad en medio de una crisis espiritual de la mediana edad, han logrado sacar con espejos al académico de su cueva, atraídos por el brillo seductor de lo exótico.

Deseo terminar todo este relato retomando los hilos con los que empecé: el hombre que me entrego raíces, no ostentaba un linaje de cacique o zipa, no tenía un nombre ancestral como “Jaguar o Pantera de luz”, lo más cercano en *muysccubun* era su apodo “cuchuco”; no fue un hombre letrado, ni mucho menos un guía espiritual enviado por Bochica; fue simplemente un hombre entregado a su tierra, a los animales y a su familia. Un abuelito alegre y terrenal, jodido pero hermoso, sabio pero analfabeta. Al igual que mi abuelito, detrás de la palabra de cada uno de los abuelos que permanece en nuestra comunidad, se esconde toda la memoria de un pueblo que ha pervivido en su territorio ancestral; detrás de cada ruana y arruga, palabras dulces y sabias, esperan plácidamente a ser despertadas de su lugar para volver a repoblar los antiguos lugares, para inundar de recuerdos los antiguos caminos del agua que protegieron a nuestros “Antiguos”, para enseñar la posibilidad de construir un territorio/ciudad en común-unidad con el ambiente.

Y mientras eso ocurre, debemos seguir luchando contra esa ciudad que no para de avanzar sin tregua, hiriendo de muerte nuestro territorio, de luchar contra los proyectos urbanísticos, como el proyecto vial de la avenida el Rincón y Tabor que, desde 2015-2016, sigue transformando el espacio en el que vivimos, desmembrando cuadradas enteras donde habitan familias de la comunidad, rompiendo el tejido social que aún se mantiene oculto detrás de la vivienda heredada, aniquilando huertas y aljibes que aún sobreviven, sepultando bajo cemento la placenta y los cordones umbilicales de nuestros padres y familiares. ¡Sí, seguir luchando! Porque la ciudad no para de devorar y quienes sujetan sus riendas, hoy están mirando con apetito urbanizador los humedales, cerros, bosques y reservas ambientales, como la Thomas van der Hammen.

Por eso, finalizo señalando que este texto ha sido todo el tiempo una invitación a investigar las relaciones cotidianas que los muyscas sostenemos y hemos sostenido con el espacio en el que vivimos, pero, sobre todo, ha sido una invitación a hacer visible todas aquellas historias y voces que, hasta el día de hoy, siguen en la sombra en medio del escombros, muy cerca del olvido.

¡Abuelito!, dice mi mamá que lo necesita...

Figura 6. Demolición de las viviendas Piracún-Cabiativa, hacen parte del proyecto vial de la Avenida el Rincón y Tabor

Fuente: archivo familiar. Enero 2015.

*Mientras la ciudad avanza, sin tregua,
hiriendo de muerte mi antiguo resguardo,
abriendo en mi ser lacerante herida.*

*Suba, te sigo amando, Suba, en
brazos de luna triste, agonizas,
tú... Mi raíz, mi árbol sagrado,
que anida tesoros invisibles.*

*Por qué aquel fuego de ritual nocturno
se marcha en noches frías de recuerdos.
¿Quién te enseñó a irte sin despedirte?
¿Acaso la nueva civilización que nos asfixia?²*

2 Poema de Gonzalo Gómez Cabiativa, perteneciente al libro “Aquí... Allá: imaginario indígena urbano” Fundación Terra Nova, Gente Nueva Editorial, 2005.

Referencias

- Cabildo Indígena Muisca de Suba, (1999). Los Muiscas: un pueblo en reconstrucción. Bogotá: MJ Editores Ltda.
- Cariilo, María Teresa. (1997) Los Caminos del Agua. Tesis de Grado en Antropología. Universidad Nacional de Colombia
- Bocarejo, D. (2012). Emancipation or Enclosurement? The Spatialization of Difference and Urban Ethnic Contestation in Colombia. *Antipode*, 44(3), 663–683. <http://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2011.00889.x>
- Chaves, M., & Zambrano, M. (2006). From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos Y Del Caribe*, 80, 5–23. Retrieved from http://www.cedla.uva.nl/50_publications/pdf/revista/80RevistaEuropea/80Chaves&Zambrano-ISSN-0924-0608.pdf
- Correa, F. (2005). Construcciones antropológicas sobre lo “indígena” en Colombia. *Politics*, 1–32. Retrieved from www.humanas.unal.edu.co/colantropos/
- Del Castillo, L. (2006). Prefiriendo siempre á los agrimensores científicos”. Discriminación en la medición y el reparto de reguados indígenas en la altiplano cundiboyacense, 1821-1854. *Historia Crítica*, (32), 68–93. Retrieved from http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?pid=S0121-16172006000200004&script=sci_arttext&lng=pt
- Becerra, Eudocio, et al. (2005) “Aquí... Allá: imaginario indígena urbano” Fundación Terra Nova, Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C., Instituto Distrital Cultura y Turismo. Gente Nueva Editorial.
- Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad*.
- Hall, S. (2003). Introducción ¿Quién necesita identidad? *Cuestiones de Identidad Cultural*, 13–39. Retrieved from <http://www.unc.edu/~restrepo/intro-ecccs/quien necesita identidad-hall.pdf>
- Le Breton, D. (2002). Antropología del cuerpo y la modernidad. Buenos Aires: Nueva visión.
- Londoño, A. M. G. (Ed.). (2005). *Muiscas : representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*.
- Malkki, L. (1992). National geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. *Cultural Anthropology*, 7(1), 24–44. <http://doi.org/10.1525/can.1992.7.1.02a00030>

Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michael Foucault.*

Wade, P. (2003). Repensando El Mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273–296. Retrieved from <http://www.redalyc.org/resumen.oa?id=105018181009>