BOSA (PARTE 2)

**Territorialidades en disputa, memorias
disidentes, cartografías sagradas**

Capítulo 1

Territorio de candela

Pablo F. Gómez Montañez

Una arañita gris, típica sabanera, sube por mi pierna. Tan sólo la veo y contemplo mientras escucho lo que los abuelos, autoridades indígenas y funcionarios del Distrito dicen sobre el provenir de este sitio arqueológico. La arañita forma un hilo; si dejo de moverme tal vez haga del ángulo formado por mi muslo y mi gemelo el soporte de una telaraña. Y mientras teje, los discursos de todos parecen hilarse. Los místicos, los indigenistas, los socialistas, los ambientalistas y academicistas. Sin importar desde dónde hablan, todos parecen congregarse en la misma idea: hay que hacer respetar este cementerio. El abuelo Gualcalá saludó a los espíritus y propuso que el escenario fuera medicinal para todos y para los abuelos que yacían aún bajo tierra. Roberto, el arquitecto, hablaba de sus itinerarios arquitectónicos y gnósticos. Los muisca desde sus vidas cotidianas y las realidades de sus territorios y comunidades. El concejal desde su rol político y burocrático. Yo, desde la academia, estaba silenciado, sencillamente no era invitado a hablar, sólo a escuchar. Tal vez por eso la arañita se posó sobre mí, para mostrarme lo que se podía tejer en ese momento, en ese lugar. De repente las palabras de quienes buscaban protagonismo en el encuentro parecían desvanecer su tono y nivel. En conjunción con el sonido ambiental del viento, la quebrada y de uno y otro vehículo que pasaban por la carretera las palabras se confundían, ahora hacían parte de un continuum. En ese momento comprendí que el territorio sí tenía memoria y que ésta era activada. Pero que dicha memoria tenía varios registros, varios escenarios, varios momentos, varias batallas que recordar. En la hacienda confluían los efectos de la historia del pueblo muisca; los problemas ambientales, sociales y económicos fruto de un republicanismo que nunca se separó de la colonialidad del pensamiento; la tragedia de la expansión urbana y desordenada de una Bacatá gris, café y rojiza. Eso tejía la araña, eso me decía el territorio. Tal vez por eso mi rol era el de prestar atención y no hablar nada.

Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 201¹

¹ Tomado del diario de campo de Pablo Gómez Montañez, investigador principal del equipo universitario.

Cada vez que se hablaba de la Hacienda El Carmen era imposible no relacionar el debate sobre el futuro del cementerio muisca con otras problemáticas de la ciudad y de la región. Eso explica la cantidad de voces, organizaciones, comunidades y funcionarios que participaban continuamente en los espacios —unas veces de diálogo, otras veces monólogos— donde se discutía la riqueza integral del predio en disputa y las oportunidades que representaban para cada sector que se consideraba “doliente” o “queriente” de ese patrimonio. Un fragmento de lo dicho por Diego García, concejal de Bogotá promotor de una iniciativa para declarar al cementerio muisca como patrimonio, deja ver en sus líneas las diferentes trayectorias y estructuras de la historia que operan sobre Usme y el terreno donde nos encontrábamos.

Mira, si tomas Campo Verde², si miras esta área, que son de contenido muisca, qué no pueden contener... hay que decirle Bogotá acá no es como se nos dé la gana, hay que hacerle unos controles a una ciudad que pretende expandirse y llegarse a comer a la sabana, y si Petro no frena eso se vuelve una urbe de veinte millones de personas. Eso es lo que se calcula en indicadores que seremos en el 2030. Si esto es un patrimonio, busquémosle herramientas para que lo sea porque no es un patrimonio cualquiera, es el que también contiene los recursos naturales. (Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2013)

De esta manera, como en un ejercicio de libre asociación de ideas, la hacienda El Carmen permitía referirse a otros proyectos de expansión urbana, al debate sobre el patrimonio y su apropiación como herencia, a las herramientas administrativas y políticas para su manejo y a su riqueza económica y ambiental representada en recursos naturales. Todo confluye en este lugar, de ahí la necesidad de comprender, en una primera instancia, cuáles han sido los factores y trayectorias históricas que han determinado y transformado durante siglos de ocupación humana el orden territorial de la sabana de Bogotá. Por esta razón, a continuación abordaremos aquellas fuerzas históricas que operaron sobre el territorio muisca y que contribuyeron a su transformación no sólo física, sino simbólica.

Comprendemos, por tanto, el “lugar” como base de la construcción de identidades, relaciones e historias colectivas, tal como lo concibió Marc Auge (1992) con respecto a los estudios clásicos de la antropología. Henri Lefebvre (2007, citado en Castillo) propuso entender el espacio, más allá de su materialidad, como una construcción social e histórica atada fuertemente a los procesos de identidad. De ahí que proponga tres maneras de abordarlo: en primer lugar, desde las “prácticas espaciales”, las cuales designan flujos, transferencias e interacciones físicas y materiales que aseguran su producción y reproducción social y la del grupo; en segundo lugar, desde las “representaciones del espacio”, conformadas por redes de signos y significaciones,

2 Proyecto de vivienda de interés social en la localidad de Bosa que fue detenido por la Alcaldía Mayor en un momento. También formaba parte de los pleitos de tierras y uso del suelo en la expansión urbana hacia la región sur del Distrito Capital.

códigos y saberes que permiten que las prácticas se comenten y comprendan, en últimas, para que el espacio pueda ser nombrado, enunciado y definido por medio de prácticas lingüísticas; y en tercer lugar, desde los “espacios de representación”, que corresponden a invenciones mentales (discursos, paisajes imaginarios) que imaginan nuevos sentidos o posibilidades de prácticas espaciales.

La geografía social, por su lado, ha conformado desde la década de los años ochenta una tradición académica que propone abordar el tema del territorio comprendiendo las relaciones que se dan entre las formas de producir “territorialidad”, entendida como los procesos por los cuales un grupo humano se apropia de un espacio y lo define como propio, y el “ordenamiento espacial” o “*landscape*”, entendido como el conjunto de modelos culturales que determinan la manera como el espacio debe producirse y manejarse (Duncan 1989; Harvey, 1990)³. Debido a la transformación que sufre la concepción del territorio a causa de la planificación estratégica e instrumentalización en favor del capitalismo y la globalización, surge a una crisis de habitabilidad, de identidad y representación, entonces estos lugares, como el cementerio muisca de la hacienda El Carmen, recobran especial importancia como dispositivo social que expresa la identidad grupal, su memoria colectiva y la posibilidad de participar en su ordenamiento simbólico, cultural y político⁴.

Debido a la amplia gama de campos desde los cuales se puede abordar el carácter complejo y conflictivo de la hacienda El Carmen y el hallazgo arqueológico, un cierto eclecticismo se podrá notar respecto a las fuentes y discursos desde los cuales hemos tratado de reconstruir la historia de procesos de ordenamiento territorial que los involucran. Consideramos que, incluso, el cambio constante de ritmos y tonos narrativos empleados a lo largo de este capítulo reflejan la misma riqueza de trayectorias y fuerzas que han operado sobre el territorio estudiado en su constante formación. De esta manera, el capítulo comienza con un relato etnográfico sobre la forma en que las autoridades indígenas de otros pueblos iniciaron sus interpretaciones sobre lo que había ocurrido en el lugar en una dimensión mágica que, por supuesto, conecta temporalidades de larga data respecto a la linealidad cronológica con eventos ocurridos en el tiempo primordial o no-tiempo del mito. De ahí, seguidamente, otorgamos la voz a la etnohistoria y a la arqueología para comprender cómo fue ocupado el territorio desde el tiempo de los primeros pobladores de la sabana de Bogotá. En este segmento se hace necesario no sólo proporcionar algunos datos

3 Las ideas de Duncan y Harvey han alimentado varios estudios históricos que se han propuesto comprender al ordenamiento territorial como dispositivo de control. En particular, para las transformaciones del territorio *muiscas* durante la Colonia, la obra de Marta Herrera Ángel (2007) será inspiradora en nuestro análisis.

4 La intención de abordar en nuestro estudio las maneras como las comunidades imaginan y proponen nuevas maneras de manejar el territorio, recuperando formas antiguas en medio de la modernidad capitalista, es compartida con las propuestas de Andrea Castro en su proyecto de investigación “*Hacienda El Carmen: Gestión y Uso Social del Patrimonio. Entre Disputas de Memoria e Identidad*”, el cual fue aprobado en la convocatoria de Jóvenes Investigadores Colciencias 2014 y hace parte del macroproyecto de investigación liderado por el Grupo Comunicación-Paz-Conflicto de la Facultad de Comunicación Social para la Paz de la Universidad Santo Tomás.

que brinda la arqueología, sino revisar críticamente los enfoques que esta ciencia ha tenido en relación con la simbología del registro arqueológico. Nos referimos a que, en Colombia, el interés por la interpretación ideológica ha sido incipiente o dejado de lado. Lo curioso es que nuestro trabajo consistió precisamente en acompañar a los equipos investigativos conformados por jóvenes muisca y líderes de otros pueblos indígenas en la interpretación territorial y en la construcción de ideas y valores en torno a la resignificación de lugares sagrados, por lo que vale la pena elaborar una reflexión de este tipo. También apelamos a la historia geográfica y política de la Colonia y la República para terminar con una recopilación breve de datos con los cuales se pudo reconstruir la historia de Usme a partir de las etapas propuestas a lo largo de la argumentación.

Nuestro propósito es dar a entender que todas las problemáticas y debates que se dan en el territorio en la actualidad están conectados con estructuras históricas de larga duración y que, por supuesto, el pueblo muisca es uno de sus principales dolientes. En últimas, la idea es comprender por qué se puede afirmar que el territorio que se puede tejer a partir del lugar de Hacienda El Carmen fue y es un territorio fruto de varias fuerzas en disputa a lo largo de la historia, un territorio de candela.

EL CEMENTERIO MUISCA DE USME: TERRITORIO DE CANDELA

Las prácticas espaciales, representaciones del espacio y espacios de representación confluyen y se retroalimentan en las jornadas que el equipo de investigación colaborativa gestionó para resignificar el territorio de la Hacienda El Carmen. “*El territorio nos escucha y nos habla*”, dicen los mayores que lideran el proceso. Al recorrerlo, sentirlo y contemplarlo, nuevas historias explican su estado actual; podemos imaginarlo y nombrarlo para ubicarlo en otras dimensiones que trascienden las tres desde las que la geometría euclidiana abstraigo el espacio para entenderlo; y podemos soñar con un porvenir que permita el trazo de un mapa que recupere la conexiones que otrora se perdieron y produjeron, según los mayores, la enfermedad y el desorden. Revisemos extensamente un fragmento del diario de campo del investigador principal del equipo universitario, Pablo F. Gómez Montañez.

Casi dos horas de camino desde Chapinero nos trajo a mí y al equipo de estudiantes a la entrada del predio Hacienda El Carmen en Usme. Sentados a la orilla de la carretera que conduce al antiguo pueblo de indios, compartimos panes y jugo de naranja. El equipo de investigadores muisca viene en camino. Desde muy temprano en la mañana se dirigieron a la laguna de Chisacá, en el páramo de Sumapaz, para consultarle a los espíritus del territorio la viabilidad y el permiso para comenzar la tarea de resignificación de lugares sagrados. El mismo Sumapaz ya había sido resignificado. Ahora es nombrado Suna Pa, o camino sagrado del Padre. Ya los cronistas de Indias habían recolectado las historias de la deidad civilizadora e iniciadora del gobierno

solar muisca, Bochica. El héroe, en sus varias idas y venidas, había iniciado su camino en Pasca, pueblo aledaño al páramo ubicado al sur oriente de Bacatá (Bogotá), famoso por el hallazgo de la famosa balsa muisca que hoy se exhibe en el Museo del Oro, y había emprendido su viaje que terminaría en Sugamuxi (Sogamoso) al oriente de Boyacá. De ahí el nuevo-antiguo nombre otorgado a ese territorio.

Llega el bus con el equipo de investigadores de la comunidad muisca de Bosa, acompañado de mayores de otras comunidades. Entre ellas veo a Manuel Socha de la comunidad muisca de Chía y a Hate Kulchavita de la comunidad de Ráquira. Junto a ellos, tres autoridades de otros pueblos: hade⁵ Antonio Pinto de la comunidad wiwa, mamo Lorenzo de la comunidad ika y Víctor Martínez Taicoma de la comunidad huitoto-murui. Tal como dice la nueva-antigua predicción, los hermanos de la Sierra Nevada y del Amazonas están devolviendo los canastos de conocimiento y medicina al pueblo muisca.

Mientras yo creo estar confirmando con el vigilante el permiso oficial para entrar al predio por parte de Metrovivienda, los mayores se detienen en unas piedras cercanas a la carretera. Los acompañan varios miembros de la comunidad de Bosa que ya portan poporo y, por tanto, fueron iniciados en el conocimiento de espacios y métodos de pago que se usan para pedir permiso de ingreso a los espíritus del territorio. Los mayores solicitan el permiso de entrada a los espíritus del territorio y luego subimos la loma que conduce a la interrumpida excavación arqueológica. Para mi sorpresa, los mayores no la determinan mucho y siguen de largo. El registro arqueológico no parece tener mucha importancia para ellos. Las tumbas permanecen cubiertas por plásticos que ya dejan ver charcos y filtraciones debido a la lluvia y al abandono. Cuando Henry Neuta, gobernador entonces de la comunidad de Bosa, le pregunta al hade dónde iniciar la palabra, éste conduce al equipo cerca de una roca más arriba del campo arqueológico.

La piedra tenía forma semicircular y dejaba ver un orificio en el centro, a primera vista parecía la cabeza de un tiburón que abría sus mandíbulas mientras se impulsaba hacia la superficie, similar a la clásica imagen de la película Jaws de los años 70. El hade se sienta al lado de la piedra, acompañado por el mamo ika (arhuaco). Como es normal en los espacios de palabra de los mayores, hay varios momentos de silencio. Los mayores contemplan el territorio y sus miradas a veces parecen perderse en el horizonte. Lorenzo cierra algunos dedos de ambas manos, formado puños, y los golpea para producir un cierto castaño. Los poporeros comienzan a mambear hayo (hojas de coca) y a mezclarlo con la cal que sale de sus poporos. Otros miembros de la comunidad preparan trozos de madera palosanto para ser quemada y dispersado su humo medicinal.

5 Las culturas indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta definen una jerarquía para sus autoridades religiosas a las que denominan *mamos*. Entre ellos, el título de *hade* corresponde al más alto rango.

El abuelo huitoto, Víctor, comienza a hablar y pide permiso al territorio para hacer la tarea. Con cierta vehemencia afirma que “el espíritu está acá, aunque el cuerpo lo volvió abajo”. Ante tal frase pronunciada con un tambaleante castellano, sumado al hecho de provenir de una autoridad política y espiritual indígena, no hay más remedio que expresar facialmente cierta perplejidad. Pero luego puedo darme cuenta que lo que quiere decir es que el orden no se puede alterar. “Piedra, agua, aire, tierra siempre son desde el principio”, afirma el mayor. Tal imperativo lo lleva a recordar con cierto sarcasmo cuando el presidente Gaviria impuso cambiar la hora de Colombia para permitir más tiempo de luz durante las jornadas de racionamiento de agua en todo el país en el año 1992. Para el abuelo, el tiempo es el tiempo y nadie lo podía tocar, ni siquiera el presidente. Pero la aparente dispersión de sus palabras respecto al tema central de la visita tomó sentido: “cementerio es cementerio”, concluyó.

Las palabras del abuelo Víctor invitaron a Henry a recordar el objetivo del proyecto, que era preguntarnos por el sentido de cada territorio. Luego me solicitan que hable como líder del equipo universitario de investigación. Sólo me limito a reiterar nuestras intenciones de colaboración y cuento brevemente cómo fue hallado accidentalmente el cementerio indígena y el estado actual de su gestión, pues hasta la fecha, Metrovivienda lo seguía cuidando y no se había hecho tránsito oficial alguno que definiera la institución pública distrital responsable de su manejo y administración. Un muisca de Bosa reitera que el punto donde nos encontrábamos era una ruta muy importante que conectaba a este lugar con su comunidad, pues según él “los muertos de Bosa venían a la sierra de Usme en el siglo XIX”. Su afirmación también dio pie a que otros dijeran que el hallazgo arqueológico podría mostrar evidencia de entierros milenarios de autoridades de otros pueblos, lo que probaría la importancia que a nivel espiritual podía tener ese territorio. Yo intervengo para decir que, por ahora, los registros arqueológicos de la Universidad Nacional datan del siglo XVI, del pleno encuentro colonial. Incluso, con una cierta fijación morbosa que todavía no logro explicar, conté cómo había leído en uno de los informes arqueológicos que uno de los restos óseos mostraba claros indicios de un disparo de mosquetón español.

Durante la charla que se armó a partir de un tejido de intenciones, propósitos y datos curiosos como los nombrados anteriormente, el hade y el mamo permanecieron en silencio, consultando con sus dedos. Con un tono de voz coherente con su actitud contemplativa, hade Antonio preguntó: “¿Dónde truena, en qué cerro? Ante nuestro silencio, el vigilante que nos acompañaba señaló un cerro al occidente del predio. Asintiendo levemente su cabeza, expresó: “Esto ya está empezando a reclamar la casa. Los que están aquí, están vivos. Descansaron hace ocho mil años”. La atención de todos se volcó a sus palabras y luego el hade dejó ver la compleja relación matemática de lo que podía considerarse su escala histórica: “Un siglo es un año”. “Siete años”, parece corregir. “Un año es un día para el espíritu”. A continuación señaló otro cerro hacia el noreste del punto donde estábamos y afirmó que allá estaba

el “dueño del agua o de la lluvia”. El *hade* ya nos anunciaba a su manera cuál iba a ser el sentido de ese lugar sagrado. “Debe haber una cueva grande. Nació y se volvió persona. Debería salir de la cueva. Abajo está hace millones de años”. En medio de una aritmética que nuevamente dejaba ver su complejidad, el *hade* exclamó lo que todos querían confirmar: “Se está levantando para que no lo profanen más”.

Antonio comenzó a narrar la historia que, como lo apropiarian los muisca del equipo de ahí en adelante, nunca había sido contada y que fue negada y olvidada para acabar con su pueblo. A ese territorio llegaban grandes sabedores, pero en espíritu. El lugar era como una “mesa de gestación espiritual” y por eso fue elegido como “ofrenda de muertos”. La lluvia y el trueno combatían violentamente y por eso la energía del lugar sentenciaba que ahí no se podía construir nada, menos viviendas. Toda la enfermedad que había recogido el territorio desde tiempos remotos, hoy reflejada en las crisis de habitabilidad de la ciudad moderna, había hecho que el dueño del trueno y de la lluvia se convirtiera en piedra. Por eso su expresión de grito, por eso su parecido a un rostro que exclama con sus mandíbulas abiertas. La piedra era un sabedor que “se había quitado la máscara”. “Como señal se enterró y dejó su cabeza arriba”.

7 de marzo de 2013, Usme

Sin embargo, señalaba el *hade*, la energía de violencia que emanaba del lugar venía de antigua, ya que el trueno y el huracán quisieron acabarse mutuamente por el poder, de ahí que fuera, según el *hade*, “territorio de candela”. Ahora que lo pienso, las palabras del *hade* me permiten otorgarle un sentido a mi obsesión por el disparo del mosquetón. Sin importar desde qué modelo o escala histórica comprendiéramos el territorio, era un territorio de candela configurado por luchas de poder. Así como el huracán y el trueno, diferentes formas de habitar el lugar se han confrontado entre sí a lo largo de siglos. Entender las contradicciones y motivos actuales de los procesos étnicos muisca de ahora significa entender cómo fue desestructurada su territorialidad a medida que fue transformado históricamente su modelo de ordenamiento espacial. De paso contribuye a entender cómo el muisca fundamenta su existencia y proyecto social, político y cultural en medio de lo paradójico, lo cual incluye sus actuales procesos de relacionamiento físico y simbólico con el espacio.

ETAPAS ARQUEOLÓGICAS DEL POBLAMIENTO MUISCA

Mientras una historia-mitología pareció transcurrir en una escala temporal y espacial muy compleja como la del *hade* Antonio, en la cual los dueños y espíritus de los elementales luchaban por el poder hace miles-millones de años, la arqueología proporciona datos de lo que fue el poblamiento territorial de la hoy sabana de Bogotá

hace aproximadamente doce mil años. Además, mientras los mitos de origen le otorgan un territorio creado por *Tchiminigagua* a un pueblo concebido por *Bachué* y su compañero en la laguna de *Iguaque*, para la arqueología y la historia dicho territorio no siempre fue muisca. Aunque las fechas varían con diferencias hasta de cuatro mil años, según el arqueólogo Gonzalo Correal (1996, p. 17 citado en Langebaeck) las evidencias más claras de grupos humanos pequeños con estabilidad estacional provienen de Tibitó, una localidad altoandina de la sabana. Se dedicaban a la cacería de megafauna y se resguardaban en abrigos rocosos como los encontrados en el Abra y el Tequendama⁶.

Las discusiones que la arqueología planteó en torno al desarrollo poblacional del territorio corresponden al debate sobre la relación entre el desarrollo de la agricultura y la altitud de los asentamientos humanos. Durante mucho tiempo se afirmó de manera concluyente que la domesticación del maíz fue determinante en el paso de sociedades nómadas a sedentarias y que este desarrollo agrícola tuvo como escenario privilegiado a las tierras bajas (Reichel-Dolmatoff, 1998). Sin embargo, estudios como el de Carneiro en 1961 (1996, p. 14 citado en Langebaeck) defienden que en el norte de Suramérica algunas áreas andinas ofrecieron circunstancias más favorables para el desarrollo de cacicazgos que las tierras bajas donde la transición a la vida agrícola tuvo lugar. Este argumento sustenta que a medida en que las condiciones del territorio son más difíciles, la intensificación aumenta. Ésta es entendida como la adopción de sistemas productivos que requieren un aumento de fuerza laboral y, por tanto, de la toma centralizada de decisiones (Langebaeck, 1996), es decir, de caciques y autoridades políticas de alta jerarquía.

Para poder hablar de sociedades cacicales en el territorio de la sabana de Bogotá, debemos tener en cuenta que la denominación muisca es fruto de una larga secuencia de migraciones y cambios en los grupos y patrones de su poblamiento y orden territorial. Entender esta cadena de transformaciones implica, a su vez, comprender que la evolución a sistemas sociales y políticos más complejos no está condicionado únicamente, como se creía en los inicios de la arqueología, por las condiciones ambientales. Más bien, siguiendo las tesis de Robert Flannery, retomadas por F. Correa en su estudio histórico sobre la imposición del gobierno solar entre los muiscas, se argumenta que los cacicazgos, confederaciones o sociedades pre-estatales tienen como causa factores más relacionados con el crecimiento demográfico, la productividad, el intercambio económico o incluso la lucha simbólica por el prestigio entre líderes (2004, p. 17). Si entendemos el cacicazgo como un sistema político que propuso maneras específicas de poblar, usar y organizar el territorio, es imperativo,

⁶ Es importante resaltar la diferencia temporal nombrada, ya que en algunas fuentes consultadas las evidencias de El Abra y Tequendama corresponden a un periodo comprendido entre los años 9000 y 8000 A.C. (Langebaeck, 1997; Zambrano et ál., 2000), mientras que en otras corresponden al año 12000 A.C. (Urrea et ál., 2011). En la obra de Urrea et ál. (2011) se nombra a Pubenza como el sitio arqueológico más antiguo de la sabana de Bogotá con datos que lo ubican en el año 16000 A.C.

entonces, tener en cuenta que sobre éste operan fuerzas de orden ideológico y simbólico y no únicamente físico y material. Por ejemplo, Langebaeck en sus estudios sobre los valles de Fúquene y Susa (2000) y del Infiernito (2006) muestra que las tierras del cacique y varios asentamientos humanos no se encontraban precisamente en las tierras fértiles. Incluso corrobora que tal situación ocurrió en periodos precacicales. Para el caso de las dos aldeas encontradas en sus excavaciones de los valles de Fúquene y Susa, Langebaeck (1996; 2000) concluye que algunas porciones de tierra fértil permanecen desocupadas, mientras otras de mala calidad sí tienen evidencias de ocupación Herrera.

En la medida en que hemos nombrado a bandas de cazadores de megafauna y aldeas del periodo Herrera, debemos clarificar de qué manera la arqueología ha definido la secuencia histórica que concluye en la sociedad cacical muisca, de cuyos referentes parte tanto el currículo oficial como parte de los procesos de recuperación de memoria cultural de las comunidades indígenas de la sabana de Bogotá. De acuerdo con Langebaeck (1996), el periodo Herrera comenzó aproximadamente hacia el 800 a.C. y termina hacia el 800 d.C. La mayoría de aldeas no pasa de una hectárea de terreno y la densidad de población de sólo tres a once personas por kilómetro cuadrado. La cerámica estaba constituida casi exclusivamente por vasijas redondeadas, aptas para la cocción de alimentos, pero la transformación más significativa de este indicador ocurre en el siguiente periodo⁷.

El periodo muisca temprano comienza hacia el 800 d. C. con un aumento de población y cambios en patrones de asentamiento y organización social. De una población aproximada de 230 a 560 personas en el periodo Herrera, el muisca temprano muestra indicadores de 300 a 1100, con una densidad de población de seis a veintiuno individuos por kilómetro cuadrado. Es en este periodo que se presentan ocupaciones y asentamientos en tierras no muy aptas para la agricultura, pero fáciles de defender, lo cual puede indicar una mayor competencia entre grupos humanos por los recursos. Además se introduce el uso de jarras, cuencos y ollas ricamente decoradas que probablemente se asocian a un incremento en la producción y consumo de bebidas alcohólicas como la chicha y a la organización de grandes festejos. Lo anterior concluye que, a diferencia de lo que se creyó por un largo tiempo, el desarrollo de sociedades complejas muiscas se dio tardíamente y estuvo caracterizado por un pobre control de trabajo y tierras. Sus excavaciones dejaron ver nuevamente que los asentamientos aparentemente más importantes, posibles posesiones de los caciques o personas de mayor jerarquía social, no estaban ubicados en las tierras más fértiles.

El periodo muisca tardío, que comienza alrededor de 1200 d.C. y termina con el encuentro colonial hacia el año 1600 d.C., se caracteriza por un aumento

7 La revisión final de las líneas que componen este capítulo coincide con el momento en que los periódicos anunciaron recientemente que arqueólogos hallaron vestigios de poblamiento herra y premuisca en los terrenos del hoy llamado Parque Arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facativá, Cundinamarca. Ver: <http://www.rcnradio.com/noticias/nuevos-hallazgos-en-el-parque-arqueologico-piedras-del-tunjo-144097>, consultado el 1 de septiembre de 2014.

considerable de población, un aumento en la centralización política y un marcado contraste en los desarrollos regionales. La densidad de población se calcula entre veinte y cuarenta personas por kilómetro cuadrado y abundaban las grandes aldeas. La tesis de Langebaeck (1996) es que las evidencias de centralización política o de desarrollo de un sistema de gobierno cacical en realidad sólo se dieron quinientos años antes de la conquista española, después de un periodo de probable competencia entre grupos relativamente autónomos (1996). Pero además es contundente que, al haber evidencias de cultivo y almacenamiento de alimentos en el periodo Herrera, la agricultura no fue el factor determinante del desarrollo del cacicazgo. Más bien, y siguiendo las tesis de F. Correa (2004), la religión y la guerra conformarían la estructura organizativa de éstos (p. 17).

Imagen 1. Cerámica Herrera y Muisca

Fuentes: (1) Cardale de Schrimpf, M. (1981), (2) Gómez Martínez, A. (2011).

De lo argumentado hasta el momento respecto al poblamiento de la sabana de Bogotá, dos ideas son esenciales respecto a la territorialidad y al orden territorial. En primera instancia, nos unimos a la teoría que afirma que no es un imperativo que las sociedades evolucionen a sistemas productivos y políticos más complejos debido al grado de dependencia y adaptación de las condiciones ambientales. En ese orden de ideas, más bien el territorio se construye, se adapta y se reproduce de acuerdo a condiciones ideológicas y de índole simbólica. El sistema de cacicazgos muisca configuró un orden espacial acorde con el tránsito a sistemas de acumulación de excedentes agrícolas, el surgimiento de especialistas religiosos y artesanales y la

necesidad de superar el nivel de las comunidades políticamente autónomas. De esta manera, las guerras entre cacicazgos tenían como objetivo conquistar tierras y hacer que los diferentes grupos humanos se integren en unidades de control político más amplias. Como coadyuvante de este proceso, se impuso la ideología solar como base del orden político y territorial (Correa, 2004).

En segunda instancia, la denominación muisca para los pobladores de la sabana de Bogotá es el resultado de una larga transición histórica, llena de migraciones, intercambios y fluctuaciones de todo tipo. La hipótesis central es que la sabana de Bogotá fue reocupada por pobladores poseedores de técnicas agrícolas y alfareras más avanzadas provenientes de las tierras bajas del valle del río Magdalena y del Meta (Zambrano, Castelblanco, Sánchez, Hoyos, Benninghoff y Ruiz, 2000; Langebaeck, 1996)⁸. Pérez de Barradas (1952), con base en los cráneos exhibidos en el año 1875 por Uricoechea, afirmó que los *chibchas* invadieron el territorio de los *caquetíos*, de la familia *arawak*, y los dominaron. Finalmente, coincidimos con Langebaeck cuando afirma que entender el origen de sociedades complejas como la muisca sólo es posible si las comprendemos como parte de sistemas amplios de relaciones económicas y sociales tanto en términos de interacción con el medio ambiente como con otras sociedades (1996, p. 2). Acorde con esta tesis, vale la pena resaltar la discusión en el campo etnográfico y arqueológico sobre la definición de grupos o comunidades étnicas.

Siân Jones (1997), en su magistral tesis doctoral, argumenta que tanto la etnología como la arqueología se vieron obligadas desde finales de la década de los años setenta a reevaluar el concepto de etnicidad y su aplicación. A partir de las propuestas constructivistas de F. Barth (1976), los grupos étnicos comenzaron a ser comprendidos ya no como unidades cerradas y definidas únicamente por su aislamiento de otras sociedades, sino por el contacto e intercambio entre ellas. De la misma forma, Jones (1996) argumenta que la arqueología tuvo que superar aquella mirada con la cual relacionaba la homogeneidad estilística de los tiestos con una etnia particular y su consecuente interrupción con una frontera cultural o la aparición de otro grupo. Tal perspectiva se remitía a una visión romántica y nacionalista de la arqueología, cuya premisa básica era que la tipología de los artefactos podía ser empleada para identificar culturas específicas.

A partir de la premisa de que la etnicidad se transforma y redefine en medio de contactos e intercambios culturales, dos ideas se pueden afirmar con respecto a la forma como podría interpretarse el registro arqueológico del cementerio muisca de la hacienda El Carmen. En primer lugar, que podría mostrar evidencias de la amplia red comercial y de intercambio de ideas y elementos estéticos que conformaba el territorio nororiental de Colombia, el cual incluía a los Andes septentrionales. Según la estratigrafía y otras escales empleadas, se podrían encontrar no sólo indicadores

8 Al respecto vale la pena recordar que fundadores de los estudios sobre la cultura *muysca* como Miguel Triana (1984) afirmaron que los *chibchas* (familia lingüística a la que pertenecen los *muysca*) eran “indios caribes civilizados” y que incluso trajeron la religión solar a su territorio.

del contacto colonial como el disparo de mosquetón o las cuentas de vidrio, sino otros artefactos que muestren la relación de los muisca con otros pueblos nativos. En segundo lugar, acorde con lo anterior, dicha premisa arqueológica también podría ser empleada por los grupos de investigación muisca para sustentar su versión de la historia. De esa manera, queda abierta la posibilidad de seguir interpretando al registro del cementerio como evidencias de importantes contactos culturales, comerciales y hasta religiosos. No olvidemos que para el *hade* el cementerio era un escenario de intercambios y ofrendas espirituales que nos conecta con otra dimensión espacio-temporal. Y por el lado de los muisca, el cementerio debe mostrar evidencias del contacto cultural con autoridades y sabedores de otros pueblos.

Pero el cacicazgo, en relación con la cosmología solar y astral que ha sido identificada para la cultura muisca al momento de la conquista española, propuso un orden social ligado estrechamente con el territorio. Sin embargo, los asentamientos complejos surgidos en el periodo muisca temprano estarían relacionados al parecer con procesos de defensa y otros motivados por asuntos diferentes a lo adaptativo-ambiental. De ahí que, para comprender la territorialidad y el orden espacial de su momento, nos preguntemos cuáles fueron entonces los motivos de los cambios ocurridos en ese periodo donde se dio el paso hacia lo cacical. Ahí está precisamente el vacío y tal vez en los aspectos ideológicos y cognitivos pueda estar la respuesta. Para ello hay que tener en cuenta la importancia de no aislar las fuentes materiales de las documentales para comprender cambios en las sociedades ancestrales, así éstas hayan sido culturas ágrafas y los datos que tengamos sobre su pensamiento religioso e ideológico sean en parte contradictorios, múltiples y paradójales.

A continuación, abordaremos el diálogo que puede haber entre la arqueología procesual y la postprocesual para defender el equilibrio que idealmente debe existir entre las explicaciones materiales e ideológicas, teniendo en cuenta que las últimas no han sido de gran relevancia en la arqueología colombiana reciente. Después expondremos los enfoques procesuales que han marcado la tendencia de unos trabajos arqueológicos ejemplares que buscaron comprender la evolución hacia sociedades complejas en territorio muisca, a partir de algunos ejemplos de trabajos de excavación en diferentes territorios del altiplano sobre patrones de asentamiento y prácticas funerarias. Finalmente, poniendo en diálogo a arqueólogos y antropólogos trataré de mostrar que una relación entre explicaciones causales de todo tipo, acompañados de estudios regionales de gran escala, pueden generar hipótesis interesantes y, mientras científicamente no se refuten, serán más confrontadoras e interesantes para los procesos étnicos de la actualidad, que aquellas basadas en densos estudios descriptivos y tipológicos. En este último punto tomaré como ejemplo dos estudios realizados en el lugar comúnmente llamado el Infiernito, cercano a la población de Villa de Leyva en Boyacá.

MATERIALIDAD E IDEOLOGÍA: DISPUTAS EN LA INTERPRETACIÓN ARQUEOLÓGICA DEL TERRITORIO

Las excavaciones arqueológicas realizadas durante las dos últimas décadas en el altiplano cundiboyacense han tenido como objetivo profundizar en las transformaciones sociales y culturales de los grupos humanos que habitaron esta región. Este enfoque evolucionista y procesual ha aportado de manera significativa en la comprensión de la sociedad muisca de los andes orientales como una cultura que no fue homogénea y que no siempre fue la que conocimos e imaginamos desde la llegada de los conquistadores a este territorio (Pradilla, 2001). La heterogeneidad de la población en territorio muisca comenzó a establecerse como un imperativo en los estudios etnológicos de corte ilustrado del siglo XIX. El mismo Ezequiel Uriceochea (1992), a partir de su famoso hallazgo de cráneos ocurrido en 1867, sustentó esta teoría.

Paralelamente a estos trabajos, se ha debatido sobre el grado de relevancia que las fuentes y datos etnohistóricos ocupan en el intento por comprender la evolución de la cultura muisca. Aunque en este trabajo estamos de acuerdo con Langebaek (1992), en el sentido de que las explicaciones causales arqueológicas no deben limitarse a emerger de las informaciones que nos ofrecen los diferentes cronistas, y que, de todos modos, esa relación puede generar interrogantes muy interesantes para comprender procesos de culturas, pensamos que sólo en la medida en que sea posible equilibrar los suficientes datos de cultura material con información acerca de la ideología y pensamiento cosmológico del grupo estudiado, se podrán hacer avances significativos en la búsqueda de un estudio completo y coherente sobre el pasado.

La arqueología procesual surgió como reacción ante una arqueología normativa que estudiaba la cultura como una pasiva manifestación de comportamientos que quedaban fijados en el registro arqueológico. Con los trabajos de Binford la arqueología se separó del clásico enfoque histórico cultural, se preocupó más por lo teórico y no por lo metodológico, y su finalidad fue explicar las causas de los procesos, sus porqués. Para los procesuales, el registro arqueológico era estático, pero su interpretación dinámica (Langebaek, 2003) y esa misma idea de cambio y movimiento era lo que caracterizaba a las culturas humanas. De ahí que haya rescatado un enfoque evolucionista en su práctica científica y académica.

Pero los vacíos comenzaron a notarse. Binford y varios arqueólogos procesuales comenzaron a limitar sus estudios a la cultura material en cuanto vestigios de procesos económicos y tecnológicos, dejando de lado el campo ideológico de la cultura (Langebaek, 2003). El mismo Kent Flannery (1975), exponente del procesualismo, admitió que los humanistas han estudiado los aspectos relativos a la información de las sociedades complejas como el arte, la religión, el ritual y los sistemas de escritura, mientras que los ecólogos se han contentado en gran medida con estudiar el intercambio de materia y energía o los factores tecnoambientales. Luego afirma, que los humanistas deben dejar de creer que la ecología deshumaniza la historia y que

los ecólogos deben dejar de considerar el arte, la religión y la ideología como simples epifenómenos sin importancia causal. Así vemos que Flannery hacía un llamado a no fragmentar los campos del conocimiento y del comportamiento humano. Sin embargo, Binford (1989) definió como una de las paradojas de la arqueología moderna el querer adaptar una visión estrictamente empírica mientras, al tiempo, adoptaba una teoría causal idealista donde la caja negra (*black box* o lo que estaba en la mente de los ancestros) no estaba disponible para una exhaustiva investigación arqueológica⁹. Lo interesante en nuestro caso, como lo veremos en otro capítulo, es que las metodologías interpretativas de los mayores indígenas acompañantes del proceso de resignificación de lugares sagrados tenían como fin acceder a tales *black boxes*, aunque mediante principios epistemológicos inconmensurables con el cientifismo positivista de la academia.

Más adelante, la arqueología postprocesual orientaría el enfoque hacia otras variables no tenidas en cuenta anteriormente. Por un lado, la cultura material, que había sido tomada como reflejo pasivo del comportamiento humano, perdería un poco de relevancia para darle paso a lo simbólico e ideológico. Por otro, se le daría importancia a los significados que pudieran ser sacados de los vestigios arqueológicos. Las explicaciones causales de los cambios culturales ya no se remitirían a procesos ambientales-adaptativos generales, sino a aspectos que dieran cabida al individuo y a su capacidad creativa y simbólica¹⁰. De ahí que Shanks (1992) y Hodder (1982) consideraran que las propiedades técnicas de la cultura material fueran uno de los aspectos importantes de su producción, pero que también había que considerar, para permitir un conocimiento más esencial, los propósitos, intereses y expresiones, del mundo intelectual y emotivo.

Pero uno de los puntos más importantes del nuevo enfoque postprocesual, es tener en cuenta el papel del individuo como agente activo de la cultura. La arqueología procesual había alejado al individuo, según la nueva mirada, de las teorías de la práctica y la acción social con las cuales éstos tienen la capacidad de transformar las estructuras en situaciones concretas. Con respecto a esto Hodder afirma:

Los individuos no cumplen roles predeterminados, de acuerdo con un guión concreto [...] determinados por un sistema, sino que usamos centenares de miles de medios, incluyendo el simbolismo de la cultura material, para crear nuevos roles, redefinir los ya existentes y negar la existencia de otros. (Hodder, 1994, p. 22)

9 Hay que tener en cuenta que el término *Black Box* se refiere a aquello que no puede ser demostrado científicamente por la arqueología, ya que pertenece al mundo de lo imaginario, de los intereses y de los propósitos que, además de ser ideológicos o emotivos, significan que pueden darse en el plano individual del sujeto cultural.

10 En este punto vale la pena resaltar el argumento de Jones (1997) con el que defiende que la arqueología comprendió mejor la etnicidad cuando aplicó el concepto de agencia y *habitus* en la interpretación de los procesos sociales y culturales a partir de los registros hallados en campo.

El propósito de este énfasis en el individuo activo es integrar *significado* y *acción* en la teoría arqueológica. De esta manera, sin negar la posibilidad y la importancia de establecer generalidades y patrones sociales de comportamientos y procesos, se le abre espacio a preguntarse por situaciones particulares determinadas por el contexto del registro arqueológico que permitieran encontrar el *sentido* de la producción del objeto hallado en sus circunstancias específicas. Esta conformó la apuesta por una arqueología *interpretativa* en términos de Hodder. Tal vez por dejar de un lado opciones hermenéuticas en el estudio del pasado, los trabajos arqueológicos hechos en el altiplano sobre asentamientos y prácticas funerarias, como algunos que citaré más adelante, se han quedado compulsivamente buscando patrones sociales de prácticas y comportamientos, sin tomar en cuenta la posibilidad de encontrarse ante vestigios de actos de agentes específicos.

Pero queremos terminar este primer punto de discusión aclarando que, desde nuestro punto de vista, es posible conjugar las posiciones, métodos y preferencias de las arqueologías procesuales y postprocesuales. Un punto de encuentro es el uso de observaciones etnográficas y la apelación a documentos etnohistóricos para complementar la comprensión del pasado. Antes de abordarlo, es importante recordar que los mismos Flannery y Marcus (1992), procesuales al principio, propusieron trabajar en la línea de una arqueología más holística que reaccionara frente a otra que, durante mucho tiempo, se había dedicado especialmente a los asentamientos y a la subsistencia. A esta nueva propuesta denominaron arqueología cognitiva. Ellos la definen como el estudio de todos los aspectos de las culturas ancestrales que son productos de la mente humana, especialmente la religión, la cosmología, la ideología y la iconografía. Nuevamente creemos que la arqueología colombiana de los últimos años en el territorio muisca ha dejado de lado estas categorías y por eso es que tal vez los *hades*, *mamos* y *taitas* las rescatan desde sus propias epistemologías, metodologías y marcos de interpretación del registro arqueológico y su contexto. En este caso, la candela es producto no de dinámicas territoriales, sino de chispas sacadas entre maneras diferentes de entender el acercamiento y la producción de conocimiento a partir de vestigios —unas veces claros y otras del mundo indecible— del pasado.

PRÁCTICAS FÚNEBRES Y SIMBOLOGÍAS EN EL TERRITORIO

Ana María Boada, basada en informes arqueológicos realizados entre finales de los 80 y principios de los 90 en la zona de Soacha (Cundinamarca), quiso comparar patrones de variabilidad mortuoria con la organización social entre los siglos IX y XVI, abarcando los periodos muisca temprano, muisca tardío y colonial (Boada, 2000). Tomando como foco de análisis la “inversión de energía” aplicada en la construcción de tumbas y viviendas, procuró encontrar patrones de diferenciación social. De esta manera, se supondría que las viviendas y tumbas de personas más

importantes mostrarían una mayor inversión de energía por medio de los materiales, complejidad de las construcciones, pesos de los materiales e índices de trabajos manuales que requirieran tiempos largos de ejecución. Las tablas estadísticas, por supuesto, constituyeron la principal herramienta de análisis. Las principales categorías fueron el tamaño y tipo de tumba, la posición del cuerpo del difunto y el ajuar funerario. Como no pretendemos elaborar un resumen de cada estudio citado, en este caso particular es importante resaltar que fue la edad, indistintamente del género o área de ubicación, lo que pareció marcar los niveles de importancia y jerarquía en estos asentamientos. También es importante notar que la preocupación principal de la arqueóloga fue encontrar patrones, pero no tratar de comprender el porqué de ciertos detalles.

Situación similar ocurre con el trabajo realizado por Helena Pradilla (2001), quien excavó algunas áreas de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC) en Tunja para comprender la misma relación entre formas de organización social y prácticas mortuorias en esta necrópolis. Las categorías de análisis fueron las mismas que las de Boada. Sin embargo, en este trabajo sí se encontró una variación de prácticas fúnebres en los diferentes núcleos excavados. Poniendo como foco central la acumulación de riquezas en las tumbas como índice de jerarquías diferenciadas, tanto Pradilla como Boada encontraron que ésta se dio de manera significativa en el muisca tardío. Ambas autoras basan su hipótesis al relacionar las tumbas más ricas en estratos más superficiales y estilos decorativos cerámicos. ¿Será importante buscar en los ajuares y objetos corporales no sólo la acumulación de riquezas, sino estilos y formas que nos remitan al culto solar o indicadores de creencias religiosas?

Para hablar de aquellos “detalles” que proponemos enfatizar ahora, sin pretender con ello juzgar el trabajo arqueológico, queremos referirnos al interés puesto en éstos en tratar de encontrar compulsivamente patrones de la posición del cuerpo en la tumba. Boada (2000), sobretodo, encontró un patrón al que, sin embargo no dio ninguna explicación causal: la mayoría de los cráneos se orientaban hacia el este y hacia el sur. También, aunque variadas, la posición predominante era la de acostado sobre la espalda sin piernas ni brazos cruzados. Vale la pena preguntarse dos cosas. Primero, ¿será que las posiciones de los muertos, más que patrones, corresponden a simbolismos particulares de la familia? Por lo menos puede ser pertinente este interrogante en el trabajo de Boada que, a diferencia del de Pradilla, no encuentra relación clara entre las posiciones de los cuerpos y áreas de entierro¹¹. Tal vez en este caso los muertos eran preparados según motivaciones personales o familiares del momento o, por lo menos, no parecen mostrar un patrón específico de acuerdo a género, edad o territorio. Segundo, con respecto a la orientación de los cráneos, es

11 Las zonas G1, G2 y G3 del trabajo de Pradilla (2001) muestran posiciones diferentes predominantes para cada área. En la primera predominan sentados, en la segunda mujeres en doble cámara acompañadas de niños en urnas y en la tercera, mayor riqueza, tumbas sobre montículos, sentados y pocos individuos. Esta última área se relaciona con el periodo Tardío y, por ende a enterramientos de personas de alta jerarquía.

importante remitirnos a una idea que ahora se tiene sobre la estructura mitológica y, por ende, social de los muiscas: la *dualidad*. Los dos puntos cardinales evidenciados tal vez correspondan a dos territorios o divisiones sociales. Para avanzar en este punto es pertinente, por un lado, comprender etnológicamente las explicaciones que se le han dado a las estructuras duales de los muiscas y, por otro, tener en cuenta explicaciones que desde esta base le dan nuevas posibilidades a la interpretación arqueológica.

La información arqueológica sobre el cementerio muisca de la hacienda El Carmen no ahonda mucho en detalles ideológicos. A nivel general se deduce, por obviedad, que la llamada “necrópolis muisca” era un lugar de comunicación con los dioses. En tan solo uno de los objetos hallados, una copa decorada con serpientes en relieve, los arqueólogos interpretaron lo más cercano a un rastro ideológico: las serpientes se relacionan con el mito de *Bachué*, la deidad madre de la humanidad para los muiscas, quien se convirtió en serpiente junto con su compañero cuando retornaron a la laguna de Iguaque una vez dejaron sus enseñanzas. Por supuesto, la primera fase de estudio arqueológico fue exploratoria y comprendió 8 Ha de 35 posibles. De ahí que el plan de manejo arqueológico propuesto por el equipo de la Universidad Nacional liderado por Virgilio Becerra en 2008 contemple varios campos de estudio, entre éstos: cosmogonía, ritos de paso, jerarquías políticas, ritos de inhumación, diferenciación social, conformación de territorio, sacrificios humanos, patologías y relaciones interétnicas¹².

Imagen 2. Entierro muisca y copa ceremonial
(No pertenecientes al hallazgo de Hacienda El Carmen)

1

2

Fuente: (1) Cardale de Schrimpf, M. (1981); (2) Unimedios (2010).

¹² Ver el documento titulado: *Reconocimiento, visualización y prospección arqueológica de la Hacienda El Carmen, Localidad 5 Usme, Bogotá D.C. Plan de Manejo Arqueológico*. Disponible en http://www.institutodeestudiosurbanos.info/dmdocuments/cendocieu/coleccion_digital/Localidades/Usme/Plan_Manejo_Arqueologico_Usme-UN-2008.pdf, consultado el 1 de septiembre de 2014.

Recurrir a fuentes etnohistóricas parece, en los estudios citados hasta ahora con respecto a las prácticas fúnebres, pretender solamente corroborar la información arqueológica más que encontrar posibles explicaciones causales. Pero hay que tener en cuenta que el conocimiento sobre las categorías cognitivas como la cosmología, religión e ideología muisca solo ha sido posible por medio de los documentos históricos. De todos modos las observaciones etnográficas en grupos contemporáneos como los *u'wa* han sido fichas clave a la hora de comprender estructuras cosmológicas. Roberto Lleras Pérez (2005) nos aporta, con respecto a las estructuras duales, explicaciones sobre el pensamiento cosmológico chamánico muisca a partir de observaciones etnográficas que nos abren la puerta a nuevas y variadas posibles causas con respecto a lo encontrado en el registro material arqueológico de los trabajos citados. En todas las construcciones conceptuales duales que se han registrado etnográficamente se ha comprobado que la oposición fundamental, la que subyace a las demás y tiene un mayor grado de influencia en el equilibrio general del cosmos, es la que se encuentra entre lo masculino y lo femenino, y otras se relacionan con la existencia (vida-muerte); elemento o mundo (corpóreo-incorpóreo, aire-tierra, tierra-agua); dirección y movimiento (arriba-abajo, derecha-izquierda, quietud-movimiento); tiempo (día-noche, sol-luna); acción (creación-destrucción); color y brillo (blanco-negro, oscuridad-luz) temperatura (caliente-frío); forma y volumen (rectangular-circular, plano-tridimensional); carácter y posición (agresión-sumisión), entre otras.

Aunque no hay investigaciones en profundidad que soporten las anteriores categorías, éstas podrían ser las explicaciones sobre el simbolismo de las formas, posiciones y estilos de las prácticas funerarias. ¿Será que enterrar a alguien con los brazos cruzados, acostado o sentado, en urnas o no, corresponderá no tanto a jerarquías y roles como a fases lunares, tiempos solares u otros aspectos cósmicos? El mismo Lleras (2000) afirma que la *uta* y la *sybin*, células de parentesco básicas de los muiscas, pudieron haber obedecido a patrones de estructuras duales complejas¹³.

La dualidad como estructura también ha tentado a algunos arqueólogos colombianos para complementar sus explicaciones causales sobre patrones de asentamiento y la relación entre cacicazgos y acceso a tierras fértiles. Es el caso del estudio de Langebaek (2006) en el Infiernito, observatorio astronómico muisca ubicado en las cercanías a Villa de Leyva en el departamento de Boyacá. A partir de análisis estratigráficos, tipologías cerámicas y una excavación que permitió identificar un asentamiento conformado por dos anillos, Langebaek quiso reiterar su posición teórica de que el desarrollo de sociedades complejas muiscas se dio tardíamente y caracterizado por un pobre control de trabajo y tierras, contra aquella que afirmaba, casi a nivel de postulado, que éste se había dado de forma temprana con un alto control y monopolización de tierras. Con respecto a esta nueva teoría, la excavación dejó ver que los asentamientos aparentemente más importantes, posibles posesiones

13 El tema de las utas y sybins será retomado más adelante cuando tratemos la discusión sobre la relación entre patrones de habitabilidad y parentesco.

de los caciques o personas más importantes, no estaban ubicados en las tierras más fértiles. Además, una de las evidencias más contundentes acerca del paso a una sociedad más compleja y jerarquizada fue el encuentro de ollas para la preparación de la chicha, relacionada por supuesto a festividades patrocinadas por las personas de más alta jerarquía. Nuevamente, en este caso se corroboró que la transformación hacia el cacicazgo se dio en el periodo muisca tardío —hacia el año 1200 d.C.— según los niveles estratigráficos y el estilo decorativo de los tiestos hallados.

En su otro estudio realizado en los valles de Fúquene y Susa, el mismo autor corrobora la aparición de sociedades complejas en el paso del periodo Temprano al Tardío, presentándose en este último asentamientos fuera de las tierras fértiles (Langebaek, 2000). La explicación es que los asentamientos se dieron en puntos aptos para la defensa. Lo importante es que tal vez, según Langebaek, los motivos de cambio en la organización social se dieron por factores internos, tal vez ideológicos, que por factores ambientales y adaptativos. Esto permite preguntarnos, nuevamente, si es posible avanzar en investigaciones que puedan relacionar aspectos ideológicos en el paso de Temprano al Tardío con la aparición de huellas que muestren el culto solar o una transformación en prácticas religiosas. Insistimos que hacen falta estudios más detallados sobre la iconografía que busquen explicaciones y no se queden en descripciones y tipologías clasificatorias.

Otro aspecto para tener en cuenta es que los arqueólogos del territorio muisca han insistido en la falta de estudios regionales de escalas territoriales más amplias (Boada, 2000; Pradilla, 2001). Por ahora quisiera, para el caso del Infiernito, complementar las observaciones de Langebaek con las hechas por Silva Celis en este territorio décadas atrás. Silva (2005) fue un arqueólogo que había encontrado en las crónicas sobre Bochica las explicaciones a los motivos grabados en los petroglifos. Según él, estos diseños corresponden a los que dejó el civilizador muisca a su pueblo para decorar las telas y, por supuesto, evidencia imágenes del sol como signos de la religión y el pensamiento nuevo de este grupo. Esta tendencia explicativa de Silva lo cataloga, para nosotros, como un investigador que nunca separó las fuentes etnográficas de las arqueológicas. Sus trabajos en el Infiernito se enfocaron a estudiar las estructuras monolíticas y fálicas. Éstas fueron asociadas a prácticas astronómicas de los sacerdotes para conocer las épocas de equinoccios y solsticios, así como observar el movimiento del sol y de la luna. Esta última observación corresponde nuevamente a una dualidad como las expuestas anteriormente. Pero el detalle que puede generar un complemento interesante con las observaciones de Langebaek es el hecho de que las estructuras fálicas son interpretadas por Silva como el acto sexual primordial que se repite cíclicamente entre el sol (padre) y la tierra (madre) para mantener los equilibrios necesarios para la vida armónica (Silva, 2005).

Si el estudio de Langebaek concluye unas posibles causas de índole interno e ideológico en la formación de sociedades complejas y el asentamiento en forma de anillo que se encuentra en la misma región de las estructuras fálicas entonces, ¿no

podremos avanzar —insisto nuevamente— en pistas que relacionen la transición entre el Temprano y Tardío con la aparición de un nuevo culto o forma cosmológica de pensamiento? Por ahora podremos revisar algunos puntos del pensamiento dual y solar, característico del sistema ideológico del cacicazgo muisca que nos pueden dar pistas sobre la manera en que la cosmovisión dictaba patrones de habitabilidad y movilidad espacial de acuerdo con el parentesco. En últimas, tratar de comprender las estructuras del orden espacial muisca.

PARENTESCO Y PATRONES DE HABITABILIDAD MUISCA

En la tarde del 12 de junio de 2012, Jimy Fiquitiva, miembro de la comunidad muisca de Cota y habitante del resguardo, exclamaba el significado de su apellido: “Guardián de la Montaña”. Con tal afirmación, Jimy no sólo instruía sobre la manera como se podían interpretar los significados de los apellidos nativos a partir de las raíces etimológicas de la lengua muisca. También invitaba a comprender de qué forma la memoria estaba contenida en el territorio. Su modelo explicativo me parecía aun más interesante cuando caía en cuenta que sus palabras brotaban al estar sentados en las afueras de su casa en las laderas del cerro *Majuy* que, volviendo a la etimología muisca, significa “entrar en uno mismo”.

Guardián de la montaña tiene una connotación completamente interna. Ser guardián de la montaña es estar acorde con lo que allá se mueve, la montaña también habla, la montaña también escucha, da consejo, pide información, porque los espíritus que están allá son los que me advierten (su voz cambia y se torna suave y débil) todo lo que está a su ajar (sic). Dónde pasa una corriente de río y eso influye en el actuar, en el pensar de los seres que de una u otra forma conviven en ese lugar, y no solamente pasa en esta montaña, sucede con todas. (Cota, 12 de junio de 2012)

Sus palabras resuenan en nuestra mente cada vez que escuchamos las palabras de abuelos y miembros de las comunidades en cualquier territorio. La idea de que el territorio es el contenedor de la memoria y del conocimiento fue corroborado casi tres meses después. El 30 de septiembre de 2012, varios líderes espirituales de la comunidad de Bosa se reunieron en el predio de la Hacienda El Carmen. Esa mañana también fueron convocadas algunas autoridades de cabildos muisca de Cundinamarca y funcionarios de las instituciones del gobierno distrital de Bogotá. Como es su manera tradicional, cada miembro del círculo de palabra habló y expuso sus deseos, propósitos y recomendaciones. Las palabras de John Orobajo, médico tradicional de Bosa, se conectaban con los sentidos de aquellas pronunciadas por Jimy.

Nosotros, desde nuestra comunidad, tenemos una conexión, un trabajo muy profundo con una laguna que queda muy cerca de acá, que se llama la laguna

de los Tunjos. Porque hace parte de la historia de nuestro linaje como pueblo. En los apellidos se conserva ese origen, esa tradición, no es sólo por un auto reconocimiento nada más, sino que hay unos lazos en el territorio que nos hablan, que nos dicen, que nos recuerda y que nos permite hacer memoria. (Hacienda el Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2012)

Los apellidos son, sin duda, una de las marcas de identidad más fuertes para las familias muisca, que desde hace años forman parte de las comunidades que luchan por su recuperación cultural y su reconocimiento étnico (Gómez, 1998; Correa J., 2002; Fiquitiva, 2003; Durán, 2004; López, 2005; Montaña Mestizo Y Cabildo Muisca de Sesquilé, 2008; Martínez, 2009; Gómez-Montañez, 2009 y 2010). A lo largo de la sabana de Bogotá, varios apellidos evidencian la ascendencia indígena de muchos habitantes, unos reconociéndose como tal y otros negándola o simplemente ignorándola. Varios de ellos corresponden a topónimos. De esa manera, en Suba tenemos a los Cabiativa, Yopasá, Neuque; en Bosa a los Chiguasuque, Tunjo, Neuta; en Chía a los Socha, en Cota a los Fiquitiva y en Sesquilé a los Boitiva, Chauta, sólo por nombrar a algunos de muchos. La marca del apellido es tan grande que normalmente cuando una persona se presenta en un círculo de palabra debe hacerlo con sus apellidos completos y el lugar de donde proviene. Queda aún más clara la conexión entre el nombre de la persona y su territorio de origen. Incluso, dentro del proceso de recuperación y uso de la lengua muisca en la actualidad, la expresión *Jitcha Ye* o *Jitcha Güy*, se emplea para decir “Yo soy” acompañado del nombre de la persona. Lo interesante es que la palabra *jitcha* también se traduce como “tierra”, lo que fortalece aún más la relación identidad-territorio. Pero la forma como otro asistente al encuentro se presentó en la Hacienda El Carmen nos da la pauta para continuar con nuestra argumentación.

Mi nombre es Luis Fernando Calderón Sánchez, nada de apellido muisca. El apellido muisca mío es Nimpó, llegó hasta mi abuelo porque en esa época la mayoría eran católicos y por la cuestión del matrimonio se perdió el apellido muisca. En este momento soy el gobernador de la comunidad indígena de Cota. (Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2012)

Las palabras del entonces gobernador del cabildo muisca de Cota son un indicador claro de que es posible recuperar en los apellidos la memoria de cómo fueron reconfigurados los sistemas de parentesco y el ordenamiento espacial muisca con el encuentro con los españoles. Esto se dio en la medida en que, primero, la sociedad muisca desde el siglo XVI pasó de ser una sociedad matrilineal a una patrilineal. Segundo, en que el apellido, por más que correspondiera con una raíz etimológica muisca, fue una imposición europea. Entendamos entonces la relación orden espacial y parentesco en el sistema cacical muisca.

Correa (2004) parte de las teorías de Hernán Rodríguez para afirmar que la unidad básica de poblamiento muisca era el clan familiar cuyo linaje se transmitía

por línea materna, pero que su patrón de vivienda era patrilocal. A diferencia del sistema de parentesco europeo, el sistema muisca determinaba que la familia de cualquier persona era la de su madre. Por esa razón, cargos de alta jerarquía como el de cacique o *chyquy* (sacerdote) se transmitía de tío (hermano de madre) a sobrino. Pero en el momento del matrimonio, la mujer debía vivir en la unidad familiar de su esposo. Cuando los hijos cumplían cierta edad para vivir algún rito de paso que implicara algún cargo heredado, debían desplazarse a la unidad familiar materna donde su tío lo recibía. Lo mismo hacía la mujer cuando quedaba viuda, regresaba a su unidad familiar (Correa, 2004). Por eso, indistintamente del lugar de nacimiento, la identidad de la persona estaba dada por el territorio de su linaje materno. Trabajos etnohistóricos llevados a cabo para reconstruir la historia territorial de algunas localidades de Bogotá, como el patrocinado por la Alcaldía Menor de Usaquén (Zambrano et ál., 2000)¹⁴, han definido que la unidad social básica de los muisca era la *uta* o *sybin*, conocidas con el nombre español de capitanía. Estas unidades eran comandadas por un *tyba* o capitán. El sistema de parentesco determinaba, además, que una persona no podía casarse con otra de la misma *uta*, lo cual explica también el patrón virilocal de vivienda y el desplazamiento de las mujeres y sus hijos.

De una manera general, se han determinado tres unidades inclusivas que vinculaban a las personas por parentesco, producción y autoridad entre los muisca y que fijaban las pautas de asentamiento y vivienda, las cuales son, en primer lugar, las *utas* o unidades menores. En segundo lugar, varias de éstas estaban agrupadas por una capitanía, cuyo capitán era a la vez líder de una *uta*. Según Langebaeck (1996), las capitanías menores eran las *utas* y las mayores las *sybin*, nombradas en el apartado anterior. En tercer lugar, las capitanías eran agrupadas en cacicazgos. En suma, los cacicazgos estaban conformados por capitanías que, a su vez, estaban formadas por la unión de varias *utas* (Langebaeck, 1996; Zambrano et ál., 2000; Gamboa, 2005). A lo anterior hay que sumarle que, en el momento de la conquista española, los europeos encontraron que algunos caciques habían ganado bastante poder por la guerra, sometiendo y asimilando a otros, lo cual hizo que los cronistas interpretaran que el territorio muisca estaba dividido en cinco confederaciones: la de Bacatá (Bogotá), gobernada por el *zipa*; la de Chunza (Tunja), gobernada por el *zaque*; la de Sugamuxi (Sogamoso), gobernada por el gran sacerdote Suamox; la de Tundama (Duitama), gobernada por el cacique del mismo nombre; y una última que es llamada de cacicazgos independientes, conformada por cacicazgos como el de Moniquirá, Ráquira, Suta y Sorocotá, entre otros, al noroccidente del altiplano cundiboyacense (Langebaeck, 1996). Según F. Correa (2004), las confederaciones contaban con un

¹⁴ Me permito resaltar este tipo de fuentes consultadas ya que, más un interés investigativo por corroborar datos de fuentes primarias, me he propuesto además analizar cómo los datos etnohistóricos son recuperados e interpretados para relacionar los cambios de las comunidades urbanas modernas con los sufridos por los habitantes *muísca* siglos atrás. Tal situación también se presenta en el caso del estudio sobre la transformación del territorio de Usme, llevado a cabo por Metrovivienda (Urrea et ál., 2011).

concejo tribal para la guerra, lo que conformaba un gran concejo de gobierno (2004). Para el caso de Usme, dicho territorio estaba sujeto al gobierno del *zipa*.

En el estudio de Zambrano et ál. (2000) sobre la reconstrucción histórica de Usaquén, un dato revela la importancia que tenía el parentesco sobre la vecindad o lejanía de tierras para su distribución. Siempre se había creído que las tierras que en conjunto formaban las capitanías y cacicazgos eran contiguas y cercanas. Sin embargo, en el año 1593, a media legua del pueblo de Teusacá se encontraba una labranza hecha por indios del capitán Suabso, jefe de la capitanía del mismo nombre. A media legua de ésta se encontraba otra labranza, perteneciente al indio Pedro Uma y su parentela, cuya *uta* estaba sujeta a Suabso. Si tenemos en cuenta que media legua equivale aproximadamente a 2.08 kilómetros —distancia muy corta— notamos que la labranza de una capitanía podía estar aledaña a las tierras de otra distinta. La conclusión es muy clara:

[...] las tierras de cada *uta* que conformaran una capitanía, incluyendo la *uta* de su capitán, pueden estar en zonas apartadas unas de otras, por lo que la vinculación de la gente a las capitanías no sería por el uso y control de una tierra específica, sino por las relaciones de parentesco entre sus jefes. (Zambrano et ál., 2000, pp. 30-31)

De esta manera, un labrador muisca podía entonces trabajar en las labranzas de su parentela cercana, en las de su cacique y aún en tierras más distantes y de climas distintos¹⁵. Precisamente, los investigadores a nivel general han distinguido dos formas de ocupar y usar el territorio muisca (Zambrano et ál., 2000, pp. 26-30). La primera se denomina “poblamiento nucleado”, que consistía en congregaciones de varias viviendas, conformadas por bohíos de bahareque circulares y techos de paja, separados entre sí por huertas o sementeras familiares. Dicha nucleación no se daba únicamente alrededor del cacique, sino también en varios grupos relacionados por parentesco cuyo asentamiento pertenecía a una *uta* y capitanía. Las *utas* tenían asientos adyacentes a las tierras del cacique y otras en lugares más distantes. La segunda era el “nucleamiento disperso”, que consistía en que cada grupo familiar poseía bohíos de habitación temporal, que se encontraban al lado de los campos de labranza que podían estar ubicados a varios kilómetros del poblado principal. Estos bohíos servían para cuidar las labranzas y almacenar la cosecha, la cual también servía para contribuir con el tributo que el *utatyba* y el *capitán* debían ofrecerle al cacique respectivo. Estos últimos también permitían el acceso a tierras de climas más cálidos para la siembra de otros productos. En conclusión, el orden espacial muisca consistía en unas formas más permanentes de ocupar el espacio en poblados, en conjunto con ocupaciones temporales en otros lugares según las necesidades agrícolas. La

15 El dato también nos permite plantear la hipótesis de que las tierras de labranza no tenían que corresponder necesariamente a las tierras de vivienda, lo que añadiría más complejidad al modelo de ordenamiento espacial muisca. También puede ser una explicación de, como se recalcó en el apartado anterior, que durante la formación del cacicazgo muisca los poblados no siempre estaban ubicados en las tierras fértiles.

territorialidad, entendida como la manera en que un territorio se considera propio o ajeno, estaba determinada a su vez por la membresía a una unidad familiar y por los lazos de parentesco entre sus líderes, lo cual regulaba el uso y acceso a la tierra. A continuación veremos como dicho orden fue transformado por la llegada del hombre blanco al territorio muisca.

CONQUISTA Y COLONIA: TRANSFORMACIONES DEL ORDENAMIENTO TERRITORIAL MUISCA

La conquista española del territorio muisca y el sometimiento de los pobladores nativos por parte del sistema colonial administrativo y evangelizador transformaron todo lo anterior, pese a que en un principio los europeos quisieron mantener las jerarquías y niveles de membresía a *utas* y capitanías para asegurar el control efectivo de la población productiva y tributaria (Gamboa, 2005)¹⁶.

Se ha establecido que hacia el 2 de marzo de 1537 las tropas de Gonzalo Jiménez de Quesada, quien había partido desde Santa Marta hacía un año y tomado la ruta del río Magdalena, entraron en territorio muisca. Luego de haberse enfrentado en una batalla contra *guechas* o guerreros en el poblado de Nemocón, las tropas de Jiménez de Quesada llegaron a Cajicá el 22 de marzo del mismo año y al otro día pasaron por el pueblo de Chía. Este último era de gran importancia, pues según la tradición impuesta por el sistema del *zipazgo*, el sobrino del *zipa*, heredero al trono como ya vimos de acuerdo al linaje matrilineal muisca, debía gobernar como cacique¹⁷. En Chía los españoles se enteraron que Tisquesusa, el *zipa*, había mandado esconder parte del oro hacia el oriente de la sabanaza en unas cuevas, y que había incluso matado a quienes lo hicieron para protegerlo (Gómez, 1998)¹⁸. El 5 de abril los

16 Sin embargo, vale aclarar que es importante reevaluar la idea o creencia general de que los métodos de gobierno vertical, autoritario y coercitivo implicados en el control de la población y la administración de excedentes económicos no comenzaron con el régimen español. Varios estudios etnohistóricos han brindado datos de los cronistas que afirmaron haber encontrado poblaciones que no legitimaban la autoridad de su cacique y que incluso hubo varios capitanes y caciques que se unieron a las tropas españolas para enfrentar al *zipa* o al *zaque* (Correa, 2004; Gamboa, 2005). Esto también es un indicador que, junto con evidencias arqueológicas, demuestran que el poder de los caciques estaba mediado por la comunidad que gobernaban y que su legitimidad dependía en cierta medida de satisfacer los intereses y demandas de sus súbditos (Langebaeck, 1996).

17 El hecho de que *Chía* también es el nombre de la luna, indica nuevamente la importancia de la dualidad en el gobierno solar muisca al haber una relación directa entre el *zipa*, considerado hijo del sol, con su heredero que gobierna temporalmente el territorio de la luna (Correa, 2004).

18 Al recoger los datos de las crónicas de Fray Pedro Simón, Gómez Ramos (1998) afirma una idea que ya era común entre los historiadores y que tiene relación con la sed de poder que habían entre los caciques más importantes: Tisquesusa, sobrino de Nemequene, a quien se le atribuye la conquista y unión del territorio sur con gobierno en Bacatá, se encontraba en pleitos con el *zaque* Quemuenchatocha de Tunja. Siempre se afirmó que Jiménez de Quesada se lamentó por no haber sabido antes sobre este conflicto para haberlo usado en su favor al haber hecho una alianza con el segundo para combatir al primero. Incluso la autora se basa en las crónicas de Simón para contar que Tisquesusa quiso enviar unos emisarios a Jiménez de Quesada, diciendo que venían de unas tierras muy ricas del norte, con el fin de enfrentarlo con el *zaque* y sacarlo de sus tierras.

españoles llegaron al territorio de Suba, al cual Jiménez de Quesada llamó Valle de los Alcázares y de ahí salieron para el cercado de Bogotá.

El cercado de los caciques era un punto fundamental en el ordenamiento espacial muisca, ya que no sólo señalaba el lugar de residencia de la autoridad máxima, sino que además representaba un modelo cosmológico conformado por tres círculos concéntricos que se empleaban para ciertas festividades y, sobretudo, fueron registrados como el escenario principal en el cual el cacique entronizaba a los *chyquys* (chuques) o sacerdotes (Langebaeck, 1992). De esta manera, su sometimiento y asimilación implicaba grandes transformaciones en el campo ideológico. Con la muerte de Tisquesusa y la tensión por el encuentro con los invasores, el cargo de *zipa* fue asumido por un jefe militar llamado Sagipa, el cual pasó por encima de la tradición al no permitir que el sobrino cacique de Chía lo tomara. Finalmente, con la conversión al catolicismo y posterior muerte del último *zipa*, el territorio de la sabana de Bogotá quedó a disposición del sistema colonial para avanzar con la transformación del orden espacial y sociopolítico.

Imagen 3. Territorio Muisca y territorios limítrofes antes de la Conquista española

Fuente: Falchetti y Plazas (1973), en Herrera Ángel (1993).

La Encomienda se convirtió en la primera forma de apropiación de riqueza y el primer factor de transformación espacial. Ésta consistía en que los conquistadores, avalados por la Corona española, entregaban algunas porciones de tierra a algunos soldados y capitanes como premio por sus labores militares, y además podían disponer de un número de indios para que trabajaran sus tierras. La Encomienda se implementó definitivamente en 1642 con la promulgación de las Leyes Nuevas, las cuales estipulaban los criterios de división espacial y social en el ordenamiento de la sociedad colonial.

En el marco de los estudios históricos sobre la imposición del sistema colonial en los andes septentrionales del antiguo Nuevo Reino de Granada, se ha aceptado como tesis que uno de los elementos que más rápidamente transformó el español, por su complejidad y por las dificultades que traía para el control de la población tributaria, fue el de los asentamientos y desplazamientos poblacionales muisca. Como ya vimos, la cercanía y contigüidad entre asentamientos no implicaba que pertenecieran a la misma capitanía o cacicazgo. Para garantizar entonces más eficiencia en el gobierno colonial, los españoles separaron a la población y la organizaron en dos tipos generales de asentamientos: las parroquias y villas para los blancos, las cuales eran los centros urbanos de más importancia y donde vivían los colonos y encomenderos, y las poblaciones indígenas, clasificadas en pueblos de indios y pueblos de misión (Herrera, 2007, pp. 83-103). A tal separación también se le conoce como la “república de blancos” y la “república de indios” (Zambrano et ál., 2000; Herrera, 2007). La historiadora Marta Herrera, que posiblemente más ha estudiado el ordenamiento espacial durante la colonia, sentenciaba al respecto de los asentamientos indígenas que “se puede ver en esta clasificación un esfuerzo por simplificar la heterogeneidad indígena, reduciéndola a un patrón común, dentro del cual se suprimían las variaciones entre comunidades, entre idiomas, al igual que entre asentamientos” (p. 85).

Hacia finales del siglo XVI, la creación de resguardos contribuyó de cierta manera a regular más efectivamente el sistema colonial y a evitar los abusos de los encomenderos. Sin embargo, éstos se presentaron desde el inicio y varios fueron los casos judiciales en que la Audiencia de Bogotá, primera forma de gobierno colonial, tuvo que enviar visitadores para solucionar las demandas de la población nativa, debido a que los encomenderos pretendían usar sus servicios para asuntos e intereses personales sin retribución alguna. Los resguardos se establecieron para completar el ordenamiento espacial, los cuales consistían en terrenos otorgados para uso colectivo de las comunidades nativas, aledaños a los pueblos de indios y pueblos de misión. Su uso era para labores agrícolas que permitieran el pago colectivo de tributos, así como para disponer de leña y agua para el consumo doméstico. De ahí también se puede inferir que la carga laboral para los nativos fue alta, si se tiene en cuenta que muchos de ellos tenían que responder por el trabajo en encomiendas, en mitas y además garantizar la producción de bienes de consumo familiar en sus chagras y terrenos de uso colectivo.

Imagen 4. Mapa de la Provincia de Santa Fe

Fuente: Freide, J. (1960).

En resumen, el ordenamiento espacial dividía a las poblaciones en villas y parroquias de blancos y pueblos de indios o de misión para la población nativa. Los pueblos de indios eran reunidos o agrupados en partidos o agregaciones y sus poblaciones, homogeneizadas a la fuerza y organizados sus linajes bajo el esquema patrilineal, fueron dispuestas a encomenderos y a trabajar en mitas o concertajes. La población nativa, que debía residir en el pueblo de indios para garantizar su evangelización, tenía a disposición un resguardo como tierra colectiva que no podía ser, en principio, ni vendida ni invadida por vecinos blancos o por los propios encomenderos. Sólo podemos imaginar la cantidad relevante de casos de demandas por abusos e incumplimientos por parte de los españoles. Por ahora, tomemos tres ejemplos de agrupación y homogenización.

Como primer caso, de 1575 se tiene noticia de que las poblaciones nativas de Tuna y Suba (noroccidente de Bogotá) estaban agregadas y pertenecían a la misma encomienda junto a Usaquén y Tibabitá (nororiente de Bogotá), pese a que su relación prehispánica es dudosa y sugiere que pertenecían a diferentes cacicazgos (Zambrano et ál., 2000). Por otro lado, se ha podido documentar que la separación y agregación de pueblos de indios también correspondía, para el caso de estas cuatro poblaciones, a asuntos matrimoniales y de herencia entre las familias de encomenderos (Ídem).

Como segundo caso, se tiene información que, durante el siglo XVI, al pueblo de indios de Sesquilé, que pertenecía al partido de Zipaquirá, fueron añadidos los indios de Gachaqueca. Para el año de 1761, el visitador Aróstegui y Escoto halló que el 34.3% de los habitantes del pueblo de Sesquilé eran españoles, pese a que por ley los blancos no debían residir en tierras de indios. Catorce años más adelante, en 1775, Sesquilé hacía parte del partido de Chocontá, lo que demuestra la aleatoriedad y causas coyunturales administrativas del ordenamiento político-territorial en la Colonia. Curiosamente, unido a lo anterior, en 1779 el visitador Moreno y Escandón verifica que la población blanca y mestiza había aumentado y constituía el 53% con 333 familias. (Montaña y Cabildo Muisca de Sesquilé, 2008, p. 29).

Como tercer caso ejemplar, tenemos indicadores de la manera como los vaivenes del proceso de ordenamiento espacial colonial constituyeron conflictos y pleitos de todo tipo. En 1571, los cacique de Usme y Bosa vivieron un pleito, causado porque el de Bosa le exige al de Usme que le entregue los indios que le corresponden en autoridad (Urrea, Del Castillo, Cuéllar y Ramos, 2001). Esto nos permite inferir que Usaquéen fue agregado tempranamente en la Colonia al corregimiento o partido de Bosa y que cada vez que ocurría una agregación, los pleitos más significativos eran por la repartición de tierras dejadas a los vecinos blancos y por los indios tributarios que debían ser censados en cada población y encomienda. En el presente caso, la agregación y movilidad continua del pueblo de indios de Usaquéen va a culminar con su incorporación a la provincia de Santa Fe que incluyó, entre otras cosas, que su resguardo fuera trasladado a la población de Soacha en 1777 (Zambrano et ál., 2000).

En el estudio sobre la historia del territorio de Usaquéen (Zambrano et ál., 2000), citado a lo largo de este apartado, se pueden rescatar dos ideas frente a la implicación que tuvo el ordenamiento espacial de la Colonia en los esquemas nativos de territorio y linaje. En primer lugar, con respecto a los asentamientos, si bien se podría pensar que fueron ordenados arbitraria y aleatoriamente, de cierta manera se siguieron patrones prehispánicos que permitieran identificar y definir claramente a las poblaciones y grupos familiares para ser asignadas a las encomiendas y posteriormente territorializadas en reducciones, uniendo o separando los asentamientos originales, de acuerdo con los intereses y jerarquías de los encomenderos. Nuclear a los indios era, precisamente, disponer fácilmente de su mano de obra y evitar que se trasladaran a otros lugares, manteniendo sus patrones de movilidad, para ser tentados por la idolatría (p. 74). Como aspecto relevante de esta nucleación, y que veremos más adelante en el caso del repartimiento de resguardos, las tierras para los indios fueron destinadas en las montañas, mientras que las de blancos en la parte plana de la sabana.

En segundo lugar, aunque la nueva organización espacial no fue un calco del sistema de *utas*, capitanías y cacicazgos muisca, permanecieron muchos topónimos que también hicieron parte de los nuevos nombres y apellidos registrados en los censos de las parentelas nativas. Pero el mantenimiento de sus patrones matrilineales por parte de los nativos también produjo que varios se desplazaran a antiguas tierras

de labranza, lo que producía pleitos entre capitanes y encomendero por la pertenencia de mano de obra a una u otra tierra en la sabana. Unido a esto, la permanencia de pequeños pueblos se debió no a condiciones prehispánicas sino a presiones hechas por los encomenderos para fragmentar los asentamientos, trasladar la mano de obra, monopolizarla y sacarle el mayor provecho posible (p. 75).

Para el caso de la movilidad de nativos en la sabana de Bogotá, las zonas de mayor población eran Suba, Bosa y Fontibón, donde fueron relegados los indios de la sabana a medida que sus resguardos fueron acabados y sus tierras otorgados a blancos colonos. Estos mismos indios también convivían con las encomiendas de Usaqué, Teusacá, Tibabita, Tunsaque y Suaque (Zambrano et ál., 2000). A este tipo de cambios, Marta Herrera Ángel denomina “transformación de pueblos de indios en parroquias de blancos” (2007, p. 101). La disolución continua de resguardos y el traslado de su población nativa a otras zonas, hizo que tempranamente, entre 1593 y 1597, las comunidades nativas sólo tuvieran el 5% de la tierra de la sabana de Bogotá, pese a que representaban el 94% de la población (Herrera, 2007, p. 181; Zambrano et ál., 2011, p. 85). Esto refuerza nuestro argumento anterior sobre la permanencia y cambio de apellidos.

En suma, el ordenamiento espacial en la Colonia no fue homogéneo ni completamente regulado y más bien se caracterizó por estar sujeto a arbitrariedades, pleitos, pugnas por poder, jerarquía y resistencias. En los estudios referenciados sobre poblaciones de la sabana, abundan los pleitos que involucran quejas de indios sobre abusos de sus patrones, pleitos entre capitanes y caciques “ladinos” por la población a su cargo y quejas de blancos por las borracheras e idolatrías como indicadores de la difícil conversión al cristianismo y a las buenas costumbres europeas por parte de la población nativa¹⁹. Esto nos indica que la iglesia y el cristianismo se impusieron como fuente única de lo sagrado, que buscó excluir la sacralidad prehispánica. Sin embargo, la arquitectura de los pueblos de indios dejaba ver la manera cómo, en el marco político, el manejo del espacio era compartido por lo viejo y lo nuevo. Al respecto, Marta Herrera (2007) aporta varias ideas que vale la pena traer a colación.

El espacio principal del pueblo era la plaza. A ella convergían calles paralelas desde todos los puntos cardinales, lo que conformaba una cuadrícula que debía representar

19 En este punto, es importante aclarar que, en el centro de las múltiples disputas, emerge la palabra “ladino”, la cual denomina a un indio que ya había aprendido a hablar castellano y que se había convertido al catolicismo. Un aspecto resaltado por Gómez Ramos (1998) respecto a los pleitos en el pueblo de indios de Cota, es que los indios infractores son presentados como “ladinos”, es decir que alternan el castellano con el chibcha, tienen nombres españoles. Además concluye que dichos pleitos y presentaciones se dan veinte años después del encuentro con los españoles y tres del establecimiento del sistema de encomiendas (Gómez Ramos, 1998, p. 99). Como casos ejemplares de estudios sobre las resistencias y mantenimientos de prácticas religiosas y festividades por parte de las poblaciones *muisca* sometidas por el español, se encuentran el de el mantenimiento de altares y furtivas prácticas votivas por parte de sacerdotes o “chuques” menores y personas particulares durante los siglos XVI y XVII (Langebaeck, 2005), y el del mantenimiento y defensa del *biohote* o borrachera llevado a cabo en el marco de ceremonias o calendarios católicos del siglo XVII (López, 2005). El uso e interpretación del término “ladino” en los procesos actuales de etnicidad *muisca* ha sido abordado en mi producción etnográfica (Gómez-Montañez, 2009; 2010; 2013a; 2013b).

la perfección y el camino verdadero hacia el dios católico. De ahí que, alrededor de ella, lo que más resaltaba era la iglesia. El espacio de la plaza era compartido por las casas de los principales blancos, la casa del cabildo, la cárcel y la casa del cacique. Esto último, junto con la creación de barrios habitados diferencialmente por parentelas, indican cierto reconocimiento de los núcleos de parentesco nativos (p. 179). Y aunque desde 1559 la Corona dictó leyes que les otorgaban a los indios mantener su derecho de posesión de tierras ancestrales para caza y pesca, la repartición de resguardos transformó su territorialidad de manera abrupta. Los resguardos constituyeron una porción de tierra aledaña a los pueblos de indios desde 1593, lo que implicó que a los nativos se les despojara sus tierras ancestrales y se les otorgara el derecho de posesión (no de propiedad) de tierras que el sistema colonial consideraba como suficientes para su sostenimiento y uso agrícola. De esta manera, el orden espacial buscaba presionar a los nativos para que se mantuvieran en un solo lugar, situación que se buscó fuera intensificada en el siglo XVIII. Sin embargo, la movilidad de la población nativa comenzó desde antes y por diversas razones.

Los encomenderos solían hacerse solicitudes mutuas de intercambio de mano de obra para completar sus tributos y satisfacer necesidades personales, haciendo trasladar a varones nativos de un territorio a otro. De este tipo de acuerdos se tiene noticias para el caso de los encomenderos de Usaqué y Suba (Zambrano et ál., 2000). La presión por responder por los tributos y por su propia subsistencia hizo que el poblamiento disperso fuera considerado más efectivo por parte de la población nativa, lo cual generaba ausentismo en los poblados. En los estudios históricos sobre la imposición del ordenamiento espacial en la Colonia se ha aceptado la tesis de que la población muisca reaccionó ante la política de congregaciones construyendo los pueblos sin habitarlos (Herrera, 2007). Se sabe que, incluso, en 1561 algunos caciques y capitanes, como los de Bogotá, Cipacón y Tabio planeaban quemar nuevos pueblos en la semana santa (p. 185). Según Marta Herrera,

Una y otra vez durante los siglos XVI, XVII y XVIII se denunciaban que los indios evitaban residir en los poblados y preferían habitar continuamente sus 'buhíos' y casas grandes que construían al lado de sus estancias y labranzas dentro de los resguardos, ubicados a cuarto de legua e incluso a mayor distancia de la iglesia. (p. 185)

Los muisca fueron castigados por los corregidores y curas doctrineros por su ausentismo en el pueblo, pero cuando permanecían concentrados en éste, sus tierras de resguardo quedaban expuestas a la invasión y la expropiación por falta de uso. A esto se le suma que, de todos modos, las tierras otorgadas a los indios eran montaña arriba y no necesariamente las más fértiles. Tal vez por eso, por esa memoria de larga data guardada en el inconsciente colectivo de los muisca de hoy, es que Jimmy Fiquitiva se considera el guardián de la montaña mientras contempla la cima del cerro desde su falda, donde está su terreno de vivienda asignado en el resguardo de Cota. Una particularidad que se documentó para pueblos de la sabana de Bogotá

como Sopó, Cota, Chía y Usaquén (Zambrano et ál., 2000) es que el pueblo de indios se encontraba siempre en las laderas de las montañas y el grueso de las estancias españolas en la parte plana, lo que indica una distribución espacial que favorecía la productividad del colono y una separación entre las áreas de vivienda y trabajo agrícola para los indios, lo que significó, como vimos, muchos impactos en sus patrones de asentamiento y comportamiento social.

La pérdida de tierras para los nativos aumentó si tenemos en cuenta otros factores. El establecimiento de una espacialidad para los indios, conformada por el pueblo y el resguardo, hizo que varios vecinos blancos y “libres de todos los colores” configuraran una periferia alrededor de éstos. Incluso, la lejanía de varios asentamientos de vecinos de centros urbanos blancos obligó a que las parroquias de indios los recibieran como feligreses. Con el tiempo, aumentaron las disputas entre vecinos e indios por la representación de sus jerarquías en el orden territorial, pues para los primeros era absurdo que los segundos estuvieran más cerca del espacio de Dios, la iglesia. Desde mediados del siglo XVII, una nueva elite rural apareció y actos administrativos, como los llevados a cabo por el arzobispo Ugarte en la provincia de Santa Fe, dieron lugar a que pobladores blancos y mestizos fueran agregados a pueblos de indios y se intensificaron los contactos entre ambos grupos sociales (Herrera, 2007). Como uno de sus resultados, varios nativos arrendaron e incluso vendieron sus tierras, incumpliendo las leyes mismas de segregación espacial, o comenzaron a desplazarse a las tierras vecinales para trabajar y recibir un salario. La razón era, que para muchos nativos era más eficiente trabajar en las haciendas o en las ciudades que trabajar en varias partes para cumplir con sus obligaciones tributarias (Zambrano et ál., 2000). Sumado a esto, cada vez más la población se hacía mestiza y ya para el siglo XVIII se consideraba que incluso la lengua muisca no se practicaba y que ya no eran necesarios los intérpretes para la doctrina y los asuntos legales o administrativos. Cada vez más, los mestizos negaban su descendencia indígena²⁰ para formar estratégicamente parte de la población libre eximida del pago de tributos (Herrera, 2007, Zambrano et ál., 2000) y formar parte de la población asalariada e incluso dueña de ciertos medios de producción. Finalmente, con la acumulación de procesos administrativos de traslado y reordenamiento territorial, que incluía la ya nombrada transformación de pueblos de indios y sus resguardos en parroquias de blancos, los terrenos de los nativos eran rematados, las prácticas económicas tanto de blancos como indios cambiaron y la elite rural se fortaleció más.

Para el siglo XVIII, el ausentismo de los indios en sus resguardos, debido a su movilidad espacial en busca de mejores trabajos, hizo que las tierras comunales indígenas comenzaran a ser vistas como improductivas y su permanencia menos rentable para la corona, estancieros y labradores, ya que no se podía disponer de mano de obra indígena

20 Es importante resaltar que el mestizaje se daba en la mayoría de los casos en hijos de padre blanco y madre india. Esto fortalecía aún más el hecho de que el linaje patrilineal se impusiera sobre el matrilineal y que la descendencia nativa fuera transmitida por el lado materno.

en concertaje. Esto repercutió considerablemente en la economía de medianos y pequeños propietarios españoles, los cuales se vieron obligados, debido a su pobreza creciente, a engrosar las filas de trabajadores en estancias de terratenientes, a arrendar pequeñas parcelas en las haciendas y, paradójicamente, en los resguardos indígenas. Unido a esto, desde el lado de la elite rural, las grandes haciendas del siglo XVII dieron paso a fraccionamientos y nuevas concentraciones territoriales por herencias familiares y compras de foráneos (Zambrano et ál., 2000). El orden del territorio colonial, otrora muisca, continuaba su transformación por medio de grandes y pequeñas transacciones, alimentadas nuevamente por pleitos y disputas. Un caso ejemplar en la sabana ocurrió con el remate y avalúos de las tierras del resguardo de Usaquéen a lo largo de la década de los años setenta del siglo XVIII, el cual citamos extensamente:

Los avalúos eran los procedimientos por los cuales se determinaba el precio de la tierra a rematar. Éstos se convertían en todo un evento en la región: en el día acordado llegaba el encargado, que generalmente era el corregidor, y nombraba a dos personas de la región para que fueran evaluadores, quienes debían asesorar en el precio de la tierra según su calidad y medida. Se revisaban los documentos anteriores —como las visitas— que contuvieran las medidas del resguardo y sus límites, los cuales se leían públicamente para que la gente del lugar los señalara y al respecto hubiera acuerdo. En caso de ser necesario se repetían las medidas según las especificaciones, recorriendo paso a paso la zona. No era de extrañar el tumulto de personas alrededor de los evaluadores, opinando y contradiciéndose acerca de las dimensiones del lugar, reflexionando sobre los nombres viejos y nuevos de los lugares, o la tradición de los dueños de las instancias. (Zambrano et ál., 2000, p. 177)

El caso de Usaquéen podría ser, para nuestro caso, el inicio de un tejido complejo de transacciones y fragmentaciones de las tierras de resguardos indígenas que, a lo largo de la sabana de Bogotá, produjeron que los grandes propietarios y cada vez más los nuevos pequeños y medianos se apropiaran del territorio. En el caso del resguardo de Sesquilé, se presentó la situación antes descrita de quejas y reclamos por parte de los indios por el tiempo que dedicaban a cumplir sus tributos, y con lo cual no lograban su propia subsistencia. El arrendamiento de tierras de resguardo se convirtió en una forma alternativa de sostenimiento económico para los indios y las tierras individuales comenzaron a ser asignadas o tomadas en las del resguardo para garantizar el autoconsumo y el tributo. Por supuesto, esto causó la reducción paulatina y constante de las tierras colectivas, y aumentó los conflictos y transacciones entre la población creciente de blancos y mestizos con población nativa, que resultó en la apropiación de las tierras del resguardo por parte de los primeros (Montaña y Cabildo Muisca de Sesquilé, 2008). Como datos históricos contundentes al respecto, se sabe que en 1779 el visitador Moreno y Escandón registró que la población blanca y mestiza constituía el 53% con 333 familias. Más adelante, entre 1584 y 1796, comienza la explotación sistemática de la sal, gracias a las gestiones de Antonio Algarra, dueño de las tierras

denominadas El Salitre (p. 29). Se consideró, entonces, a la Hacienda el elemento determinante de la vida del resguardo y, para nosotros, en un eje articulador de la historia de los territorios de la sabana de Bogotá.

Más adelante reconstruiremos la historia de la aparición de la hacienda El Carmen en Usme, territorio de estudio en la presente investigación. Por ahora podemos revisar lo que la Independencia y el proceso lento de transición a la república moderna aportaron en la estocada final de los resguardos indígenas y en que en los apellidos, topónimos y memorias de la organización comunitaria en procesos de recuperación de tierras colectivas se sustente la identidad muisca en la actualidad.

INDEPENDENCIA Y REPÚBLICA: LA ESTOCADA A LOS TERRITORIOS COLECTIVOS

Hade Antonio ya había sentido el espíritu del territorio donde fue hallado el cementerio muisca de la hacienda El Carmen de Usme. Las voces de los elementales parecían hablarle mientras realizaba varias de sus rutinas y repertorios de adivinación o consulta características de las autoridades espirituales de la Sierra Nevada de Santa Marta. La memoria misma del lugar parecía manifestarle que en éste hubo guerras y sufrimiento. Ya había narrado las batallas entre los espíritus del trueno y del agua. Pero en otra visita realizada por el equipo de investigación colaborativa al predio, el *hade* interrumpía su discurso y tan sólo se disponía a sentir en silencio. En su castellano ambiguo expresaba que sentía que era un territorio de candela. Incluso esa afirmación lo llevó a preguntar si acaso los muiscas tenían ejército. Por petición de los líderes de la comunidad de Bosa, expliqué brevemente varias de las ideas desarrolladas a lo largo de este capítulo, resaltando primordialmente que hablar de lo muisca implicaba entender que era resultado de un largo proceso histórico y de profundas transformaciones en el plano social, político y cultural reflejados además en la territorialidad. El zipazgo se impuso política y militarmente, afirmé. Sabía que tal idea podía confrontar la creencia de los líderes sobre que la disposición y el orden del territorio eran dispuestos por el orden natural de la Madre Tierra. Pese a este tipo de prevenciones, resalté que era necesario entender que los muiscas anteriores a la Conquista también habían practicado la guerra, la verticalidad del poder y que habían tejido alianzas y traiciones, como era de esperarse en cualquier tipo de sociedad compleja, lo que había afectado también el ordenamiento territorial. Los relatos mitológicos del *Hade* Antonio se conectaban con mis palabras: el territorio había sido el escenario de múltiples transacciones, transformaciones y disputas. Ahora, en el presente, cuando a pocos kilómetros se divisa la gran urbe asomándose más allá del cerro El Gavilán, también parece tomar sentido que la expansión de Bogotá, fruto de la colonialidad y la modernidad, también continuaba contribuyendo con los conflictos, el dolor y las contradicciones propias de los territorios de candela.

De lo expuesto y argumentado hasta ahora, vale la pena resaltar dos ideas: en primer lugar, que desde el inicio de la Colonia, el orden territorial muisca fue alterado y que incluso sus resguardos no correspondían necesariamente con sus tierras ancestrales de labranza. En segundo lugar, su territorialidad, su concepción de sentirse dueño o con derecho a una tierra y su uso, también sufrió múltiples transformaciones, especialmente cuando se adaptó a los órdenes territoriales que lo obligaron a interactuar cada vez más con el blanco y el mestizo, hasta el punto de apropiarse de modelos económicos de arriendo, venta y trabajo asalariado. En los estudios referidos hasta el momento, todos coinciden en definir a la Hacienda como uno de los principales núcleos de la labor indígena desde la Colonia hasta inicios del siglo XX, junto con las ciudades de blancos y fincas de medianos propietarios. Como resultado, la transición constante en su definición como indio o mestizo se acopló a las circunstancias y a los intereses personales. Gómez Ramos describe esta situación así en el caso de Cota:

Al finalizar el siglo XVIII, la vida del pueblo de Cota, era sólo apariencia en el sentido que los indios tuvieran que salvar la posesión de sus tierras: el resguardo ya no era el centro de las actividades indígenas, pues los indios debían desplazarse de éste hacia otros lugares donde el trabajo ofreciera mejores ventajas. Mientras tanto, el mestizo, que no estaba ajeno a la crisis, pues igualmente se veía obligado a buscar mejores oportunidades, trataba de sacar el mejor partido a la contradicción que el sistema colonial le había planteado: cuando lo llamaban a pagar tributo decía que era mestizo, pero cuando veía que su presencia era útil para engrosar la población indígena elegible para la posesión de tierras de resguardo, de las que él se beneficiaba como arrendatario o poseedor ilegal, se hacía entonces pasar por indio. (Gómez Ramos, 1998, p. 171)

Sin embargo, la tierra siguió siendo en eje problemático de las luchas de los descendientes muisca, ya sea para transitar hacia la condición homogeneizadora del ciudadano o para mantener su diferencia sociocultural a partir de mantener los resguardos como base de su identidad colectiva. Después de las guerras de Independencia sucedidas en 1819, la naciente República contribuyó con políticas que configuraron el estatus del muisca y su rol en la construcción de la nación. En 1820, Simón Bolívar, primer presidente republicano de la entonces Gran Colombia, sacó un decreto en el que consideraba y titulaba como propiedad comunal aquellas que durante años fueran resguardo y se les dio a los indios la capacidad de contratar mano de obra sin restricciones. En 1821 la ley 11 del congreso “sobre abolición del tributo y repartimiento de los resguardos indígenas” decretó que: “los resguardos de tierras poseídas por los indios en comunidad o en porciones distribuidas a sus familias, debían repartírseles a pleno dominio [...] previa la formación de listas de los indígenas” (Gómez Ramos, 1998, p. 177). También se creó la figura del cabildo para la administración económica de los bienes de la

comunidad y sus protectores para defender sus intereses. Estos marcos jurídicos también permitieron el cambio, por lo menos en el plano político, de la palabra indio por la de indígena. Pero la abolición del tributo trajo consigo la adquisición de la condición de ciudadano o por lo menos de propietario para el indígena. Una ley del 30 de julio de 1824 declaraba que los pueblos indígenas se dividían en tribus indígenas gentiles que viven errantes, en las tribus indígenas o capitanías que manifestaban su deseo de entrar en sociedad, y aquellas tribus gentiles ya reducidas y sujetas a las leyes de la República (Correa, 2011). Por supuesto, los muisca, prácticamente considerados como mestizos —si no extintos— para la época, hacían parte de la última categoría.

En la década de los años treinta del siglo XIX comenzaron los repartimientos de los últimos resguardos coloniales en el estado de Cundinamarca con la intención de convertir a los indígenas en “propietarios de tierra”. Glenn Thomas Curry (1981), en su tesis doctoral, no duda en denominar a este proceso como la “piedra angular” de los esfuerzos republicanos para integrarlos a la sociedad nacional (p. 115). Y nuevamente, para Gómez Ramos sus implicaciones fueron catastróficas:

[...] la definitiva desestructuración del resguardo produjo tal estado de desorganización social y económica cuyas consecuencias se observaron en la pauperización de sus antiguos habitantes y en las formas de subsistencia como asalariados y arrendatarios en las tierras que antes habían sido suyas. (1998, p. 179)

También se ha vuelto una constante en los trabajos que analizan las incidencias políticas del periodo post-independentista en relación con la integración de los indígenas al proyecto republicano, que sus esfuerzos resultaron en una “inclusión abstracta y en una exclusión concreta” (Castillo, 2007, p. 67). Además, que el debate sobre proteger los resguardos se sustentaba en dos posiciones frente al indígena: “unas veces considerados como sujetos viles y peligrosos, que debían desaparecer” o “como seres sin protección, que sólo la ley podía ayudar” (Laurent, 2005, p. 56). Revisemos a continuación varios de los datos tomados del trabajo de Curry (1981), el cual es uno de los más completos y relevantes para entender el orden territorial de la ruralidad de la sabana de Bogotá durante el siglo XIX, y que además nos permite inferir cuáles fueron las implicaciones que esto trajo para los muisca en su proceso de integración al proyecto de Estado-Nación.

El proceso de repartimiento de resguardos tenía los siguientes pasos: primero, el gobernador de Cundinamarca nombraba al agrimensor y a sus asistentes, siempre por recomendación del jefe político del distrito local, según el decreto del 13 de octubre de 1834. Segundo, se establecían oficialmente los límites del resguardo. Tercero, se asignaban los valores a las diferentes clases de tierra, de acuerdo con su calidad para los cultivos o para la ganadería. Cuarto, se medía la tierra total de la repartición. Quinto, se elegía y separaba una porción de tierra que se disponía para pagar los gastos del proceso de repartimiento y para construir la escuela local. Sexto,

se subastaban dichas tierras. Como séptimo y último paso, ocurría la asignación de parcelas a los indígenas (Curry, 1981, pp. 115-116).

Existen documentos que dan cuenta que la cualificación de los agrimensores fue cuestionada por la secretaría del interior desde 1839. Por su parte, los indígenas cuestionaban mucho las decisiones de los asesores-avaluadores (segundos en importancia), seguramente, dice el autor, porque los indios “no estaban acostumbrados a pensar en su tierra en términos de valores monetarios” (pp. 118-119). Por otro lado, la conservación y archivación de títulos coloniales siempre fue una piedra en el zapato en los procesos de repartición de resguardos. Esto se resaltaba inicialmente cuando, en el proceso de recorrer el resguardo, los topógrafos y asesores se daban cuenta del débil consenso que existía entre los indígenas sobre las marcas que señalaban los límites territoriales. Con un decreto de 1820, toda tierra de la que se probara su título colonial debía ser devuelta sin importar mucho si dichas propiedades colectivas habían sido incluso invadidas. Sin embargo, la demostración de los títulos era relevante. No era una tarea fácil ya que, en su mayor parte, los cabildos no tenían dichos documentos, por lo general, gracias a la no devolución de tales en transacciones pasadas. Un caso representativo de esta situación se presentó en los casos de los repartimientos de Cipacón y Bojacá en 1839, cuando los jefes políticos y jueces no devolvieron la documentación a las comunidades indígenas. Curry también afirma que no siempre las disputas por los límites del resguardo involucraron a los no-indígenas. En el caso de la medición del resguardo de Bosa, el primer agrimensor llamado Ramón Esteves dibujó un mapa pero nunca supo decidir donde terminaba Bosa y comenzaba Soacha. En 1837 el título de agrimensor pasó a Francisco Silvestre, el cual decidió dividir por mitades la tierra en disputa (pp. 123-124).

Como se ha mostrado constantemente a lo largo de este capítulo, a la hora de avaluar las tierras, las tierras ubicadas en las partes altas eran las más baratas y las que más se entregaban a los indígenas. Como ejemplo está el caso de Simijaca de 1836, donde la fanegada alta costaba 10 pesos y las de las tierras bajas 40. En 1837, durante el repartimiento de Serrezuela, algunas familias, fruto de relaciones de poder y transacciones en medio de éste, recibieron más de una parcela de tierra. Según el autor, esto fue un factor fundamental en el surgimiento del minifundio, lo que caracterizó el ordenamiento territorial y las relaciones sociales de la sabana durante los siglos XIX y XX. Un resultado mucho más inmediato de la recepción de varias parcelas por parte de familias indígenas fue la compra y venta de predios, lo cual tomó lugar cuando los indígenas recibieron el derecho de disponer libremente su propiedad en 1851 (Curry, 1981). De acuerdo con una circular de 1832, cada familia indígena debía tener un título de propiedad asignado por el jefe político o el alcalde parroquial.

Los procesos de repartimiento y sus consecuentes transacciones económicas generaron desórdenes y dudas. Por ejemplo, en Bosa en 1837 el Gobernador Florentino González se vio obligado a rectificar varios errores del primer agrimensor Ramón Esteves. El autor afirma con esto que en ocasiones los agrimensores se

enriquecían ilegalmente. Con la entrada el nuevo agrimensor, Francisco Silvestre, el proceso se pudo completar en 1840. En 1853, sin embargo, los papeles que sustentaban el repartimiento hecho por Silvestre se perdieron y varias partes del proceso afirmaron que tal repartimiento nunca fue completado (Idem). La respuesta de Silvestre fue que tal situación se debía a un robo por parte de alguien que deseaba mantener el repartimiento congelado para tales efectos. Por ese tipo de razones, otro repartimiento fue hecho en Bosa en 1853 por Nicolás Caicedo. En 1886 no fueron encontrados los papeles de este último repartimiento. Debido a tales problemas, Curry (1981) concluye:

Mientras la incompetencia, la confusión, las leyes nebulosas y las pobres comunicaciones fueron factores que tendieron a complicar el proceso de repartimiento, el “injerto” (grafo) fue probablemente el problema más serio encarado por los encargados de formular las políticas. (p. 142)

El injerto consistía en que los agrimensores y otras personas de alta jerarquía siempre añadían información que transformaba los procedimientos legales para garantizar su propio beneficio o el de personas allegadas. Las prácticas deshonestas fueron endémicas de estos procesos. Por ejemplo, en Zipaquirá, en diciembre de 1832, fue declarado nulo su repartimiento debido a que tanto el jefe político como el agrimensor decidieron vender una parcela del resguardo para cubrir los gastos, sin consultarles antes a los indígenas la forma preferida por ellos para cubrir los gastos. Otra práctica era que se inflaban los costos de la tierra y que se escogían algunas partes del resguardo por conveniencia de un propietario vecino.

Hacia 1840, el proceso de repartimiento había perdido interés e insatisfacción, unido por un giro hacia el conservatismo luego de la guerra civil de 1839-1840. En 1842, el gobernador de Cundinamarca, Alfonso Acevedo reportó a la legislatura provincial que la legislación del repartimiento:

[...] está produciendo la ruina completa de los indios (y es)... injusta, imprudente, llena de huecos y pésimamente ejecutada. Injusta porque establece que sin ninguna recompensa los indios deben entregar sus tierras para la expansión de aldeas para blancos sin considerar la variedad de tierras y circunstancias que ordena el mismo estilo de división en cada parroquia. Imprudente porque decreta que la persona que efectúa el repartimiento escogería la tierra para su pago y porque se presume la existencia de agrimensores entrenados, quienes son realmente casi completamente inexistentes entre nosotros. Llena de huecos porque no prevé los esquemas con los cuales los incautos indios están expuestos a la avaricia de aquellos quienes desean robarles su propiedad, haciéndolos evadir varios artículos que parecen protegerlos. (Curry, 1981, pp. 150-151)

En 1849 el partido liberal subió nuevamente al poder y se reversó la política conservadora frente a los resguardos. En 1850, la ley nacional de junio 22 autorizó

a las legislaturas provinciales organizar todos los asuntos de los actuales resguardos y en octubre de 1851 la legislatura de Bogotá ordenó el inmediato repartimiento de tales, así como permitió el derecho a los indígenas de enajenar las parcelas recibidas. La labor de repartimiento sería llevada a cabo por empresas privadas, acorde con el apogeo de la ideología liberal imperante del momento. El 28 de enero del mismo año, Manuel Ponce y Joaquín Solano Ricaurte firmaron un contrato para la medición y repartición de los resguardos de Engativá, Suba, Fontibón, Cota, Usme, Tocancipá, Cucunubá y Ubaté (p. 154). Curry afirma que, con excepción del caso de Suba, los documentos sobre los repartimientos de 1850 no han sido encontrados y que probablemente éstos se quemaron en el archivo provincial durante el Bogotazo del 9 de abril de 1948. Hacia mitad de los años cincuenta del siglo XIX, el proceso de repartimiento se había casi completado en Cundinamarca y el interés en éste había decrecido. Algunos resguardos, sin embargo, continuaban existiendo como entidades legales o casi legales.

El caso del repartimiento del resguardo de Fontibón, entre 1862 y 1863 fue ejemplar por lo siguiente. En lugar de repartirse en partes iguales, los valores de la tierra y sus medias se asignaron de acuerdo con las condiciones de ese momento. Los indígenas vendían previamente sus derechos a indios más poderosos o a mestizos como el caso de Francisco Cruz y Gabriel Mendoza. El resguardo además fue dividido en unidades de tenencia individual, muchas de las cuales fueron más grandes y más caras que otras. Sin embargo, parece que en Fontibón no se mantenía la idea de una tierra comunal y de un resguardo como tal, así existiera sobre el papel. Esta situación fue muy diferente en Suba, donde su repartimiento se dio entre 1832 y 1833, y completado en 1857. En este repartimiento, sólo la tierra agrícola fue asignada. A solicitud de la comunidad indígena, el cerro, el cual fue usado para pastoreo y fuente de leña, se mantuvo como propiedad comunal con una cuota monetaria de cada indígena, pero nunca se repartió en porciones reales de tierra para cada familia. Lo mismo pasó con la “Laguna”, un pantano usado para conseguir agua. Sin embargo, en 1871 los mismos indígenas decidieron no mantener ambos terrenos como comunales. Al decir del autor, “cuando el sistema de tenencia comunal de la tierra terminó en 1878 fue por medio de la voluntad de la comunidad indígena” (Curry, 1981, p. 159).

Para la asignación de tierras del llamado “común de indígenas”, uno de los requerimientos era ser miembro de la llamada “clase india”, además de la “pobreza” y el “buen carácter” (p. 162). Poblaciones como la del distrito de Churuguaco en Tenjo se resentían con el término “indio”, pero lo aceptaban como una necesidad en orden de obtener tierras. El término “indígena” fue usado por los círculos educados para referirse a los nativos americanos, pero no era tan común entre las clases rurales. Indio era ser sucio, estúpido e ignorante. Pero a pesar de los prejuicios y lo que en ciertas circunstancias implicaba aceptar la pertenencia a la clase india, la movilidad étnica continuó manifestándose como una estrategia para garantizar mejores beneficios económicos. Para ser parte de la repartición de tierras, convenía

ser indígena, pero para vender, arrendar y mejorar la posición social había que ser mestizo o sencillamente no ser indio. Tales hechos demuestran que, pese al dinamismo característico de las identidades étnicas, el territorio siempre ha sido el eje central de las luchas y resistencias por parte de comunidades descendientes de nativos indígenas en Colombia y que en las comunidades andinas existe una larga tradición de movilidades étnicas por parte de sectores indígenas y campesinos pobres para mejorar el acceso a recursos económicos (Kloosterman, 1996; Smith y Belote, 2000)²¹. Otras consecuencias de la división de resguardos fue, según Curry (1981), el carácter más difuso de las distinciones entre indígenas y otros miembros de la sociedad rural y que muchos indígenas se vieron obligados a vender sus tierras a precios absurdamente bajos. Éstos, según un orador liberal de la época, Salvador Camacho Roldán,

[...] se habían vuelto jornaleros con salarios de cinco o diez centavos por día, (que las) reservas de comida se volvieron escasas y costosas, los campos de cultivo se volvieron pastizales para ganado y los reductos de la raza, la cual había poseído esta tierra siglos atrás, se dispersó [...] en busca de un mejor salario. (Curry, 1981, p. 165)

En suma, el proceso de abolición de los resguardos de Cundinamarca se llevó a cabo en dos etapas principalmente. La primera, desde 1832 hasta 1851, que involucró la distribución de las tierras de resguardos y la apropiación de una parte de éstas para los propósitos del Estado. En esa etapa, las tierras pertenecientes a los indígenas solían ser enajenadas mediante tres formas: como resultado de disputas legales entre los mismos indígenas o entre éstos y otras personas no indígenas, a través de la posibilidad de que un indígena recibiera un permiso especial para vender y por medio de encontrar varias formas de evadir las leyes en contra de la enajenación. El segundo momento ocurrió desde 1851 donde se ampliaron los derechos de venta de las tierras de resguardo por parte de los nuevos propietarios indígenas (p. 167). Pero mientras unos indígenas defendían sus derechos de propiedad colectiva y otros buscaban extender sus propiedades, un tercer grupo prefería deshacerse de las tierras del repartimiento lo más rápido posible. En tales casos la corte podía otorgar los permisos de venta a propietarios, pero la tierra debía ser vendida en audiencia pública por un precio de dos tercios del valor asignado durante el repartimiento (p. 171). El autor afirma que la causa principal de estas ventas era que las extensiones de tierra se volvían tan pequeñas así como infértiles para ser trabajadas de manera rentable. Las divisiones en pedazos cada vez más pequeños sucedían con el paso de las generaciones para garantizarles tierras a los descendientes de la familia. Otro método aprobado por la ley era que el indígena usara su derecho de rentar

21 En el caso del resguardo de Muellamúes en el Cauca, Kloosterman (1996) afirma que las tierras comunales tenían escritura o título privado. La estrategia utilizada por los indígenas *misak* consistía en afirmar la identidad indígena para no pagar impuestos y apelar al título privado para pedir préstamos y tener respaldo económico. Para el caso de los andes ecuatorianos, Smith y Belote (2000) encontraron en su estudio que la transición étnica también se da de mestizos y blancos a indígenas, en áreas donde los últimos gozan de mejores privilegios.

la tierra. Al hacerlo por 10 años, podía venderla sin problemas al arrendatario. La prohibición de enajenación dividió a los indígenas entre quienes no se sentían en capacidad de vivir bajo las presiones de la ideología liberal-progresista y necesitaban políticas proteccionistas, y quienes querían integrarse a la economía de mercado que se imponía en el siglo XIX. Desde 1851, cada legislatura provincial podía decidir de manera autónoma si mantenía o no tal prohibición, según las necesidades de los indígenas de su jurisdicción. En la provincia de Bogotá, por supuesto, una ley del 4 de octubre de 1851 permitía los indígenas disponer libremente de sus tierras como un ciudadano más de la Nación (p. 181). La generación de 1830 del gobierno federal de Colombia promovió la aceleración de la no distinción de las fronteras entre indio y no indio. La generación de finales del XIX las volvió más nebulosas todavía y la categoría indígena quedó muy en entredicho. Esto minó la participación activa de ellos en comunidades corporativas. Hoy, con la desaparición de esas unidades sociales tal distinción se ha vuelto más borrosa y poco significativa, concluye Curry en su estudio histórico (p. 206).

A medida que la categoría identitaria de indígena se relativizaba y borraba cada vez más en Cundinamarca, el proyecto de construcción de una nación colombiana encontró en el muisca las raíces del noble nativo que requería como uno de sus mitos fundacionales. El siglo XIX trajo consigo el pensamiento ilustrado y con éste las ideas de Ezequiel Uricochea (1992), el cual afirmaba la existencia de una antigua “Nación Muisca”. Uricochea resaltó más la dicotomía entre indios salvajes caribes o de tierras bajas y los civilizados de tierras altas, donde incluyó a los indígenas de Bogotá en las últimas (Botero, 2006). Con el posterior surgimiento del Romanticismo, la tímida formación del Estado-Nación requería monumentos y símbolos de comunidad étnica e histórica, para lo cual los románticos procuraron “rescatar la lengua y el carácter de los pueblos” (Langebaek, 2009, p. 236). Los textos producidos y la novelas históricas permitieron que Bochica, una de las deidades principales de los muisca, fuera representada como un “civilizador”, que el Templo del Sol de Sogamoso se sacralizara aún más y que el último *zipa* se convirtiera en caudillo heroico, entre otras narrativas e imaginativas reivindicaciones²².

Con la llegada de Rafael Núñez a la presidencia, el estado colombiano transitó del federalismo al centralismo y, con éste, a un modelo excluyente y elitista. La élite apoyaba el proyecto civilizador moderno-colonial y estaba de acuerdo en que se extinguiera cualquier indicador de atraso. Con ello, la misión civilizadora ya no representaba únicamente la evangelización de los bárbaros y salvajes, sino la modernización de las poblaciones atrasadas según el modelo capitalista. En las ciudades, los descendientes de indígenas engrosaron la población obrera y en el campo, bajo condiciones de pobreza, se vieron forzados al peonaje y a la entrega de

22 Una reflexión sobre las implicaciones de estas representaciones de lo *muiscas* en la producción de conocimiento sobre este grupo en la antropología actual puede leerse en mi artículo “Esbozo de una Antropología de lo Muisca desde una perspectiva del sur: paralelos y tránsitos” (Gómez-Montañez, 2013b).

tierras como pago de deudas (Espinosa, 2009). Para tratar de garantizar a los indígenas un tránsito a la vida civilizada, mientras se les protegían sus derechos, en 1890 se promulgó la Ley 89, la cual promulgaba que los resguardos que todavía existieran en Colombia debían desmontarse durante los cuarenta años posteriores al lanzamiento de la ley. Aunque esto significaba una vida libre como propietarios de tierras para los indígenas, esta ley fue uno de los fundamentos legales que las comunidades étnicas usaron (y siguen usando) para recuperar tierras comunales. Esto se debía a que la Ley otorgaba derecho de un gobierno especial para este tipo de comunidades y a que se mantuvieran en su territorio colonialmente heredado. A esto último se opusieron varios terratenientes blancos y la elite del estado, que esperaban que tales terrenos “baldíos” se emplearan en labores productivas más favorables para el desarrollo económico de la nación (Castillo, 2007). Sin embargo, la Ley 89 de 1890 sólo aplicaba para comunidades que todavía no habían sido civilizadas (Laurent, 2005), por lo cual en Cundinamarca y Boyacá las luchas por la recuperación de tierras y por reivindicar la identidad indígena no se presentaron, como sí ocurrió en el suroccidente del país con el surgimiento de los primeros movimientos indígenas del Cauca y Tolima²³.

Una vez hemos podido revisar brevemente cómo se transformaron los órdenes territoriales en la sabana de Bogotá desde tiempos precolombinos hasta los inicios de la modernidad colombiana, heredera del proyecto civilizador colonial, podemos caracterizar la transformación territorial de Usme, nuestro territorio de estudio. Su paso de poblado indígena a localidad del Distrito Capital de Bogotá será el hilo conductor que nos permitirá comprender aún más porqué pudo ser identificado por *hade* Antonio como territorio de candela y de disputas.

USME: TERRITORIO TRANSICIONAL Y CONFLICTIVO

Geomorfológicamente hablando, el territorio de Usme es un sinclinal. Tal condición lo define como un territorio de tránsito y fusión entre los ecosistemas de planicie y páramo. De acuerdo a esto, y a la etimología muisca, algunos definen a Usme como “nido en el sinclinal” (Urrea et ál., 2011). Durante el periodo muisca tardío, previo a la conquista española, Usme era, junto con Pasca y Fusagasugá, parte de la frontera sur del zipazgo de Bacatá (Bogotá) y colindaba con el territorio de los sutagaos. Tal frontera había sido expandida por la obra militar del *zipa* Saguanmachica, quien sometió a los fusagasugáes a su poder político (Urrea et ál., 2011). Usme pudo estar adscrito, dentro del ordenamiento del zipazgo, al cacicazgo de Ubaque o al de Bosa, sin que hayan pruebas contundentes que lo demuestren.

Con los trabajos de excavación arqueológica en el cementerio de la hacienda El Carmen, que retomaremos en otros capítulos, se ha logrado reivindicar al sur

23 Sobre la importancia de la Ley 89 de 1890 en el movimiento indígena colombiano, ver Laurent (2005), Castillo (2007), Espinosa (2009) y Rappaport (2000; 2005).

del territorio actual de Bogotá como un sitio muy importante de tránsito a nivel económico y social para los muiscas. Representaba (y lo sigue haciendo) un puente de comunicación entre el piedemonte llanero y el altiplano cundiboyacense. Esto lo parecen corroborar los enterramientos hallados tanto en la hacienda el Carmen, como los encontrados en Soacha, las Delicias, Candelaria La Nueva, Bosa y Funza, los cuales muestran similitudes y se permiten confirmar la importancia del sur de Bogotá en el establecimiento y dinámica de las poblaciones prehispánicas (Urrea et ál., 2011,). En el trabajo histórico realizado por Urrea et ál. en 2011, contratado por la misma empresa distrital que halló accidentalmente el cementerio en medio de trabajos de construcción de vivienda urbana, Metrovivienda, encontramos una concreta explicación sobre las condiciones transitorias que hicieron de Usme un territorio liminal:

[...] un pueblo de *indios* que debía tributar a la corona española, un resguardo con límites definidos, un pueblo encomendado que debía responder con un tributo personal al encomendero, un espacio dividido en grandes haciendas donde se veían obligados a trabajar los indígenas y, sobre todo, *un territorio que pasaba de ser un enclave del poblamiento indígena a convertirse en una aldea periférica* por cuenta de la fundación de Santafé entre 1538 y 1539 como capital del Nuevo Reino de granada, detentando ésta la jurisdicción sobre los pueblos vecinos. *El estar tan cerca de la ciudad recién fundada, le dio a Usme una historia colonial muy particular: visible a la luz de relación y vecindad, invisible por su particularidad y autonomía.* (Urrea et ál., 2011, p. 29)²⁴

La primera encomienda de Usme fue otorgada a Juan Gómez Portillo y para 1560 su segundo encomendero, Juan de Guzmán, ya era acusado judicialmente ante la Audiencia de Bogotá por maltratar a los indios pertenecientes a ésta. Los pleitos también eran consecuencia de los órdenes impuestos por el gobierno colonial, el cual, como vimos anteriormente, se valió de las antiguas autoridades cacicales para controlar a los indios haciéndolos tributar, situación que alimentaba conflictos por el poder y la representatividad. También supimos que en 1571 los caciques de Usme y Bosa vivieron un pleito, porque el de Bosa le exigió al de Usme que le entregara los indios que le correspondían en autoridad.

Pero es en 1632 cuando comienza la fragmentación y desestructuración del territorio de Usme por las decisiones y gestiones de sus administradores coloniales. En ese año, el encomendero Hilarión Gutiérrez decía que la iglesia estaba atrasada en su construcción porque el corregidor Juan de Valcárcel mandó encoger las sementeras del Valle del río Tunjuelo. Al respecto de los abusos de este corregidor de indios, se sabe que aprovechaba la fragmentación de las tierras, los límites difusos y su cargo para beneficio personal. Al individualizar la tierra entre los habitantes del pueblo, pudo ir añadiéndolas poco a poco a las grandes haciendas de su propiedad por medio

24 El resaltado es nuestro.

de la venta, expropiación por deudas o sencillamente invadiéndolas. Así también cambió la relación de los indígenas, cada vez más mestizos, con las autoridades y con su territorio. Se pasó del tributo al alquiler privado de la mano de obra y se transformó la encomienda y los resguardos en estancias y grandes haciendas agrícolas privadas (Urrea et ál., 2011). Paradójicamente, con la reducción paulatina de tierras de cultivo para los muiscas vinieron además exigentes pagos de tributo. Se sabe que en 1668 los indios de Usme le pidieron al encomendero Vicente Cabañuelas de Valderas que redujera la cantidad de leña obligada a ser entregada como tributo.

En el siglo XVIII ya era más notoria la ausencia y movilidad de indígenas en el pueblo y en el resguardo. En 1778 el abogado Francisco Antonio Moreno y Escandón hace una visita fiscal a Usme para contar a los indios que tributaban y declara que el pueblo es tenue en cuanto a la poca tributación aportada. También está registrado que el cura de Usme, Joaquín de Guzmán, levantó ante el virrey una queja contra el corregidor Don Nicolás Bernal y contra Don Manuel Calderón por permitir que los vecinos blancos usurparan tierras del resguardo de Usme a los indios.

El resguardo comenzó su real decadencia en el siglo XVIII y desapareció a mediados del siglo XIX. Con su disolución, comenzada en 1852, la Hacienda se impuso como el eje de la organización económica del siglo XIX, tal como ocurría a lo largo de toda la región central del país. Se empezó a cultivar alverja, papa, legumbres y trigo. A finales del siglo XIX el trigo se dejó de cultivar y el café lo reemplazó en los sistemas de hacienda y minifundios de las tierras templadas. Por ejemplo, la hacienda El Hato, propiedad de los jesuitas, fue recibida por Alfredo Rubiano. Éste fijó arbitrariamente los precios de la leche y de los cárnicos y se caracterizó por marginar del sistema económico a los arrendatarios, campesinos y trabajadores. Los arrendatarios pagaban por tener su ganado en tierras de la hacienda. Los trabajadores laboraban en ellas para su sustento y, como retribución al hacendado, debían dejar la mitad de sus cosechas. Además, los terrenos agrestes fueron explotados sin mayores medidas de control. Desde el siglo XIX, el territorio de Usme es conocido como las selvas de Usme, porque su uso principal era el abastecimiento de leña y madera.

Durante la Colonia (1538-1819), Usme estuvo adscrito a la llamada Provincia de Bogotá. En los años 1824, 1844, 1853 y 1855 hizo parte del llamado Cantón de Bogotá. Su posición y rol en el orden territorial de la sabana se transformaban en la misma medida que lo iba haciendo la capital Bogotá, otrora *Bacatá*, en el marco de las transiciones políticas vividas en la primera etapa republicana. Entre 1860 y 1866, ya disuelto el antiguo resguardo indígena, hizo parte del Departamento de Bogotá. Con la Constitución Política de 1861, Usme era parte del llamado Estado Soberano de Cundinamarca. El 23 de julio de 1861, acorde con el modelo federalista de gobierno, Bogotá fue elevada a Distrito Federal, capital de los Estados Unidos de Colombia. La política liberal y capitalista, que por esa época sustentaba la forma de gobierno y administración estatal, procuró establecer una separación entre la iglesia y el estado. Como una de sus consecuencias, en 1861, el general y presidente

Tomás Cipriano de Mosquera sacó el Decreto sobre Desamortización de Bienes de Manos Muertas. Con éste, las haciendas de las comunidades religiosas fueron nacionalizadas y luego subastadas.

Con la llegada de las últimas décadas del siglo XIX, las interpretaciones históricas sobre Usme fueron afectadas por el romanticismo que imperó como filosofía que buscaba rescatar el pasado precolombino del país, como base de la construcción de una identidad nacional. Curiosamente, la relación de Usme con el municipio de Ubaque siempre estuvo presente. Por ejemplo, en 1886 Rufino Gutiérrez y Ernesto Restrepo, inspectores de policía de la ciudad de Bogotá, visitaron Usme como parte de un proyecto que buscaba conocer la historia y geografía de Cundinamarca. Acudieron a la obra *El Carnero* de Juan Rodríguez Freile para decir que Usme estaba sujeto al *zipa* Saguanmachica, y que fue invadido por el cacique de Ubaque. Esto se había dado porque el cacique era aliado de Michua, *zaque*, el cual le había declarado la guerra a Saguanmachica. En el marco de nuestra argumentación, esta interpretación, sin importar qué tan válida pueda ser, nos permite inferir que Usme también hizo parte de los territorios de candela durante el zipazgo. Casi cinco siglos después, en 1911, Usme fue separado administrativamente del municipio de Ubaque y fue declarado como municipio independiente. Para 1918 hacía parte nuevamente de la Provincia de Bogotá.

La ciudad de Bogotá se expandió notoriamente a comienzos del siglo XX y las haciendas de Usme proveían carne y tubérculos. Fue una época también marcada por una serie de conflictos entre hacendados, arrendatarios y trabajadores por el anexo de terrenos baldíos a tierras de cultivo y explotación. La candela seguía viva en la segunda década. Gracias a que en 1928 el Gobierno Nacional declaró como baldíos los territorios nacionales, en Tolima y Sumapaz surgieron movimientos de rebeldes campesinos contra los terratenientes. Incentivaban a dejar de pagar arriendo y se declararon colonos. Uno de los más importantes fue La Colonia Agrícola del Sumapaz, surgida en el mismo año. Sus líderes, Erasmo Valencia y Juan de la Cruz, lograron la redistribución de latifundios y que se otorgaran parcelas a los llamados colonos. Frente a esto, se concluye, “la solución política al conflicto finalmente es la parcelación, que lleva a los nuevos dueños a generar otros usos o a ofrecer la tierra a bajos costos” (Urrea et ál., 2011, p. 48). En el estudio histórico sobre el territorio de Usme, encontramos una idea que resume la red de conflictos que sobre éste territorio se va a presentar en la primera mitad del siglo XX:

Los conflictos, la explotación de la tierra, la pauperización del campesinado marginado hacia tierras menos fértiles y más cercanas a los páramos, afectan el territorio de Usme que comenzará un complejo proceso de urbanización intensificado en la década de los años 70 y 80 del siglo XX, pero que tiene sus orígenes en los usos que se le da al territorio y su explotación a partir de los años 40. (Urrea et ál., 2011, p. 49)

En la mitad de siglo, Usme es añadido al Distrito Especial y ofrece recursos como arena, arcillas y agua que comienzan a ser explotados sin control. Las primeras intervenciones urbanas en Usme se hacen para solucionar el abastecimiento de agua y aprovechar la lejanía de Bogotá para usos “no deseables” del suelo. En esa época es cuando aparece el concepto de “periferia” (p. 55). Desde la década de los años treinta, su condición sinclinal se aprovechó, al igual que la presencia de lagunas y quebradas, para embalsar agua para Bogotá y la región. Entre los años 1948 y 1968 hizo parte de la Zona Administrativa de Bogotá. Al finalizar la década de los años cuarenta, el extremo sur de Bogotá lo comprendían los barrios Tunjuelito y Abraham Lincoln. Ya en 1954 Usme es asumido por la administración capitalina como localidad periférica del recién creado Distrito Especial. La década de los cincuenta va a ser el comienzo de una nueva ola de crecimiento urbano por causa de las migraciones de la violencia. Con el gobierno de Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957) nace lo que se conoció como la era metropolitana de Bogotá. Sin embargo, en 1951 todavía Usme no representaba un lugar de recepción de migrantes. Entre las décadas de los cincuenta y setenta, el distrito reconoció veinte barrios ubicados por la vía a la cárcel La Picota, tomando la Avenida Caracas hacia el sur de la capital. Dichos barrios se ubicaban fuera del casco histórico de Usme, en un lugar delimitado por las quebradas Santa Librada y Yomasa, antiguos terrenos de la hacienda la Fiscala.

Imagen 5. Ubicación de la localidad 5 de Usme en el Distrito Capital

Fuente: Usme (s.f).

Imagen 6. Dibujo-Mapa de Usme rural

Fuente: Ilustración de Edgar Villamizar, Almanaque Agroecológico de Usme (2011).

En suma, se pueden diferenciar entonces dos etapas de la urbanización del suelo de Usme. La primera es de “usos duros” y arranca a finales de los años treinta y continúa hasta la década de los setenta con procesos de urbanización industrial. Los primeros grandes equipamientos urbanos fueron la Picota, los embalses, y la Escuela de Artillería. La incipiente industria minera en el Valle del Tunjuelo abrió nuevas perspectivas para el uso de suelo de haciendas que comenzaban a perder, como vimos, su vocación agrícola (Urrea et ál.). El crecimiento de barrios de Usme con respecto a las actividades de extracción y producción tienen como ejemplo representativo la gestión de Heliodoro Carrillo, promotor de los primeros chircales y propietario de la ladrillera Helios. Los trabajadores debían “gavetiar mil adobes diarios” (Urrea et ál.). Al ser obligados dichos trabajadores a construir con esos adobes sus casas en hilera, se hizo la primera vía urbana en Usme y el barrio, fundado en 1952, quedó con el nombre Barranquillita. A las familias de los adobes se les llamó Mileras. La segunda etapa de crecimiento urbano en Usme fue, en consecuencia de lo anterior, el salto hacia la urbanización residencial o de vivienda desde los años setenta. Es importante resaltar que Usme nunca había formado de los llamados territorios de expansión

urbana en los planes sino hasta los planes alternativos de 1968. Antes sólo había sido reconocido como “zona” hacia el sur a Bosa. La historia urbana de Usme está marcada por la legalización de terrenos piratas y no planificados, lo que se convirtió en el factor primordial de crecimiento urbano:

[...] mientras que la incorporación de Usme al desarrollo urbano no forma parte de la agenda de la ciudad, ni de las autoridades de planeación, otra cosa piensan los parceladores de suelos. A sabiendas de que no está previsto ni presupuestado ningún servicio, ni infraestructura, toman la decisión de lotear e iniciar la venta clandestina sin ninguna obra de urbanismo. Así, la intervención de cada uno de los agentes antes mencionados, responde a su propio y exclusivo interés. (Urrea et ál., 2011, p. 81)

El año de 1991 trajo consigo una nueva Constitución Política para Colombia. La nueva carta magna le dio al área metropolitana de Bogotá el nombre de Distrito Capital y Usme se transformó, finalizando por ahora su larga cadena transitoria, en la Localidad Quinta de Bogotá. En ese mismo año se dio origen a nuevas herramientas administrativas y políticas como el Estatuto Orgánico de Bogotá y la Ley de Desarrollo Territorial. La segunda influyó en la formulación de los Planes de Ordenamiento Territorial (POT). El primero se concretó para Bogotá en el año 2000 con una duración en su proyección hasta el 2015. En este POT la administración le apuesta al reconocimiento de la urbanización acelerada de tipo informal y clandestina.

Para el 2007, Usme reporta uno de los mayores índices de pobreza de la ciudad y en su territorio predomina la población de 15 años de edad, alrededor del 33%. El 10% de su población es de Cundinamarca, el 8% de Boyacá, el 3.12% de Santander y 5,5 % de Tolima (pp. 77-78). El estudio que hemos revisado brevemente sobre la historia del territorio de Usme saca dos conclusiones sobre las condiciones actuales resultantes de sus tránsitos y transformaciones: una, de los nuevos lazos identitarios y, otra, sobre el encuentro de dos tipos de ciudad. La primera afirma:

Las nuevas generaciones eminentemente urbanas fundan vínculos de identidad, ya no respecto a referentes lejanos, sino alrededor de rasgos comunes que se crean dentro de un entorno diverso que expande sus fronteras desde el valle y la cuenca del río Tunjuelo, hasta los cerros Sur Orientales y el Páramo de Sumapaz. (Urrea et ál., 2011, p. 88)

La segunda asegura que la existencia actual de la Localidad Quinta de Usme es posible gracias al encuentro de dos territorios: los barrios recién legalizados, agolpados entre los cerros, y la reserva forestal y el antiguo pueblo. Para los autores, ésta es la metáfora del encuentro entre el modelo de ciudad futura y la ciudad del pasado, sagrada para los muiscas.

PRIMERA SALIDA: EL TERRITORIO COMO PRODUCCIÓN HISTÓRICA

En muy pocas páginas sólo hemos resaltado algunos aspectos de la larguísima cadena de transformaciones en las maneras de producir, representar, ordenar y administrar el espacio en el territorio de la sabana de Bogotá. La misma diversidad de fuentes y campos de estudio demuestran la misma variedad de factores que han influido en la situación actual del territorio muisca y que han podido ser desplegados y activados. Pero hasta ahora el ejercicio de hacer memoria ha sido realizado desde la perspectiva del investigador académico. La etnohistoria, la arqueología y la etnografía son los campos desde donde se ha reconstruido, en parte, la manera como varias estructuras históricas se relacionan con las situaciones cotidianas del presente de las comunidades del sur de Bogotá y sus territorios. Y por las trayectorias mismas que han definido el presente proyecto de investigación, tan sólo se ha contado la historia teniendo como hilo conductor la sociedad muisca, que ya no es la única que habita el territorio.

Territorio de nómadas cazadores de megafauna. Territorio de sociedades alfareras que en sus contactos recibieron a los migrantes que darían inicio a la cultura conocida como muisca. Territorio de la sociedad acuática y lunar que se transformó en solar y cacical. Territorio del encuentro colonial, de nucleaciones desestructuradas y linajes que mutaron de lo uterino a lo falocéntrico. Territorio de hacendados y vecinos blancos que definieron la organización territorial del naciente capitalismo. Territorio de las ideas progresistas republicanas que vieron en el indio un obstáculo para el progreso. Territorio de disolución de tierras colectivas y nuevos propietarios. Territorio de una ciudad que se expandió desordenadamente. Territorio de indígenas urbanos, ambientalistas, mamertos, políticos, burócratas y chacales. Territorio de lógicas administrativas. En fin, territorio de candela.

La perspectiva aplicada hasta ahora en nuestra argumentación nos ha permitido comprender que el territorio es un producto histórico y cultural en el que confluyen prácticas que lo transforman continuamente en sus dimensiones físicas, políticas y simbólicas. También es una producción discursiva en la que influyen dispositivos institucionales de producción de conocimiento. Pero la tarea no ha sido completada. La denuncia del hallazgo arqueológico accidental del cementerio muisca desplegó una serie de eventos y escenarios comunicativos, ideológicos y políticos que no sólo se conectan con las estructuras históricas ya expuestas, sino que confrontan de manera profunda el presente de la gestión patrimonial. Por eso se hace necesario ahora reconstruir la historia social del hallazgo en tanto objeto de la memoria. Como la araña que se posó sobre mi pierna, hay que seguir tejiendo.