

PARTE 2:
GEOGRAFÍAS SAGRADAS,
CARTOGRAFÍAS Y NARRATIVAS

Capítulo 1

Territorios que curan, abuelos que guían: memorias muiscas en Facatativá y Suba

POR PABLO FELIPE GÓMEZ MONTAÑEZ

La relación entre territorio y memoria, en el marco de procesos de revitalización cultural de las comunidades indígenas contemporáneas, confronta la mirada occidental, en la medida que nos invita a pensar en otras maneras de estructurar las vías para definir, localizar y reelaborar el pasado. La tradición académica —si se nos permite el uso de tan ambicioso concepto— suele otorgarle al territorio el rol de un depósito de eventos que transcurren en determinadas locaciones y alrededor de ciertos objetos, donde, finalmente, la memoria es relacionada más con un asunto de narrativas, de temporalidades, que se materializan en el espacio. Precisamente, la idea de “lugares de la memoria” de Pierre Norá (1984), y de “objetos de la memoria” de Walburg (en Assman, 1995) reiteran dicha tendencia. Pero cuando la academia occidental se ha acercado a comprender procesos de memoria, que transcurren en sociedades denominadas “nativas” alrededor del mundo, encuentran que hay formas “no narrativas” de la memoria (Giles-Vernik, 2001), en la medida en que el pasado se presenta ante las personas en variadas formas, no necesariamente relatos, que encarnan figuras ininteligibles, como espíritus, fantasmas, energías, conceptos e ideas.

En un caso cercano, en el sur oriente colombiano, Joanne Rappaport (2000) propuso que algunas comunidades étnicas andinas elaboran la historia a partir del espacio y no del tiempo, de ahí que los relatos puedan vincular eventos míticos, históricos cotidianos y de larga duración de las personas en una misma elaboración narrativa a partir de mojones o marcas territoriales que los vinculan. De esta manera, el pasado se espacializa y no se define por su temporalidad. Esta idea, en principio, conforma la finalidad del presente texto, en la medida en que busca presentar y analizar elaboraciones de memorias indígenas muisca —a partir de elementos diversos y no solo de historias y relatos—, que emergen cuando los territorios se recorren y se apropian.

Dos tesis se desarrollarán a continuación. En primer lugar, hacer memoria en el marco de procesos de revitalización cultural muisca, es sanar el territorio. Como pudimos comprender en una primera fase de investigación (Gómez Montañez, 2015b), hacer memoria muisca es sentir, significar y proyectar en el territorio, entendiendo que este, además, se proyecta fractalmente en la comunidad y el cuerpo; por lo cual, hacer memoria implica hacer medicina. Recorrerlo, para aprender de él, implica obtener el permiso de los espíritus; es un proceso de recordación que, prioritariamente, tiene como finalidad que el caminante se “limpie”, se “cure” a sí mismo, su pasado, su linaje y, consecuentemente, contribuya a armonizar las relaciones comunitarias¹. Por eso, hacer memoria desde el territorio es una sanación colectiva, pero, para ello, de manera recíproca, los participantes deben “curarlo”. En ese orden de ideas, la primera parte de este capítulo se enfoca en analizar datos etnográficos referentes a prácticas y repertorios donde el territorio permite elaborar pasados mientras las personas ingresan a rutinas denominadas “espirituales” y “medicinales”, donde hacer memoria también se relaciona con propósitos morales de vida individual

1 De hecho, el territorio llega a ser interpretado desde epistemologías “nativas” como un entramado de “gentes”: gente árbol, gente piedra, gente planta, gente agua. De esta manera, los elementos del paisaje no son representaciones, sino encarnaciones reales de individuos y comunidades que están en continua interacción con las personas y colectividades sociales; en otras palabras, hacen parte de las relaciones sociales.

y colectiva. De esta manera, mientras la persona y el colectivo se fortalecen, el territorio se reinterpreta para que ocupe nuevos roles en, igualmente, nuevas narrativas que vinculan el pasado con el presente.

En segundo lugar, de manera similar a los aportes de Rappaport (2000), comprenderemos cómo recorrer los territorios permite que emerjan interpretaciones “propias” de la historia. Los participantes tejen constelaciones de imágenes, ideas, mitos y lugares para conformar relatos que yuxtaponen la dimensión mítica y cotidiana, elaboran complejas cartografías que esconden metáforas y relaciones que permiten entender nuevas maneras de conectar lo acontecido en el territorio. Consecuentemente, se tejen relatos, cuya complejidad radica no tanto en la cantidad de eventos vinculados en la narrativa como en los criterios que permiten tales vínculos. Para ello, hemos aplicado algunos principios de la Teoría del Actor Red, desarrollada por Latour (2005), en la que se propone seguir el rastro dejado por actores, es decir, por cualquier elemento que haga que otros actores hagan cosas². Por esta razón, el oro, por ejemplo, puede activar la acción de enterrarse o de encantarse y, a su vez, permitir que emerja la figura mítica de la serpiente. Tales cadenas semánticas y hermenéuticas son dadas por los mismos caminantes, y nuestra función, como investigadores es rastrearlas. Pero dejemos que tales ideas sean desarrolladas más adelante. Tales vínculos y cartografías, que en un inicio parecerán aleatorias, aportarán elementos para comprender la complejidad de la memoria indígena en procesos de revitalización étnica. En suma, se hace memoria en relación con el territorio mediante dos ejercicios prácticamente simultáneos: curar o limpiar el territorio, la comunidad y la persona, al tiempo que elaborar nuevas narraciones del pasado acontecido.

2 Desde la Teoría del Actor Red (ANT), los objetos o “elementos no-humanos” tienen capacidad de agencia, son “mediadores” y “actantes”, en la medida en que “modifican, con su incidencia, un estado de cosas” (Latour, 2005: 106).

Cartografías de limpieza y propósitos: el recuerdo como curación

Varias afirmaciones configuran el argumento central de este apartado: en primer lugar, recorrer el territorio es hacer memoria, ya que cada elemento que lo conforma contiene fuerzas y energías instauradas por los antepasados, que pueden ser activadas por el caminante-memorialista en el presente. En mi tesis doctoral (Gómez Montañez, 2015a) desarrollé la idea de que este tipo de memoria comprende una dimensión en la que el recuerdo es buscado conscientemente y otra en la que el pasado llega y se revela³. Cuando los especialistas en prácticas espirituales —*mamos*, *jades*, *chyquys* o líderes de medicina— interpretan las formas del paisaje que encuentran a su paso, lo hacen con el propósito de buscar respuestas y, para ello, disponen de rutinas y repertorios que, además, permiten que otras informaciones lleguen. Este tema fue también desarrollado en una investigación anterior, cuando comprendimos cómo, mediante prácticas de consulta y “adivinación”, los *mamos*⁴, que acompañaron el proceso de re-significación de lugares sagrados de Bacatá, leían elementos como piedras, montañas y lagunas para encontrar la “ordenanza” y los mitos de origen de cada territorio (Gómez Montañez, 2015b).

Consecuentemente, tal conexión con los antepasados de larga y corta duración permite a los caminantes-memorialistas descubrir, comprender, reinterpretar y apropiar las enseñanzas que cada elemento del lugar contiene para que cada individuo y colectividad definan pautas morales que guíen las trayectorias de vida. De ahí que debamos entender que hacer memoria recorriendo los territorios no es solo recordar, sino definir lo que debe sustentar el futuro comunitario.

3 Para ello, propuse el término de *memoria patológica*, pues de acuerdo con las ideas de Ricoeur (2000), la memoria tiene dos acepciones en griego: por un lado, la *mneme*, que corresponde al recuerdo que llega como dolencia o patología y, por otro, la *anamnesis* o recuerdo que es buscado, es decir, la rememoración.

4 Nombre dado a las autoridades espirituales de los grupos étnicos de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Finalmente, para que dichas energías y fuerzas se compenetren con los caminantes-memorialistas, estos últimos deben compensar, “pagar” al territorio, a sus “gentes”, y agradecer lo recibido. De esta manera, el territorio y sus caminantes se curan mutuamente. Con ello, aplicamos el concepto aportado por Rappaport (2000) de “memoria moral”, pero lo complementamos al afirmar que la deuda moral no solo se establece con los antepasados, sino con el territorio.

Lo que a continuación se presentará corresponde, entonces, a una materialización de lo que nos atrevemos a denominar “cartografías de la memoria”. Es cartografía debido a que podemos trazar un mapa, una relación de ciertos lugares con ciertos fines; podemos localizar prácticas específicas en lugares determinados. En últimas, podemos trazar convenciones y lateralidades espaciales a medida que los caminantes-memorialistas ejercen ciertas prácticas que hoy día conforman repertorios culturales definidos como propios de su grupo y comunidad étnicos. A partir de observar, participar y registrar, a manera etnográfica, recorridos por lugares considerados como sagrados por diferentes comunidades muisca, logramos identificar y clasificar ejercicios de memoria, curación y limpieza territorial.

La llegada al territorio: rutinas de limpieza y curación

El viernes 14 de febrero de 2014, el equipo de investigación se encontró en el parque arqueológico “las Piedras del Tunjo” en Facatativá, Cundinamarca. Este lugar ha sido apropiado por parte de diferentes grupos y comunidades que se autoreconocen como muisca para elaborar prácticas de fortalecimiento cultural, debido a que los pictogramas sobre grandes piedras los ha motivado a elaborar interpretaciones sobre su pasado precolombino. Pese a que las diferencias entre muchos ejercicios de apropiación muisca han llegado a suscitar complejos conflictos entre comunidades y líderes, la tendencia es a interpretar este lugar como sagrado, como un espacio de formación de líderes espirituales desde tiempos inmemoriales (Gómez Montañez, 2013). Acompañado de

resemantizaciones creativas en el marco de procesos de recuperación de la lengua muisca o “mhuyscubum”, este lugar sagrado se considera una plaza de gobierno, donde algunos grupos y comunidades muisas llevan a cabo prácticas rituales que garanticen éxitos con propósitos colectivos. Precisamente, con el fin de garantizar un desarrollo positivo de nuestro proyecto de investigación, se realizó una visita a este lugar con la finalidad de “solicitar permiso” a los espíritus de este territorio para el ingreso a los lugares que integrarían nuestros itinerarios de investigación, así como disponer a los miembros del equipo a que nuestra empresa significara un “crecimiento como personas y comunidad”. Como se puede inferir, inicialmente, el territorio permite un compromiso moral en tanto asume el rol de una autoridad a quien se acude en busca cierta aprobación, se esperan dones y de quien se aprenden valores. Para garantizar una armónica circulación de las energías, también se debe “pagar” al territorio por los favores recibidos.

La rutina, que a continuación relataremos y analizaremos, puede ser considerada como representativa, ya que sus repertorios han sido registrados como reiterativos en otros lugares sagrados. Lo primero, que el participante debe entender es que elementos del paisaje, como las piedras, son consideradas “abuelos”, es decir, ancestros que guían, curan y contienen las “ordenanzas” del lugar, en palabras que rayan en la simplicidad, que contienen las energías de los orígenes del mundo y que, por ello, pueden ser activadas con propósitos varios⁵. Lo segundo es que el cuerpo es una réplica fractal de los territorios, por lo cual limpiar el cuerpo es sanar y armonizar el territorio. De esta manera, el líder —hombre— de medicina que guía el ritual de limpieza invita a cada persona a “dejar el negativo”. El negativo puede interpretarse como aquellos pensamientos y sensaciones que en la vida diaria son tomados por el cuerpo y acumulados de tal manera que bloquean los propósitos o los canalizan de formas no convenientes, incluso hasta lograr la

5 Recomiendo la lectura del capítulo 4 de la segunda parte de *Voces del territorio, dolientes del patrimonio* (Gómez Montañez, 2015b: pp. 191-250), para entender cómo hay lugares cuyo propósito es, por ejemplo, pagar semilla o tejidos, de acuerdo con la cartografía de lugares sagrados que, desde hace varios años, las comunidades muisas han comenzado a elaborar y compartir.

enfermedad. La tendencia general de los líderes indígenas es a establecer una escisión tajante entre sus cosmovisiones con las ideas católicas, por lo cual recalcan que el negativo no puede ser traducido como lo “malo”. Pese a ello, las energías de las plantas, y otros elementos, de los lugares se consideran poderosas y neutras, que dependiendo de la carga negativa de la persona, pueden ayudar a “abrir la visión”, “encontrar respuestas” o a “embolatar”, en términos igualmente propios de estos grupos.

La primera invitación de John Orobajo, médico indígena de Bosa, quien lideró el ritual en Facatativá, fue a conectarnos con el territorio mediante nuestro corazón. Para ello, alistó *jozca* o tabaco en polvo. Mediante cánticos y humeadas de tabaco, la energía sanadora de la *jozca* se activa y, en palabras de John, “nos pone en el aquí y en el ahora”. La expresión resulta interesante en la medida en que, en el marco de la memoria, nos reitera que es un ejercicio del presente en conexión con el territorio: se localiza (aquí) el instante (ahora) y se temporaliza el lugar para conectarse con sus energías sanadoras.

Por turnos, John tomó un utensilio cilíndrico hecho en cañuto de guadua que, similar a un pitillo doblado en dos, permitía recoger una pizca del polvo de tabaco para ser soplado en cada fosa nasal de los participantes. La tos, los sonidos guturales expectores, las lágrimas en los ojos, los mareos y los dolores de cabeza hacen parte de los índices de la limpieza que el tabaco hace en el cuerpo. Una vez pasa el malestar físico, la *jozca* produce un estado de relajación y estimula los órganos perceptores. Los sonidos se escuchan más claramente, los olores son más profundos y los colores más vivos. El participante entra en un breve y leve estado ontogénico. Ese estado mental y “espiritual” es el que conecta, según John, al corazón con las fuerzas del territorio.

Una vez limpio el cuerpo, se procede a limpiar aspectos de la dimensión emocional. John continúa dando su palabra al grupo de participantes y nos recuerda que en los procesos de re-significación de lugares sagrados en las que las comunidades muiscas contaron con la colaboración de *mamos* o líderes espirituales de los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta, el *mamo* Ramón Gil había corroborado cierta cartografía del parque arqueológico. A partir de la interpretación dada a ese lugar, el rincón donde nos encontrábamos, aledaño a la llamada plaza de gobierno, era específicamente un lugar para “entregar el negativo” y

“colocar propósito”, de acuerdo con lo que los ancestros habían dejado ordenado. Tales propósitos nos permiten afirmar que esta parte del ritual configura un ejercicio de memoria, en el cual se forja una constelación mediante la vinculación secuencial del *recordar-sentir-proyectar*.

Mientras John continúa invitando al grupo a “sentir el territorio”, a conectarse con sus energías sanadoras, Yuli Chiguasuque, muisca de Bosa, alista unos pedazos de algodón. La complementariedad es fundamental en este ejercicio, pues las fuerzas masculinas y femeninas deben acompañarse y aportar sus medicinas particulares. El liderazgo y fuerza de medicina masculina de John está acompañada por los propósitos y rutinas propios de la medicina femenina de mujeres acompañantes. Yuli, por ejemplo, tenía como misión preparar aquello que va a “recoger”, tanto lo que se desea depurar como aquello que se desea conseguir. Los algodones, entonces, son un elemento que vinculan a cada persona con el “tejido de la Madre”, con la matriz dadora de vida y que guarda la memoria y el conocimiento acumulado de la “gente”. En otras palabras, los algodones son fractales de la Madre, no su representación sino su prolongación. Yuli reparte dos algodones a cada participante y comienza el ejercicio que conforma la secuencia introducida líneas atrás. De esta manera, el algodón se torna literalmente en un hilo o hebra que hará parte de un tejido mayor.

La rutina ritual tiene una doble condición aparentemente contradictoria: es al tiempo colectiva e individual. El grupo debe entregarse al ritual, pero cada persona tiene que “hacer el trabajo”. En una misma línea argumentativa, este ejercicio muestra dos dimensiones de lo colectivo: por un lado, cada tejido individual, sumado a otros, se vincula al tejido-matriz de los ancestros; por otro, la memoria individual se vincula a una gran narrativa, que emerge del colectivo formado en ese instante. Mediante indicaciones de John, el cual no para de hablar durante el ejercicio, cada participante debe cerrar los ojos y recordar. Debe traer a su memoria eventos, situaciones, personas y circunstancias que considera como elementos que lo han afectado emocionalmente y que, por tanto, pueden bloquear su energía sanadora. Mientras tanto, los algodones son moldeados con los dedos para formar dos hilos gruesos. Constantemente la persona debe acercar dichos hilos a su boca y soplarlos o hablarles mediante susurros para permitir que el aliento los impregne. El aliento de la persona es, en el marco de estas

ritualidades, lo que conecta los recuerdos con el hilo. De esta manera, es un ejercicio individual de recordación, que dispone el brote de sentimientos variados: nostalgia, rabia, tristeza, frustración y otros acordes con recuerdos no muy gratos. El *recordar* y el *sentir* se vinculan en esta práctica. Las indicaciones de John también invitan a ampliar el horizonte temporal del recuerdo, pues después de comenzar cada cual con situaciones del pasado más reciente, debe encontrar aquellas imágenes y situaciones que, en pasados más remotos, pudieron haber producido ruptura de relaciones sociales y afectaciones emocionales de la persona: peleas familiares, deudas morales pendientes, duelos no concretados y otros recuerdos similares. En la medida en que se soplen los algodones, el tejido va recogiendo el pensamiento —la memoria— de cada persona.

Con ello podemos entender que la Madre es para los muisca una gran matriz de memoria, un gran tejido que contiene cualquier recuerdo, cualquier pensamiento y cualquier conocimiento. La re-significación de lugares sagrados se basa en acceder a esta matriz para que la información guardada en cada uno sea transmitida, pues en los territorios y sus elementos quedan contenidos los conocimientos de los ancestros de todas las eras y dimensiones mítico-históricas. Por eso, cuando cada participante del ritual entrega sus recuerdos para sanar, aporta conocimiento a la gran matriz y, por ende, memoria colectiva. De esta manera, el ejercicio descrito hasta ahora es hacer memoria, no solo porque cada participante debe recordar para sanarse, sino porque, además, “entrega” vivencias y aprendizajes, que alimentan a la Madre como entidad y matriz, que fundamenta la vida social de las comunidades indígenas.

Este primer ritual culmina cuando Yuli, la misma mujer que entregó los algodones, los recoge, los reúne y los entrega a John, líder masculino, para que, de acuerdo con la cartografía del lugar, los entierre o deposite como ofrenda primaria. Es lo que los muisca denominan “pago-mento”, cuyo significado y prácticas han sido transmitidos en parte por *mamos* de la Sierra Nevada de Santa Marta. La estructura de este ritual la vimos repetirse en la visita a otros lugares, como la laguna de Chisacá en Sumapaz y el humedal Chiguasuque en Bosa. Predomina la complementariedad masculino-femenino cuando, por lo general, una abuela mayor de la comunidad muisca sopla la *jozca* con humo de tabaco para que sea

dada por el hombre líder de medicina. En pagos llevados a cabo por otros grupos o colectividades muisas puede añadirse un elemento a la cartografía estudiada. Consiste en los sentidos dados a la lateralidad del cuerpo-fractal del territorio. Hemos sido participantes de rutinas rituales de saludo y permiso a los espíritus y fuerzas de los territorios, en donde el algodón de la mano derecha es para entregar pensamientos positivos y el de la mano izquierda para limpiar o recoger lo negativo.

Otro elemento estructural que puede transformarse de acuerdo con las circunstancias en que se lleva a cabo el ritual o el conocimiento que se tenga sobre cada territorio es el hecho de realizar la limpieza y la entrega en un solo lugar o en dos diferentes, uno para cada propósito. En el caso del parque Piedras del Tunjo, que hemos venido desarrollando, el ritual narrado corresponde a una limpieza inicial, necesaria para pedir permiso a las fuerzas de Facatativá y poder cumplir satisfactoriamente propósitos como colectivo de trabajo. Por eso, de la *recordación* y el *sentir* pasamos a la *proyección*, a imaginar lo buscado en el territorio. Hasta ahora representa un ritual de petición, pero si aplicamos el principio clásicamente estudiado de la “devolución del don” (Mauss, s/f), la energía de aquello que se entrega debe continuar su transmisión y ser devuelta. Si se le solicita algo a la Madre, hay que pagar por ello. Así, todos los participantes liderados por John nos dirigimos a otro lugar para realizar un ritual de “pago”.

En esta ocasión, mientras el ritual de petición y curación se realizó en un lugar plano y bajo del parque, el siguiente debía llevarse a cabo en uno alto, sobre montaña. De esta manera identificamos que las cartografías de la memoria pueden implicar relaciones de lateralidad —*derecha-entrega de positivo e izquierda-recolección de negativo*— o de altura —*abajo-limpieza-solicitud y arriba-devolución-agradecimiento*—. En Facatativá, la petición se relaciona con lo “bajo”, con lo cercano a la tierra, y la entrega o agradecimiento con lo “alto”, la montaña, la cercanía al cielo y los astros. Si abajo, en lo plano, el territorio permitió curarnos a partir de nuestros recuerdos y solicitamos permisos y guías, entonces la compensación, el agradecimiento, se hizo arriba, en la cima de una de las piedras más importantes del lugar.

Ahora era el grupo quien debía sanar al territorio, pues este ya lo había hecho con nosotros. Nuevamente bajo el liderazgo de John,

este segundo ritual tuvo tres etapas: de *ofrendas*, de *reflexión* y de *cohesión social*.

La etapa de ofrendas prolonga el ejercicio de *proyección*, pues busca garantizar que las acciones que se desean llevar a cabo en el territorio muisca sean posibles y exitosas. Esta comenzó con la colocación en el suelo de una manta, alrededor de la cual se sentó el grupo. Sobre ella, cada participante depositó varios tipos de ofrendas. Las que primaron fueron semillas de maíz y legumbres. Algunos miembros de la comunidad indígena ofrecieron tabacos, y otros, pese a no estar preparados para la situación, debían entregar algo que los identificara; colocaron manillas artesanales o accesorios personales. De esta manera, la manta y las ofrendas conformaron un pequeño altar. A continuación, cada participante volvió a cumplir el papel de conector con el tejido de la Madre, con la diferencia de que en lugar de algodones, el canal comunicativo eran nuestras manos. Esta vez no era nuestro aliento el que transmitía nuestras memorias impregnadas, sino nuestra saliva. De acuerdo con las indicaciones de John, debíamos mojar de saliva la palma de las manos, ya que era la manera de “entregar”, de hacer un pago de “todo”. Es inevitable interpretar y deducir que la saliva cumple una función de conector, de puente de lado y lado de la transacción energética entre la persona y el territorio: permite consumir y absorber lo que el territorio brinda y permite devolver mediante la palabra. La saliva, entonces, recibe y ofrece a la vez.

Al salivar nuestras manos, debíamos cerrar los puños y hacerlos girar mediante el movimiento de las muñecas. Mientras lo hacíamos, cada cual, siguiendo las indicaciones de John, tenía que “pagar” todo tipo de alimento. Para ello, cada quien imaginaba cada elemento comestible que consumía rutinariamente: animales que proveen carne, frutos, legumbres, hortalizas, plantas medicinales, etc. Este pago tenía como objetivo devolverle a la Madre Tierra sus dones. Cada elemento imaginado y proyectado en el territorio se convierte en una ofrenda para los espíritus de los ancestros que viven ahí en otra dimensión. De esta manera, se aseguraba retribuir como también garantizar la prosperidad futura de cada participante.

Una vez culmina este ofrecimiento de alimento a la Madre y a la “gente” del territorio, se aplica otro principio de reciprocidad y equilibrio en la relación comunidad-territorio.

—Ahora hay que devolver la palabra, afirmó John.

De acuerdo con el pensamiento contemporáneo de los líderes muisca, cuando ellos ofrecen su palabra en los territorios a una comunidad, transmiten lo que los ancestros dejaron guardado en dicho lugar. Para que el ejercicio de memoria y de enseñanza se consolide, ahora es cada participante quien debe hablar ante los otros sobre su experiencia durante el pago, sus sentimientos, sus propósitos, aprendizajes e interrogantes. Es una fase sumamente reflexiva que dispone a cada quien a abrir su intimidad ante el otro; es un ejercicio que busca fortalecer, mediante el diálogo, los lazos comunitarios. En ese ejercicio, los líderes reiteran sus enseñanzas y el grupo define metas comunes de la empresa que van a llevar a cabo.

Como acto final, los líderes de medicina toman la iniciativa y sacan de sus mochilas diferentes instrumentos musicales: maracas, sonajeros, dulzainas, pitos y tambores. Los demás participantes se unen y, entre todo el grupo, se armoniza una secuencia sencilla y básica de música, la cual suele ser complementada con cánticos compuestos por palabras en lengua muisca.

Si unimos las tres tesis hasta ahora planteadas en este apartado, podremos configurar una general, que traza nuestro itinerario de sentido: recorrer el territorio es hacer memoria, ya que cada elemento que lo conforma contiene fuerzas y energías instauradas por los antepasados, que pueden ser activadas por el caminante-memorialista en el presente mediante la activación de sus recuerdos y sentimientos. Tal conexión con los antepasados y el territorio permite a los caminantes-memorialistas descubrir, comprender, reinterpretar y apropiarse las enseñanzas que cada elemento del lugar contiene, para que cada individuo y colectividad definan pautas morales, que guíen las trayectorias de vida. Para que dichas energías y fuerzas se compenetren con los caminantes-memorialistas, estos últimos deben compensar, “pagar” al territorio y agradecer lo recibido. De esta manera, el territorio y su caminante se curan mutuamente.

Con el fin de conformar una cartografía de la memoria a partir de nuestros datos etnográficos expuestos y analizados hasta ahora, retomemos los grafos o esquemas de conectividades que ilustran las diferentes relaciones que hemos identificado entre los elementos que componen estos ejercicios de memoria y curación.

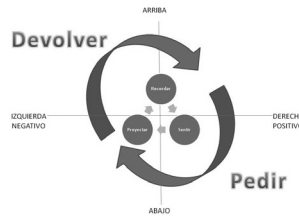
Figura 1. El huso



Fuente: elaboración del autor.

La persona es comunidad y territorio, cada elemento es un fractal de otro. El *recordar* y el *sentir* se vinculan en el ejercicio personal y comunitario a la vez, mediante lo cual los recuerdos, vivencias y aprendizajes se unen al gran tejido-matriz de la memoria colectiva (Madre Tierra). Tal tejido recoge tanto las enseñanzas de los ancestros como los aprendizajes de los caminantes-memorialistas.

Figura 2. Lateralidades y ciclos



Fuente: elaboración del autor.

El cuerpo, como fractal del territorio, maneja la lateralidad “derecha” para solicitar lo positivo y la “izquierda” para entregar lo negativo. De esta manera, en una primera etapa del pago, que sucede “abajo”, el territorio limpia y cura a la persona y a la comunidad, quienes piden y solicitan de acuerdo con sus propósitos. “Arriba” sucede lo contrario: la persona y la comunidad devuelven los dones, agradecen y curan al territorio. Durante el ejercicio de memoria-curación se *recuerda*, se *siente* y se *proyecta* sobre el territorio, que a su vez es un fractal de la comunidad y la persona.

En el siguiente apartado, las cartografías integrarán el elemento faltante en los ejercicios de memoria muisca: las narrativas, materializadas en nuevas versiones de la historia; la conexión de la vida personal, cotidiana, histórica y mítica; la confluencia de elementos varios y heterogéneos que comienzan a hacer parte de los repertorios de una renovada memoria cultural de las comunidades muisca contemporáneas.

Tejidos y constelaciones: nuevas y complejas narrativas muisca

Hemos dejado claro hasta ahora cómo, a partir de creativas rutinas y repertorios rituales y curativos, las comunidades muisca de hoy toman como base de sus procesos de memoria al territorio. Al recorrerlo, sentirlo e interpretarlo aprehenden los recuerdos, las sensaciones, las enseñanzas y valores que el territorio transmite mediante sus elementos. La persona, la colectividad y el territorio se integran como fractales para curarse mutuamente.

Mediante la identificación de rutinas similares, hemos identificado una estructura sistemática en la que los propósitos de *curación-solicitud* y los de *agradecimiento-pago* se localizan en las convenciones espaciales de *abajo* y *arriba*. Dicha estructura fue corroborada el domingo 9 de marzo de 2014, cuando el equipo investigador, compuesto por académicos y miembros de las comunidades indígenas, hizo un recorrido por el cerro la Conejera, en Suba.

El lugar de solicitud de permiso de ingreso a los espíritus guardianes del territorio fue el pequeño piedemonte, en un claro de hierba. *Tigua* (águila), joven líder aprendiz de medicina y rutinas espirituales de la comunidad muisca de Suba, fue quien dio las indicaciones para ello. A su lado, Myriam, investigadora muisca de la misma comunidad, fue quien cumplió el papel de mujer acompañante, con lo cual se conectaron las medicinas de lo masculino y lo femenino. El grupo se sentó en círculo, mientras *Tigua* y Myriam prendieron tabacos para soplar el humo en la cabeza, extremidades y espaldas de cada persona. Se elaboró una pequeña fogata en una cajita metálica, y mediante indicaciones de *Tigua*, cada persona giraba su

cuerpo a cada punto cardinal. Mediante cánticos acompañados de maracas y sonajeros, se saludaban a los *cuatro vientos*, es decir, a los espíritus de la tierra, el aire, el fuego y el agua. Para completar la limpieza inicial, *Tigua* depositaba un poco de aceite aromático en las manos de cada participante, elaborado con yerbas, para ser olido y untado en las sienes y el cuello. También se realizó un baño individual de agua de hierbas a cada uno mediante un pequeño riego en la cabeza.

Realizamos una pequeña caminata en ascenso y llegamos a un lugar formado por una gran piedra, considerada una de las tres rocas sagradas del territorio de Suba. Allí, *Tigua* armó un pequeño altar en el que se destacaban unas mantas de colores, un círculo de yerbas medicinales —ruda, borraja y sígueme—, velas, semillas y alimentos dados por todos los participantes. La sesión de pago y agradecimiento, en este lugar, se basó principalmente en una conversación muy reflexiva sobre los recuerdos y vivencias de cada participante, particularmente de los miembros presentes de la comunidad muisca de Suba.

Cuando se tejen diversos relatos y fragmentos de historias, se logran identificar ciertas constelaciones de imágenes y acciones recurrentes, que parecen materializar ciertos arquetipos. Si seguimos la idea de comprender el pensamiento mítico —con sus diferentes niveles de sincretismo— como característico de las permanencias y pervivencias de lo indígena en los raizales, campesinos y muisca de hoy de Suba, los elementos que se presentarán a continuación pueden organizarse, bajo una cadena consecutiva de eventos, como relatos. Pero lo que hace que dichos elementos conformen una memoria-mito-muisca no es la oportunidad que brindan en lo narrativo, sino en la posibilidad de conformar un sistema de símbolos, arquetipos y esquemas⁶. Tales sistemas permiten que se integren tanto las historias individuales y colectivas, así como las más cotidianas con las de larga duración. Incluso,

6 La tesis de ver al mito —en este caso como parte de la memoria indígena— como sistema de símbolos, arquetipos y esquemas más que como relato es resultado de un proceso intertextual de dos niveles. Esto se debe a que la tesis original fue planteada por Gilbert Durand, quien a su vez es retomado por Miguel Rocha Vivas (2004) para conceptualizar el mito y los imaginarios como los elementos propios de las literaturas indígenas.

como suele comprenderse de las narrativas indígenas, se integran las dimensiones míticas e históricas hasta diluirse sus fronteras y límites.

El vuelo del águila y la luz de Luna: los arquetipos de los abuelos

El primer arquetipo que emerge de las historias y reflexiones es el del *abuelo*. Tal denominación es tanto polisémica como sintética. Corresponde a los mayores de una comunidad, a los ancestros y a los espíritus guardianes del territorio. Sin embargo, la palabra *abuelo* connota tres sentidos siempre que se nombra: el *protector*, el *transmisor* y el *guía*.

Las dimensiones arquetípicas del “abuelo”

Si hay algo que caracteriza y diferencia a Tigua en su estilo de liderar procesos de memoria cultural muisca en Suba es su talento para la música. Interpreta la guitarra y la quena; compone tonadas basadas en la música denominada genéricamente como “andina”. Sus temas han surgido gracias a su preocupación por que los muisca tengan “su propia música”, ya que en encuentros con otras comunidades como quechuas y aymaras le han reclamado tomar como “suya” la música de origen peruano, ecuatoriano y boliviano. Cuando se le pregunta de dónde se inspira para hacer música, en su respuesta ubica el arquetipo del *abuelo protector*, pues en comunidades campesinas descendientes de pueblos indígenas andinos, como los muisca, en la memoria perdura que quienes criaban y protegían a los niños eran sus abuelos. Las melodías y ciertos sonidos brotan del recuerdo de los “arrullos”. “*Chicú, chicú...*”, recuerda Myriam los sonidos del canto de su abuela para dormirla de pequeña. Tigua, por su parte, explica la relación entre la música, el arrullo y las primeras enseñanzas de los mayores de la comunidad:

Entonces, el solo acordarse uno de cómo le cantaba o le arrullaba la abuela, uno más o menos interpreta unos sonidos que ellos prácticamente sentían cuando le cantaban.

Lo bonito del indígena es que, así sea música suave o música, fuerte uno se mueve, o sea, se alegra, se relaja; sentir la música, compartir la música interiormente; cuando tú no compartes la música y te parece algo aburrido, no estás sintiendo la música, no estás disfrutando. Nuestros abuelos nos decían que solo el hecho de escuchar la cascada, el solo escuchar las aves, uno comienza a crear la música como también escuchar y sentir la música y así bailar. Ahora en una investigación que comenzamos a hacer fuertemente encontramos que las raíces de la música cundiboyacense era indígena, muisca, propiamente del territorio, era un estilo de movimiento exagerado pero armónico a la música, y comenzamos a buscarle ese origen desde los abuelos de Boyacá, desde los abuelos que compartía aquí la música tradicional y, prácticamente lo más fuerte, fueron los arrullos, es que lo más fuerte fue eso. (Cerro la Conejera, Suba, marzo 9 de 2014).

Los *abuelos*, de esta manera, *protegen*, arrullan, y, con sus enseñanzas, transmiten la importancia de la alegría y la expresión en consonancia con la interacción con los elementos de la naturaleza. La figura es tan fuerte para la memoria cultural de las comunidades muisca que, incluso, *Tigua* nos invitó a activar la energía de los abuelos, presente en cada elemento del paisaje, mediante un cántico compuesto por él, en el que la función de *transmisor* de historias se hace evidente:

Abuelito, cuéntame cosas de tu pasado;
Abuelito, cuéntame cosas de tu ayer
Abuelito, cuéntame cosas de tu pasado;
Abuelito, cuéntame cosas de tu ayer
Que yo te escucharé tu historia y la mía
Que yo te escucharé tu historia y la mía
Ding, dong, dang, suenas las campanas,
Ding, dong, dang, suena el corazón
Abuelito, cuéntame cosas de tu pasado;
Abuelito, cuéntame cosas de tu ayer
Abuelito, cuéntame cosas de tu pasado;
Abuelito, cuéntame cosas de tu ayer.
 (Cerro la Conejera, Suba, marzo 9 de 2014).

No solo el abuelo protege y transmite las historias, también encarna la figura del *guía*. Al cantar, no solo se traen a la memoria los abuelos físicos de linaje, sino aquellos espíritus de ancestros comunitarios que viven en el territorio como “gentes”. La conjugación entre el *abuelo* como familiar y ancestro espiritual se complementa con el papel de quien enseña y guía, de quien procura el equilibrio y el orden de la reproducción social del grupo. Frente a eso, surge la figura del *saye*, quien es para los muisas de Suba el *abuelo sabedor*, el abuelo sabio que protege los conocimientos que sustentan la identidad cultural en el plano cotidiano y, sobre todo, espiritual. Por esta razón, luego del canto a los abuelos transmisores de historia, sigue el canto que invoca a los *sayes* o *abuelos de conocimiento*:

Saye ancestral, contigo comparto camino; Saye ancestral, contigo comparto mi amor

Saye ancestral, tú eres mi saya de vida; Saye ancestral, tú eres mi saya de amor

Saya ancestral, contigo comparto camino, Saye ancestral, contigo comparto mi amor

(Sonido de quena)

Compartiendo los caminos de la vida, la esperanza de algo que no puedo ver

*Con su voz dulce me enseñan alegría y volver caminos a reconstruir
Repitiendo las palabras de mis padres un saya que me enseña a compartir*

Saye ancestral, tú eres mi saya de vida; Saye ancestral, tú eres mi saya de amor

Saya ancestral, contigo comparto camino; Saye ancestral, contigo comparto mi amor

Saye ancestral, tú eres mi saya de vida; Saye ancestral, tú eres mi saya de amor

Saya ancestral, contigo comparto camino; Saye ancestral, contigo comparto mi amor. (Cerro la Conejera, Suba, marzo 9 de 2014).

Una vez la música ha dejado entrever los arquetipos de los abuelos protectores, transmisores y guías, ocurre el evento principal que nuestra

observación participante toma como elemento de análisis: la vinculación de las dimensiones míticas como históricas en la conjugación entre las historias colectivas y la personal. La dimensión histórica y cotidiana reposa en los recuerdos familiares donde se sustenta el papel de los *abuelos*. De ahí los caminantes-memorialistas se desplazan a la función de abuelos, que denotan espíritus ancestrales de largo aliento y con grandes poderes. Pero, nuevamente, tal dimensión mítica va a localizarse en la historia personal de los participantes. En nuestro caso, Myriam y Gonzalo Gómez Cabiativa, otro líder de la comunidad de Suba, relataron cómo los abuelos de los territorios les habían revelado su nombre “espiritual” en lengua muisca. Con tal don, los abuelos los iniciaron como sabedores y personas que debían continuar con el legado de la guía y la medicina para su pueblo.

De esta manera, Gonzalo comenzó a contar su propia historia, pero lo que queremos afirmar mediante ese dato es que al contarla, no solo interpreta varios elementos culturales de la comunidad muisca de Suba, sino que pretende aportar un relato que se convierta en un nuevo legado para la colectividad:

Esa es la relación con la Madre Naturaleza, eso es una preparación, todo tiene una preparación, acá había un abuelo que le decían brujo. Yo tenía ocho o nueve años y era ‘iatigua’. Nosotros pertenecemos a la línea del aire, las cosas se dan. Yo soy ‘quiya-tatigua’, tengo que ver con el aire y ‘tigua’ tiene que ver con el águila. El abuelo fue el que invirtió y él era el único que conocía la preparación de ‘tijiquí’ (borrachero) y me metió en el cuento. Le ayuda a uno, en la forma de ver de muchas cosas y entonces decían que era un brujo.

Él quería enseñarme el camino del ‘tijiquí’, pero desapareció, no volví a saber nada de él.

‘Tijiquí’ es lo que se conoce como el cacao sabanero, entonces, si lo toma directamente podría enloquecer; esto tiene una preparación muy especial, eso lo lleva a uno a llevar la visión y, sobre todo, a majear el pensamiento del águila. El águila vuela, entonces, él decía que como vuela el águila es como vuela el pensamiento (Cerro la Conejera, Suba, marzo 9 de 2014).

En su relato se cruza la etimología del águila en lengua nativa, el linaje que le fue transmitido por un *abuelo* conocedor del *tijiquí* y, con la palabra “brujo”, la memoria de la satanización de las prácticas medicinales indígenas en el mundo moderno. Lo clave es lo que dijo a continuación, pues al vincular la dimensión mítica —el vuelo del águila— con su propia iniciación como *saya*, transmite valores que, según él, deben ser aplicados por cada individuo de la comunidad. Así, la memoria no solo comprende historias del pasado, sino legados éticos para la reproducción social del grupo:

Si uno está acá sentado, uno tiene que aprender a mirar desde arriba los círculos que tenemos acá —señala su cabeza— y esa es la forma de desarrollar el cerebro. Entonces, cada vez que uno llegue a la casa, tiene que dedicarle una o dos horas a lo que hizo en el día, a lo bueno y a lo malo, pues hay que comenzar a corregir; no es que uno sea perfecto, pero ellos buscaban eso. Por eso ellos hacían el ayuno: ‘usted se está dejando llevar por cosas que no están bien’. Hay que hacer ayunos con frutas, con agua, hay que hacer pagamentos, hay que comenzar a hacer diferentes actividades, porque si uno no sabe volar, como lo hace el águila, la forma de volar de uno es con el pensamiento y uno tiene que aprender a conocer el territorio a través del pensamiento, y es fácil, sino que a veces a uno le da pereza dedicarle tiempo”. (Cerro la Conejera, Suba, marzo 9 de 2014).

Mediante la conexión de su historia personal con las enseñanzas míticas, Gonzalo transmite la metáfora del vuelo del águila como método para corregir y mantener el orden moral, en armonía con los elementos del territorio. La intervención de Myriam fue acorde con los arquetipos de los *abuelos* explicados anteriormente. Como primer elemento, Myriam siente e invoca a los abuelos espirituales que protegen el territorio, transmiten las ordenanzas y guían los caminos de su comunidad:

Gracias por estar acá y compartir en este territorio.
Yo veo que, a través del tiempo, estos pagamentos y encuentros lo fortalecen a uno espiritualmente, lo ayudan a encontrarse con uno

mismo; uno como ser humano comete muchos errores y uno empieza a buscar ese perdón. Quiero compartirles algo que me pasó cuando entré. Cuando hicimos la limpia, cerré los ojos y sentí una cantidad de personas alrededor de nosotros, nuestros ancestros, vestidos de blanco, fue algo muy bonito (Cerro la Conejera, Suba, marzo 9 de 2014).

Tal como lo explicamos en la primera parte del capítulo, recorrer el territorio es un ejercicio de memoria y curación, tanto física como espiritual. Luego Myriam se desplaza a rememorar a sus *abuelos* de linaje que, aunque diferentes de los espíritus territoriales que percibió, cumplen los mismos roles:

Ahora se me vino a la cabeza y vi a mi abuela. Ella, en parte, fue quien me enseñó a amar a este territorio, a ser quien soy, a darme esa luz, esa palabra, para seguir mi camino en la vida (Cerro la Conejera, Suba, marzo 9 de 2014).

Finalmente, Myriam asume el rol de protectora, transmisora y guía de su comunidad al recordar su nombre nativo otorgado por sus abuelos espirituales: “Mi nombre muisca es ‘Itquaji’. Fui bautizada por ‘saya’. ‘Itquaji’ significa ‘luz de luna’”. (Cerro la Conejera, Suba, marzo 9 de 2014). Así como la luna vigila e ilumina la noche, Myriam busca proteger a los suyos de la oscuridad interior. El arquetipo femenino del astro simboliza su propio papel como mujer madre y líder de la comunidad.

Queda claro que la sanación que se hace entre el territorio y los caminantes-memorialistas es por medio de quienes pueden cumplir la función de *abuelos*: físicos, ancestros y espíritus de los lugares. En ese orden de ideas, la memoria consiste no solo en contar las historias transmitidas, sino en, sencillamente, recordar que los abuelos han enseñado los valores y métodos que mantienen el equilibrio social. De esta manera, no se elaboran tanto narrativas como constelaciones de imágenes e ideas. El águila, el *tijiquí*, la luz de luna y los elementos de la naturaleza y los pagamentos conforman una constelación primaria que nos permite identificar las conexiones que los muisca actuales establecen entre elementos heterogéneos. Sin importar si pertenece a lo humano, a la naturaleza o a lo sobrenatural, todos son agentes actantes, pues

transforman la condición inicial de las cosas y contribuyen a configurar un orden moral y un modelo explicativo de la realidad social del grupo.

Oro, serpiente y petróleo: las dimensiones de la historia del territorio de Suba

En este apartado, breves recuerdos e historias que hacen parte de las memorias de los muisca de Suba se conectan mediante un relato marcado por tres objetos-imágenes —el oro, la guerra y el petróleo— y una acción —enterrarse— con dos fines: encantarse y esconderse. En otras palabras, el oro, la serpiente, enterrarse y encantarse hacen parte de los arquetipos encontrados en las narraciones mitológicas antiguas y contemporáneas de los muisca de Suba. La estructura argumentativa replica nuestro método de rastrear agencias para conformar cadenas secuenciales de acuerdo con lo que los propios narradores y colaboradores vinculan: imágenes míticas, anécdotas históricas de larga y corta duración, así como explicaciones de las relaciones entre elementos del paisaje y los fenómenos naturales y de la historia. Los elementos de la historia tuvieron como origen de rastreo las anécdotas, relatos y vivencias que hicieron parte de la conversación introducida en el Cerro la Conejera en el apartado anterior.

Comencemos nuestra cadena secuencial con un primer hilo del tejido. Este puede ser tomado o rastreado del fragmento de una memoria de niñez, que elaboró Dioselina Triviño Neuque, muisca de Suba, mediante un relato contado por su madre.

La historia comienza con un terreno de la familia de Dioselina en la montaña, el cual fue vendido por obligación para ser explorado y explotado por empresas petroleras. Como suele encontrarse en el contenido de las historias de sectores de la población que han sido fuertemente presionados por las élites y las fuerzas del capital, por su vulnerable condición de habitantes campesinos y de sectores urbanos periféricos, dichas ventas de terrenos estuvieron marcadas por la corrupción y engaños burocráticos. El principal indicador de ello es que, según Dioselina, ni su madre ni sus tías firmaron documento notarial alguno que legalizara tal venta. Sin embargo, el petróleo fungió un papel particular en estas memorias, pues resultó ser, para mis conarradores, una

excusa, un velo de un elemento más significativo para el sistema de pensamiento muisca:

Nunca hubo nada de petróleo ahí. No es que sea tanto por la excavación de petróleo, sino el mito de la cadena de oro que está en Suba, en las montañas, y ellos venían más era a excavar, y ahorita escuché que los esmeralderos están muy interesados en comprar estos terrenos porque todavía sigue (Dioselina Triviño, Suba, 2011).

La cadena de oro que yace subterránea en el cerro la Conejera emerge como una leyenda que cumple dos funciones relacionados con las acciones de “soportar” y “comunicar”. Por un lado, al permanecer bajo tierra, explica las conexiones que hay entre diferentes puntos del territorio, los cuales se comunican entre sí bajo una red de túneles y pasajes misteriosos. Por otro lado, conecta el territorio con imágenes míticas, que a su vez despliegan una serie de valores relacionados con la abundancia —favor de los dioses— y la responsabilidad humana de cuidar el equilibrio cósmico y ecológico. Por supuesto, dichos valores corresponden a aquellos que eran normales en tiempos antiguos y que han sido fuerte o violentamente transformados por fuerzas hegemónicas de la historia, como la Conquista y el progreso capitalista moderno.

Continuemos nuestra secuencia. La historia de las ventas ficticias de terrenos en las montañas de Suba para la explotación petrolera activa conexiones con el pasado mítico. Dioselina recuerda que para su madre la riqueza de Suba, en tiempos pretéritos, tenía como explicación la cadena de oro, historia que a su vez le había sido transmitida por sus abuelos. La imagen del oro ha permanecido en la mentalidad de las familias muisca de Suba y se vincula con otras que complementan y enriquecen sus memorias. Gonzalo Chaparro, ex gobernador del cabildo muisca e historiador empírico, recopiló en su texto *Sobre la historia de Suba* (Chaparro, 2009) el mito de la Serpiente de Oro.

La versión de Chaparro narra lo siguiente: En una laguna límpida había un bohío y en este vivía la serpiente dorada, guardiana del territorio, “portadora de la memoria y sabiduría de dioses, mohanes y palabreros de la aldea” (Chaparro, 2009, p. 83). Cuando finalizaba su ciclo de vida y poder, escogía a una niña como sucesora. Nuza fue

seleccionada por su belleza. La serpiente apareció y emitió un vaho a los niños que jugaban con ella. Tomó el cuerpo, pero dijo —en palabras de Chaparro—: “No tema, ha sido elegida para que continúe con la tradición y misión de conservar la memoria y palabra de nuestro pueblo, cuidar los bosques, el agua y sementeras del territorio” (Chaparro, 2009, p. 85). A Nuza le fueron entregados sus poderes, por lo que se convirtió en la nueva serpiente y se hundió en el centro de la laguna.

Al conectar la leyenda de la cadena de oro con el mito de la serpiente dorada, es evidente la relación que se establece entre tres elementos: *cadena/oro/serpiente*. Al ser el oro su elemento común, la cadena y la serpiente son cada una reflejo de la otra. Ambas denotan una estructura alargada que conecta y que, serpenteante, coincide formalmente con las ondas del agua y las rugosidades montañosas. Y si una yace en la montaña y la otra en el agua, resulta evidente la conexión entre ambos elementos del paisaje. La relación *montaña/lagua*, de esta manera, puede ser explicada de dos maneras, igualmente soportadas por registros de memoria indígena de diferentes niveles y horizontes.

La primera se enmarca en una memoria de larga duración y en un horizonte mítico. A su vez, esta explicación resulta en otra cadena secuencial, que arranca con el papel del oro en el pensamiento muisca. Este elemento se relaciona con la abundancia y el favor de los dioses. La primera imagen que conecta a ambas es la de la figura votiva, el tunjo. Las figurillas de oro se empleaban para realizar rituales de pago a la Madre Tierra, por lo que los antiguos especialistas religiosos recolectaban estos elementos votivos y los depositaban en diferentes lugares —cuevas, lagunas—. Con esto se infiere que el territorio conformaba un tejido energético en el que ciertas marcas espaciales y mojones cumplían una labor específica de conexión con los dioses y las energías que debían ser activadas.

Pero si hay un aspecto de la memoria muisca que conecta el oro con el favor de los dioses, es el mito de Piraca. Brevemente contado, el mito relata que Piraca, miembro del pueblo muisca de la antigüedad, decidió viajar fuera de su territorio para vender sus tejidos y obtener oro. De esta manera, podría hacer que su familia enfrentara la escasez, que había resultado de las inundaciones que azotaron a varias regiones. Con el oro podía elaborar sus tunjos votivos o cambiarlo por

alimentos. En el camino de regreso, Piraca es abordado por Bochica, el dios civilizador y fundador del culto solar. Bochica toma las pepas de oro y las siembras. Ante la sorpresa de Piraca, del suelo brotan las primeras matas de maíz, como resultado del favor de Bochica para asegurar la abundancia de alimento al pueblo muisca.

Al igual que en el mito de Piraca, el oro es portador de buenas noticias, en el mito de la serpiente dorada. La misión de cuidar los bosques y el agua está relacionada con mantener el equilibrio y el favor de los dioses. La imagen del equilibrio entre los elementos del territorio se puede ver reflejada en la manera como la montaña y las lagunas se conectan en los modelos, mediante los cuales los raizales de la sabana de Bogotá interpretan y explican los fenómenos de su paisaje. A ese sistema, que conecta ciclos de lluvia y sequía, inundaciones, nubosidades, además de establecer relaciones entre cuevas, montañas, valles, piedemontes y lagunas, María Teresa Carrillo lo denominó “caminos del agua” (Carrillo, 1998). El sistema-modelo de caminos del agua conecta cadenas y columnas, que desembocan y comienzan en portales ubicados en cuevas y lagunas, comunicando constantemente el mundo de lo mojado y lo seco. Con base en este modelo, la serpiente dorada, guardiana del territorio y de la memoria, ser de lo mojado, es la misma cadena de oro cuando decide ingresar al mundo de lo seco para soportar el equilibrio de la montaña. Interpretando las ideas de Carrillo (1998), la montaña y la laguna forman un camino por el que transitan los mohanés del territorio, que pueden tomar la forma de serpiente dorada o yacer como cadena de oro resguardada en lo subterráneo. Por tanto, la primera conexión que hemos podido establecer entre la montaña y el agua en Suba se sustenta en que en ambos mundos yace el oro como portador de las energías y fuerzas de la abundancia y en donde, en el modelo de pensamiento indígena, que hoy pervive en los raizales, ambos elementos del paisaje se conectan y conforman caminos de mohanés.

Dentro de los testimonios recogidos por Carrillo hacia finales del siglo XX, Florina Triviño, raizal de Suba, recordaba que “unos alemanes, hace como 20 o 25 años, [sacaron] toda la cadena de oro que iba por esa cordillera” (Carrillo, 1998: 79). De esta manera, queda claro no solo que en la memoria de los muisca de Suba conecta elementos míticos de larga duración con historias cercanas y cotidianas, sino que

pueden identificarse ciertos elementos y figuras de resistencia que se explicarán a continuación.

La segunda manera de relacionar la montaña y el agua se enmarca, como en el testimonio citado de Carrillo, en memorias familiares y de horizonte histórico y cotidiano. Los relatos e interpretaciones se fundamentan en la idea de la “amenaza”, del “daño” y de la consecuente reacción humana. En este caso, la explotación minera amenaza y daña tanto la montaña como las lagunas y, consecuentemente, amenaza los órdenes ambientales y comunitarios de Suba. Los daños ambientales y sociales se reflejan en varios testimonios. La misma Carrillo registró en su momento que la serpiente es considerada por los raizales como madre del agua. Si la matan, se acaba este recurso. Pero, además, existe una relación directa entre los actos comunitarios y el estado de los ecosistemas: “El agua es control social por medio de los antepasados, pero cuando las faltas son de toda la comunidad —odio, envidia, rencor—, que producen su envenenamiento [sic], el mundo encantado muere y seca las fuentes” (Carrillo, 1998, p. 122). En suma, los daños ambientales son reflejo de los daños comunitarios.

Gonzalo Gómez Cabiativa, líder muisca de Suba y conocedor de lengua nativa e historia territorial, nos brinda en su testimonio pistas sobre la manera en que, a medida que se recorre un lugar, emergen eventos del pasado y sistemas de clasificación moral de los actos. En este caso, la excusa del petróleo trajo consigo deterioro de las fuentes de agua y el poblamiento desordenado de Suba:

Era como ver acá, este lugar, rodeado de monte, pero había una laguna. No era una laguna o un lago tan grande, y en la parte más abajo, había unas cuevas. Llegaron los de la petrolera y, primero, la parte donde dañaron era la parte donde estaba la laguna. Comenzaron a meter la tubería, bombeaban el agua del río Juan Amarillo, bombeaban el agua hasta allá para poder meter los tubos, porque eso era rocoso, y rompieron ahí y más abajo, la cosa fue ¡qué petróleo! Si no encontraron, pero el daño que hicieron fue grande, rompieron la lagunita, la dañaron. Para nosotros, el daño fue grande, realmente no trajo ningún beneficio y también trajo gente de afuera (Cerro la Conejera, Suba, Marzo 9 de 2014).

Pero las amenazas y daños provenientes de los procesos capitalistas modernos también resultan ser reflejo de aquellas provenientes de hegemonías anteriores como la Conquista y la Colonia.

La montaña y las lagunas están conectadas no solo energéticamente, sino físicamente. En la memoria de los pobladores de Suba, túneles subterráneos comunican varios lugares del paisaje y conforman un entramado muy complejo. Dicho entramado se replica en las memorias de raizales y campesinos de Cundinamarca y, además, según Carrillo, explican la manera como los elementos nativos perduran pese a las amenazas:

(...) tanto las cuevas como los túneles están relacionados con la resistencia mítica y el ocultamiento de los antepasados ante la conquista española, resaltando la movilidad que permitían de un cerro o valle a otro (Carrillo, 1998, p. 80).

Gonzalo Gómez, acorde con la explicación de Carrillo, aporta una lectura del tejido territorial en Suba, lo que además le permite narrar cómo la misma estructura geológica de la región cobró cierta “venganza” o, por lo menos, “resistió” ante la embestida del progreso. Su acción cobra sentido al comprender que lo que permanece bajo tierra tiene la capacidad de oponerse y resistir. En su testimonio podemos identificar nuevamente el papel de la cadena de oro como estructura que soporta el orden territorial y lo conecta, y como una imagen recurrente en el pensamiento mítico muisca, desde la que se entiende que el oro se relaciona con aquello que queda enterrado-encantado para protegerse o esconderse⁷ (Carrillo, 1998; Rozo, 1999).

Pero lo que se conoce como cadena de oro es todo esto: el camino por encima y, como lo llamaban, las “venas de la Madre Tierra”; eran los caminos que se realizaban internamente. Entonces, en la

7 Un indicador de la presencia de la acción “enterrar-encantar” en el pensamiento de los muisca de hoy lo aporta Myriam Martínez Triviño de Suba, para quien “dentro de la montaña estaban escondidos tesoros espirituales y físicos de los ancestros que estaban, porque, digamos, ellos hicieron la explotación del territorio, ellos escondían los tesoros dentro de la montaña” (Suba-Cerro la Conejera, 2012).

plaza parque habían unas cuevas que se comunicaban, porque eso era grande, esto comienza la plaza fundacional, la iglesia, el colegio Simón Bolívar, Cade, eso no era chiquito, y más porque había un palacio de justicia, un *cusmuy* grande, eso eran varias casas, entonces tenían forma de comunicarse también por debajo de la tierra por unos túneles. Y tal sería, que hasta finales de 1800 y comenzaron hacer unas oficinas, incluso quedó una oficina que le dejaron al cabildo una vez. Y hacia atrás quedaban los túneles. Ya cuando comenzaron a hacer la plaza fundacional, metieron maquinaria muy pesada, entonces se les hundió. Había partes que se les hundían porque ahí estaban las cavernas, y aún están así como hundidas (Suba, Cerro la Conejera, Marzo 9 de 2014).

Como es recurrente en las memorias indígenas, los saltos temporales son amplios e imprecisos, pero no dejan de mantener coherencia para quien los referencia. Para Gonzalo existe una conexión entre las casas sagradas de antigua (*cusmuyes*) y las entidades educativas y administrativas de hoy, así como entre las cavernas-túneles y la fundación occidental de Suba, donde las primeras se convirtieron en imágenes de oposición y resistencia: el orden territorial muisca se opuso al orden de la modernidad. De esta manera, la imagen de lo subterráneo y los elementos de su mundo emergieron como fuerza de memoria de la resistencia. Mediante las lógicas complejas de la charla y el tejido de recuerdos y eventos, Myriam Martínez Triviño activó su memoria para conectar los componentes míticos de larga duración con acontecimientos históricos de la República. Consecuentemente, las luchas por la explotación y ordenamiento territorial le dieron paso a otras hegemonías y motivos de daño: la guerra.

Lo que me contaba mi abuela, decía que había una leyenda que el cerro estaba conectado todo mediante un túnel, y que, antiguamente, cuando a los abuelos los obligaban a ir a la guerra, algunos se metían en las cuevas para que no los llevaran a la guerra (Cerro la Conejera, marzo 9 de 2014).

Gonzalo, en un salto temporal, que brinca de 1800 a 1900, trasciende los datos generales y ahonda en detalles que reflejan, mediante

imágenes nítidas, la posición de dominados que ocuparon los indígenas en la República, en continuidad con su trato en la Colonia.

A ellos les gustaban mucho las cavernas, y en los cerros había varias. Eso lo usaron en 1900, cuando comenzaron a llevarse a la gente de acá para la guerra de los mil días. Nos contaban los abuelos que las madres, ya desesperadas, les tocaba meterlos en esos sitios, les echaban palos, maticas para que no vieran la entrada y muchos se salvaron de ir allá, porque no les daban ni cantimplora, sino únicamente el fusil, y porque eran indios patirrajados. Entonces tenían que ir así y, cuando volvieron, los que sobrevivieron, murieron de tuberculosis; mi abuelo murió de tuberculosis. Sí, a él lo llevaron a la guerra. Es que eso fue en 1900, a uno le parece que eso fue hace poquítico. Ellos decían que les tocaba colar y chuparse el agua así de los charcos porque no les daban cantimplora, porque eran indios. A los indios los traban mal, ellos montaban a caballo, eran los que echaban adelante, no los entrenaban sino “¿quién les manda a ser indios?”. Mi abuelo no sé si se voló o desertó, pero los que no desertaron sí murieron allá, en el cerro; uno encontraba bayonetas. Encontraba en los helechos ya todas oxidadas. Ellos cogían estos caminos y a cazar indios para llevarlos a la guerra, porque a ellos no les importaba el pensamiento, el credo del indígena, sino a ellos les interesaba defender su color. Si eran azules, venían los azules y se los llevaban; si eran rojos, se los llevaban (Suba, Cerro la Conejera, 2014).

En suma, cuando se recorre el Cerro de la Conejera emerge la memoria de los indígenas pobladores de Suba. Dicha memoria se materializa en fragmentos de relatos y anécdotas que vinculan lo mítico y lo histórico, la larga y corta duración; los mojones y marcas territoriales configuran un tejido que entrelaza recuerdos y nuevamente permite conectar historias. Es lo que Joanne Rappaport identificó como una memoria que, más que en relatos coherentes y estructurados cronológicamente, yace en el mismo espacio: “(...) en esencia, los autores (memoristas) dibujan un mapa mental del territorio, un espacio de práctica social que se vuelve significativo a través de la caminata o de la procesión política” (Rappaport, 2005, p. 185).

La historia se recuerda y se hace en la vida cotidiana, por lo que a veces supera la dimensión narrativa y logra verse en motivos, imágenes, repertorios y esquemas interpretativos de los raizales, elementos que hacen memoria, porque ellos mismos los conectan con las acciones de sus ancestros.

De esta manera, el sistema que explica la secuencia *cadena/oro/serpiente*, comienza con un mundo mítico, donde la cadena de oro y la serpiente dorada connotan estructuras que soportan y comunican tanto el paisaje como los valores transmitidos por los dioses por medio de los elementos del territorio. Los caminos del agua, de los mohanes, hacen referencia a ese pasado de encantos y guardianes que protegen el orden territorial, sus recursos transmiten a los humanos la tarea de mantener el equilibrio ecológico y cósmico. Aquello que emerge desde lo subterráneo cumple el papel cosmológico de darle orden al mundo natural y social. La simbología de lo subterráneo significa la memoria de los abuelos antiguos, que debe preservarse por largo tiempo.

Luego, los narradores hacen consciente que las presiones de hegemonías históricas, como la Conquista, la Colonia y la República moderna desencantan ese mundo primigenio: la explotación económica y de recursos, el paso a una vida individualista y regida por el dinero transforma los valores comunitarios, y el orden dado por los mohanes se trastoca. Aun así, la cadena de oro sigue cumpliendo su papel, y la imagen y elementos de lo subterráneo devienen en túneles y cuevas, que se resisten a la occidentalización mediante el hundimiento o siguen cumpliendo su función de escondite frente a la amenaza y al daño. La estructura geológica hueca de Suba se opone a la avanzada urbanizadora, a su manera y los túneles; ya no guardan tesoros espirituales, sino a los indios patirrajados que buscan huir del reclutamiento en el marco de la violencia política.

A manera de conclusión

Cartografías, itinerarios, constelaciones, tejidos y secuencias: cada nombre usado a lo largo de este capítulo connota complejidad y heterodoxia a partir del vínculo de elementos diversos. De esta manera, nuestra pretensión de elaborar complicadas cadenas de eventos y

significados ha cumplido satisfactoriamente su cometido. Sin embargo, debemos preguntarnos si tal complejidad llevó a la comprensión de lo que quisimos exponer.

Nuestras tesis principales fueron dos. En primer lugar, y desarrollada en la primera parte, hacer memoria mientras se recorren los territorios corresponde a sentirlo, significarlo y proyectar sobre este. En otras palabras, a encontrarle “sentidos”. En la medida en que el caminante-memorialista se conecta con el territorio, recuerda sus vivencias, encuentra explicaciones, hace peticiones, se cura y agradece. La memoria, así, se convierte en un ejercicio donde personas, comunidades y territorios se sanan mutuamente.

Además de ser un ejercicio terapéutico, recorrer el territorio invita a elaborar conexiones entre las “gentes” del paisaje y los humanos que lo recorren. De esta manera se configuran sociedades con elementos heterogéneos, cuyos vínculos conforman constelaciones de imágenes, símbolos y arquetipos que, a su vez, son la base de la elaboración de nuevas historias y reinterpretaciones de los mitos y las narrativas de la memoria cultural muisca. Surgen nuevos relatos que se tornan epicentros y puentes de dos tipos de conexiones: en primer lugar, la dimensión histórica de largo aliento, con las historias familiares y personales más cotidianas. En segundo lugar, consecuentemente, conexiones entre la dimensión mítica y sobrenatural con el mundo de la historia comunitaria.

De esta manera, hacer memoria en relación con los territorios, desde las perspectivas muisca actuales, significa curar y elaborar nuevas cadenas semánticas que, a su vez, dan inicio a nuevas narrativas. Los arquetipos del abuelo protector-sanador, transmisor de historias y guía comunitario se fortalecen y se materializan en diferentes agentes: ancianos familiares, ancestros comunes y espíritus de los elementos del territorio. Esas son las ideas que, creemos, permiten darle una continuidad lógica al conjunto de elementos diversos que hemos citado a lo largo de este capítulo. Esa es la razón por la que consideramos que hemos encontrado una manera de elaborar cartografías. No solo porque contribuyen a ubicar a quien desee comprender el papel del territorio en estos ejercicios de memoria, sino porque ha permitido rastrear variadas maneras de conectar recuerdos, imágenes, terapias, narrativas y proyectos de fortalecimiento personal, familiar y comunitario.

De la misma forma que la heterodoxia haya caracterizado las anteriores etnografías y cartografías, cada comunidad o, más bien, cada ejercicio particular llevado a cabo al interior y entre las comunidades muisas, aporta diversas maneras de interpretar el territorio, conectarse con los ancestros y elaborar memoriales de valores a partir de las tradiciones, usos y costumbres reflexionadas en el caminar.

Y, también, al igual que la memoria contribuye con la relaboración de pasados, de acuerdo a las circunstancias políticas y sociales del presente, en la medida en que los territorios apropiados por las comunidades muisas de hoy deban ser defendidos y emerjan nuevos retos frente a su manejo y futuro, nuevos recorridos se harán, nuevas historias emergerán y nuevos itinerarios se trazarán para garantizar que prevalezcan no solo como depositarios de eventos pasados, sino como conectores entre las enseñanzas de los ancestros y sus renovadas aplicaciones en los proyectos comunitarios contemporáneos.

Figura 1. John Orobajo y Edward Arévalo de la comunidad de Bosa saludan mediante un cántico a la Laguna de Chisacá, Usme



Fuente: Tomada por Pablo Gómez.

Figura 2. Myriam Martínez Triviño de la comunidad de Suba prende un tabaco para realizar pago en la Laguna de Chisacá, Usme. Al fondo, líderes de Bosa usan su poporo con el mismo propósito



Fuente: Foto tomada por Pablo Gómez.

Referencias

- Assman, J. (1995). “Collective Memory and Cultural Identity”. En: *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring – Summer, 1995), pp. 125 - 133.
- Giles-Vernick, T. (2001). “Lives, histories, and sites of recollection”. En: Miescher, Stephan and Cohen, David (eds) *African words, African voices*. Bloomington. Indiana University Press.
- Gómez-Montañez, P. F. (2015a). *Conflicto Intraétnico Muisca en el Altiplano undiboyacense-Colombia: Transacciones, Disputas y Negociaciones en el Campo de la Identidad y la Memoria Indígena*. Trabajo para optar el título de Doctor en Antropología. Bogotá. Universidad de los Andes.
- Gómez-Montañez, P. F. (2015b). *Voces del territorio, dolientes de patrimonio. El cementerio muisca de Usme y la re-significación de Bacatá*. Bogotá. USTA.

- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo Social. Una Introducción a la Teoría del Actor-Red*. Buenos Aires. Manantial.
- Nora, P. (dir.) (1984). *Les lieux de mémoire*. Paris. Gallimard.
- Rappaport, J. (2000). *The Politics of Memory. A Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (2000). *La Historia, la Memoria, el Olvido*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Rocha, M. (2004). *El Héroe de Nuestra Imagen. Visión del Héroe en las Literaturas Indígenas de América*. Bogotá: Convenio Andrés Bello-Universidad de los Andes.