

## Capítulo 3

### Resignificar el territorio, recorrer su memoria: Epistemologías y metodologías indígenas

Pablo F. Gómez Montañez

Muchas fueron las veces en que escuchamos a los abuelos decir que los espíritus de los lugares se manifiestan y dan la bienvenida cuando los animales aparecen. Mientras participaba con mi silencio y escucha en el círculo de palabra, por lo menos cuatro especies de arañas pequeñas, típicas de la región, treparon mi pierna y mis brazos. Tal vez el tejido, como lo decía Edward, se estaba haciendo, se estaba dando, pues también recordé que en uno de los libros que consulté a varios años cuando comencé mi trabajo de campo con los muisca (Medina de Pacheco, 2006) leí que las arañas eran sagradas para el pueblo muisca, pues tejían la embarcación que transportaba los espíritus al mundo de los muertos. ¿Hacia dónde me querían conducir? ¿Serían mensajeras de los muertos que todavía yacían en las profundidades de la hacienda? ¿Qué se tejería desde ese momento?

(Tomado del diario de campo de Pablo Gómez,  
30 de septiembre de 2012).

## PROFESÍAS DEL DESPERTAR MUISCA<sup>1</sup>

Varias fueron las afirmaciones registradas a lo largo del trabajo de campo con las comunidades muisca del altiplano cundiboyacense, donde se asegura que el “despertar muisca” hace parte de un orden cósmico que debe revelarse y manifestarse en los tiempos actuales. “Hay que despertar al ombligo de América”, dicen algunos abuelos practicantes de la medicina y de renovados rituales muisca para referirse a que la reetnicidad de los grupos indígenas del centro de Colombia es fundamental y que hace parte de procesos que ocurren a lo largo de todo el continente americano. Un hecho transversal en todos los grupos étnicos actuales es considerar que con la llegada del conquistador blanco, los ancianos escondieron cierta información para ser rescatada siglos más tarde cuando llegara el momento oportuno. En el caso de las comunidades indígenas del Cauca, Gnecco lo explica así:

Los ancestros engañaron a los españoles enterrándose en el inframundo, éste no fue un signo de cobardía sino de ingenio y les permitió evitar la subyugación colonial. Enterrarse o sumergirse [...] esto es, descansar/esperar pacientemente hasta que llegue el momento propicio para regresar, es una marca panandina de los mesías, ansiosamente esperados por la elaboración simbólica de las sociedades indígenas. (Gnecco, 2007, p. 79)

Por su parte, varios abuelos muisca emplean las categorías de “chontal” y de “ladino” para explicar que los primeros fueron los “indios” rebeldes que resistieron y enfrentaron al español, mientras que los segundos se dejaron colonizar mediante la imposición de la lengua y la religión europea. Los chontales se habían refugiado en páramos y lugares apartados y habían entregado su conocimiento y herramientas sagradas a otros pueblos hermanos para que fueran devueltas siglos adelante (Gómez-Montañez, 2013a). De cierta manera, tener el derecho a recordar el pasado muisca desde este modelo significa tener la capacidad y la decisión de buscar el chontal que el ladino esconde. Eso es, para algunos abuelos, el auto-reconocimiento étnico (Gómez-Montañez 2009; 2010; 2013a).

La creciente consciencia sobre lugares sagrados de la cultura muisca en una resignificada *Bacatá* –Bogotá–, así como la presencia de *mamos* de la Sierra Nevada de Santa Marta en el centro de Colombia hizo pensar a uno de los más representativos investigadores de la etnohistoria y arqueología muisca, Carl Langebaeck, en las estrategias discursivas y productoras de imaginarios positivos sobre lo indígena muisca usadas por los criollos postindependentistas y republicanos como base de su identidad diferenciada del europeo metropolitano (2009). A su vez, la idea de que la presencia de líderes indígenas en Bogotá contribuye al renacimiento y fortalecimiento

---

<sup>1</sup> Las ideas de los dos primeros apartados de este capítulo fueron desarrolladas inicialmente en el texto de la tesis doctoral en antropología titulada “Conflicto Intraétnico Muisca en el Altiplano Cundiboyacense-Colombia. Transacciones, Disputas y Negociaciones en el Campo de la Identidad y la Memoria Indígena” de Pablo F. Gómez Montañez, Universidad de los Andes, que se encuentra actualmente en fase de evaluación y defensa.

de la espiritualidad muisca es una idea que ha sido desarrollada desde la reciente etnografía de los muisca de hoy (Gómez-Montañez, 2009; 2010), así como desde otros procesos sociales y políticos que han dejado como resultado publicaciones no-académicas, pero en las cuales sus compiladores se propusieron “registrar la voz” de los “abuelos mayores”<sup>2</sup>.

En suma, iniciativas investigativas y compiladoras de este tipo alimentan la representación positiva que desde la Conquista se hizo del pueblo muisca. La necesidad de despertar al ombligo de América parece ser una imagen que se vincula a ideas que, como la escrita por Fray Felipe Salvador Gili en 1750 en su *Ensayo de Historia Americana*, afirman que los muisca vivían en un territorio que cumplía las mismas condiciones que Tenochtitlán y Cuzco, razón por la cual el muisca no sólo era a veces equiparado como cultura “civilizada” con los aztecas e incas, sino que además explicaba que sobre los grandes centros de poder indígenas era inevitable la construcción de las capitales virreinales en el Nuevo Mundo. Que Bogotá no sólo sea la antigua *Bacatá*, sino además la capital colombiana, explica para muchos abuelos muisca la constante “venida y búsqueda” por parte de otras culturas de la información de este territorio.

Desde finales de los años ochenta y durante la década de los noventa, el campo etnopolítico muisca se forjaba específicamente en la conformación y revitalización de cabildos indígenas en Bogotá y Cundinamarca en tanto entidades que permitían el reconocimiento de los grupos étnicos ante el Estado colombiano y como principales unidades de la organización comunitaria. El territorio y la revitalización de elementos culturales muisca identificados en los usos y costumbres campesinos erigieron los fundamentos de su existencia y permanencia. Hacia finales de la década de los noventa y durante los primeros años del nuevo siglo la presencia y colaboración de otros grupos indígenas y sus autoridades espirituales se fortaleció aún más. Como resultado, aparecieron los primeros “abuelos” y centros de rescate espiritual de lo muisca en los territorios de Cota, Sesquilé y Ráquira. Los bohíos o *chunzúas*, las herramientas sagradas como el tabaco, el ambil (gelatina de tabaco), el mambe de coca (hojas y/o polvo de hojas tostadas) y el rapé (tabaco en polvo), así como una renovada ceremonialidad aparecían tímidamente como parte de nuevos lugares, prácticas y rutinas performativas.

La profesía del águila y el cóndor, referida por Edward Arévalo en un capítulo anterior, se complementa con la historia de los chontales muisca que, al ver en peligro su cultura y legado, entregaron a sus “hermanos” de la selva y de la sierra los “canastos” de conocimiento. Por esa razón, el muisca que hoy practica ciertas rutinas

---

<sup>2</sup> Es el caso particular de la publicación titulada *Mensajes de la Madre Tierra en Territorio Muisca*, de Roberto Santos y Fabio Mejía (2010). Lo particularmente representativo de esta obra es que es el resultado del Primer Encuentro de Saberes Ancestrales, realizado en Bogotá en septiembre de 2005, que reunió entre otras autoridades a varios *mamos* serranos para quienes, nuevamente, la antigua *Bacatá* era no sólo la capital de Colombia, sino el “centro del continente” (Santos y Mejía, 2010, p. 10).

ceremoniales nativas está familiarizado con el uso del tabaco, la coca y hasta del poporo<sup>3</sup>, Estas herramientas sagradas son los canastos y contenedores de la memoria, la cual se activa cuando el practicante se conecta con los elementos o “gentes” del territorio. El territorio, de esta manera, habla y se manifiesta. Escuchar y recordar a la Madre Tierra es entrar en conexión con su matriz a través de los elementales.

## MEMORIA MÍSTICA: EL CONTACTO DIRECTO CON LOS CREADORES<sup>4</sup>

James y Jiménez (2004), en su estudio sobre el chamanismo, afirmaban que el chamán<sup>5</sup> tiene la capacidad de aprehender el universo a partir de lo que ellos denominan “elementos primarios de tejido y reconstrucción constante del pensamiento-materia”: tabaco, ambil, peyote, ayahuasca, coca, yopo virola, borrachero, plumas, humo, imagen-movimiento, noche, los aliados de la selva” (p. 15). Desde el paradigma energético, los autores aseguran que el conocimiento chamánico se aloja en una gran matriz semiótica y cósmica. Los *mamos* y taitas acompañantes del proceso etnocultural muisca también lo hacen. Para ello trabajan el tabaco, el ambil, el mambe y el poporo. Al entender esta forma de hacer memoria indígena, desde el uso de ciertas rutinas sagradas para consultar la información guardada y dada por los espíritus del territorio y de los ancestros, podemos reflexionar sobre dos asuntos que permiten fortalecer más nuestra comprensión de dichas metodologías.

En primer lugar, vale la pena traer a colación un ejemplo tomado de un trabajo etnográfico en el que también se pudo registrar el acceso a la información y la memoria del territorio y sus elementos por parte de un abuelo muisca (Gómez-Montañez, 2013c). Él contaba sobre una piedra con forma de cabeza de tortuga del parque arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facatativá, cerca de Bogotá, que era un portal para conectarse con el *Majuy*, cerro aledaño al parque cuyo nombre es traducido como “entrar en uno mismo”. Esa es la razón que dan también para justificar la presencia de varios cerros con el mismo nombre en varios sectores de la sabana de Bogotá con el caso de Tenjo y Cota. Al preguntarle cómo recibió esa

3 El poporo es un calabazo alargado que contiene sal y sal marina. Con un palo o *chukuna* se raspa su corteza, se toma la cal y se lleva la boca de quien, además, está mascando hojas de coca. Dicha práctica es sumamente sagrada para las autoridades espirituales de la Sierra Nevada de Santa Marta y hace parte de las prácticas recuperadas por ciertos iniciados de las comunidades muisca. No es nuestro propósito profundizar en dicho elemento, el cual connota sentidos y prácticas muy complejas.

4 Las ideas de este apartado fueron desarrolladas por el autor en su tesis doctoral, actualmente en fase de evaluación y defensa.

5 Es importante aclarar que el término “chamán” es un genérico para referirse a ciertos especialistas en la medicina y técnicas del éxtasis -como alguna vez lo definió Mircea Eliade- en las culturas aborígenes. Aunque el término proviene de las culturas siberianas, se emplea normalmente en todos los estudios etnológicos. Sin embargo, aclaramos que no es correcto referirse siempre como chamán a cualquier especialista en prácticas espirituales de conexión con las deidades y el cosmos como, el caso de los *mamos*.

información, tomó su poporo, se sentó frente a la piedra y afirmó con voz suave y en tono contemplativo y de remembranza que una “abuela espiritual” se le había aparecido y lo había tenido varias horas consultando hasta que él supo interpretar la relación entre la piedra y el cerro. Imaginarse semejante escena, tan provocadora para la ortodoxia académica encarcelada en el archivo y la verificabilidad del método histórico, conlleva en nuestro caso a recordar un ejemplo clásico de disputa entre dos formas de hacer memoria de grupos religiosos usada por Maurice Halbwachs (2004). El autor nos recuerda que los primeros cristianos tomaron algunos elementos del judaísmo, como la eucaristía y ciertos ejercicios espirituales, que respondían a nuevas necesidades de la misma época. Según Halbwachs,

Las circunstancias sociales se modifican y nuevas aspiraciones se hacen presentes, se incrementan creencias rechazadas antaño. Pero no es porque se saquen recuerdos borrosos del pasado, más bien se *recrean las condiciones en que nacieron*, pero en el presente. (Halbwachs, 2004, p. 216)

De la misma manera, las colectividades muiscas elaboran sus propias narrativas del pasado ancestral integrando, revisando y a veces olvidando las versiones impuestas por el oficialismo. Volviendo al caso del cristianismo, en esa religión han existido dos corrientes: la *dogmática* y la *mística*. Los primeros pretenden poseer y conservar el sentido y el conocimiento de la doctrina cristiana a partir del manejo y comprensión de los conceptos textuales, simbólicos y terminológicos. Los segundos buscan, por fuerza interior, encontrar el sentido de los textos y las ceremonias. ¿Cómo activan sus memorias? Los dogmáticos a partir de lo consensuado, de los “recuerdos colectivos” y de los acuerdos sobre la naturaleza de un hecho pasado. El misticismo lo hace, en cambio, comulgando íntimamente con el principio divino. Los místicos se diferencian de los dogmáticos, en el caso cristiano, no por negar la doctrina de la iglesia por inspiración personal, sino por hacer manifiesto y devolver su valor a partes de la historia del cristianismo primitivo que la tradición oficial dejó en la sombra. En pocas palabras, se puede oponer lo místico a lo dogmático así como el recuerdo vivido a la tradición reducida a fórmulas.

Hemos traído este ejemplo clásico de la literatura sobre la memoria social para afirmar que las formas de elaborar la memoria por parte de los abuelos, taitas y *mamos* parecen acercarse a ese misticismo y a esa conexión íntima y personal con el mundo cósmico y energético de los abuelos espirituales. Cabría hacer una reflexión –aunque no sea el objetivo de este escrito– sobre si estas fórmulas alternativas y contestatarias corresponden verdaderamente a intentos por nivelar la simetría entre dos tipos de conocimiento y de interpretación del pasado como lo buscan los estudiosos de la subalternidad, o si podrían ser estrategias de relativizar tanto la autoridad frente a lo heredado del pasado hasta el punto de argumentar con base en métodos que, por su misma ambigüedad y complejidad, frenan cualquier intento de deslegitimación y contra-argumentación. Porque lo cierto es que, según los *chyquys* y otros abuelos

sabedores de las comunidades muisca, el acceso a los secretos del cosmos y a la memoria de la Madre no es una tarea fácil ni de acceso a todos. Además, en la medida en que estas nuevas narrativas y rutinas se emplean para socializarse, y comienzan a repetirse y a reiterarse, esta visión mística va imponiendo su propio dogmatismo.

Como segundo elemento de reflexión, ¿cómo se “recuerda” lo indecible de lo que ha permanecido latente? Antes de exponer lo que el trabajo etnográfico ha permitido registrar y analizar frente a las formas de hacer memoria en lo muisca y conectarlo con el campo de lo político, es necesario explicar el “cómo” de la memoria. Para eso nos hemos basado en la fenomenología de Paul Ricoeur. Para el intelectual francés, la fenomenología de la memoria se fundamenta en las preguntas “¿de qué hay recuerdo?” y “¿de quién es la memoria?” (2004, p. 19). Colocar el *qué* antes del *quién* contribuye a superar en primera instancia el debate sobre hablar de una memoria colectiva como extensión analógica de la memoria individual. Buscar el *qué* atraviesa un momento significativo y otro pragmático.

El primero, la *mneme*, corresponde al recuerdo como algo que aparece de manera pasiva, incluso patológicamente, que hasta puede considerarse una afección que llega a la mente. El segundo, la *anamnesis*, corresponde a la búsqueda intencionada del recuerdo, al ejercicio pleno de la rememoración (Ricoeur, 2004, pp. 19-20). En el plano de la medicina muisca podríamos inferir y sospechar que ciertas afecciones pueden llegar al individuo o al colectivo, fruto de algo guardado en el pasado. Por eso, uno de los tropos empleados para explicar el estado de conflicto en el pueblo muisca y su territorio es la “enfermedad” que comenzó con las divisiones y guerras del pasado prehispánico, fue aprovechada por el hombre blanco y ha sido perpetuada hasta el presente por los mismos muisca. Además, el trabajo de campo ha permitido identificar que si hoy día se considera que existen abuelos muisca es porque algunos, de cierta manera, “fueron elegidos” y “les llegó el conocimiento” necesario para transmitir en el presente la palabra guardada de su pueblo. Si nos fijamos, ambos ejemplos parecen referirse al *pathos* de la *mneme*. Y también “llegan” informaciones guardadas desde otros pueblos, como veremos más adelante. Pero esta investigación propone entender el plano operativo de la *anamnesis*, con lo cual la pregunta sobre el *qué* da paso a la pregunta sobre el *cómo*. Redes de abuelos en la actualidad se forman para resignificar, reinterpretar, recrear los sentidos que los territorios, las plantas sagradas, las piedras, lagunas y otros mojones han guardado respecto de la memoria ancestral. Estos ejercicios son voluntarios e intencionales y pueden llegar a hacer que una persona en su “despertar” apele tanto al archivo de la historia y de los diccionarios de la lengua muisca, como a su intuición y creatividad semántica.

A continuación, a medida que desarrollemos nuestra etnografía de los procesos de elaboración de la cartografía de lugares sagrados a partir del hallazgo arqueológico, veremos que lo que abunda en la resignificación territorial y de la memoria muisca son las instancias pasionales, místicas y nuevos dogmatismos que,

a partir de epistemologías alternativas, confrontan la manera como el oficialismo académico y administrativo del gobierno de la capital han impuesto los discursos autorizados al patrimonio y les permiten a los muisca legitimar su participación en la arena de luchas e iniciativas ciudadanas por la gestión patrimonial de la hacienda El Carmen. Pero tal legitimidad se reclama con el proceso de “investigación nativa” que llevó a la resignificación de lugares sagrados de Bacatá, incluyendo el cementerio muisca de Usme.

## **ANTECEDENTES DE LA RESIGNIFICACIÓN TERRITORIAL MUISCA**

Una de las publicaciones pioneras en registrar los significados de algunos lugares sagrados del territorio muisca en Cundinamarca fue la realizada por Santos y Mejía (2010). De acuerdo a lo pactado en un encuentro de autoridades indígenas en el 2005 en Bogotá, algunos *mamos* de comunidades nativas de la Sierra Nevada de Santa Marta vinieron y acompañaron unos recorridos por lagunas y cerros. El proyecto también contó con la presencia de Carlos Mamanché, líder y fundador de la comunidad muisca de Sesquilé, considerado por muchos como un “abuelo y sabedor” muy poderoso y visionario. Los diferentes lugares fueron visitados y mediante métodos de consulta espiritual propios de los *mamos*, sus nombres sagrados y aseguranzas fueron revelados por la Madre Tierra y los espíritus de los territorios.

La aseguranza se puede entender como la energía que tiene un lugar en tanto conjunto de elementales o “gentes” que se articula en armonía con el orden cósmico y de la naturaleza. La aseguranza también determina cuál es la intención o los propósitos por los cuales un lugar se visita o se recorre. Además, la consulta puede arrojar datos sobre las historias míticas que explican si el lugar contiene el origen o la “casa” de algún elemento o energía. Finalmente, como veremos más adelante, la aseguranza también revela qué “linajes” tienen su origen en ese territorio y cuál es, por tanto, la responsabilidad de una persona o comunidad con ambos.



## RESIGNIFICAR EL CEMENTERIO MUISCA DE USME: REDES Y COLABORADORES

El recorrido por Cundinamarca había dejado como resultado una cartografía sagrada, conformada por una red de lugares en el territorio muisca. Lo interesante de esta experiencia, entre muchos otros aspectos, es que su metodología fue replicada por los autores de la publicación en otros territorios locales de comunidades nativas como Sesquilé y Bosa. En ambos lugares se identificaron relaciones de todo tipo: cuadraturas, triangulaciones, salidas de equinoccios y solsticios que permitieron conformar esquemas y mapas en los que diferentes puntos del territorio muisca se conectaban. Tal información se empleó, por ejemplo, en el diseño del observatorio astronómico muisca de Sesquilé (Comunidad Mhuysqa de Sesquilé, 2012) y en proyectos llevados a cabo en Bosa como los referidos por Edward Arévalo Neuta en su capítulo. La experiencia acumulada por el arquitecto Roberto Santos permitió que en una intervención en un círculo de palabra en la hacienda El Carmen les recordara a los interlocutores parte de esa cartografía sagrada. La reunión fue convocada por los integrantes de la comunidad de Bosa para discutir con otras comunidades muisca cuál iba a ser su propuesta para el manejo y porvenir del hallazgo arqueológico. El arquitecto Santos intervino entonces.

Hay que recuperar lo de recorrer la tierra, eso hay que recuperarlo también. Que es desde Ubaque hasta Guatavita. Es Ubaque, pasando por la laguna de Teusacá, que es la del Verjón, y luego las lagunas de Siecha, las tres, luego la laguna de Guasca que es donde se concentra el humedal de Marqués y luego llegar a Guatavita. Cuenta Rodríguez Freile que eran veinte días [...]. (Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2012)

Cuando sus palabras avanzaron un poco en su discurso, el arquitecto, al cual se le notaba su cercanía con el misticismo-dogmático propio de las renovadas prácticas espirituales muisca y de otros grupos étnicos, exhortó a que el lugar del hallazgo arqueológico comenzara a ser parte de la red de lugares sagrados resignificados desde la tradición que las autoridades serranas habían comenzado a proponer y a ser aceptada por parte de las redes sociales de la medicina y la ritualidad muisca.

En primer lugar pues me parece que [...] no deberíamos nombrar este lugar como cementerio, porque el concepto de cementerio desde los occidentales es otra cosa totalmente distinta. Indudablemente que este es un lugar sagrado, es un lugar de descanso de los espíritus de los abuelos [...] y es como la unión entre el valle y el *Sunapa*, el camino del padre *Bochica*. Entonces es como el lugar de descanso de los espíritus de los abuelos en este camino hacia la recuperación del origen de donde salió el padre *Bochica*.

[...] Este lugar tiene la fortuna de no haber sido ocupado como fue ocupada la Candelaria<sup>6</sup>, entonces para la recuperación de esa memoria y para el entendimiento de ese territorio ancestral me parece que este lugar es vital, vital para poder entender el sentido y el simbolismo de todo este territorio dentro de todo ese telar, de ese tejido de territorios sagrados que es el territorio muisca, porque igualmente este camino, el camino del padre, el camino de Sunapa, está conectado con la laguna sagrada de la madre *Ubaque*<sup>7</sup> que la tenemos aquí al otro lado de estas montañas. Es la madre del origen. Entonces me parece que esto dentro del territorio arma ese triángulo de esto como un templo, un lugar sagrado donde están los espíritus de los abuelos, el lugar de *Muequetá*<sup>8</sup> donde se originó la ciudad, dentro de ese valle, y las piedras del Tunjo, que era el lugar donde habitaba el *Zipa*. Es como un triángulo sagrado que determina como el centro de todo este territorio. (Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2013)

Mientras varios hombres que hacían parte de la red espiritual muisca consumían hayo (hojas de coca) y poporo como parte de su rutina y repertorio de “acompañamiento de pensamiento” y de “conexión con la memoria del territorio”, la abuela Blanca Nieves, sabedora de la comunidad muisca de Suba, consumía su tabaco. Sus palabras dejaban brotar leve y sutilmente el sentido profético del hallazgo arqueológico y la relación con la memoria moral que éste significaba para alimentar aún más el tropo del despertar muisca.

Entonces aquí, en este territorio sagrado muisca es uno de los territorios de entrada al gran valle que nuestros abuelos nos dejaron con todos estos viajeros que fueron para ese largo viaje, y que se fue la palabra, pero nos ha quedado el espíritu. Y en este momento que estamos en el cuidado y protección de los pueblos, de hermandad, de la unión, de la hermandad de los pueblos, es cuando empieza a renacer, a encontrarse el sitio y somos nosotros, son ustedes los de cada uno de los territorios, los hermanos de cada territorio, los que tenemos que venir a seguir cuidando, a seguir empezando a dar esa palabra dulce y ese pensamiento para que *haiga*<sup>10</sup> unión entre nosotros primero que todo y luego para que se pueda volver a cuidar los territorios. (Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2012)

En las palabras de Blanca Nieves se evidencia que la resignificación de lugares corresponde a dos condiciones necesarias para el fortalecimiento de la cultura muisca en el presente: primero, recuperar “la palabra” de cada lugar; segundo, que tales

6 Centro histórico-colonial de Bogotá.

7 Laguna que hace parte de la red de reservas naturales del páramo de Sumapaz, al sur del Distrito Capital. Hizo parte de los lugares resignificados y registrados en la publicación de Santos y Mejía (2010).

8 Uno de los nombres *muisca* de Bogotá.

9 Las afirmaciones entre comillas a lo largo de nuestra escritura corresponden a abstracciones hechas como resultado de haber detectado figuras correspondientes al mercado del lenguaje de lo étnico muisca a partir de nuestros registros del trabajo de campo.

10 Variación oral lingüística del la conjugación “haya” propia del idiolecto campesino del altiplano cundiboyacense.

palabras forjaran principios de unión y convivencia. De esta manera, resignificar el territorio implica aportar a la solución de conflictos presentes en éste, es decir, en el interior de las comunidades y familias.

El turno de palabra llegó a Ramiro, de la comunidad muisca de Cota. Vestido con blusa y pantalón blanco, cargando su mochila y usando un poporo proporcionalmente grande con su talla y complexión, Ramiro hacía parte de la red de prácticas medicinales muisca. Su rol lo llevó a iniciar su discurso recordando que era importante llegar a acuerdos tanto en el plano administrativo con Metrovivienda como en lo espiritual. Nuevamente la dimensión y escala de la historia con su modelo progresista parecía contraponerse a la dimensión de lo indecible, intangible e incognoscible del mito. También sus palabras dejaron ver el marco místico desde el cual interpretaba el hallazgo arqueológico y que le permitía anclar con éste su identidad étnica. La memoria moral que apelaba por supuesto a la conexión con sus ancestros de larga data se vinculaba con un aspecto muy cotidiano de su parte: su labor médica es la de ser partero. Recibir neonatos desde el plano medicinal muisca implica una serie de preparaciones y entendimientos que hacen de la matriz de la Madre un punto clave de conexión con la matriz de la tierra y del cosmos. Aunque este modelo no será abordado ahora por alejarse de nuestro foco de atención, vale la pena decir que las afirmaciones de Ramiro hacen parte de una cadena explicativa donde la matriz, el cuerpo y el territorio se conectan y se propagan cada uno con el otro. A manera de un sistema estructural, lo que suceda en uno afecta al otro, por lo que la resignificación no se limita al plano semántico, sino que propone además modelos y formas de convivencia mediante el mantenimiento del equilibrio entre la persona, la comunidad y el territorio. En consecuencia, Ramiro aclaraba que de no cuidarse o manejarse correctamente la energía que salía de las tumbas excavadas, los equilibrios del orden cósmico podrían alterarse y eso traería más enfermedad, la cual, como ya vimos, es otro tropo para explicar las crisis y problemáticas territoriales que se desatan con la expansión urbana y el olvido acompañante de las aseguranzas de los lugares.

En otras palabras, el no cuidado o manejo inadecuado del cementerio de Usme produciría más “enfermedad” (caos, violencia, contaminación, desorden) en la ciudad y al interior de las comunidades muisca. Por eso, desde una perspectiva indígena, primero se debe “pagar”, “alimentar” a la Madre Tierra, pues ella da el permiso para todo tipo de manejo de elementos que brinda el territorio. Pero lo clave en las palabras de Ramiro es que nos permite entender que la resignificación de lugares sagrados, en tanto proceso de fortalecimiento comunitario, implica en primera medida que cada participante de la red colaborativa “limpie” su linaje. Esto quiere decir que investigar desde la perspectiva nativa obliga a atravesar un proceso de limpieza, curación y armonía entre todos los elementos que componen el mundo social de las comunidades indígenas, entre los cuales se incluyen a los ancestros y a los elementos-gente de la naturaleza.

Entonces pagamos primero a la Madre, ordenamos a la Madre, al Padre, es lo que hay que hacer primero desde el espíritu para ahí sí tener lo otro. Primero uno compra en lo espiritual, entrega a la madre lo espiritual, al padre, lo entrega después ya viene lo otro. Yo pienso que eso hay que hacerlo a la par. Entonces sintiendo así el territorio, y en ese trabajo que se ha hecho con los abuelos, las abuelas, esa mirada de las tumbas ahora son como una casa pero para el mundo de abajo. Entonces cuando se sembró en tiempo antiguo se hizo *iza quechi*<sup>11</sup>, se hizo mortuoria, se entregó, se puso. Entonces ahí donde no se muere sino que se descansa, entonces se vuelve como pilar de la madre, como una columna que sostiene a la madre. Y sostiene al territorio. Entonces así como está, ahí donde estaba esa casa, ese *chunzuá* abajo, entonces queda el aliento también. Entonces este último aliento que es del abuelo o la abuela que está sembrado ahí lo puso el último que lo entregó. En la historia de nosotros se refiere cuando él mismo vuelve otra vez en espíritu, se recibe el niño, es el mismo, entonces cuando se descansa todo ese aliento que está y fue canto, también fue todo pensamiento de todos los abuelos, la comunidad, la familia todo pensamiento que puso y lo puso ahí debajo. Ahí debajo de la tierra, ahí quedó. Y eso también respira, hay que tener ese vapor, esa respiración ahí quedó. Y eso ahí se vuelve pilar, se vuelve como cuarzo espiritual, una columna de cuartos y cristales ese vapor, ese aliento. Y cuando se rompe o se saca eso, ese aliento se sale, entonces la primera persona que rompió así, que cavó, ese aliento como una burbuja, como una bomba pues, entonces salió y el respiró eso también. Entonces también le quedó en el cuerpo, las personas cuando vinieron a mirar y también excavando también saliendo. Entonces se sale, es como si esa columna, ese pilar que va a sostener la madre se cayera, entonces, se rompiera. (Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2012)

Llevar a cabo un proceso de resignificación sin hacer limpieza de linaje y sin seguir ciertos protocolos relacionados con el respeto a las mortuorias, lleva a afectar las relaciones de cada persona con su vida propia, su familia, su comunidad y su territorio en el esquema anteriormente expuesto. De ahí que Ramiro haya dejado clara la postura del equipo muisca de investigación frente al hallazgo arqueológico: no había que seguir excavando, sino dejar descansar a los ancestros. De lo contrario, se estarían violando los protocolos y se producirían males para las comunidades y la ciudad.

Por eso decía el gobernador, nosotros no desenterramos, no cogemos, como guardias nosotros sabemos que eso es pilar. Entonces ese vapor así que salió, entonces queda débil, queda sin la herramienta, queda pegado, se sale. Entonces donde lo espiritual hay que mirar bien eso ahí, se salió, dónde está, buscarlo, hacerle trabajo a eso para buscarlo, para cazarlo, para traerlo otra vez. Eso se puede. Los mayores, los abuelos, las abuelas lo encuentran, lo miran donde está

11 El término *izaquechi* ha sido apropiado de la lengua arhuaca. Como lo veremos más adelante, implica entender que para recuperar el orden territorial espiritual hay que hacer una labor de limpieza de los linajes.

y recogerlo, eso se trae otra vez acá y se entierra, se pone ahí y se ordena para que esto quede bien otra vez. Si no, con el tiempo comienza a haber derrumbes, a no crecer plantas, el problema, se corre la tierra goma bueno, así. (Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2012)

La profanación llevada a cabo sobre el cementerio por parte de las múltiples intervenciones sobre el territorio, inicialmente con el trabajo de las retroexcavadoras y posteriormente con las excavaciones arqueológicas, había dejado escapar cierta energía que traería enfermedad y problemas. La ciudad está enferma y en parte se debe a la profanación de la memoria de los ancestros. Esto interpretamos a partir de las palabras de Ramiro. El cuidado de la energía desatada también implicaba, coherentemente, que se debía “pagar” a la Madre. De esa manera, el “pagamento”, práctica ritual llevada a cabo por autoridades espirituales y medicinales, es el primer paso metodológico para investigar el territorio y su memoria desde la epistemología nativa. Precisamente “olvidar a la Madre” significa no haberla “alimentado ni cuidado”. Por esa razón, los muisca actuales pertenecientes a las redes de lo espiritual han asumido la responsabilidad de “recuperar las ordenanzas de cada lugar” y se han, por tanto, autoproclamado como quienes pueden entender y acceder a ese conocimiento profundo enseñado por autoridades espirituales de otros pueblos. Nuevamente el misticismo se vuelve algo dogmático. Pero continuando con nuestra argumentación, el modelo explicativo de Ramiro, compartido por los asistentes al círculo palabra, sentenciaba claramente que no se podía excavar más. Ya se ponían sobre la mesa posiciones claras frente al manejo patrimonial de la hacienda. El predio tenía que ser pagado y ordenado y para eso se debía contar con la ayuda de abuelos sabedores de otras comunidades, ya que los muisca, coherentemente con su tropo del renacer, son conscientes de la existencia en la actualidad de médicos, taitas o *mamos* poderosos en sus comunidades.

El círculo de palabra seguía permitiendo que los muisca confrontaran la visión occidental desde la que se planeaba el orden territorial. Desde ésta, parecía irreverente que los muisca reclamaran como patrimonio lo hallado en Usme, pues según la normatividad actual la comunidad muisca de Bosa, la más cercana geográficamente al hallazgo, estaba limitada tener injerencia en el territorio delimitado urbanísticamente como la Localidad de Bosa. Los fantasmas de la transformación del orden territorial muisca desde la Colonia aparecían de nuevo, por eso John Orobajo, médico tradicional de Bosa, aclaraba que el territorio muisca era una conjunción y un orden que no correspondía con los parámetros técnicos administrativos, correspondía a otro ordenamiento y a otra producción social del espacio.

[...] con esa lucha de resignificar el territorio, entendiéndolo como un solo cuerpo y parte del caminar, pues no vemos el territorio como el Estado lo ve, como un espacio geográfico, político, sino que no porque estemos delimitados como lo manifiesta el Estado, por localidades, no nos corresponda hoy estar acá. (Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2012)

Para ciertas instituciones, el hecho de que actualmente en Usme no hubiese una comunidad muisca reconocida impedía a las de otras localidades a declararse dolientes directas del futuro del cementerio. Sin embargo, para los muisca su territorio es un tejido y la responsabilidad de cuidarlo está siempre limitada por las fronteras y jurisdicciones establecidas desde la Colonia y la República moderna.

John reiteraba que resignificar los lugares sagrados era necesario para unir y fortalecer mucho más al pueblo muisca. Ese proceso, como otros que hacían parte de su camino por el reconocimiento étnico, requerían del diálogo y uso estratégico de herramientas occidentales y nativas. Había que generar espacios interculturales con la academia y además lograr que los diferentes proyectos locales llegaran a puntos en común. Una vez más, el territorio era el hilo conductor y el contenedor de la verdad guardada del pasado.

Entonces sabemos que por años la comunidad de Bosa ha luchado también por resignificar este territorio, algún momento lo hicimos a través de los procesos jurídicos, en algún momento también con la consejería, con la palabra de los abuelos del territorio y los hermanos también sienten que nos corresponde hacerlo. Pero algo que ellos decían es que no tenemos que venir a inventarnos nada, no hay que venir a exponer que ya sabemos todo, sino que el mismo lugar es el que nos habla, nos indica, nos revela, nos enseña. Por eso hoy estamos acá. Porque cada uno puede dar versiones de su caminar, desde lo que le han contado, desde lo que ha escuchado y lo que ha leído, pero otra cosa es lo que ellos verdaderamente necesitan en este lugar y así pues, sentados con los abuelos, decíamos que hay que escuchar la lectura también como lo hace el académico, como lo hace el mayor. Cómo lee el mayor lo que necesita este territorio y qué función cumple, para que está acá este lugar y qué función cumple dentro del territorio para qué, así como cada lugar, sea esa unión del pueblo y de la Madre también que nos invita hoy a estar acá. (Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2012)

El territorio mismo guarda la memoria y habla, según lo dicho por John. Es la matriz de conocimiento que puede ser develada mediante memorias del orden místico, tal vez, pero además al compilar los relatos orales que han sido transmitidos en el seno de sus familias. Cuando Edward Arévalo Neuta, líder de la comunidad de Bosa, puso su palabra en el círculo, pareció sintetizar y concretar la metodología que se debía seguir en la resignificación de lugares sagrados. También reitera la manera como hemos propuesto comprender los procesos de recomposición de la memoria y la identidad muisca. Con ello, también se fortalecía el tejido de historias míticas sobre el pacto, la devolución de dones y las profecías que nos recuerdan la danza del cóndor y el águila. Queda claro un elemento característico y típico del mantenimiento y transmisión de la memoria indígena: las enseñanzas y palabras de los mayores.

Una característica de nuestra comunidad es que para recobrar, para recordar nuestra tradición hemos tomado una base sólida y firme. Y esa base sólida y firme ha sido o son mayores, ancianos de una tradición. Como lo han dicho los

hermanos, se ha repetido, lo muisca no se inventa, se recuerda. Pero se recuerda bajo una base sólida, unas bases tradicionales para así como en este caso que está la institución, pues que eso tenga base. No es una intención ni una percepción personal sino es una mirada larga de una tradición. Entonces es muy importante que otros mayores que han venido acompañando este despertar, que como sabemos está bajo un gran acuerdo de más de 500 años, que tienen los bastones, que tienen los canastos de esta tradición, pues que sean ellos los que nos orienten. Porque en el sentido estamos como los niños. Estamos hasta ahora gateando. Pero los pasos no son firmes aún. Hasta ahora estamos despertando. Es muy importante eso, es muy importante conocer la palabra de los ancianos, pero esos ancianos que tienen la base tradicional de la cultura. Para que no se dé paso a crear o a inventar. (Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2012)

Lo primero era contar con los sabedores de otros pueblos, a los que la nueva oralidad otorga el rol de protectores de los “canastos de conocimiento muisca”. En segunda medida, Edward expone prácticamente los fundamentos epistemológicos de la metodología planteada para la investigación-consulta de los significados del territorio muisca. El conocimiento no se adquiriría, recordando a los dogmáticos cristianos de Hallbwachs, al consultar los documentos y archivos oficiales, sino mediante la conexión directa y mística con el territorio y los espíritus, para que la información fuera luego discutida, entendida y consensuada mediante “la palabra”. Nuevamente queda claro que lo que para el academicismo occidental puede parecer un proceso de invención de historias, para el equipo muisca es un real ejercicio de recordación de hechos pasados, aunque escape de la temporalidad de lo verificable mediante el método histórico. Los archivos textuales, por parte de los abuelos mayores, son reemplazados por las energías que fluyen en los elementos del territorio. Pero de igual forma, estos archivos territoriales también se “consultan”:

Recordando así, yo recordaba cuando el anciano estaba en nuestra comunidad, los ancianos cuando van a escoger un sitio pues es bajo la consulta. Ellos consultan y preguntan dónde va a ser el sitio donde ellos se van a sentar a consultar, dónde van a poner *yatukua*<sup>12</sup>. No es en cualquier lado, no es intuición personal porque es bonito, porque, sino porque ese sitio de vibra, porque ese sitio tiene una conexión. Entonces, así, este sitio es tal cual. No es solamente porque tenga unas características geográficas, ambientales, físicas, sino porque este sitio tiene una conexión profunda con la Madre. Y se mueven cosas, y ahí los ancianos determinan que el territorio tiene sus funciones, para qué sirve. Entonces sí es muy importante saber esa palabra de los mayores, como decía el hermano, de los papás que han venido formando para que ellos consulten [...]

---

12 Nombre dado a métodos de adivinación de los *mamos* de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Entonces así podremos tener las bases sólidas para saber cómo funciona este piñón, este engranaje dentro del gran mecanismo del territorio de Bacatá. Qué correlación tenía. Qué alimentaba aquí, qué curaba, qué pagaba este sitio, pero recordando también cómo se teje la lana. Así como la araña de su casa, hace su telaraña, pues así hay que hacer. (Hacienda El Carmen-Usme, 30 de septiembre de 2012)

En suma, este apartado concluye algunos aspectos implícitos en la resignificación de lugares sagrados como un proceso que trasciende la resemantización e involucra asuntos éticos que relacionan a la persona con su entorno. En primer lugar, el territorio es un tejido y su orden no necesariamente lo establece las fronteras y jurisdicciones administrativas. En segundo lugar, su orden está dado por la Madre Tierra y es la casa de varios espíritus, por lo que son estas entidades quienes otorgan el permiso para acceder a la información guardada en el territorio. En tercer lugar, cada lugar tiene su aseguranza, es decir su función en el tejido y, por tanto, debe ser conocida, respetada y seguidas sus reglas. En cuarto lugar, la profanación de los muertos libera energías perjudiciales, por lo que la recomendación del equipo nativo es que no se construya nada sobre el terreno del cementerio. Además que resignificarlo obliga a que las personas ingresen en un proceso de limpieza de su linaje y de curación comunitaria. En quinto lugar, se requiere la guía de abuelos mayores y sabedores, quienes son capaces de manejar las metodologías necesarias para acceder a la información guardada por el mismo territorio, lo que confronta los métodos academicistas. En sexto lugar, y de acuerdo con las obligaciones de limpieza de linaje y de revisión del tejido comunitario dentro de los propósitos de la resignificación, ésta se convierte en un ejercicio de fortalecimiento de convivencia social. De esta manera, persona-familia-comunidad-territorio comprende una cadena fractal: cada arte refleja el todo. Si el territorio se enferma, lo hace la familia y la comunidad; si la persona se enferma, puede extender el mal hacia sus semejantes y hacia el territorio; el cuerpo es territorio y el territorio es cuerpo. Queda claro que la resignificación, más allá de un ejercicio interpretativo, es un ejercicio ético.

## **RESIGNIFICACIÓN: EPISTEMOLOGÍAS Y METODOLOGÍAS “NATIVAS”**

En este apartado exploraremos lo que realmente hemos concebido como una “epistemología nativa”, a partir de los pasos metodológicos que el equipo indígena de investigación propuso y llevó a cabo para registrar y reflexionar la información obtenida en los lugares resignificados.

Dentro de la larga tradición antropológica y de los estudios culturales, registrar datos referentes a las prácticas y rutinas de conexión con los espíritus suele hacer parte de las llamas “creencias” de los grupos estudiados. En el marco de la presente investigación colaborativa, y como lo hemos venido resaltando a lo largo de nuestra argumentación,

los fundamentos ideológicos y místicos empleados en la resignificación del territorio muisca conforman una epistemología. Cuando el abuelo, mayor, sabedor, *mamo* o *taita* consulta a la Madre, no sólo cree en ella, sino que aplica una serie de principios y técnicas que le permiten acceder al conocimiento guardado en los elementales. Luego tal información se socializa, se reflexiona, se complementa e inspira otras preguntas que vuelven a motivar la consulta. Por esa razón, para nosotros dichas prácticas son metodologías nativas o propias de investigación. Durante la escritura del presente apartado, acorde con el modelo colaborativo que proponemos, varias fuentes se emplearán para explicar los principios epistemológicos y las metodologías aplicadas en la conformación de una cartografía de lugares sagrados que forman una red que incluye al sitio del hallazgo arqueológico de la hacienda El Carmen. En primera medida, se recopiló una serie de registros en audio que fueron tomados durante el trabajo de campo en medio de los círculos de palabra liderados por las autoridades muisca y sabedores de otros pueblos. En segundo lugar, a medida que el trabajo avanzaba, el equipo colaborativo conformado por investigadores universitarios y nativos se reunió constantemente a revisar lo transcrito de los registros sonoros. Mediante conversaciones que también fueron planeadas y sistematizadas, todos los miembros del equipo pudimos ir entendiendo los principios epistemológicos y las implicaciones éticas que traían consigo. Por eso vale aclarar que la información analizada y comunicada a continuación fue revisada y discutida con la comunidad muisca y autorizada para su divulgación. En tercera medida, también se recogieron relatos, explicaciones y experiencias registradas en diarios de campo de varios miembros del equipo colaborativo. En cuarto lugar, se incluyen ideas tomadas de los ejercicios de escritura llevados a cabo por el equipo nativo.

La comunidad muisca de Bosa, ya tenía una experiencia acumulada en aplicar metodologías de investigación “nativa” para proyectos de resignificación de lugares sagrados. La presente investigación fue colaboradora y, de cierta manera, acompañante de un macroproyecto gestionado por la comunidad de Bosa y financiado por la Alcaldía Menor de Bosa y el Instituto Distrital de Turismo (IDT). Como parte de los adelantos de tal proyecto y como parte de sus resultados, la comunidad muisca trabajó en la escritura de un libro titulado “Retornando por el Camino de los Antiguos: el Sendero para reorganizar la Vida” (Comunidad Mhuysqa de Bosa, 2013). En consecuencia, y respetando nuestro principio ético e ideológico de ver a los miembros de la comunidad muisca como co-investigadores, compañeros y hermanos, algunos aportes de dicha publicación serán citados y resaltados en letra itálica.

La palabra “resignificación” es la más usada –y registrada en el trabajo de campo– por los diferentes líderes de las comunidades muisca para definir sus finalidades etnopolíticas y culturales como pueblo que vuelve a nacer, a despertar y a recordar. Tajantemente afirman que lo muisca de hoy no se puede tomar como reinención. Pero también son conscientes de que su finalidad no puede ser la de volver a vivir como se hacía más de quinientos años atrás. Esa es la razón por la cual un oximorón dado por

Edward, los “nuevos-antiguos muisca”, definen la condición étnica de la actualidad, la cual oscila entre lo paradójico de ambos opuestos. El término resignificación ya había sido trabajado en una obra anterior de un miembro del equipo colaborativo (Gómez-Montañez, 2009), lo cual ha permitido que durante su trayectoria éste haya sido analizado y que a su vez se propongan explicaciones para comprenderlo en profundidad. Brevemente desplegaremos el modelo.

Cuando se dice “resignificar”, se pretende volver a otorgar significados o sentidos a algo. Pero el concepto mismo de “sentido” tiene tres acepciones. En primera medida, el sentido se relaciona con la acción de *sentir*, que vincula la disposición estética de percibir el mundo y conectarlo con la dimensión emotiva. El mismo Edward nos recalca al equipo universitario de investigación que para comprender el sentido de la resignificación había que sentir y vivir directamente la experiencia del territorio, tal como lo hace un muisca. Así se vive la experiencia mística, la comunicación directa con los espíritus y la memoria del lugar. Así la resignificación está acompañada de emociones y sentimientos que se contraponen, se armonizan y que confrontan constantemente al investigador para que nunca separe su dimensión vital y personal del trabajo de adquirir conocimiento. Por eso el territorio se recorre para sentir sus elementos y vivirlo a plenitud. En suma, resignificar es, primeramente, *sentir*.

En segunda medida, resignificar es volver a darle un significado a algo, es decir, un sentido desde el lenguaje y el pensamiento. Ya desde teorías occidentales se ha dicho que las “palabras hacen mundo” (*words make World*) (Goodman, 1978) y que el lenguaje hace parte de las disposiciones con que cuentan los agentes para construir simbólicamente el espacio social (Bourdieu, 1989). Desde la perspectiva nativa, la resignificación territorial va acompañada de la reactivación de los sentidos que sobre éste otorga la lengua. De ahí que “recuperar” el nombre nativo de la montaña, de la laguna, del valle, de la piedra o de cualquier elemento del paisaje sea encontrar y desplegar sus sentidos. Por esa razón, entre otras, el nombre castellano de “Sumapaz” para nombrar al páramo aledaño al sur de Bogotá deviene *Suna Pa* o “camino sagrado del Padre”, así como Bogotá deviene en *Bacatá* y eso implica comprender el orden territorial de una manera diferente. A fin y al cabo, como lo dijo el intelectual George Steiner, toda traducción es un ejercicio creativo e interpretativo, y toda forma semántica no puede separarse del tiempo y de la historia: “[...] cuando usamos una palabra despertamos la resonancia de toda su historia previa” (2005, p. 40). Nombrar los espacios en una lengua nativa del altiplano o la sierra es elaborar una *poiesis*, la cumple con la doble condición de simultaneidad reproductora e innovadora en el acto interpretativo. De esa manera, la interpretación es “[...] entendida como lo que da vida al lenguaje más allá del lugar y el momento de su enunciación o transcripción inmediata” (2005, p. 44).

Al enunciar el nombre nativo del lugar se comprenden sus seguranzas y los propósitos por los cuales se contempla, se recorre o se emplean los elementales que contiene. Pero aunque este ejercicio traductor implica el uso de renovados vocablos

lingüísticos, cuando se vincula directamente con el ejercicio de sentir y vivir, la memoria empieza a explorar sus formas no-narrativas. Cuando el investigador occidental se involucra en el “sentir” el territorio para resignificarlo, las fórmulas lingüísticas parecen no ser suficientes o, mejor, inútiles. La memoria devela su lado incognoscible e indecible cuando el lenguaje ya no sirve más para traducir el sentido otorgado al territorio. Esto se relaciona con la metodología de registro de las palabras de los mayores que consultan a la Madre y tratan de transmitir el conocimiento adquirido. Lo primero que sucede es que comienzan a operar los no-lenguajes. En el caso de estos círculos de palabra con autoridades espirituales indígenas el conocimiento crece en la medida en que aprendemos a estar en silencio y a economizar la palabra, pues el lenguaje ya no es capaz de traducir:

[...] se marchitan los recursos disponibles de percepción viva y reformulación. Las palabras parecen transcurrir muertas bajo el peso del uso consagrado; aumentan entonces la frecuencia y la esclerótica fuerza de los clisés, de los símiles no examinados, de los tropos deslavados por el uso. En lugar de actuar como una membrana viva, la gramática y el vocabulario erigen barreras contra los nuevos sentimientos. (Steiner, 2005, p. 37)

A esta condición se le denominó “el abismo de la palabra” en una etnografía de los espacios de medicina indígena muisca (Gómez-Montañez, 2012) y en la presente investigación tal concepto cobró aún más sentido. Tamara Giles-Vernick (2001) escribió que durante su trabajo etnográfico con los *mpiemu* de África, sus interlocutores llamaban *doli* a la condición que mantenía a la vida personal y a la historia como elementos inseparables e indivisibles. Tal característica de su sistema de pensamiento la llevó a comprender que, como historiadora, las entrevistas no iban a ser su mejor herramienta de recolección de datos. Lo importante, y que fue el eje central de su discusión, son las formas “no narrativas” con las cuales las prácticas espaciales y corporales localizaban e invocaban el pasado, pero sin describir o explicar sus eventos, tal como sí lo hace la historia y los ejercicios occidentales de memoria. Eso implica un rompimiento con la forma tradicional de articular la historia con la vida de las personas.

Define, por tanto, como “no-narrativas” esas formas de organizar y recordar el pasado a partir de evocar lugares y situar cuerpos. Eso le ayudó a entender también que las personas no siempre articulan sus vidas con la historia en un contexto determinado por sesiones de *preguntas-respuestas*. Incluso a veces lo que ocurre es un desprendimiento del tiempo y lugar de la historia. Es interesante saber que la investigadora afirma que tuvo en un momento que dejar de realizar las entrevistas con una grabadora y recurrir a caminar con sus informantes en el bosque para que le contaran sobre las plantas medicinales. Situaciones similares se presentaron en nuestro trabajo de campo. El castellano como lenguaje quedaba corto, más cuando algunos *mamos* no lo hablaban bien del todo. Pero además sus construcciones

discursivas saltaban de un marco temporal a otro, de la dimensión mística a la dimensión material y abundaban las imágenes paradójales y alegóricas. Entenderlos no sólo era traducir al lenguaje el sentido de sus palabras, era también conectarse (o tratar por lo menos) con aquellas cosas que no eran perceptibles en un primer momento y que parecían difíciles de poner en palabras cotidianas. Más adelante veremos que a veces los *mamos* vinculaban significados con acciones y obras de los linajes que habían acontecido en la dimensión espiritual y que repercutían en la dimensión cercana del presente. En el caso de los *mpiemu*, *alembo* es una sustancia histórica que se transmite de generación en generación, y que recoge la energía de un linaje específico. Lo particular que Giles-Vernick descubre en su trabajo de campo en África es el *alembo* puede transformarse en un animal (gorila en este caso) para cuidar las vidas y muertes de las personas en el presente. Es una primera forma no-narrativa del pasado. Para el caso nuestro, los *mamos* hablan de *isaquechi* o limpieza del linaje, tema que tocaremos más adelante. Pero en suma, la segunda acepción de resignificar es, tautológicamente hablando, volver a otorgar un *significado*.

Cada significado otorgado a cada lugar o elemento implica, consecuentemente, una serie de prácticas rituales para armonizar los linajes, las seguranzas y las energías de los elementos de cada lugar. Bajo un modelo que vincula al individuo, al territorio y a la comunidad, los muiscas construyen significados de los lugares y proponen mecanismos y formas de manejo para que sean aprobadas y aplicadas por los entes estatales y de gobierno acorde con éstos. Tanto las labores espirituales como político-administrativas conforman una serie de prácticas que le dan un direccionamiento, una proyección hacia el futuro al territorio. De esa manera, la tercera acepción del sentido es la de *dirección* y *proyección*. Con esta tercera fórmula, el sentido trasciende los terrenos internos de la emoción y el lenguaje para devenir en acciones concretas. Por ejemplo, mientras escribo estas líneas, el equipo colaborativo trabaja en la realización de un evento que busca poner en diálogo a los investigadores muiscas con miembros de las organizaciones sociales de Usme, con el fin de integrar una propuesta común sobre el manejo del territorio arqueológico que pueda ser transmitida y gestionada ante las instituciones distritales. De esta forma, la resignificación trascendió el ejercicio hermenéutico y pasó a terrenos de la ciudadanía política. De lo estético pasamos a lo pragmático. De esta manera comprendemos lo que profundamente implica afirmar que el territorio se está resignificando.

## LOS PASOS METODOLÓGICOS DE LA RESIGNIFICACIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA INDÍGENA

Sentir, otorgar significados –activando incluso formas no narrativas de la memoria– y encaminar acciones hacen parte del proceso de resignificación. A continuación, daremos inicio al diálogo entre la producción escrita por parte del equipo muisca de

investigación (letra itálica) y la del equipo universitario. Una vez comprendidos los sentidos de la resignificación territorial, revisemos cómo la visión muisca introduce su modelo epistemológico.

*Retomar el sentido y el significado del territorio es retomar un orden, una organización, es desplegar los contenidos culturales que conforman el territorio, pues éste es un tejido-mochila que vincula la cultura con un orden sistémico natural que se expresa en un orden biofísico. En suma, el territorio no es únicamente lo biofísico sino un entramado relacional que se establece entre los seres humanos que despliegan su cultura, es decir, su cultivo de humanización en sincronía con los ciclos naturales y los tiempos cósmicos. De esta manera, se expresa un orden cultural, un orden social, un orden político y un orden económico en perfecta correspondencia. En el pensamiento aborígen el primer orden territorial es el interno, es el territorio personal, el territorio individual humano, es el micro-territorio. Este es un holograma del macro-territorio, por cuanto es un pensamiento sistémico: el territorio está en los seres y el territorio son los seres, seres colectivos, seres-comunidad, por tanto, en la metodología aborígen empezamos a revisar el territorio mediante la revisión al individuo. Tal individuo nunca está separado, sino en relaciones, relaciones de unidad, de interdependencia, de reciprocidad. En fin, vivir es relacionarse. (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, p. 12)*

## **Primer paso: revisar el territorio en el individuo y en la comunidad**

Las relaciones entre individuo-familia-comunidad-territorio no sólo se dan en el presente, sino también en el pasado. Por esta razón, el ser humano es el resultado de una historia y de una larga cadena de incidencias. En el mundo aborígen se convive con los muertos, ellos hacen parte de la vida social. Además, las acciones de los ancestros han contribuido a configurar las situaciones y eventos actuales, por lo que las labores de limpieza y orden acompañan el trabajo de recuperación de la memoria.

*En ese orden de ideas, este proceso inició con una acción de revisión de la historia personal de sus líderes, así como del conjunto de personas que conforman comunidad en este proceso de resignificación. Dicha acción fue guiada por los ancianos sabedores que han venido acompañando este sueño. Así se desplegó la metodología tradicional, moviéndonos a través de los horcones o columnas estructurales del pensamiento aborígen. (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, p. 12)*

Al hacer una abstracción de los diferentes procesos y escenarios registrados en el trabajo de campo, se pueden definir tres etapas que comprenden este primer paso metodológico.

*Nuestra metodología implicó, en primera instancia, el procesamiento de unas hojas de tabaco para convertirlas en miel de tabaco o 'ambira'. Este es un desarrollo ritual, es decir, una acción ordenada. Su proceso físico químico va acompañado*

*y ligado a un ejercicio de ordenamiento colectivo e individual: se inicia con un acto de comunicación colectiva, para establecer la visión general de lo que se va hacer, aclarar la visión para así establecer una unidad-propósito-compartida. A continuación, de manera igualmente colectiva, se establece una revisión de los inconvenientes, de las problemáticas y de las dificultades relacionales que existen en el grupo, es decir, se ponen en evidencia las situaciones que afectan la salud colectiva. También se establece una aclaración de los propósitos, de lo objetivos, de los conceptos que han de desplegarse y que orientan la acción que se va a realizar, en este caso la resignificación del territorio muisca. Después de este proceso viene la última etapa que es el momento mas profundo, pues se desarrolla la acción de consagración, la cual es un acto mental a través del cual se convoca la inteligencia del gran sistema, del gran misterio creador, para que todas esas fuerzas queden sustancializadas en la miel del tabaco o ambira. El proceso completo duró un día y una noche. Esta es la primera etapa que va a abrir el camino que se va a recorrer. En adelante, cada vez que se desarrolle la ejecución del proceso, se consume la miel de tabaco para recordar el sentido, el significado, los propósitos que se establecieron.*  
(Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, p. 12)

Es decir que la preparación del la *ambira* o *ambil* es el primer paso de la resignificación. En ese proceso suceden tres eventos: se revisan los propósitos individuales y colectivos, se revisan las dificultades y lo que conforma la salud colectiva del grupo y comunidad involucrada y por último se consagra esta medicina ante la matriz de conocimiento, es decir, los espíritus creadores y guías.

La *ambira* o *ambil* hace parte de las herramientas sagradas devueltas por pueblos hermanos a los muiscas, de acuerdo con su renovada historia-mito. Es una medicina poderosa y muy respetada para el cuerpo, la mente y el espíritu. Cuando un mayor o sabedor la consagra y la entrega se crea un linaje, no por la sangre sino por el espíritu. Recibir *ambil* es parte de una cadena de entregas que involucra a una comunidad. Cuando el individuo no cuida dicha entrega, pone en peligro a su comunidad y a su mayor-sabedor. Esto corrobora que la resignificación trae consigo modelos y cuerpos de valores. Cuando el equipo universitario de investigación entró a ser parte de la resignificación de lugares sagrados, debió aceptar las reglas y preceptos que desde la “metodología aborígen” se aplican para estas situaciones.

## **Segundo paso: saludar al territorio desde una puerta establecida**

Una vez se prepara el *ambil* en un proceso colectivo y complejo, el equipo de mayores y discípulos iniciados en la espiritualidad indígena de las comunidades muiscas realizan una visita a un lugar que en la consulta ha sido definido como la puerta de entrada al territorio. Esto con el fin de continuar con las ceremonias de solicitud de permiso de ingreso a éste. De no hacerlo, el proceso de resignificación implicaría un

irrespeto hacia el orden territorial y podría traer como consecuencia o el fracaso de la empresa o que se acrecienten los problemas personales y comunitarios del equipo. Se reitera nuevamente la relación estrecha entre la persona, la comunidad y el territorio. El equipo muisca lo explica a su manera:

*En segunda instancia, se estableció con los mayores sabedores un lugar que constituyera la puerta del territorio. De esta manera, fuimos al lugar ubicado en la parte inferior del hoy conocido cementerio muisca de Usme. Allí se sintetizó el procedimiento realizado en la elaboración de la ambira. Este lugar se encuentra en el cruce de tres quebradas junto al cual se encuentra una gran piedra que, según la consulta de los abuelos sabedores, es el sitio donde antiguamente se iniciaron los trabajos de la organización del territorio. Allí se conversó, se cantó y se estableció una comunicación mental con el territorio para anunciar el propósito y, a la vez, realizar una presentación personal de cada miembro del equipo, asumiendo así un protocolo de relacionamiento con un espíritu o sistema vivo. La acción de auto-organización y revisión personal se profundiza y se hace aún más específica y detallada con la guía de los abuelos sabedores.*

*Este procedimiento se realiza en el kadukue (lugar natural, a cielo abierto, destinado para la consulta y revisión tradicional). Allí se lleva a cabo durante una jornada larga un procedimiento exhaustivo de recapitulación personal de cada uno de los miembros del equipo, recapitulación que parte de su origen, es decir, se revisa dónde el individuo fue engendrado, cómo fue su nacimiento y se hace una indagación para establecer su contexto relacional: se establece el origen familiar de las persona, de tal manera que se busca establecer las raíces profundas que dieron la identidad al ser [...]*

*Del orden personal pasamos al ordenamiento colectivo y éste se funda en la relación de pareja, la cual se comprende como el fundamento de la humanización: si la relación de pareja está sustentada en los principios de unidad y en la palabra de consejo se sostienen familias donde hayan hijos bien sembrados y bien cultivados; hijos que se desenvuelven en un escenario de cultivo limpio, sin malezas, sin contaminantes, terrenos fértiles bien abonados. La relación de pareja nos lleva a revisar la familia y de allí avanzar al tejido de comunidad [...]. (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, pp. 13-14)*

El cuerpo es territorio y el territorio es cuerpo; la comunidad es el territorio y el territorio es la comunidad. En este segundo paso de la metodología queda claro eso. La resignificación, antes de ser comenzada mediante la interpretación de los lugares y la reconstrucción de sus historias, obliga al fortalecimiento comunitario mediante la limpieza del linaje y la trayectoria de vida de cada persona, para trascender hacia la vida en familia y hacia los hijos. Es una apuesta por la reproducción social del grupo de acuerdo a un nuevo orden de convivencia basado en los valores otorgados por los espíritus del territorio. El ejercicio hermenéutico se va a consolidar en el siguiente paso.

## Tercer paso: hacer memoria es recorrer el territorio

El equipo de investigación muisca explica así el tercer paso metodológico:

*Realizada esta revisión, vamos al siguiente nivel que es recorrer el territorio y hacer los acuerdos para ordenarlo. Ese territorio, tal como hemos mencionado, no es el espacio biofísico exclusivamente sino es el conocimiento de los circuitos, de los entramados energéticos inmanentes que unen líneas de energía desde nodos centrales. Tales nodos recogen una gran cantidad de energía, por eso se acude a ellos para hacer la acción de alimentar la tierra. Los lugares son sagrados no por una simple construcción simbólica, sino por el conocimiento que se estableció desde el principio, desde el origen, de que hay unos puntos que concentran energía y que son la expresión de el gran sistema territorial. Así, se acude a los lugares que son lagunas, cerros o cierto tipo de grandes piedras porque en ellos está contenida una gran cantidad de información vinculada a ese gran entramado. Esos son los lugares para hacer 'sewá'<sup>13</sup>, es decir, para hacer acuerdo. En esos territorios buscamos la información, ahí están las causas de la expresión biofísica de la vida, animales, plantas, ciclos de la lluvia, ritmos naturales. Allí se va alimentar la tierra, a hacer reciprocidad y la manera básica de lograrlo es extendiendo la gran riqueza que poseen los seres humanos que es el pensamiento. Por ende, en esos lugares se entrega y dirige pensamiento. Ese pensamiento está contenido en el canto, en la música, en la danza. Cada canto contiene la vibración de las fuerzas con las cuales se va a hacer acuerdo; cada danza contiene la pulsación que se sintoniza con las fuerzas que están contenidas en el lugar. Podríamos decir que es una acción de alta cirugía, actos quirúrgicos energéticos que están potenciados por el pensamiento humano en una cultura donde los seres, desde antes del nacimiento, han sido formados para cuidar y potenciar la mente, porque ese es el origen y principio de todo lo que existe.*  
(Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, pp. 14-15)

Queda aún más claro que la resignificación de lugares sagrados involucra no sólo la recuperación de eventos pasados o acontecidos en el plano mítico; también apela a los órdenes morales con los que se establecen los principios de convivencia y de comunicación que fundamentan la vida social de las comunidades. La secuencia *cuerpo individual-cuerpo colectivo (familia y comunidad)-territorio* configura, retomando las palabras de la misma comunidad muisca, un modelo holográfico donde cada uno se replica en el otro. Si pensamos en la instancia de revisión de la vida personal de cada miembro del equipo memorialista e interpretante del territorio, el modelo propuesto exhorta a que, durante la resignificación, la persona limpie su linaje y cada red de relaciones que ha establecido desde su nacimiento. De esta manera no sólo la persona obtiene el derecho a pertenecer a una comunidad del recuerdo y a recibir, por tanto, la información sobre el pasado transmitida por

13 Término tomado por los *muisca* de la lengua *ika* (arhuaca) de la Sierra Nevada de Santa Marta.

los abuelos mayores. Más allá de eso, que podría incluso involucrar a cualquier persona no indígena interesada y comprometida con el tema, la persona identifica una serie de características que lo conectan moralmente con el pasado y sus consecuencias en el presente. En ese ejercicio, sus relaciones y hechos cotidianos se vinculan a eventos y principios acontecidos y originados en pasados de larga duración que incluyen aquellos sucedidos en el plano mítico o espiritual. A esto lo hemos denominado *principio de anclaje*.

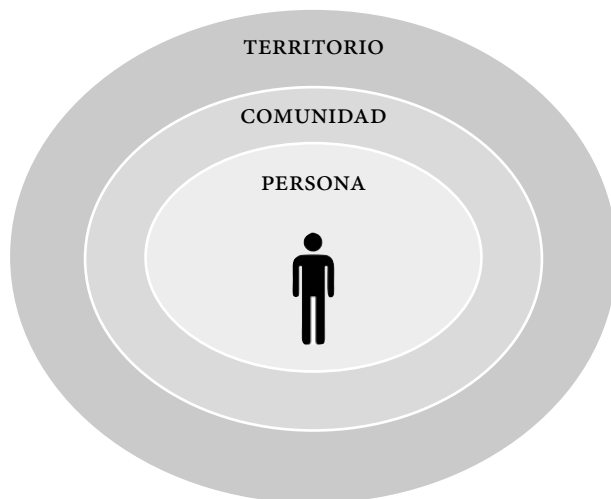
Bajo este principio, el muisca de la actualidad emplea los métodos y herramientas dadas por los mayores de otros pueblos indígenas para configurar narrativas y relaciones simbólicas que explican y sustentan su identidad étnica, así como la de aquellos ancestros y familiares que nunca se reconocieron indígenas o que lo vinieron a hacer después de mucho tiempo. Por ejemplo, Edward contaba que su apellido materno, Neuta, conectaba a su linaje con el territorio de la laguna del mismo nombre y que gracias a su proceso de aprendizaje medicinal que incluye el uso del poporo y el hayo, había comprendido que él estaba conectado directamente con el elemento tierra por lo que su oficio cotidiano era la joyería y el trabajo con metales y piedras. Pero además contaba que su ingreso a dichas prácticas se había dado en una época de su vida en la que, “estaba perdido”. Su grado de involucramiento fue tal que hasta su madre, católica acérrima, terminó asistiendo a espacios medicinales en el *cusmuye* de la comunidad para mejorar su salud. De esta manera, Edward se auto-reconoció muisca y, por medio de una cadena de acciones que ya explicamos, elaboró un tejido que anclaba a su linaje, a una laguna, a su madre y a su oficio a un pasado y presente indígena mediante una compleja secuencia relacional.

Parte de esos anclajes lo constituyeron procesos donde varios mayores de la comunidad muisca de Bosa, que habían negado o ignorado su identidad étnica en el pasado, ahora eran considerados bastones fundamentales de la memoria ancestral. En el marco de una reunión del equipo de investigación colaborativa acontecida en la sede del Cabildo Muisca de Bosa, Henry Neuta, gobernador entonces, explicaba que los ejercicios de resignificación territorial implicaron los diálogos entre la tradición oral que podía haberse identificado como característica del campesinado de Bosa y la palabra de los mayores de otros pueblos indígenas. Así, Henry y demás miembros del equipo memorialista de Bosa les contaban a los *mamos* las historias sobre espantos, luces, espíritus y otras entidades en escenarios como lagunas, cerros, cuevas y valles que hacían parte de los lugares resignificados. El objetivo era que, mediante la confirmación de los *mamos*, ambos registros narrativos se relacionaran y se explicaran mutuamente. De esa manera, la presencia de espíritus y la ocurrencia de eventos sobrenaturales propios de las leyendas campesinas comenzaban a tener su explicación en las aseguranzas y explicaciones que brindaban los mitos relatados por los *mamos*.

Al revisar la siguiente gráfica podemos sintetizar el modelo mediante el cual el pensamiento aborígen comprende el conjunto secuencial y relacional involucrado en la resignificación del territorio muisca. La replicación que acontece entre el cuerpo,

la familia, la comunidad y el territorio también nos hace entender cómo se emplea otro tropo fundamental en la conformación de un cuerpo de valores éticos en este proceso. La “enfermedad” es el síntoma y consecuencia de cualquier desorden o violación a la armonía que debe haber entre todos los elementos involucrados en las cuatro instancias. Si el cuerpo no se cuida, pueden presentarse consecuencias catastróficas en la familia, la comunidad y el territorio. De igual manera, lo que ocurra en el territorio repercute en la vida colectiva y personal. Así se explica por qué la segunda instancia metodológica consiste en la revisión y limpieza de la vida personal y de ésta hacia las relaciones sociales y con el territorio.

**Imagen 2.** *Persona-Comunidad-Territorio*



Fuente: Elaboración propia

Al recorrer el territorio se identificaron las historias y aseguranzas (mandatos) de algunos lugares que se conectaban con el cementerio de Usme mediante un tejido energético. Quiere decir que cada lugar estaba vinculado fuertemente a otro y que cuidar (o descuidar) a uno tiene implicaciones en otro. De esta manera, el territorio es tejido, sistema y cuerpo. Al identificar el sentido de cada lugar, se establecen funciones de cada elemento que conforma el territorio en el mantenimiento del orden social; se identifican principios de convivencia entre los humanos y los elementos de la naturaleza que van a incidir directamente en la salud colectiva y el fortalecimiento del tejido social. Al final se logró armar una cartografía-tejido de lugares que expondremos en un apartado más adelante. Por ahora revisemos el último paso de la metodología.

## Cuarto paso: devolver la palabra en la casa sagrada

Cada jornada de investigación, de recorrer el territorio culminaba en la casa sagrada o *cusmuy* de Bosa. Allí, mediante un ejercicio comunicativo materializado en un “círculo de palabra” cada miembro del equipo hacía preguntas faltantes y aclaratorias a los *mamos* y abuelos guías del proceso. También era el escenario para que cada miembro del equipo “devolviera su palabra, es decir, compartiera con los otros sus percepciones, sentimientos y aprendizajes”. Desde la perspectiva muisca, se explica así:

*[...] el siguiente paso fue retornar al cusmuy o casa sagrada muisca para recoger los pasos, es decir, revisar, reafirmar y profundizar lo realizado durante la visita. Este procedimiento se repitió durante todos los recorridos. En suma, todo itinerario por el territorio comienza y termina en la casa tradicional [...]*

*La casa ceremonial es un holograma completo de toda la estructura de pensamiento ancestral. Ella contiene el orden de la Ley de Origen. También se constituye en un reloj del calendario natural y es a la vez la expresión del mundo natural [...]. Cada elemento estructural de la casa está señalando una dimensión del ser humano que debe entender, vivir y desarrollar. La casa señala el camino de ser gente y su orden. La casa sagrada se debe comenzar a hacer desde un centro (como la mochila), que es la Ley de Origen y, a la vez, contiene el territorio, pues en ella están señalados sus puntos sagrados. La casa ceremonial es a su vez la expresión de un tejido colectivo, es expresión de una comunidad; la casa es el lugar donde se mambea y se poporea; donde nos comunicamos, donde se danza, donde se canta para hablar con el mundo espiritual [...]*

*El cusmuy, entonces, contiene la orientación y la ubicación de los mojones energéticos del territorio. En otras palabras, la casa tradicional es el micro-mapa del territorio. (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, pp. 15-16)*

En suma, la resignificación territorial propone un modelo de adquisición de conocimiento y de transmisión-recepción de la memoria contenida en sus elementos por medio de la aplicación de tres acepciones: *sentir*, *significar* y *direccionar*. El conocimiento se adquiere mediante la disposición del ser humano a conectar sus dimensiones emotivas, lingüísticas-semánticas y pragmáticas. En la medida que se intersectan los lugares y sus aseguranzas, se configura y renueva un orden moral. Finalmente, el proceso es constituido por tres instancias metodológicas: la consulta inicial por medio de la preparación de la *ambira* en la casa sagrada o *cusmuy*, los recorridos por el territorio para identificar sus relaciones con la vida comunitaria, familiar y personal y el retorno a la casa sagrada para reflexionar y construir nuevos significados y establecer otros principios y acciones mediante la palabra compartida alrededor del fuego. En el siguiente capítulo reconstruiremos cómo fue el proceso que se aplicó para la resignificación de lugares sagrados en territorio muisca a partir del hallazgo arqueológico de la hacienda El Carmen de Usme.

