

Territorio y organización étnica: la dimensión política y corporativa de las comunidades muiscas

¿Cabildos rurales y urbanos? Conexiones, fragmentos y continuidades

He asistido muchas veces —ya perdí la cuenta— a reuniones de todo tipo con diferentes grupos muiscas, en el hoy llamado parque Mirador de los Nevados, en Suba. Al subir por la calle del costado norte de la plaza del viejo pueblo, hacia arriba de la iglesia, se llega al área que otrora fue una cantera de explotación minera, de las tantas dedicadas a la producción de arena o grava para la expansión urbana de Bogotá. Durante la primera alcaldía de Enrique Peñalosa (1998-2000), el espacio que ocupaba esta cantera se convirtió en un aula ambiental cuyo diseño arquitectónico procuró representar parte de la cosmovisión muisca; caminos en ladrillo forman plazoletas, algunas bautizadas con nombres de deidades; laberintos circulares y tres obeliscos que hacia el Oriente señalan los equinoccios y solsticios. Durante la visita de muchas personas a este lugar, principalmente para su recreación pasiva de los domingos en familia, el visitante promedio no se percata de la existencia de un reducto del resguardo indígena, que fue repartido en la segunda mitad del siglo XIX, en un pequeño rincón del cerro La Conejera.

Como *objeto-red*, el parque Mirador de los Nevados podría activar tres rutas de sentido de la memoria: la cosmología en relación

con astros y deidades, la historia de la expansión urbana y, en medio de estos dos sentidos en tensión, la historia de unas familias que luchan día a día por conservar sus predios y evitar que los urbanizadores modifiquen el paisaje con lujosos condominios. Ahora, ¿qué ruta de sentido seguir para desarrollar el tema? Vámonos por las dos últimas.

En el costado norte de la antigua cantera, a la orilla de uno de los tantos caminos del parque, hay unas escaleras que los caminantes emplean para dirigirse a un pequeño negocio familiar de venta de jugo de naranja, cerveza y golosinas. En un tímido letrero hecho en cartulina, ya sucio por el transcurrir de los años, se lee: “Se vende chicha”, palabra de origen quechua con la que se denomina esta bebida producto de la fermentación del maíz, tradicional de las culturas andinas. Los pocos predios que se encuentran sobre la montaña, al pasar este negocio, son propiedades de familias cuyas generaciones se remontan a tiempos prehispánicos. Sus patios, ubicados en la falda del monte, dejan contemplar el poniente. Cuando el cielo está despejado, se pueden ver los nevados de la cordillera central. Si se dirige la mirada hacia el noroeste, se divisan dos áreas urbanas cual manchas sobre los campos verdes, también tupidos de cultivos de flores. Por un lado, Suba, antiguo pueblo de indios colonial, luego municipio y actualmente localidad de Bogotá. Por otro, el municipio de Cota, también pueblo de indios durante la Colonia y ahora municipio receptor de dinámicas bogotanas diariamente, vigilado por el cerro Majuy. En una de sus veredas, la Moya, se encuentra un aula ambiental y cultural de la comunidad muisca, conformada por algunos bohíos y talleres en guadua y paja que fueron construidos con fondos de la CAR (Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca). En esta aula se conserva una chagra de plantas medicinales, y hay espacios para realizar charlas y reuniones ceremoniales. Su terreno forma parte del resguardo indígena de Cota, conocido y referenciado la mayoría de las veces por los habitantes del pueblo a sus visitantes.

Una localidad urbana y un municipio rural. De montaña a montaña, nuestra ruta de sentido conecta ambos territorios. En Cota, falda arriba, el actual resguardo les brinda suelo de vivienda a varias familias de esa comunidad muisca, por lo cual es la base fundamental de su existencia y reproducción social, mientras que las familias del último reducto del resguardo de Suba parecen resistir, mediante un estilo

de vida rural, la confrontación de una ciudad que ya las absorbió en sus entrañas. Pese a ello, afirman tener una conexión profunda con su tierra, pues fue de sus abuelos y seguirá siendo —si la ciudad lo permite— de sus hijos y nietos.

Cota y Suba son nombres permanentemente conectados, a veces de modo romántico por la historia del pueblo muisca, pero en general por la historia de la urbanización de Bogotá y su sabana. Incluso, una variante de carretera recibe el nombre de Suba-Cota, escrito en la señalización vial de los caminos que conectan a ambos lugares. Tan cercanos, tan conectados y, sin embargo, a veces tan lejanos debido a ciertas cartografías. Myriam Martínez Triviño, miembro de la comunidad muisca de Suba y exgobernadora del cabildo indígena, en más de una conversación reiteró que en varios espacios en los que participaban los muisca para discutir acerca de su función en el diseño, consulta e implementación de proyectos que afectaran sus territorios, siempre se hacían evidentes las diferencias entre los llamados “cabildos rurales” y los “cabildos urbanos”. Tal división corresponde a “esquemas de percepción”¹³ mediante los cuales cada comunidad define, juzga y legitima su posición en el campo etnopolítico muisca. Los primeros parecen querer legitimar su identidad étnica, relacionando al indígena con un estilo de vida bucólico y más cercano a la naturaleza en comparación con los segundos, quienes parecen ser marcados con el estigma de un estilo de vida menos indígena y más próximo al de las clases popular y proletaria de la ciudad. Los rurales suelen resaltar su diferencia mediante la tenencia de un resguardo, mientras que los urbanos se enorgullecen de liderar comunidades que rescatan valores solidarios nativos en medio de una Bogotá en caos.

Pero al fin de cuentas, toda tipología puede resultar tiránica a la hora de limitar las opciones de clasificación, y la división entre indígenas del campo e indígenas de la ciudad establece cartografías excluyentes mientras desdibuja elementos comunes. Por esa misma razón,

13 Los “esquemas de percepción” junto con los de “pensamiento” y “acción” forman parte, de acuerdo con Bourdieu (1989), de los *habitus*. Mediante estos últimos y su despliegue se producen los poderes simbólicos que conforman la producción de los espacios sociales.

Gregory Bateson afirma que “el mapa no es el territorio” (2001/1979, p. 26), refiriéndose al papel clasificatorio del lenguaje y de sus mapas conceptuales. *Rural* y *urbano* como categorías del lenguaje pueden resultar mecanismos facilitadores del análisis, pero también pueden condenar ciertos elementos clasificados a permanecer en horizontes, representaciones, apariencias y expectativas cerrados. Tal tipología aplicada como esquema de percepción de la diferencia dentro del campo de lo muisca —y por lo tanto, como mecanismo discursivo de poder simbólico— es confrontada por Victoria Neuta, lideresa de la comunidad muisca de Bosa, quien airadamente reclama claridad sobre el asunto:

Entonces es lo que también nosotros aclaramos al resto de pueblos indígenas a nivel nacional: nosotros no somos ningunos cabildos urbanos. Y esa clasificación y esa estigmatización es ofensiva para nosotros, porque nosotros somos comunidades indígenas. Nosotros como muiscas, la ciudad nos llegó a nosotros, no nosotros llegamos. Nosotros no somos aparecidos [...] no, nosotros hemos estado acá. (Victoria Neuta, 3 de junio del 2012)

Unos segundos atrás en su testimonio, Victoria Neuta afirmaba que la base de la identidad de su comunidad era el territorio. Sin embargo, las comunidades de Bosa y Suba, cuyos antiguos territorios hoy forman parte del Distrito Capital como localidades, parecen estar condenadas a ser identificadas —en el mapa mental de muchos— como vanos intentos de recomponer grupos indígenas ya asimilados e integrados a la modernidad de la ciudad. Caso contrario ocurre con las comunidades asentadas en la actualidad en zonas rurales —o no tan urbanizadas— de Cundinamarca (como Cota, Chía y Sesquilé), las cuales parecen querer gozar del prestigio que la historia les ha dado por haber defendido, conservado o adquirido sus resguardos, aunque también sufran los estigmas del mestizaje, razón por la cual en muchas ocasiones son identificadas como campesinas y no como indígenas¹⁴. Al fin y al cabo, sin importar si viven en la ciudad o en un municipio de la sabana de

14 La frontera entre los conceptos de *indígena* y *campesino* se desarrollará para el caso muisca en el tercer capítulo. Respecto a la forma como la denominación

Bogotá, los muiscas actuales afirman, al igual que Victoria, que “siempre han estado” y que son indígenas por las relaciones que tienen y han logrado mantener y fortalecer con sus territorios. La existencia actual de las comunidades muiscas oficialmente reconocidas por el Estado colombiano se sustenta y caracteriza por la historia de los procesos y las estructuras que han operado sobre sus territorios desde antaño, y eso, más que separarlas, las une.

La defensa territorial está relacionada además con la historia de la organización indígena. Nuevamente, Victoria nos aporta una expresión muy recurrente y representativa que usualmente emplean los líderes de estas comunidades para afirmar su legítima existencia: cada vez que se presentan como representantes del pueblo muisca lo hacen resaltando que son “cabildos”, es decir, organizaciones sociopolíticas indígenas autónomas de origen colonial. En el caso del abuelo Fernando Castillo, médico tradicional de Cota, parte de su identidad indígena reposa en las memorias de su niñez. Aquellas están ligadas al territorio, pues su familia siempre ha dispuesto de predios adjudicados dentro de la propiedad colectiva de la comunidad; de igual forma su padre siempre tuvo nexos cercanos con la organización social que ha administrado los asuntos políticos de dicha propiedad:

Desde muy niño, muy niño, tendría por ahí unos cuatro años de edad, mi papá fue reconocido del cabildo. Y en algún momento lo escuchaba yo a él. Había llegado a la casa de un amigo después de haber participado en una asamblea general para nombrar cabildo. Entonces llegó a la casa y yo escuché que dijo: “¿Será que alguno de mis hijos va a ser gobernador?”. Presidente, porque en esa época la palabra era presidente. “¿Va a ser presidente de la comunidad?”. Bueno, sin embargo, uno de niño entendía nada. Fueron pasando años y uno se identifica. (Fernando Castillo, 12 de abril del 2012)

El territorio y la organización indígena materializados en la figura del cabildo parecen ser en principio los elementos de cohesión comunitaria

campesino transitó hacia lo “indígena” en el contexto etnopolítico latinoamericano, véase la compilación de Sieder (2002).

y de perdurabilidad. Hoy en día las comunidades de Suba, Bosa, Cota, Chía y Sesquilé gozan de la existencia y el reconocimiento oficial como parcialidades étnicas por parte del Estado colombiano. Con o sin resguardo, con cabildo viejo o reciente, estas comunidades se han identificado como indígenas muiscas. Así mismo, sin importar qué tan urbanos o rurales sean clasificados hoy sus territorios dentro de los planes de ordenamiento territorial, los diferentes miembros de estas comunidades de Bogotá y la sabana vienen adelantando procesos llamados por ellos mismos de “recomposición” o “resignificación” de su identidad y memoria, en los que vinculan la historia de la lucha por sus territorios con la historia de su organización indígena. Los calificativos *rural* y *urbano*, desde la perspectiva propuesta en esta investigación, indican no tanto niveles de legitimidad como sí diferentes formas y contextos en los que las comunidades muiscas actuales hicieron su tránsito hacia el reconocimiento étnico. Con esto me refiero a que las comunidades muiscas existentes han atravesado estadios sucesivos y diferentes hacia su reconocimiento, de acuerdo a circunstancias históricas y marcos sociales y políticos.

Por lo tanto, el objetivo de este capítulo es identificar y analizar los tránsitos llevados a cabo por las comunidades muiscas oficialmente reconocidas, en el marco de la relación territorio-organización indígena. Para ello, parto de tres premisas: en primer lugar, aunque la denominación *muisca* pretende definir una etnia y un campo etnopolítico en la actualidad, los grupos que conforman dicho campo no transitan de la misma manera por esta denominación; en segundo lugar, los tránsitos analizados corresponden a las transformaciones históricas dadas en el orden territorial y la organización comunitaria, motivo por el cual, por ahora, se aplicará una mirada más política que cultural o ideológica, y en tercer lugar, no obstante las diferencias en los procesos transicionales, las comunidades indígenas se presentan como organizaciones que fundamentan su accionar en una narrativa en la que el territorio es lo que los conecta con su pasado y les otorga perdurabilidad pese a los obstáculos y conflictos encarados.

En cuanto al texto que presento, mi intención es mostrar cómo a medida que la historia es contada, sobre todo por miembros de las actuales comunidades muiscas, se va configurando una narrativa que

enmarca dos tipos de conflicto. Por un lado, el que ocurre entre agentes y estructuras externas (el sistema colonial, el gobierno republicano, vecinos blancos, terratenientes, empresarios, autoridades civiles y eclesiásticas) y la organización comunitaria. En estos casos, la comunidad parece dibujarse a sí misma como una entidad corporativa, como una identidad colectiva cerrada, además bien definida y con un alto nivel de solidaridad entre sus miembros. Bajo tal modelo corporativo, los factores de conflicto vienen de afuera y ponen a prueba la cohesión de los comuneros. Por otro, las disputas ocurridas dentro de las comunidades. Al narrar dichos conflictos, el modelo corporativo se pone en riesgo, la comunidad se divide en facciones, y los respectivos líderes son cuestionados o apoyados. En consecuencia, también se presentarán los conflictos por causa de las relaciones entre la identidad étnica, el acceso a la tierra y los beneficios políticos y económicos.

Más allá de esta división analítica, lo cierto es que ambos tipos de conflicto se intersectan, afectándose así mutuamente en varios de los sucesos y eventos acontecidos. A medida que los relatos avanzan, los narradores dan pistas sobre cómo vinculan sus propias vidas a esos conflictos que forman parte de las memorias colectivas de sus comunidades y se otorgan un papel en medio de las disputas, luchas y resistencias contadas. La perdurabilidad de la comunidad y de la organización indígena por lo tanto se va a sustentar no solo en la relación nominal entre los comuneros y su territorio, sino también en las acciones que estos ponen en práctica para manejar la heterodoxia y la diversidad dentro del colectivo. Algunos datos históricos también serán tomados de fuentes etnográficas y jurídicas que en su momento constituyeron diagnósticos o caracterizaciones de las diferentes comunidades muisca en contextos históricos específicos.

¿La tierra mía y de mis ancestros? Transformaciones de la territorialidad muisca

Victoria Neuta, al afirmar que “la ciudad había llegado” a ellos, a los muisca de Bosa, es consciente de que su comunidad es el resultado

de una larga cadena de incidencias relacionadas con la manera en que los órdenes territoriales de su pueblo fueron transformados por los sistemas colonial y republicano, y en razón de esto la ciudad existe. Incidencias similares operaron en Cota. El hecho de que los indígenas hayan tenido que comprar la tierra que antes había sido suya indica que es una práctica que llegó también con la modernidad y el proyecto civilizador. Con todo y estas transformaciones a lo largo de la historia, para los comuneros, Bosa y Cota son “sus territorios”. Cuando se le escucha decir a un muisca que la tierra que protegen y en la que viven es “suya y de sus ancestros”, no es un simple ejercicio nominal; en dicha frase están contenidos múltiples trayectorias y tránsitos históricos que confluyen en el dominio privado de la persona, y que parecen liberarse con su pronunciamiento.

En su frase se revela el primer registro: la imposición del lenguaje castellano mediante palabras que denotan propiedad. Ni los pronombres posesivos ni la palabra *propiedad* existieron en la lengua chibcha de los muisca —ni siquiera en la lengua que hoy pretenden recuperar—, como en, prácticamente, ninguna lengua nativa americana. La llegada de un nuevo lenguaje transforma las estructuras de pensamiento de la comunidad conquistada. Las “palabras hacen al mundo” (*words make world*) (Goodman, 1978) y, con respecto a la tierra, esta deviene mercancía y, por lo tanto, se vuelve una “cosa profundamente socializada” (Appadurai, 1991, p. 21) y transforma su estatus a medida que toma una u otra trayectoria (Kopytoff, 1991, p. 92). Como veremos a lo largo de la argumentación, los estatus de tierra colectiva, adjudicación, titulación, propiedad privada y mercancía conforman el principal factor de conflicto durante las transformaciones del orden territorial y de la territorialidad muisca.

Los conceptos de *territorialidad* y *orden territorial* son tomados inicialmente de las categorías de análisis empleadas por Marta Herrera Ángel (2007) en su estudio histórico sobre la relación entre espacio y poder político durante el siglo XVIII, en las llanuras del Caribe y los Andes granadinos. Por territorialidad se entiende la manera como un territorio es apropiado y definido como propio en relación con sus usos sociodemográficos. Por su parte, el concepto de *territorio* hace referencia “a la apropiación de un espacio y a las formas como distintas sociedades

producen diferentes formas de territorialidad” (p. 25). Con respecto al orden territorial, esta noción hace referencia al manejo u ordenamiento de un territorio que ha sido apropiado (p. 26)¹⁵.

La palabra *ancestros* de aquella frase revela el segundo registro: las transformaciones que tuvo el sistema de parentesco. Victoria Neuta reiteró durante su intervención que lo que vincula la identidad indígena de su comunidad con su territorio son los apellidos, los linajes familiares que pueden ser identificados como parte de las parcialidades indígenas desde tiempos antiguos. Sin embargo, los apellidos tampoco existían entre los muisca. A las familias Chiguasuque, Neuta, Tunjo, Bulla, Cojo, Socha, Fiquitiva, Yopasá, Cabiativa, Balsero, Neuque o cualquier otra de apellido otorgado a nativos subyace una memoria de la imposición del sistema católico y patrilineal sobre el nativo matrilineal. Como caso representativo, Luis Calderón, exgobernador del Cabildo Muisca de Cota, se presentó en una reunión de líderes en Usme en los siguientes términos:

Mi nombre es Luis Fernando Calderón Sánchez, nada de apellido muisca. El apellido muisca mío es Nimpó, llegó hasta mi abuelo porque en esa época la mayoría eran católicos y por la cuestión del matrimonio se perdió el apellido muisca. (Luis Calderón, 30 de septiembre del 2012)

Ahora, derivado de sus palabras, aparece el tercer registro: la imposición de un nuevo sistema de ordenamiento territorial y poblacional con miras a garantizar la civilización, es decir, evangelizar a los indios e integrarlos al sistema administrativo colonial. Además, la transformación del sistema matrilineal muisca, que determinaba los patrones de vivienda y migración, también afectó el orden territorial.

François Correa Rubio (2004) parte de las teorías etnológicas de Hernán Rodríguez para afirmar que la unidad básica de la población muisca era el clan familiar, cuyo linaje se transmitía por línea materna,

15 Herrera Ángel toma el concepto de *orden territorial* a partir del de *landscape*, propuesto por Duncan, quien lo define como “un modelo culturalmente producido sobre cómo debe estar organizado el entorno” (Herrera, 2007, p. 26).

pero su patrón de vivienda era patrilocal. A diferencia del sistema de parentesco europeo, el sistema muisca determinaba que la familia principal de cualquier persona era la de su madre. Por esa razón, cargos de alta jerarquía como el de cacique o *chyquy*¹⁶ ‘sacerdote’ o ‘autoridad espiritual’ se transmitía de tío (hermano de madre) a sobrino. Pero en el momento del matrimonio, la mujer debía salir de la unidad familiar de su madre para vivir en la de su esposo. Cuando los hijos cumplían cierta edad para vivir algún rito de paso que implicara su iniciación en un cargo político o religioso heredado, debían desplazarse a la unidad familiar materna, donde su tío los recibía¹⁷. Lo mismo hacía la mujer cuando quedaba viuda; regresaba a su unidad familiar (Correa Rubio, 2004). Por eso, indistintamente del lugar de nacimiento, la identidad de la persona la designaba el territorio de su linaje materno.

De manera general, he determinado tres unidades inclusivas que vinculaban a las personas por parentesco, producción y autoridad entre los muisca, y que fijaban las pautas de asentamiento y vivienda: en primer lugar, las *utas* o unidades menores. En segundo lugar, las *sybin*, que agrupaban varias *utas*, y cuyo capitán era a la vez líder de una *uta*. Según Langebaeck (1996), las capitanías menores eran las *utas*; y las mayores, las *sybin* (p. 64). El sistema de parentesco establecía, además, que una persona no podía casarse con otra de la misma *uta*, lo cual explica también el patrón virilocal de vivienda y el desplazamiento de las mujeres y de sus hijos de una unidad familiar a otra. Y en tercer lugar, los cacicazgos, en los que se agrupaban varias capitanías. En suma, los cacicazgos estaban conformados por capitanías que, a su vez, estaban formadas por la unión de varias *utas* (Gamboa, 2005, p. 62; Langebaeck, 1996, p. 63; Zambrano et ál., 2000, p. 30).

Una de las particularidades del orden territorial muisca es que las ubicaciones geográficas de las labranzas estaban determinadas por los lazos familiares de los capitanes y no por el acceso y control

16 Langebaeck (1990) encontró la denominación “chuques” para estos especialistas religiosos muisca.

17 El sistema de parentesco también establecía la herencia de cargos como los de caciques y sacerdotes. En estos casos se daba de tío materno a sobrino.

de determinadas tierras (Zambrano et ál., 2000, pp. 30-31). Por esa misma razón, las tierras que en conjunto formaban las capitanías y cacicazgos no siempre eran contiguas y cercanas. De manera que el orden territorial muisca comprendía una red compleja de itinerarios y desplazamientos entre unas unidades más o menos fijas, lo que se denomina “poblamiento nucleado”, y otras temporales, que permitían acceder a diferentes climas y así obtener más variedad de productos agrícolas, lo que se llama “poblamiento disperso” (pp. 26-30).

La conquista española y el sometimiento de los pobladores nativos por parte del sistema colonial administrativo y evangelizador transformaron la territorialidad y el orden territorial, aunque en un principio los colonizadores europeos quisieron conservar las jerarquías y los niveles de membresía a través de las utas y capitanías para así asegurar el control efectivo de la población productiva y tributaria¹⁸. Sin embargo, a fin de garantizar eficiencia en el gobierno colonial, separaron la población y la organizaron, inicialmente, en encomiendas, y luego en dos tipos generales de asentamientos: por un lado, las parroquias y villas para los blancos, que eran los centros urbanos de mayor importancia y donde vivían los colonos y encomenderos, y, por otro, las poblaciones indígenas, clasificadas en pueblos de indios y pueblos de misión (Herrera, 2007, pp. 83-103). Con esta separación, el orden colonial estableció la “república de blancos” y la “república de indios”. Se puede inferir que tal división implicó la agrupación de las poblaciones indígenas vecinas en estos centros, pero que no en todos los casos las parcialidades pertenecían a una misma capitanía o cacicazgo¹⁹.

18 Según Jorge Augusto Gamboa (2005), en la conquista del Nuevo Reino de Granada los ámbitos más elevados de la jerarquía social fueron reemplazados por los españoles al mismo tiempo que se fortalecían los jefes locales de rango intermedio (p. 61). De esta manera la Real Audiencia, primera forma de gobierno colonial en América, ocupó el lugar de los zipas y zaques, mientras que los caciques mayores o usaques fueron reemplazados por los encomenderos y corregidores. Los caciques menores, capitanes y *tybas* conservaron sus cargos con el fin de garantizar la recolección del tributo (p. 62).

19 Por ejemplo, la encomienda de Cota, entregada al soldado Francisco de Tordehumos, en 1553, agrupó las parcialidades de Cana, Chipa, Quique, Tibio, Tirnio, Sacua y Suchoque (Wiesner, 1988, pp. 249-250). La de Chía fue

El orden territorial de la Conquista y la Colonia: enemigos externos

Con la promulgación de las Leyes Nuevas, en 1542, la encomienda se impuso como la primera forma de apropiación de riqueza y el primer factor de transformación espacial. Esta institución consistía en que los conquistadores, avalados por la Corona española, entregaban algunas porciones de tierra a sus soldados y capitanes como premio por sus labores militares, para las cuales además podían disponer de un número de indios que las trabajaran (Laurent, 2005, pp. 52-53). Por su parte, el encomendero debía responsabilizarse de la construcción de la iglesia para la doctrina.

Se tiene noticias de que muy tempranamente, la relación entre encomenderos e indios estuvo marcada por conflictos de tierras y por abusos de poder. Por esa razón, la Corona española dictó una serie de leyes que tenían como fin imponer otras formas de acceso a mano de obra indígena, como la mita y el concertaje, además de la asignación de los primeros resguardos dispuestos para ser usados por los nativos²⁰. Virgine Laurent (2005) nos aporta una breve y concisa caracterización

entregada el 15 de noviembre de 1593 a Pedro de Artieda y, al parecer, comprendió las capitanías de Nenqueta, Chiscatibo, Singanico, Fagua, Chipaquirana, Muene, Cana, Guangata y Chía propiamente (Correa, J., 2002). Respecto a Sesquilé, el 6 de noviembre de 1600, el oidor Luis Henríquez ordenó la construcción de la iglesia. La encomienda fue dada a Cristóbal Bernal, y se tiene noticia de que permaneció en su familia hasta 1732, con excepción de un periodo. Agrupó, en un primer momento, la parcialidad de Baguala, la parte de Fistatiba, y las capitanías de Boytiva y Pedro Capitán (Montaña y Cabildo Muisca de Sesquilé, 2008).

- 20 La nueva reglamentación comenzó durante la presidencia de la Real Audiencia de Andrés Días Venero de Leiva. Sin embargo, se afirma que solo fue en el periodo comprendido entre 1595 y 1637 que los resguardos se reglamentaron oficialmente (Fiquitiva, 2003). La instauración del llamado “corregimiento de indios” como institución de ordenamiento político y territorial, promovida por el presidente Antonio González, significó no solo el fortalecimiento de los resguardos, sino también la reagrupación del territorio que se había fragmentado por causa de las asignaciones de tierra y de indios a los encomenderos. Para comprender en profundidad el ordenamiento territorial durante la Colonia en el territorio muisca, véase la obra de Marta Herrera Ángel (2007, pp. 125-170).

de la figura del resguardo. Estaban conformados por tierras individuales de cultivo familiar y otras colectivas con zonas de siembra y bosques comunales. Sus principales objetivos fueron la manutención de la base social tributaria y la fuerza de trabajo que los indios representaban. Además de evitar la dispersión de la población nativa que debía abandonar sus tierras de origen para desplazarse a las encomiendas, facilitaba la doctrina cristiana. Tales tierras no podían, en principio, ni ser vendidas por los indios ni invadidas por los vecinos blancos. El resguardo además debía funcionar bajo la tutela de un cabildo o consejo indígena, que debía velar por su cohesión interna y era liderado por un gobernador que mediaba las relaciones entre los nativos y el mundo exterior (Laurent, 2005, p. 54). Sin embargo, los abusos continuaron y varios fueron los casos judiciales en que la Audiencia de Bogotá tuvo que enviar visitadores para solucionar las demandas de la población nativa, debido a que los encomenderos pretendían usar sus servicios para asuntos e intereses personales sin retribución alguna²¹.

Los abusos de poder y los conflictos por la tierra son los elementos que inspiran a ciertos comuneros a conectar la historia oficial de la conquista, sujeción y resistencia del pueblo muisca con su propia vida. Una de las características de los relatos recolectados es que suelen ser interrumpidos o complementados con incisos que le agregan a la linealidad de la narración detalles de la cosmología, los paisajes y las costumbres de antaño. Alfonso Fonseca Balsero fue concejal y alcalde de Cota, así como gobernador del Cabildo Muisca de Cota. Sentado en el comedor de su casa, ubicada en el pueblo —no en el actual resguardo—, recuerda cómo el antropólogo Luis Wiesner hacía anotaciones en sus diarios en la misma mesa en la que nos encontrábamos tomando aguapanela, mientras elaboraba su clásica etnografía (1988). Alfonso afirmaba que le gustaba “pegársele a Wiesner” para aprender la historia de su comunidad, gusto que había cultivado desde muy

21 Una buena cantidad de casos registrados en archivos judiciales coloniales respecto a abusos de poder y la adecuación constante del orden territorial colonial a expensas de lazos y alianzas familiares entre los encomenderos de varios pueblos de la sabana de Bogotá, pueden encontrarse en el estudio sobre la historia del territorio de Usaquén (Zambrano et ál., 2000).

niño como miembro de una de las pocas familias indígenas del pueblo que pudieron cursar sus estudios en “buenos colegios” y lograr un grado universitario, para el caso de él, en química. Alfonso parece una enciclopedia ambulante y tiene la obsesión de ubicar cada evento histórico con fechas exactas. Se le podría considerar de algún modo un historiador o *memorialista nativo*²². En su discurso elabora la historia no solo a partir de datos oficiales registrados en los archivos, sino que la complementa con narrativas y expresiones creativas que confrontan a la academia.

Parece que en el archivo de Indias se consiguió una escritura sobre el antiguo resguardo de Cota, pero el antiguo resguardo de Cota era gigantesco, era la casa de la encomienda. Y que se tenga datos, hacia el 29 de noviembre de 1604 se funda o se hace la ratificación española con Felipe III. El primer encomendero a Cota había llegado en diciembre de 1552 al sitio denominado Buenavista. Era un sitio lleno de serpientes y culebras, ¿no? ¿Qué quiere decir eso? Que era un sitio súper sagrado. Allí se hace la primera casa, se llama Casa de Teja, todavía existe, todavía tiene la iglesia doctrinera [...] Ahí montan el pueblo, nos obligan a irnos de todas las veredas [...] Nos obligan a vivir ahí, nos queman las casas y hacen la iglesia doctrinera, la casa del corregidor, la casa del gobernador, la de los capitanes y ahí duramos viviendo hasta 1638. (Alfonso Fonseca Balsero, 22 de junio del 2012)

22 He propuesto esta denominación aunque está inspirada en la de “intelectuales nativos”, usada por Joanne Rappaport. Para comprender el papel asumido por algunos indígenas nasas (2000) y pastos (2005a) y cómo elaboran su propia historia para confrontar las fuentes y los discursos oficiales, Rappaport apela a dos conceptos. Por un lado, al de “campesinos intelectuales”, elaborado por Steven Feierman, quien los define como aquellos “mejor dotados para crear un discurso” (Rappaport, 2000, p. 24). Y por otro, al de “historiadores populares”, acuñado por el Popular Memory Group de la Universidad de Minnesota, el cual los entiende como “individuos que no se ciñen a normas académicas. Es más, gran parte de estas historias no presentan la forma de narraciones propiamente dichas, sino que se expresan en actividades públicas y ritos completamente independientes de criterios cronológicos” (p. 43).

Comuneros como Alfonso han llevado a cabo un proceso de identificación y conexión con la historia de su comunidad a partir de la distinción y separación de prácticas sociales que diferencian el orden oficial del orden subalterno. En el fragmento de su testimonio se pueden advertir algunos aspectos que suelen formar parte del discurso de resistencia y reivindicación usado por los muisca de hoy. El primero es la relación de poder entre castas en las que primó la autoridad del europeo sobre el nativo, a tal punto que logró agrupar a su antojo y criterio personal la amplia y compleja heterogeneidad del orden territorial muisca. El segundo, derivado de lo anterior, es el énfasis que hace en las acciones violentas para referirse al proceso de instauración de la doctrina cristiana y del nuevo orden territorial de la Colonia.

La historia de la asignación del resguardo para los indios de Cota activa, incluso en Alfonso, un método que también emplean los comuneros para vincularse con el pasado, y que en este trabajo de campo lo identifiqué como recurrente, y es el lenguaje que parece acercar las memorias de su niñez —en primera persona del plural (*nosotros*)— con las de sus ancestros de hace quinientos años —en tercera persona del plural (*ellos*)—. Otro elemento importante en su narración, que marca una frontera simbólica clave en la territorialidad muisca —incluso hoy en día—, es la repartición de tierra buena para los blancos y la de menor calidad para los indios.

Entonces se hace el resguardo, me imagino que para los indígenas se establecieron alguna forma de entregarles las tierras, entonces nos quitaron la tierra buena, la tierra fértil del lado de la falda del cerro, y nos bajan hacia los pantanos. (Alfonso Fonseca Balsero, 22 de junio del 2012)

Sin embargo, varias características se pueden resaltar del proceso de asignación de resguardos a las comunidades nativas. Primero, que la carga laboral para los nativos fue alta si se tiene en cuenta que muchos de ellos tenían que responder por el trabajo en encomiendas y en mitas y, además, garantizar la producción de bienes de consumo familiar en sus chagras y terrenos de uso colectivo. Segundo, que el resguardo era una tierra de cultivo y de bosques, mas no de vivienda; los indios debían habitar el pueblo destinado para ellos. Tercero,

los vecinos blancos y libres de todos los colores paulatinamente fueron asentándose cada vez más en territorios aledaños a los de los indios, esto transformó las relaciones entre las castas y sus respectivas fronteras espaciales y socioeconómicas²³. Además, como forma de subsistir en medio de las presiones económicas, algunos indios practicaron el arrendamiento de tierras del resguardo (Montaña y Cabildo Muisca de Sesquilé, 2008, pp. 64-65).

De esta manera, alrededor de los resguardos, diezmados desde un principio por la invasión de tierras por parte de los mismos encomenderos, se agruparon dos tipos de propiedad foránea que fueron creciendo cada vez más a costa de su reducción paulatina y accidentada: las tierras de particulares, conformadas por las que poseían los colonos y hacendados, y las tierras corporadas (mercedes reales o donaciones) (Gómez Ramos, 1998, p. 154). Con la pérdida de tierras del resguardo, la Hacienda volvió a ser el eje central de la economía colonial de la sabana, creándose así una nueva elite rural conformada por latifundistas y minifundistas. Además, la población mestiza creció paulatinamente en los pueblos y las parroquias destinados para los indios, y varios de estos, también cada vez más mestizos y ladinos, intentaron cambiar su identidad étnica para mejorar su estatus social y económico²⁴. Progresivamente, la población se hacía mestiza, y ya hacia el siglo XVIII, se consideraba que incluso la lengua muisca no se practicaba

23 Hay que recordar que el sistema político colonial impuso un orden territorial que pretendía separar la “república de indios” de la “república de blancos” (Herrera, 2008).

24 Como indicadores de esta situación recurrente en toda la sabana de Bogotá, y que se evidenció con mayor fuerza durante el siglo XVIII (Herrera, 2007), podemos revisar rápidamente las cifras de los censos realizados en Chía y Sesquilé en tiempos coloniales. Para el año de 1751, había en Chía un total de 1 684 indios, que habían sido divididos en diez parcialidades: Cana, Zipaquirama, Fusca, Fagua, Bojacá, Fonquetá, Singuanico, Nengueta, Fantasiba y Mueno. En diciembre de 1758, el número de indígenas había disminuido a 1 405, según la visita del oidor Joaquín de Aróstegui y Escoto (Velandia, citado por Correa Correa, 2002). En el caso de Sesquilé, en 1761, el visitador Aróstegui y Escoto halló que el 34.3 % de los habitantes del pueblo eran españoles, pese a que por ley los blancos no debían residir en tierras de indios. Casi cuarenta años después, en 1779, el visitador Moreno y Escandón verificó que las poblaciones

y que no eran necesarios los intérpretes para la doctrina y los asuntos legales o administrativos. Con mayor frecuencia los mestizos negaban su descendencia indígena²⁵ para así, estratégicamente, llegar a formar parte de la población eximida del pago de tributos (Herrera, 2007, p. 193, Zambrano et ál., 2000, pp. 158-159) y del sector asalariado —e incluso dueño de ciertos medios de producción—. Finalmente, con la acumulación de procesos administrativos de traslado y reordenamiento territoriales, que incluía la transformación de pueblos de indios y sus resguardos en parroquias de blancos, los terrenos de los nativos fueron rematados, las prácticas económicas tanto de blancos como de indios cambiaron y la elite rural se fortaleció más. Esta serie de factores contribuyeron a que en el siglo XIX los resguardos de toda la sabana de Bogotá pudiesen, en principio, ser repartidos; sus tierras, ser convertidas en propiedades privadas, y los indígenas, ser asimilados por la población general mestiza.

La República: repartimiento de resguardos en Cundinamarca

Después de las batallas de independencia de 1819 comenzó la era Republicana. Los nuevos líderes criollos, blancos y mestizos propusieron un debate sobre los indios en cuanto a su papel y posición en el nuevo proyecto de construcción de nación. Para unos, estos eran sujetos viles y peligrosos que debían desaparecer y, para otros, eran seres que debían ser protegidos (Castillo, 2007; Laurent, 2005). En 1821, la Ley 11 del Congreso, “sobre abolición del tributo y repartimiento de los resguardos indígenas”, decretó que: “Los resguardos de tierras poseídas por los indios en comunidad o en porciones distribuidas a sus familias debían repartírseles a pleno dominio [...] previa la formación de listas de los indígenas” (Gómez Ramos, 1998, p. 177). También

blanca y mestiza constituían el 53 % con 333 familias (Montaña y Cabildo Muisca de Sesquilé, 2008, p. 29).

25 Es importante resaltar que el mestizaje se daba en la mayoría de los casos en hijos de padre blanco y madre india. Esto fortalecía aún más el hecho de que el linaje patrilineal se impusiera sobre el matrilineal.

se ratificó la figura del cabildo como administradora de la comunidad. Según Virgine Laurent (2005), este panorama político implicó cuatro cosas. En primer lugar, la finalización del tributo, vieja figura colonial de sujeción. En segundo lugar, que la palabra *indio* fuera reemplazada por la de *indígena*. En tercer lugar, que los indígenas tuvieran que recibir un sueldo como contraprestación de su trabajo. En cuarto lugar, que los indígenas tuvieran que convertirse en propietarios de tierra para favorecer la creación de una clase de pequeños productores independientes (pp. 56-57). Sin embargo, la fragmentación de estas comunidades en facciones con diferentes intereses y la resultante acción de agentes externos como hacendados y mestizos de la elite rural promovieron el latifundio y, con este, la desposesión de tierras y la pobreza en los indígenas.

En la década de los treinta del siglo XIX comenzaron los repartimientos de los últimos resguardos coloniales en el estado de Cundinamarca, con la intención de darle cumplimiento a las políticas impulsadas en años recientes. Glenn Thomas Curry en su tesis doctoral no duda en denominar este proceso como la “piedra angular” de los esfuerzos republicanos para integrarlos a la sociedad nacional (1981, p. 115). Mediante un decreto del 13 de octubre de 1834, el gobernador de Cundinamarca nombró a los agrimensores y a sus asistentes, por recomendación del jefe político del distrito local. Así inició el proceso de repartimientos de resguardos en la sabana de Bogotá, el cual contemplaba los siguientes pasos: establecer oficialmente los límites del resguardo; asignar los valores a las diferentes clases de tierra según su calidad para los cultivos o la ganadería; medir la tierra total de la repartición; elegir y separar una porción de tierra que se disponía para pagar los gastos del proceso de repartimiento y para construir la escuela local; subastar dichas tierras, y asignar parcelas a los indígenas (pp. 115-116).

Como ejemplo del proceso descrito anteriormente, el 17 de febrero de 1834 se establecieron los linderos del resguardo colonial de Chía para comenzar su repartimiento. El 6 de abril de ese mismo año se demarcaron las tierras del resguardo que serían repartidas entre los indígenas (Correa Correa, 2002). La repartición del resguardo de Chía fue completada en 1839 (Wiesner, 2000). Como veremos más adelante, la documentación de los procesos llevados a cabo durante este periodo,

en Chía, se convertirá en evidencias legales que permitieron el reclamo de tierras indígenas casi setenta años después.

Según María Luisa Gómez Ramos, la definitiva desestructuración de los resguardos produjo un estado de desorganización social y económica cuyas consecuencias quedaron reflejadas en la condición de pobreza de sus antiguos habitantes, quienes fueron definitivamente condenados a ser asalariados y arrendatarios de las tierras que antes habían sido suyas (1998, p. 179). A la hora de evaluar las tierras, las que estaban ubicadas en las partes altas eran las más baratas y las que en su mayoría se entregaban a los indígenas²⁶. Pero la división entre ricos y pobres o entre tierras buenas y tierras malas no siempre coincidió con la división entre la población blanca y la indígena. Las divisiones socioeconómicas también se establecieron dentro de las mismas comunidades indígenas, en las que algunas familias, fruto de relaciones de poder y de transacciones en medio de estas, recibieron más de una parcela de tierra. Esto fue un factor fundamental en el surgimiento del minifundio, característico del ordenamiento territorial y las relaciones sociales de la sabana durante los siglos XIX y XX. Pero un resultado mucho más inmediato por causa de la recepción de varias parcelas por parte de familias indígenas fue la compra y venta de predios, esto tuvo lugar cuando los indígenas recibieron el derecho de disponer libremente su propiedad, en 1851, durante la presidencia de José Hilario López. Como se puede notar, el tránsito a formar parte de la sociedad republicana no se dio de manera homogénea para todas las familias indígenas de Cundinamarca. Además, las brechas sociales dejaban ver la práctica de origen colonial en la que una persona podía transitar entre las identidades indígena y mestiza para beneficiarse económicamente.

En suma, el proceso de abolición de los resguardos de Cundinamarca se llevó a cabo en dos etapas principalmente. La primera, desde 1832 hasta 1851, que involucró la distribución de las tierras de resguardos y la apropiación de una parte de estas para los propósitos del Estado.

26 Como ejemplo está el caso del repartimiento del resguardo de Simijaca, en 1836, en el que la fanegada en tierras altas costaba diez pesos; y en tierras bajas, cuarenta (Gómez Ramos, 1998, p. 136).

Durante esa etapa, las tierras pertenecientes a los indígenas solían ser enajenadas de tres formas: mediante disputas legales entre los mismos indígenas o entre estos y otras personas no indígenas; a través de la posibilidad de que un indígena recibiera un permiso especial para vender, y evadiendo de distintas formas las leyes en contra de la enajenación. La segunda etapa inició desde 1851, cuando a los nuevos propietarios indígenas se les ampliaron sus derechos de venta de las tierras de resguardo. Pero mientras unos indígenas defendían sus derechos de propiedad colectiva y otros buscaban extender sus propiedades, un tercer grupo prefería deshacerse de las tierras del repartimiento lo más rápido posible. En tales casos, la corte podía otorgar los permisos de venta a propietarios, pero la tierra debía ser vendida en audiencia pública por un precio de dos tercios del valor asignado durante el repartimiento (Curry, 1981, p. 171). Otro método aprobado por la ley era que el indígena usara su derecho de rentar la tierra. Al hacerlo por diez años, podía venderla sin problemas al arrendatario. La prohibición de enajenación dividió a los indígenas entre quienes no se sentían en capacidad de vivir bajo las presiones de la ideología liberal-progresista y necesitaban políticas proteccionistas, y quienes querían integrarse a la economía de mercado que se imponía en la segunda mitad del siglo XIX. Esta división va a marcar en adelante una tensión entre los modelos *corporativos cerrados-solidarios* y los *corporativos abiertos-individuales*.

Entre lo corporativo cerrado-solidario y lo abierto-individual

Una de las premisas de la presente investigación es que, en el marco de los estudios de conflictos étnicos, es sano, por cuestiones analíticas, sospechar del carácter corporativo de las comunidades étnicas. Las comunidades indígenas suelen ser interpretadas como grupos sociales homogéneos caracterizados por un alto nivel de igualitarismo y solidaridad entre sus miembros. En los repertorios orales y discursivos de los comuneros existe la tendencia a rescatar el carácter colectivo de su identidad comunitaria como un elemento de conexión moral con el pasado y como un factor de perdurabilidad en el tiempo. A este modelo

lo he denominado “corporativo cerrado-solidario” y lo desarrollo con base en los conceptos y las teorías aportados por dos autores.

El primero, Ken Jowitt (2002), propone un tipo de conflicto que, como lo caracterizamos al inicio de este capítulo, ocurre en la “configuración de lo corporativo” (*corporate setting*), el cual define que las identidades étnicas están fijadas en un colectivo que reclama una esencia para cada uno de sus miembros, y en el que es imperativo mantener las fronteras que los separan respecto a otros grupos por miedo, sobre todo, a la contaminación social y cultural (pp. 28-29). El segundo autor, Eric Wolf, sostiene que debido a las fronteras borrosas que a lo largo de la historia existieron entre indígenas y campesinos mestizos, estos, sobre todo los de las tierras de montaña en Latinoamérica, fueron definidos como “comunidades corporativas de alto nivel de persistencia” (Wolf, citado por Álvarez, 2013, p. 64), caracterizadas principalmente porque sus miembros, por un lado, son copropietarios de una corporación que implica la participación sistemática en la política comunal y en los asuntos religiosos y, por otro, suelen ser pobres, marginales y usuarios de tecnologías simples y artesanales para trabajar la tierra, la cual no la consideran como una completa mercancía. Y porque, además, el consumo conspicuo individual es incidental al gasto comunal (pp. 64-65).

Siendo así, se puede decir entonces que el modelo corporativo cerrado-solidario lo determinan los siguientes aspectos: 1) el alto nivel de cohesión comunitaria, reflejada en la organización y la identidad colectiva; 2) los conflictos principales ocurren entre el colectivo, en cuanto sujeto, y un agente externo que amenaza su estabilidad; 3) la condición socioeconómica de sus miembros se percibe casi homogénea, y 4) la tierra se apropia como fundamento de existencia social mas no como mercancía.

A medida que el orden territorial colonial se transformaba y consolidaba, las características descritas se fueron modificando en cierta manera dentro de las comunidades indígenas. La condición mestiza permitía el tránsito de un grupo social a otro de acuerdo con los beneficios económicos y las relaciones con los no indígenas, provocando así transacciones que amenazaban con la fragmentación de las comunidades en facciones disidentes que pretendían desprenderse del

nivel colectivo y transitar hacia la propiedad y la producción privadas. Esto puso en evidencia la heterodoxia y la diversidad existentes en los mismos grupos étnicos, los cuales comienzan a ser interpretados como un campo de tránsitos individuales y de apertura de fronteras corporativas. Por eso, he propuesto el modelo corporativo abierto-individual.

Retomando los conceptos de Eric Wolf, Santiago Álvarez (2013) señala tres características de las “comunidades corporativas abiertas”: 1) suelen vender los excedentes de su producción agrícola (entre el 50 y el 70 %); 2) el modelo integra a estas comunidades con otras similares, y 3) las conecta y relaciona con las dinámicas del mercado en escalas que superan el nivel local (p. 65). Respecto a la primera característica, las comunidades indígenas de Chía y Cota nunca se consolidaron como productoras de excedentes agrícolas; más bien fue una práctica poco ejercida, que paulatinamente le dio paso a otros usos del suelo, la mayoría de las veces porque los terrenos adjudicados, los cuales están ubicados en tierras de alta montaña, son poco fértiles. Sin embargo, más adelante veremos que las alternativas del uso del suelo de los resguardos promovieron acciones particulares de los comuneros para sacar ganancias económicas de sus adjudicaciones. En lo que respecta a la segunda, algunas familias indígenas establecieron cada vez más contacto con vecinos y forasteros, a tal punto que terminaron cediendo o vendiendo sus terrenos a personas no pertenecientes a la comunidad, ya fuera por voluntad propia forjando alianzas o sencillamente engañados. La tercera característica es una consecuencia de las dos primeras debido a que la posibilidad de vender la tierra a empresas constructoras de grandes y lujosos condominios o de disponerla para la explotación minera provocó que varios comuneros, guiados por su voluntad e interés particular, se hayan integrado a las dinámicas propias del mercado capitalista.

Un aspecto correlacional a la emergencia de prácticas corporativas más abiertas es la consolidación de otros conflictos diferentes al de la configuración corporativa. Las amenazas ya no corresponden a agentes externos, sino a acciones particulares de los miembros del colectivo. Por esa razón, Ken Jowitt (2002) propone complementar los análisis de conflictos étnicos con los que se localizan en los niveles de lo que denomina “configuración individual” y “configuración del ego”.

En la configuración individual, suele primar una identidad que supera la del colectivo; el individuo asume funciones parciales de acuerdo con su situación personal. De esta manera transita entre identidades estatales, civiles y étnicas (Jowitt, 2002, p. 29). Conforme a ese principio, en los relatos sobre las comunidades indígenas abundan referencias sobre los tránsitos constantes hacia la condición de indígena, de propietario o de ciudadano, con sus respectivos marcos de libertades, derechos y deberes. En la configuración del ego, no existen imperativos o autoridades referentes a un “deber ser” y las identidades individuales se forjan en medio de débiles conexiones sociales (p. 29). Esto sucede en casos en los que comuneros particulares, al sentir que las autoridades del cabildo no los representan, asumen formas muy individuales de identificación comunitaria y emprenden acciones particulares que a veces transgreden la normatividad colectiva. Ahora bien, en lo que refiere a la presente investigación, tomo a las comunidades indígenas de Cota y Chía —y a las demás— como comunidades configuradas en el marco de valores característicos de las sociedades democráticas liberales: “La prevalencia de fronteras relativas y de múltiples identidades centradas en lo individual con la posibilidad de moverse entre identificaciones sin excomunión” (Jowitt, 2002, p. 35).

Al revisar ambos modelos —el corporativo cerrado-solidario y el corporativo abierto-individual—, vemos que la historia de las organizaciones indígenas se caracteriza por una tensión entre ambos. Las condiciones sociales y políticas en un momento histórico de la organización comunitaria, así como la variedad de intereses y situaciones particulares de los comuneros, determinan la tendencia a mantener uno u otro modelo. Insisto, por lo tanto, que los procesos de organización indígena están atravesados por redes, asociaciones y colaboraciones que ponen de presente que los miembros de estas comunidades no transitan de la misma manera hacia el reconocimiento étnico y que sus objetivos no siempre constituyen metas corporativas comunes. En conclusión, respecto a este punto, las corporaciones cerradas o abiertas, más que modelos explicativos y clasificatorios, corresponden a estadios por los que suelen atravesar los procesos organizativos indígenas muisca.

Los resguardos de Cundinamarca: patriarcalismo y solidarismo en la compra de territorios

En el marco de los procesos de repartimiento de resguardos y las transiciones de la vida indígena a la mestiza y productiva que se dieron a partir de 1834, las comunidades muisca de Cota, Chía y Sesquilé comienzan sus historias recientes. Estas, que en realidad corresponden a compras de terreno con titulación colectiva, parecen ser mitos de origen que vinculan la organización indígena con la necesidad y el deseo de mantener un resguardo como base de su existencia y reproducción.

La historia de la compra del terreno que hoy es el resguardo indígena de Cota parece estar inscrita profundamente en la memoria de los comuneros. Por esa razón, las personas con quienes pude conversar sobre el asunto integraban los mismos detalles en sus narraciones: los nombres de los tres representantes de la comunidad que lideraron la transacción, el valor del predio rematado y la consecución del dinero para pagarlo. Habiendo sido soldado, obrero y trabajador en tierras agrícolas como muchos, Fernando Castillo es hoy en día uno de los llamados “abuelos” de la comunidad muisca de Cota. Su labor principal es la medicina tradicional, para la cual usa el aula donada por la CAR como su lugar principal de trabajo. El pequeño conjunto de bohíos de guadua, bahareque y paja es el lugar donde me recibió las veces que conversamos. Cual memorialista nativo de Cota, relató lo que se considera una de las historias fundacionales de la comunidad.

En el año de 1876, tres indígenas de nombre Pío León, Roque Capador y Vicente Tovar [...] compraron todo el piedemonte [...] hacen la compra al estado soberano de Cundinamarca, porque fue cuando disolvieron los resguardos indígenas, y entonces ellos tres dijeron: “No, no podemos dejarnos acabar, alguna cosa tenemos que hacer”, y entonces el estado soberano de Cundinamarca sometió este terreno a subasta, en remate, y se hicieron presentes ellos tres [...] Todos los indígenas aportaron, algunos tenían o aportaban cinco pesos, pero en esa época no eran pesos, eran monedas, reales, otros aportaban chivas, vacas, bueno, lo que podían [...]. (Fernando Castillo, 12 de abril del 2012)

Alfonso Fonseca complementa la versión de Fernando con detalles sobre la oferta económica y sobre cómo la concreción de compra del terreno se convirtió para la comunidad que en ese entonces se organizó en el primer reto por superar. Tales hechos se insertan en la memoria colectiva de los indígenas de Cota como un trámite que, aunque fue liderado por tres personas específicas, significó un esfuerzo colectivo:

La comunidad reunió toda su plata porque era un remate, vendieron vacas, caballos, gallinas para hacer un ahorro, levantaron ni siquiera el colchón porque era una estera y consiguieron platica, consiguieron mil pesos para ofrecer, sino que en el día del remate a alguno se le ocurrió decir “mil ciento un pesos”, y viera lo que les costó para conseguir ciento un pesos. Ya uno un remate se lo gana por un peso, pero le pusieron 1 101 pesos. (Alfonso Fonseca Balsero, 22 de junio del 2012)

Pero lo cierto es que para tener un resguardo, la comunidad de Cota tuvo que comprar un terreno de 505 hectáreas. La escritura de compraventa n.º 1273. VI-5/1876, en la cláusula cuarta, expresa que la compra fue hecha a nombre propio de los tres representantes y de la comunidad (Wiesner, 1988, p. 245). Catorce años después de la adquisición del resguardo, fue proclamada la Ley 89 de 1890, la cual dictaminaba que los resguardos indígenas debían ser protegidos por el Estado mientras en un periodo de cincuenta años las comunidades indígenas existentes en el país culminaban su tránsito hacia la integración a la sociedad general y al sistema capitalista y moderno de la nación. Esta ley también reglamentó que las comunidades indígenas debían formar un cabildo como figura de gobierno autónomo, que debía ser ratificada anualmente mediante una posesión de cargos ante las autoridades municipales. Este fue el marco jurídico que dio origen al cabildo indígena de Cota, el cual es recordado como junta o asamblea indígena por los más viejos de la comunidad. En la memoria documental de la comunidad indígena de Cota reposan las adjudicaciones de terrenos para vivienda otorgados a comuneros a partir de 1914 y las actas de reuniones comunitarias o del cabildo desde 1924 (Wiesner, 1988, p. 245).

Como parte de los planes del Gobierno para hacer más productivo el uso de las tierras agrícolas, se lanzó la Ley 55 de 1905. Esta ley

determinaba que los territorios que eran rezagos de los resguardos indígenas o ejidos quedaban vacantes y dispuestos para la venta. De esta manera, las diligencias de la venta del resguardo de Chía comenzaron en 1908. El 25 de enero de 1909, se avaluaron los seis ejidos de Chía, que correspondían a las hoy llamadas veredas de Fonquetá y Cerca de Piedra donde se asienta la comunidad indígena. En septiembre de 1910, el Concejo Municipal de Chía le comunicó al alcalde la necesidad de suspender los remates de los ejidos de Chía debido a que dos personas de nombre Pioquinto Cojo y Enrique Ramírez se habían presentado para reclamarlos en nombre de las familias indígenas. Pero al parecer la reclamación fue tardía y, el 4 de noviembre de 1910, fueron vendidos cuatro lotes al señor Ramón Quecán y seis al señor Agapito Cepeda (Correa Correa, 2002). Sin embargo, asesorados por el abogado Antonio Ocampos, Pioquinto y Enrique ganaron el pleito y, el 23 de septiembre de 1911, el Juzgado Cuarto de Zipaquirá hizo entrega del resguardo y nombró a Pioquinto Cojo como el primer administrador de la junta indígena. El juzgado también dictaminó que Pioquinto debía entregar una parcela a cada familia, de este modo el resguardo comenzó a ser usado como suelo de vivienda.

El terreno fue titulado a nombre de Pioquinto Cojo, pero su sueño, tal como lo cuentan sus familiares, era que la comunidad indígena volviera a tener su resguardo. Puno Cojo, su sobrino, resalta que su tío pudo haber tomado toda la tierra y haber dejado sin nada a los indígenas, pero que su “buen corazón” lo obligó a darle tierra a aquellos que contribuyeron económicamente a pagar los gastos del pleito judicial. Por su parte, Rosalbina Cojo, su hija, a los 98 años de edad recordó que varios indígenas le recomendaron a él que para su propio beneficio vendiera la tierra que había ganado, pero que su amor por la comunidad lo hizo superar tales deseos individualistas²⁷.

El caso del resguardo de Sesquilé se puede ver como un inciso en este apartado, ya que su obtención ocurre a finales del siglo xx, bajo otros marcos históricos y políticos. Su caso amerita un análisis más detallado en otro capítulo, pero por ahora deseo anotar que esta

27 Ambos testimonios son tomados de Correa Correa (2002).

comunidad tuvo una persona fundadora: Carlos Mamanché. No hay historia o conversación relacionada con la comunidad muisca de Sesquilé que no lo cite como el iniciador de todo el proceso. Él, entre sus trayectorias e itinerarios individuales, regresó a Sesquilé como un poderoso chamán. Mamanché logró consolidar un trabajo comunitario con varias familias mediante la compra de un terreno de una hectárea sobre el cerro que desde el oriente vigila al municipio. La construcción de caminos en piedra, bohíos y la gran casa sagrada fue una labor colectiva, razón por la cual la iniciativa individual de Carlos Mamanché tuvo acogida en la comunidad. A diferencia de los resguardos de Cota y de Chía, el de Sesquilé solo está destinado para actividades culturales y medicinales comunitarias, y no para vivienda de familias.

La adquisición de terrenos para resguardos define a las familias indígenas de Cota y Chía como las únicas comunidades que lograron mantener relativamente estable su organización social y su relación con sus territorios de manera casi ininterrumpida desde 1834, fecha en que inició el proceso de disolución de los resguardos de Cundinamarca. A estas dos comunidades se les suma Sesquilé casi después de un siglo. En las tres historias se encuentran tres elementos comunes. El primero es que comienzan evocando acciones particulares de personas que han quedado en la memoria colectiva de sus comunidades como patriarcas: Pío León, Roque Capador y Vicente Tovar, en Cota; Pioquinto Cojo y Enrique Ramírez, en Chía, y Carlos Mamanché, en Sesquilé. El segundo elemento es la condición particular de los actuales resguardos indígenas de Cundinamarca: son resultado de transacciones económicas, es decir, no corresponden a recuperaciones a la fuerza ni a pleitos basados en títulos coloniales, como ocurrió en otros lugares de Colombia durante la formación del movimiento indígena del siglo xx, particularmente en el Cauca (Castillo, 2007; Rappaport, 2000). Sin embargo, como tercer elemento, en la memoria de los comuneros, dichas transacciones son legítimas formas de recuperación territorial, puesto que están basadas en la aceptación de la condición étnica de los patriarcas y sus comunidades y en una serie de prácticas y valores corporativos. Los esfuerzos de los comuneros por conseguir el dinero son interpretados por los miembros de ambas comunidades como indicadores de la lucha por sus territorios y como formas de resistir y diferenciarse

ante la presencia de grupos externos. Todo esto se debe a su principio rector de concebir la tierra como un elemento de valor corporativo más que como mercancía. No obstante, va a ser en la figura de la tierra y su estatus de mercancía en la que las historias de Cota, Chía y Sesquilé se unen a las de Suba y Bosa, en Bogotá.

Los descendientes de Juan Bulla: defensa territorial en Suba

Dos años después de dar a conocer la Constitución Política de 1991, la que transformó el marco político para el reconocimiento étnico en Colombia, la Revista Semana publicó un artículo cuya volanta dice: “Puede sonar extraño, pero en Suba vive el último indígena chibcha de Colombia” (Revista Semana, noviembre, 1993). Unido al hecho de usar el nombre de la familia lingüística (*chibcha*) en lugar del grupo cultural (muisca), la nota narra que José Bulla, con 82 años de edad, miraba la montaña donde nació, creció y vivió toda su vida. Sin citar sus fuentes o argumentar su postulado, se califica a Juan de ser “el último chibcha puro, descendiente de aquellos que opusieron resistencia a las huestes conquistadoras”. José Bulla era consciente de que toda esta tierra que observaba era de sus ancestros, pero que poco a poco la perdieron con engaños, pues “llegaron señores poderosos” y pusieron sus tiendas para vender cerveza y chicha. Para pagar, dice, “tuvimos que entregar metro a metro esas tierras ancestrales”. Como miembro de las familias poseedoras de las tierras del antiguo resguardo de Suba, José nunca tuvo el conocimiento que Alfonso Fonseca y varias personas de otras comunidades muisca de la sabana sí pudieron aplicar: “Nunca aprendí de números ni de palabras. Me ha pesado mucho. Si hubiera estudiado, no habría dejado que nos quitaran la tierra”.

Bárbara es hermana de José Bulla, y por su parentesco con él, si aplicamos el calificativo del periodista, también sería una “chibcha pura”. Fulanita es madre de Dioselina Triviño Bulla y abuela de Myriam Martínez Triviño. Aunque el apellido Bulla, como todos, fue dado alguna vez por un varón a su descendencia, Dioselina y Myriam lo toman como el principal elemento indígena transmitido a ellas por linaje materno. Una tarde, en casa de Dioselina, madre e hija conversaban

conmigo y comentaban que Bárbara tenía un terreno con su esposo en la loma del barrio El Rincón de Suba, por el camino a la laguna de Tibabuyes. Ese cerro es conocido por albergar las torres de una importante compañía de servicios de comunicación. Según Dioselina y Myriam, Bárbara contaba que muchos años atrás esas tierras las había entregado el Gobierno a familias cuyos varones —entre estos el esposo de Bárbara— hubieran participado en la Guerra de los Mil Días. Pero para ellas, después quedó claro que ese lote fue entregado como parte del repartimiento del resguardo de Suba, en 1888. Varias familias que tenían sus tierras allí las perdieron, al parecer porque en la época de Bárbara, ya viuda, fueron a “cavar petróleo”. No tienen referencias de quiénes querían excavar, pero sí recuerdan que los “vecinos y paisanos” insistían que tenían que “vender o vender” las tierras. Bárbara, según ellas, nunca fue a la notaría a firmar papel alguno y, además, siempre tuvo las escrituras de su casa.

También cabe resaltar otro elemento importante de la memoria de las comunidades indígenas de la sabana. Como lo perciben sus miembros, al igual que lo expresaba José Bulla, los mayores se dejaban engañar con chicha, y terminaban entregando sus tierras. Este tema, que sale a la luz en su conversación, deja ver una clara división de los papeles femeninos y masculinos en la pérdida del territorio.

Myriam: Pero ¿sabe cuál fue ahí el problema, profe?, que hubo mucha gente, digamos, porque mi abuelita, ella era muy juiciosa de tener los papeles al día, ¿cierto, mami?, ella decía: “Hay que tener los papeles”, y ella guardaba la escritura, porque mi abuelito era, o sea...

Dioselina: No, muisca que se respete, eso de la chicha.

Myriam: Y esa era la historia que no solamente contaba mi abuelita, sino que he escuchado a varios mayores que decían que tenían que esconder en las hornillas de las casas las escrituras para que ellos no vendieran las tierras y para que no las cambiaran por cabezas de ganado ni chicha, y yo creo que mi abuelita fue una guerrera en ese sentido, porque siempre estuvo como cuidando y protegiendo la tierra. (Dioselina Triviño Bulla y Myriam Martínez Triviño, 9 de septiembre del 2011)

José y Bárbara coinciden en sus lamentos por la pérdida de la tierra, pero Bárbara siempre tuvo la esperanza de recuperar su predio, el cual fue tomado y escriturado irregularmente por diferentes empresarios. Ese ánimo se intensificó cuando su hija Dioselina, quien trabajaba como enfermera en la Clínica Shaio, un día fue convocada a una reunión; el mensaje lo recibió su madre, quien la alentó a ir. Un señor de nombre Carlos Caita quería convocar familias con las cuales poder comenzar un proceso de recuperación de los terrenos perdidos; al parecer, el señor Caita había indagado en el Archivo General de la Nación y en el Instituto Geográfico Agustín Codazzi, y encontró los mapas del resguardo indígena de Suba. A la reunión asistieron veinticuatro personas. Su asistencia, según Dioselina, se caracterizó por la desconfianza y el desconocimiento, lo que incluso la llevó a que “se peleara” con parte de su familia. Sin formar un cabildo indígena, las familias se organizaron en una junta que fue presidida por el mismo Carlos Caita, quien los convocó a reuniones quincenales con el fin de revisar la documentación necesaria para comenzar los pleitos.

Myriam, quien fue gobernadora indígena durante tres años, toma como una referencia fundamental de la identidad comunitaria de hoy la escritura n.º 1033 de 1833, correspondiente a la fecha en que fue repartido el resguardo. Ella comenta que, en los procesos que se han adelantado, varias familias nunca recibieron sus escrituras, y, en otras, en las que aparentemente vecinos y empresarios usurparon las tierras, los documentos catastrales seguían llegando a nombre de bisabuelos de personas vivas. Para ella, esto es un indicador de que el resguardo “nunca” se disolvió. En el presente estudio preferimos pensar que sí, pero que, como lo caracterizamos en un apartado anterior, el proceso estuvo seguramente lleno de vacíos, trampas y engaños que ocasionaron, entre muchas otras cosas, la pérdida de archivos y documentaciones oficiales.

Que en 1993 hubiese gente muisca en Suba era algo extraño para la Revista Semana. Sin embargo, Myriam tiene memorias de su niñez en las que funcionarios del Gobierno iban a su casa a realizar medidas antropométricas. Por supuesto, a ella no le importa el término técnico de esta práctica, de la que simplemente dice: “Iban y nos medían la cabeza”. Junto con su madre recuerdan que si ser indígenas fue novedoso

y hasta cierto punto desconcertante para ellas mismas, lo fue más para la Alcaldía de Bogotá y la DGAJ del Ministerio del Interior. Myriam recuerda que fueron incontables las veces que estas instituciones citaron a las familias indígenas de Suba, pero no asistían.

Dioselina cuenta que después de cuatro o cinco reuniones sí formaron un cabildo “con todas las de la ley”; comenzaron a caminar por los territorios perdidos, y el señor Caita ordenó tomar los terrenos del cerro La Conejera. Este cerro era —y aún sigue siendo— un banco de terrenos muy preciado para Pedro Gómez, reconocido urbanizador de Bogotá y poderoso empresario, por ser adecuado para la construcción de lujosos condominios.

Entonces el gobernador hizo una reunión con la comunidad, y dijo que se iban a tomar unos predios porque Pedro Gómez dijo que se iba a invadir esas tierras porque van a construir apartamentos, y que nosotros como indígenas teníamos que hacernos la toma y defender el territorio. Entonces ya organizaron un grupo de gente de acá del Rincón, y los que vivían en estas partes pues se tomaron La Conejera donde están los apartamentos, los Altos de San Jorge. Y ese día ya nos llamaron, y listo, que las familias, porque teníamos que estar en familia, eso no era solamente el líder a la cabeza, sino que eran las familias, esposos y mujeres, todos fuimos allá. Ese día nosotros llegamos como a las siete de la mañana. Cuando llegamos, ya estaba la policía [...] entonces nos alborotamos y la policía, porque la idea era que cada uno de nosotros lleváramos a armar cambuches, y si nos tocaba quedarnos dos, tres días, ese tiempo teníamos que quedarnos en ese cambuche. Pero entonces la policía ya se preparó para no dejarnos montarla, no dejaron hacer cambuches ni nada, llegaron los antimotines, nos echaron gases lacrimógenos, todos venían, tanto de Suba como del Rincón. Ese día todo el mundo llamando al gobernador, y no aparecía por ningún lado, puso a las familias a pelear pero no apareció, y ahí fue que nosotros nos desilusionamos porque ¡cómo fue a hacer eso! (Dioselina Triviño Bulla, 9 de septiembre del 2011)

Nuevamente, como lo he ilustrado a lo largo de estas páginas, los conflictos entre una comunidad y agentes externos se caracterizan por estar acompañados de conflictos dentro de la organización indígena. A partir de aquel momento en que intentaron recuperar las tierras en La Conejera, si bien la comunidad de Suba se consolidó como colectivo, también empezó a sentirse afectada por la traición, los desacuerdos y la resultante pérdida de confianza en sus gobernadores; situación recurrente a lo largo de su historia. Asimismo, queda claro que la recuperación del territorio fue gracias a los tránsitos liderados por personas ancianas de Suba que, además de reconocer las conexiones ancestrales con el territorio, la identidad indígena y la organización de base, sí sabían leer y conocían las leyes y la documentación necesarias para defender sus tierras, a diferencia de José Bulla.

“La ciudad llegó a nosotros”: identidades civiles e indígenas en Bosa

“Nosotros no fuimos a la ciudad, la ciudad llegó a nosotros”, insistía Victoria Neuta, lideresa de la comunidad muisca de Bosa. Como lo señalé en el capítulo anterior, ella, al igual que muchas personas, no aceptan la catalogación de *cabildos urbanos*. En una reunión, doña Beatriz, como otras abuelas de comunidades muiscas de la sabana de Bogotá, que oscilan entre la condición indígena y la campesina, afirmaba contundentemente que en Bosa todos eran indígenas porque sus ancestros estaban “sembrados” en el territorio y que siempre “habían estado ahí” (Martínez, 2009, p. 24). Bosa, en cuanto antiguo poblado prehispánico, pueblo de indios durante la Colonia, municipio y, ahora, localidad de Bogotá, es un territorio resultante de tránsitos que fue quedando absorbido por la extensión de la gran mancha urbana.

Por su parte, Henry Neuta, exgobernador del cabildo y uno de los líderes espirituales de su comunidad, no recuerda con detalle el origen reciente de la organización indígena en Bosa. Sin embargo, para él, es claro que todo comenzó por la curiosidad de algunas personas de la localidad que sabían sobre los vientos de cambio en el panorama de los movimientos indígenas del país.

[...] y en eso aparecían los muiscas, que tenían asentamiento en tales y en tales partes, y empezar a armar ese hilo, a recoger esas historias, y a indagar, y entonces se reunía con unas personas, comenzó a reunirse con otras familias de ahí y empezó a decirles bueno, tenemos que averiguar, que esto es así, patatá, y empieza a nacer el movimiento. Entonces eso se reunieron como quince personas, yo me acuerdo que hablan de quince personas, y se fueron a investigar, se fueron al Centro porque eso era fácil. Para ese entonces Bosa era potreros. Entonces fueron a averiguar y se encontraron con otras personas indígenas que tenían procesos articulados desde la política y solicitaron investigaciones, y bajo esa concepción los mayores dijeron: “vamos a consolidar ese ejercicio”. (Henry Neuta, 24 de agosto del 2012)

El proceso de organización indígena en Bosa comenzó como una iniciativa de orden jurídico para defender el territorio. A esto, Carlos Durán lo denomina la “etnogénesis de la comunidad de Bosa” (2005, p. 353). Bajo esta perspectiva, la relación entre territorio heredado e identidad indígena es establecida por algunas familias de Bosa, según Durán (2004), en el marco de un proyecto político antes que cultural.

El proceso de disolución del resguardo de Bosa ocurrió durante el periodo de 1856-1858; sus tierras se parcelaron para ser entregadas como propiedades privadas. Los latifundistas y vecinos, mediante artimañas jurídicas, contactos políticos y hasta con chicha, engañaron a varias familias, ya fuera para robarles tierras u obligarles a venderlas (Durán, 2005, p. 350). Vemos entonces que estos hechos ocurridos en Bosa se conectan con las historias de Bárbara Bulla, de Suba. A esto se suma que en Bosa, al igual que en el caso de Cota, otras tierras fueron entregadas como parte de pago a abogados, prestamistas y agrimensores. Los cultivos familiares para el autoabastecimiento quedaron relegados debido a las prácticas agrícolas de gran escala como el cultivo de papa y cebada, a finales del siglo XIX y la primera mitad del XX. En 1954, Bosa es anexado a Bogotá como Alcaldía Menor, y se consolidan las Juntas de Acción Comunal de sus barrios, de acuerdo a lo dispuesto por la ley. De esta manera, los indígenas transitaron al campesinado, y luego al proletariado urbano como habitantes barriales de Bogotá.

Durante los años setenta y ochenta del siglo xx, Bosa se convirtió en un foco receptor de migrantes, hecho que elevó considerablemente su número de habitantes y, por ende, la demanda de terrenos. En consecuencia, la invasión y la venta de lotes piratas se volvieron comunes en su dinámica de urbanización desordenada. En los años noventa, Bosa estuvo en la mira de la administración del Distrito Capital como banco de terrenos para modernos proyectos de vivienda, esto generó, entre otras cosas, alzas en los impuestos prediales, insostenibles para las familias pobres que todavía lograban mantener sus predios.

Con el fin de legalizar tales predios y evitar su pérdida, varias familias se organizaron colectivamente; sus líderes corresponden a las quince personas referenciadas por Henry en su testimonio. Como se puede ver en el siguiente relato de Yamile Chiguasuke, para las familias, el reconocimiento como indígenas vino “de afuera” e implicó comprender que asumir tal identidad corporativa traería mejores beneficios que otras identidades civiles.

Comenzó cuando se empezó a hacer el plano topográfico de la vereda. Entonces se dieron cuenta que había en las escrituras algunas personas que registran propiedades de resguardo indígena [...] Hubo una persona, no tanto fue por nosotros, sino por una persona de afuera, que dijo: “Hombre, pero es que ustedes [...] aquí era resguardo. ¿Ustedes sabían que las comunidades indígenas tienen mayores beneficios que población como Juntas de Acción Comunal?”. (Durán, 2005, p. 353)

Que las familias acepten y pongan en marcha este consejo de un abogado es un claro ejemplo de instrumentalización. Sin embargo, también lo es de cómo una ocurrencia personal y la instrumentalización pueden materializar políticamente lazos solidarios y corporativos. En este caso, sin haber sido conscientes —o indiferentes— de su identidad indígena, lo cierto es que algunas familias estaban vinculadas fuertemente con su territorio y compartían un pasado marcado por la vida rural, la camaradería, el compadrazgo y hasta por matrimonios interfamiliares. Por ello, no es raro que la memoria de estos comuneros urbanos esté marcada por relaciones vecinales en las que es habitual el uso del apodo para identificar a las familias (Durán, 2004) y la presencia

de aleatorias e infinitas combinaciones de sus mismos apellidos en estas. Como ejemplo, es normal encontrar, en las paredes de las sedes de los cabildos, los avisos en papel periódico que anuncian el sepelio del señor o la señora Chiguasuque Neuta, Neuta Chiguasuque, Neuta Tunjo, Tunjo Chiguasuque, en Bosa; o Fiquitiva Balsero, Balsero Guitarrero, Balsero Neuque, en Cota.

A esto se añade que la líder Victoria Neuta está en desacuerdo con la academia, pues, según ella, el proceso lo ve como algo simplemente político; para ella, eso suena a “politiquería”.

Nuestro proceso no inició así, nuestro proceso inició fue de ver tanto la relación de familiaridad que tenemos con Suba y de ese proceso organizativo que se da. Nosotros vemos que también tenemos esos elementos de comunidad para organizarnos y para mantener y seguir dinamizando esas prácticas ancestrales que teníamos [...] venimos de un tronco que son los apellidos, que son los que dan nuestra ancestralidad [...] porque no es que vamos a salir así no más a decir: “Quiero ser”, no. (Victoria Neuta, 3 de junio del 2012)

La comunidad muisca de Bosa, conforme con la reglamentación estatal para el reconocimiento de grupos étnicos, se reunió el 3 de enero de 1999 y nombró su primer cabildo. Ese mismo año radicó la carta ante la DGAJ del Ministerio del Interior para su reconocimiento estatal, el cual fue otorgado el 17 de septiembre de 1999 con el oficio n.º 4047. El reconocimiento por parte del Estado va a constituirse tanto como una plataforma de fortalecimiento organizativo, así como una red de diligencias, solicitudes y trámites burocráticos que siempre han desencadenado momentos sumamente críticos en la historia de las comunidades muisca de Bogotá y Cundinamarca.

Los dos siguientes apartados se enfocarán en comprender cómo el modelo corporativo cerrado-solidario sufre transformaciones por causa de las tensiones y los fraccionamientos que ocurren dentro de las organizaciones y comunidades indígenas. Para ello, se tomarán como casos representativos una comunidad de la llamada “ruralidad”, Cota, y otra del ámbito urbano, Suba. Con base en los testimonios de algunos comuneros sobre tales conflictos, la idea es mostrar cómo se

configuran juicios y percepciones que dividen a la comunidad misma en facciones de acuerdo a intereses particulares —configuración individual y del ego— y en estrecha relación con la reproducción de divisiones sociales internas, el gamonalismo, el nepotismo, el caciquismo y la instrumentalización de la identidad étnica.

Gamonalismo y nepotismo en Cota: facciones, alianzas y disputas en lo corporativo

A continuación, expondré analíticamente los factores generales determinantes de los diferentes conflictos internos relacionados con la historia de la organización indígena en Cota, a partir de las disputas que han operado sobre el resguardo. Ya vimos cómo, durante los procesos de repartición de resguardos en Cundinamarca en el siglo XIX, las mejores tierras, planas por lo general, fueron subastadas a vecinos blancos y mestizos, mientras que las de menor calidad, de falda de montaña, fueron adjudicadas a los indígenas. Curiosamente, la relación entre los comuneros y la montaña replicó las divisiones sociales por las cuales la adjudicación de un terreno en el resguardo para vivienda representaba la pobreza y, por ende, la condición de ser “indio”. Estudios y diagnósticos sobre la comunidad de Cota han afirmado que, durante el gobierno de algunos líderes indígenas, uno de los criterios más usados para adjudicar un terreno dentro del resguardo era ser “pobre y feito” (Gómez Ramos, 1998; Wiesner, 1988). Leonilde Balsero, la mujer más anciana de la comunidad de Cota, afirma su condición étnica, mencionando las palabras *indio* e *indígena* en oraciones construidas a veces en tercera persona del plural y otras en primera del plural. Pero el uso de la palabra *indio* estaba en sus memorias relacionadas con aquellos que “iban al monte a recoger leña”. La cartografía con la que parecía marcar una diferencia entre los de arriba (los indios del monte) y los de abajo (los otros no muy bien definidos) la reforzaba con el lenguaje corporal y la ubicación geográfica que trazaba desde su casa en el pueblo, esto la obligaba a extender su brazo y señalar constantemente hacia el Occidente; hacia el cerro Majuy. Leonilde recuerda que en su juventud las casas en el resguardo eran “contadas”; como estas eran

adjudicadas, mas no vendidas, fueron adquiridas inicialmente por las familias más pobres.

Con el paso del tiempo la demanda por tierra para construir vivienda aumentó a medida que unas familias empobrecían cada vez más a tal punto de perder sus predios titulados como propiedad privada por fuera del resguardo, y otras crecían en términos generacionales, lo que significaba nuevos matrimonios, mayor número de miembros en las familias y, por ende, nuevas necesidades de asentamiento. Para Alfonso Fonseca, hijo de Leonilde, la población de la montaña también se caracteriza por la instrumentalización de la pertenencia étnica; se aludía a esta para evitar las responsabilidades fiscales de un propietario privado, y así poder mejorar su situación económica y social.

A medida que fue pasando el tiempo, las familias abajo fueron creciendo, entonces bueno, ¿dónde va usted a meter las narices? Aquí hay que comprar la tierra, aquí hay que comprarla y hay que pagar impuestos y hay que trabajar. “¡Ah, no papá! Y como sumercé pertenece a la comunidad indígena, ¿será que arriba no nos pueden dar un pedacito de tierra?”. Entonces comienza: “Vayan al cabildo, vayan a la junta de indígenas y le preguntan si les pueden dar un terreno”. Cristóbal Segura, él es uno de los que adjudica muchísimos terrenos. Entre el año 38 [1938] al ochenta y pico va la cuestión más grande del repartimiento de tierras. Y eso era cien por aquí y cien por aquí, y se les da el título, por ahí está el libro de los títulos y se dejó como una reserva. A medida que fueron creciendo las familias: “Allá un pedacito de tierra que nos dejó don Cristóbal o nos dejó don Fulano, vaya y mire a ver si le sirve, mire a ver si puede vivir ahí con su familia”. Entonces se fueron trasladando lentamente las familias para allá, se fueron trasladando. (Alfonso Fonseca Balsero, 22 de junio 22 del 2012)

Alfonso no recuerda haber visto prácticas solidarias de alto nivel entre los comuneros, sino la prevalencia del individualismo y de los intereses del grupo familiar sobre los del colectivo. Los investigadores Wiesner y Gómez Ramos coinciden en afirmar que las adjudicaciones de tierra nunca fueron equitativas. Según Wiesner, esto obedecía principalmente a la “idiosincracia familiar tradicional en el manejo de los asuntos

de la comunidad” (1988, p. 243). A esto Gómez Ramos le suma el hecho de que a partir de la primera sucesión del cargo de presidente, la elección se amparó constantemente en el parentesco de sus líderes. La presidencia de Pío León, uno de los tres patriarcas de Cota, fue sucedida a su hijo Gregorio, en 1914. Incluso el presidente del año 1978 era nieto del presidente de 1915 (1998, p. 184). Al parecer, desde un principio las familias que adquirieron un nivel alto de representatividad y jerarquía en la comunidad desplegaron muchas acciones para mantener su poder y así beneficiar a sus familias.

La Ley 89 de 1890 obligaba a que anualmente cada adjudicación fuera ratificada. En el caso de Cota, la petición de terrenos dentro del resguardo se tornó ejercicio de leguleyos en lo relativo a la medición de los predios, pues estaba supeditada al criterio particular del presidente de la asamblea indígena. Esta autoridad a veces era nombrada peyorativamente como “cacique”, término que para Wiesner es un indicio de que gran parte de la comunidad detectaba un alto grado de gamonalismo y que los que ocupaban cargos en la asamblea tendían al nepotismo (1988, p. 243). En ese marco de relaciones y cadenas de solidaridad familiar, los miembros de la comunidad recuerdan varios conflictos internos relacionados con el clientelismo, la trampa y con las posiciones encontradas frente a la continuidad o no de la condición étnica en cuanto instrumento para acceder a la tierra y poder explotarla económicamente.

El nombre de Cristóbal Segura se menciona como un referente importante en la historia de la comunidad muisca de Cota, defendido por unos y atacado por otros. Alfonso Fonseca, por ejemplo, en su testimonio anterior, se refería a él como una de las personas que más adjudicaciones hizo en el resguardo. Por su parte, Luis Calderón tomaba una posición neutra frente a Cristóbal, pero reiteraba la primacía de los criterios subjetivos de las autoridades indígenas del pasado en materia de medición y adjudicación de predios.

Él tenía [Cristóbal Segura] sus cosas buenas y tenía sus cosas malas, él, por ejemplo, medía y decía no más de aquí allá hay doscientos metros y eso mantenía un título, a ojo, él hacía los títulos calculando. Entonces uno iba a medir, y aquí no hay doscientos

metros, aquí solo hay cien metros, entonces dónde están, entonces quítele el título porque está mal hecho. (Luis Calderón, 15 de noviembre del 2012)

Sin embargo, Cristóbal Segura también es recordado, incluso por Alfonso Fonseca, como uno de los defensores del mantenimiento del resguardo y de la comunidad indígena. Resalto tal juicio emitido por Alfonso, ya que, en la historia del cabildo, está registrado que las familias Fonseca y Segura sostenían una marcada rivalidad que fue solucionada integrando varios de sus miembros a la junta para formar una alianza, en 1975 (Wiesner, 1988, p. 244). El objetivo de la coalición fue una manera de resolver un momento crítico en la historia política del resguardo que casi lo lleva a su disolución.

La crisis comenzó para muchos cuando el entonces presidente de la junta, Bernabé Tibaquichá, autorizó ventas de parcelas del piedemonte del Majuy, y con las comisiones resultantes hizo gran fortuna (Gómez Ramos, 1998, p. 197). A esto se suma el hecho de que algunos comuneros percibieron durante su administración que personas no pertenecientes a la comunidad se favorecieron con la adquisición de tierras en el resguardo. No obstante, fue un acto que cobró legitimidad con el silencio de la comunidad por miedo a hablar ante la junta, como lo relata el comunero Martín Castañeda:

Tal es el caso de don Dairo Melo, quien halló la oportunidad de anexarse parcelas del resguardo, casándose con una señora de Tenjo, quien provenía de una antigua familia del resguardo de Cota. Hace unos treinta años, uno de los gobernadores le permitió establecerse, y él, poco a poco, fue invadiendo los terrenos aledaños a la parcela usurpada, enfrentándose incluso con los demás comuneros, tumbándoles las cercas, plantando pinos y eucaliptos, construyendo campos de recreación, en fin, posesionándose en la tierra ajena. Hoy día, ese antiguo gobernador que le entregó la tierra, sabiendo que realizaba una transacción ilegal, le visita; todos los comuneros le conocen y saben lo que hizo en detrimento de la comunidad, pero nadie dice nada. El cabildo ha mantenido un silencio similar, y ante esa alcahuetería, y con razón, la comunidad le viene perdiendo la

confianza [...] de ahí que silenciosamente los comuneros toleremos tal injusticia. (Gómez Ramos, 1998, p. 212)

A la pérdida de confianza y al desinterés por los asuntos administrativos, por parte de varios miembros de la comunidad, se sumaba el hecho de que entre los mismos comuneros había intenciones de beneficiarse económicamente mediante el arriendo y la venta ilegal de terrenos para la explotación de arenas y arcillas. Por esa razón surgieron siete frentes de explotación minera sobre la falda del cerro, los cuales provocaron grandes conflictos entre los mismos comuneros y, a la vez, entre estos y personas externas interesadas en este negocio (Wiesner, 1988, p. 241). Mientras tanto, otros conflictos comunes dentro de la comunidad corresponden a acciones y agencias particulares de algunos miembros a fin de obtener mayor cantidad de tierra para ser vendida a foráneos, tal como lo cuenta Quilo Cano:

Sucede que un comunero, por ejemplo, hacía la solicitud de una parcela; esta se le concedía, pero al poco tiempo de nuevo solicitaba tierra y esta nuevamente se le concedía, sin sospechar lo que estaba ocurriendo: las parcelas que le eran adjudicadas las vendía a particulares, y como se quedaba sin tierra, la pedía de nuevo para volver a repetir el proceso. Esto ocurrió con una comunera [...] Hoy día le hemos advertido que si nuevamente incurre en tal error, definitivamente se quedará sin tierra. (Gómez Ramos, 1998, p. 208)

Poco a poco la comunidad se iba dividiendo en dos grandes facciones: quienes mantenían la lucha por la defensa del resguardo y la identidad étnica, y quienes no. Entre ambos polos, los comuneros se desplazaban de adentro hacia fuera de los límites de su identidad y jurisdicción y apelaban a su condición de ciudadanos, así como a sus lazos políticos para satisfacer sus demandas en el plano individual y egocéntrico. En 1973, el presidente Bernabé Tibaquichá, al parecer perteneciente al grupo en contra del resguardo, forjó una alianza con el abogado de la División de Asuntos Indígenas, Fabián Díaz Aristizábal, con miras a extinguirlo. Su idea era expedir títulos de traspaso en calidad de propiedad privada de las tierras adjudicadas. Para eso, Bernabé solicitaba el pago de 150 pesos. Pero esta acción particular del presidente

de la junta estaba amparada por una política de Estado que buscaba, con el fin de promover los derechos de asociación libre e individual, considerar a las comunidades indígenas como “aculturizadas” y, por ello, simples “comunidades civiles” (Wiesner, 1988, p. 244). Así, las tierras de resguardo se podían convertir en propiedades privadas.

Pese a que la Oficina de Asuntos Indígenas consideraba aculturada y civil a la comunidad indígena de Cota, la alianza entre los Fonseca y los Segura logró cambiar la presidencia de Tibaquichá y que el gobierno ratificara la existencia del resguardo de Cota, mediante el oficio n.º 8876 del 10 de septiembre de 1975 (Wiesner, 1988, p. 239). En ese mismo año, las canteras de explotación de arenas y arcillas también fueron cerradas, hecho que disgustó a sus interesados y, por consiguiente, continuaron los conflictos, los cuales parecen replicarse hasta finales del siglo xx. Así lo narra Alfonso Fonseca:

Los conflictos de hoy día, que son más resentimientos, tienen fundamento precisamente en lo anterior. Hasta el año de 1975 el resguardo estaba prácticamente olvidado. Muchos comuneros, incluso, realizaban ventas ante notarías públicas, sabiendo que estaban practicando transacciones ilegales. A raíz de esto la comunidad exigió más atención al cabildo; se contrató un abogado y se dio inicio a la recuperación de tierras. Estas medidas, por supuesto, no cayeron bien entre las personas que habían incurrido en tales errores; de ahí que cuando se les advierte que las escrituras están viciadas de nulidad, reaccionen con brusco rechazo hacia la comunidad [...] de ahí que cuando se inician procesos de recuperación se presente, en los mismos comuneros, cierto rechazo al sistema de comunidad. (Gómez Ramos, 1998, p. 216)

En el año de 1978, se presenta otra crisis interna en el cabildo. El interés por beneficiarse del arriendo o la enta de predios a empresas mineras continuaba en la mente de muchos. Esta vez era la junta y su presidencia quienes obstaculizaban y no favorecían el uso privado de la tierra. En razón de esto, cuando el cabildo no respondía a los intereses de alguien, la tendencia fue usar otros canales burocráticos.

Las canteras han sido arrendadas por la [c]omunidad en sumas irrisorias de \$500 u \$800 pesos al año, a personas no residentes en Cota o a individuos de la misma [c]omunidad pero que han mejorado su posición económica y actúan para sí. En el momento en que fueron cerradas las canteras los antiguos arrendatarios iniciaron una campaña de “propaganda negra” para tratar de desprestigiar a los miembros del Cabildo Gobernador, particularmente a su presidente Cristóbal Segura (año 1978). La raíz de tal actitud fue el hecho de que la [c]omunidad decidió tomar parte en las elecciones de mitaca con candidatos propios para el Concejo municipal, con el objeto de defender directamente sus intereses. Dentro de esta campaña los promotores se dirigieron a la Oficina de Asuntos Indígenas para solicitar que se declarase la inexistencia del resguardo. (Wiesner, 1988, p. 242)

La división que hemos trazado entre defensores de los resguardos y sus detractores coincide con la tensión entre los modelos corporativos cerrados y los abiertos. Unas facciones han pretendido mantener la organización social, conservar la condición étnica diferencial de ser indígenas (aunque muchas veces de manera compleja y ambigua, como lo veremos en el segundo capítulo) y establecer una relación no capitalista con las adjudicaciones de la propiedad colectiva. Otras han usado la organización y su autoridad en favor de una comunidad de orden civil, mestiza y con derechos de propiedad privada sobre las tierras del resguardo. El gamonalismo se presenta a medida que algunas familias, lideradas por los varones, han logrado replicar divisiones sociales y jerarquías que las favorecen y que les permiten liderar los asuntos comunitarios mediante el autoritarismo —muchas veces sin mecanismos colectivos reguladores— y la protección de la idiosincracia de sus familias.

Disputas en Suba: caciquismo, clientelismo y reivindicación femenina

La historia de los cabildos muiscas es la historia de sus conflictos internos, eso parecen indicar las diferentes memorias de sus comuneros.

El trasegar de la organización indígena oscila entre la cohesión lograda con la organización de familias y la fragmentación resultante de la desconfianza. Esta última, como vimos en el caso de Cota, puede desembocar en la pérdida misma de la condición indígena de una comunidad por resolución del Estado. De acuerdo con las memorias de Myriam y de Dioselina, en Suba, cuando se acepta y se asume la identidad indígena, esta también puede ser instrumentalizada para favorecer intereses muy particulares de los líderes comunitarios. En este apartado expondré analíticamente dos casos en los que los líderes indígenas desarrollaron comportamientos y prácticas de acuerdo a interpretaciones de la dimensión política de la etnicidad; en un caso, la figura autoritaria del cacique y, en otro, la extrema flexibilidad del reconocimiento étnico para responder a favores clientelistas. En ambos también se evidencian dos elementos más que Myriam y Dioselina, por su parte, rescatan de la identidad étnica de su comunidad: el liderazgo femenino y el carácter conflictivo y peleador del indígena.

Carlos Caita fue nombrado como primer gobernador del Cabildo Muisca de Suba gracias a su iniciativa de reunir a las familias interesadas en recuperar predios en la localidad y por compartir un conocimiento que ningún comunero tenía sobre la historia y la política. Eso lo llevó a gobernar durante tres años seguidos, desde 1991 hasta 1994. Al mismo tiempo, el liderazgo de Dioselina se afianzaba al conformar el primer consejo de mujeres; y el de Myriam, al integrar el primer consejo de jóvenes o estudiantes. Ambos órganos se consolidaron como espacios de rescate cultural de la comunidad; gracias a estos se dieron los primeros pasos hacia la recuperación de prácticas como el tejido, la danza y la medicina tradicional y para la recolección de historias contadas por los mayores. Como uno de los logros comunitarios más relevantes durante la administración de Caita, se recuerda la consecución de la licencia de conservación del viejo cementerio de Suba a cargo de la comunidad indígena. Carlos Caita la había logrado mediante trámites ante el Instituto de Desarrollo Urbano (IDU), para los cuales se presentó como gobernador indígena. Pero lo que podía haber significado un factor de unión y solidaridad cooperativa, para Dioselina, la administración del cementerio “fue el peor error de los indígenas”.

Don Carlos administraba, y hacían eventos de la comunidad; nos daban piquetes, chicha, carne y la pasábamos bueno en diciembre, y entonces la comunidad empezó a preguntar de dónde Carlos estaba sacando, si era lo del cementerio, que hacer las cuentas, y comenzó con que yo soy el gobernador, yo veré cómo hago las cosas, por qué me van a pedir cuentas [...] ya le habíamos dicho en varias ocasiones que se iba a hacer elección de un nuevo gobernador y dijo: “No, que yo soy el cacique, eso no era así, yo sigo siendo el gobernador”. Claro, porque él sí se había leído muy bien la historia del pueblo y él sabía que culturalmente el pueblo muisca no se manejaba como hoy se maneja una organización de cabildo, porque eso ya venía de los cacicazgos y un proceso ya netamente cultural. (Dioselina Triviño Bulla, 9 de septiembre del 2011)

Carlos Caita promovió los intentos de toma de tierras, pero su ausencia aquel día fue interpretada como la primera señal de un dudoso liderazgo. Ante la negativa de Caita de convocar elecciones y al ver que pretendía permanecer en el poder como un cacique, el objetivo de algunas familias lideradas por mujeres fue tomarse la sede del cabildo para recuperar los documentos del censo y demás registros. En palabras de Myriam, “hubo puño”. Carlos y su secretaria se enfrentaron a veinte mujeres. Dioselina lideró el boicot al darse cuenta de que Carlos Caita usaba la oficina del cabildo para brindar asesorías personales en asuntos relacionados con ventas de tierras. A eso se sumaba que hubo muchos roces luego de que Myriam y varios jóvenes solicitaron su certificación como miembros del cabildo para poder aspirar a un cupo en universidades públicas. Los jóvenes venían trabajando en la recopilación de historias de vida de los ancianos y solicitaron que en compensación esta certificación no les fuese cobrada. La negativa inicial de Carlos y su posterior aceptación “a regañadientes” complicaron la atmósfera conflictiva que ya se vivía. Las mujeres lideradas por Dioselina sacaron todas las carpetas de archivos a la calle, ante la vista de muchas personas, incluyendo la policía. Carlos Caita, impotente, solo pudo limitarse a decir que las iba a demandar.

Luego de Carlos Caita, un señor llamado Roberto gobernó el cabildo indígena de Suba. Considerando el campo de posiciones establecido

en la narrativa de Dioselina y Myriam, Roberto es recordado como quien puso en riesgo a la comunidad al retar la oposición de las mujeres muisca de Suba frente al clientelismo. Al parecer, se había postulado como candidato al Concejo de Bogotá y pretendía usar el poder de su figura de gobernador indígena para lograr ser elegido. Para ello, trató de ganar adeptos mediante la entrega de certificados de pertenencia al cabildo indígena a personas externas. La ecuación era elemental: entre más personas aparecieran en el censo, más dinero recibiría el cabildo y, así, habría más beneficios para el gobernador y sus allegados. De manera similar al caso de Cota, el Consejo de Estado y el Ministerio del Interior, debido a estas irregularidades, declararon en el 2001 la inexistencia de la comunidad muisca de Suba. Las consecuencias de índole interna para el gobernador Roberto fueron casi las mismas sufridas por Carlos Caíta, según Dioselina:

Entonces las líderes mujeres un día, ahí le cuento, porque las mujeres muisca acá son muy temples [*sic*], cogieron en una reunión a ese señor, lo bajaron del cabello, le dijeron que estaba irrespetando la cultura muisca, lo mechonearon, lo bajaron y le dijeron: “Usted no nos va a representar a nosotros, usted no es de nosotros autoridad”. Claro, las mujeres lo hicieron. (Dioselina Triviño Bulla, 9 de septiembre del 2011)

Como una tendencia en la historia de la organización indígena muisca, rural o urbana, varios de los líderes que alguna vez convocaron a las familias para organizarse y mantenerse como comunidad han intentado conservar su poder, instrumentalizando su conocimiento y carrera política. Es decir, al encontrar obstáculos que les imposibilitan perpetuar su poder y los beneficios inherentes, usan esos mismos capitales simbólicos para fragmentar a las comunidades.

Sumario: solidaridades y fragmentaciones

Las categorías de *cabildos rurales* y *cabildos urbanos* permiten diferenciar los contextos geográficos y sociopolíticos que han enmarcado la permanencia, la emergencia y las transformaciones de las comunidades y organizaciones muisca de Bogotá y Cundinamarca. Sin embargo,

las fronteras entre ambas pueden quedar desdibujadas cuando comprendemos que desde una mirada histórica se conectan e identifican mutuamente. Al fin y al cabo, las fronteras étnicas, incluyendo las que pueden separar partes de un mismo grupo étnico —por ejemplo, la frontera de lo urbano-rural— se establecen precisamente porque los grupos se relacionan entre sí y no porque permanezcan aislados (Barth, 1976). Lo que une los diferentes procesos organizativos muisca es un proyecto etnopolítico que comenzó con la defensa territorial, sea para comprar un terreno colectivo o para recuperar predios perdidos generaciones atrás. De esta manera, empezamos a esbozar el campo conflictivo étnico muisca a partir de la comprensión de su dimensión política, en la que la relación entre el territorio y la organización indígena es inherente.

Las imposiciones de lenguaje, parentesco, religión y orden territorial son los registros característicos de la memoria con que los muiscas conectan sus vidas cotidianas con el pasado, incluso lejano del sometimiento colonial y republicano. Por lo tanto, a partir de tales registros, los comuneros interpretan su lucha contra los agentes externos que han puesto en peligro su identidad y territorialidad. Estas representaciones históricas son el medio a través del cual las comunidades muiscas oficialmente reconocidas por el Estado suelen identificarse y presentarse como colectividades cohesionadas gracias a su propia solidaridad en las luchas por el territorio. Eso las caracteriza inicialmente como corporaciones cerradas-solidarias. Tras la repartición de sus resguardos en el siglo XIX, las historias de las recientes organizaciones indígenas han configurado sus propios relatos de origen y sobre sus patriarcas y acciones comunitarias por medio de las cuales afianzaron la solidaridad resultante de actos individuales mostrados como dignos y casi heroicos.

Sin embargo, una vez impuestos los órdenes territoriales colonial y republicano, los indígenas transitaron de distintas maneras por las categorías sociales y raciales que los vinculaban de una u otra manera con el sistema económico. Con el tiempo se consolidó un campo de tensiones entre quienes concebían la tierra como un elemento social de valor comunitario y colectivo y quienes la vieron como mercancía y pasaporte a la vida capitalista en la medida en que fueran sus propietarios.

En medio de las tensiones, las corporaciones se fragmentaron por causa de acciones individuales que provocaron a su vez el surgimiento de facciones sustentadas en alianzas y solidaridades contrapuestas. Por esa razón, la historia de las comunidades muiscas, si bien suele empezar resaltando la existencia de un colectivo con alto grado de cohesión, poco a poco incrusta narrativas en las que se representan los deseos de poder y las rivalidades entre líderes, también desde la perspectiva de género; relatos que permiten reconocer la heterogeneidad y la heterodoxia como características de estas comunidades. Ante las crisis de la configuración de la identidad a nivel corporativo, comienzan a aflorar las configuraciones individuales y egocéntricas. Por todo lo anterior, esta investigación propone hablar de una tensión permanente entre modelos corporativos cerrados-solidarios y abiertos-individuales, y desde esta perspectiva continuar analizando los conflictos étnicos a lo largo de los siguientes capítulos.

