

Voces del territorio, dolientes del patrimonio

*El cementerio muisca de Usme
y la resignificación de Bacatá*



PABLO F. GÓMEZ MONTAÑEZ
EDITOR ACADÉMICO



Voces del territorio, dolientes del patrimonio
El cementerio muisca de Usme y la resignificación de Bacatá

Pablo F. Gómez Montañez
(Editor académico)

Voces del territorio, dolientes del patrimonio

El cementerio muisca de Usme y la resignificación de Bacatá



Gómez Montañez, Pablo F. (editor académico)

Voces del territorio, dolientes del patrimonio: El cementerio muisca de Usme y la resignificación de Bacatá / Pablo F. Gómez Montañez. – Bogotá : Universidad Santo Tomás, 2016.

xli, 42-289 páginas

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-631-924-9

1. Patrimonio arqueológico - Colombia 2. Indígenas de Colombia - Situación socioeconómica 3. Etnicidad I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 306

Co-BoUST



© Pablo Felipe Gómez Montañez, Pedro María Argüello García, Arturo Sarmiento, Viviana Guevara, Andrea Castro Bernal, Edward Arévalo Neuta, Luz Miryam Martínez Triviño, Fredy Leonardo Reyes Albarracín, María Fernanda Esteban Palma

© Universidad Santo Tomás, 2015
Ediciones USTA Carrera 13 n.º 54-39
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfonos: (+571) 587 8797 ext. 2990
editorial@usantotomas.edu.co
<http://www.ediciones.usta.edu.co>

Director editorial: Daniel Mauricio Blanco Betancourt
Coordinación de libros: Marco Giraldo Barreto, Lorena Castro Castro
Diseño y diagramación: María Libia Rubiano
Corrección de estilo: Lorena Cardona

Impresión: Image Printing Ltda.

Hecho el depósito que establece la ley
ISBN: 978-958-631-924-9
Impreso en Colombia • Printed in Colombia
Se prohíbe la reproducción total o parcial de
esta obra, por cualquier medio, sin la autorización
expresa del titular de los derechos.

Contenido

Prólogo

Renacimiento Indígena: una arqueología alternativa desde la antropología

Maria Fernanda Esteban Palma

xvi

Lo colaborativo como “apuesta” investigativa

Fredy Leonardo Reyes Albarracín

xvii

*Resignificando el cementerio muisca de Usme: etnografía, colaboración
y debate patrimonial*

Pablo F. Gómez Montañez

xxv

ATA (PARTE I)

**Patrimonio, territorio y resignificación: la mirada “muisca”
de la investigación**

Capítulo 1

El patrimonio muisca de Bogotá: una experiencia desde Suba

Luz Miryam Martínez Triviño, IBCUHAS Y MUISCA

45

Capítulo 2

Resignificación de la Bakatá muisca

Edward Arévalo Neuta

63

BOSA (PARTE 2)

Territorialidades en disputa, memorias disidentes, cartografías sagradas

Capítulo 1

Territorio de candela

Pablo F. Gómez Montañez

73

Capítulo 2

Patrimonios y expansión urbana: romanticismos, tecnicismos
e itinerarios burocráticos

Pablo F. Gómez Montañez y Andrea Castro Bernal

121

Capítulo 3	
Resignificar el territorio, recorrer su memoria: Epistemologías y metodologías indígenas	
<i>Pablo F. Gómez Montañez</i>	163
Capítulo 4	
Etnografía y cartografía de lugares sagrados de Bacatá en torno al cementerio muisca de Usme	
<i>Pablo F. Gómez Montañez</i>	191
MICA (PARTE 3)	
Proyectando el patrimonio: alcances desde la comunicación-educación	
Capítulo 1	
La comunicación-educación en escenarios interculturales: memoria y resignificación	
<i>Viviana Guevara y Arturo Sarmiento</i>	251
Capítulo 2	
Seguir tejiendo: a manera de conclusión	
<i>Pablo F. Gómez Montañez y Andrea Castro Bernal</i>	279
Epílogo	
Palabras para terminar. Y otras para continuar el diálogo	
<i>Pedro María Argüello García</i>	285

Prólogo

Renacimiento Indígena: una arqueología alternativa desde la antropología

MARÍA FERNANDA ESTEBAN PALMA¹

El 25 de marzo de 2015, el periódico británico *The Guardian* publicó una noticia que para muchos debió parecer literatura fantástica. Varios residentes de la ciudad de Reykjavik, en Islandia protestaron en contra de la construcción de una carretera que les proporcionaría un acceso más rápido a sus lugares de trabajo y residencias. La construcción requería la remoción de algunas rocas que descansan sobre la ruta propuesta, rocas que, según los residentes, no podían ser removidas. Los habitantes argumentan que las rocas son objetos sagrados de los espíritus del territorio, a quienes ellos llaman elfos. Uno de los protestantes explica que la remoción de los Ofeigskirkja, o piedras de lava que han guiado a los elfos por caminos mágicos durante siglos, ocasionaría graves daños a los residentes de la zona y a los empleados de la constructora. Alrededor de las piedras y los espíritus giran leyendas de más de mil años de antigüedad, y también historias recientes que hablan de calles que se angostan mágicamente para evitar tocar las piedras, calles que se dividen en dos a la media noche, empleados que han enfermado de dolencias desconocidas, personas que han sufrido amnesia, y hasta testigos que han huido de su trabajo después de ver a los elfos. El alcalde de Reykjavik detuvo la construcción, reconociendo a las piedras como sitios sagrados y a los elfos como espíritus del territorio, seres que hacen parte del imaginario cultural de los Islandeses y del patrimonio inmaterial de ese país (Wainwright, 2015).

He decidido iniciar comentando este artículo de *The Guardian*, un periódico Europeo, por dos razones fundamentales. En primer lugar, es mi interés presentar al mundo como un espacio donde perviven múltiples realidades, incluyendo la indígena. Debemos reconocer que el pensamiento indígena no es exclusivo de América, a menos que se desconozcan las ontologías anteriores al imperio romano en Europa, o las tradiciones no occidentales del este de Asia, del cercano Oriente, de las islas del Pacífico o de la totalidad del continente Africano. Ver al mundo como un espacio donde lo nativo pervive permite al lector entender que cuando se habla de “Occidente”, de las ciencias sociales, del método científico y de la academia no se está hablando realmente de la imposición de una “verdad verdadera” sobre un conjunto de creencias. Por el contrario, occidente denota la imposición de una forma de interpretar el

¹ Candidata al doctorado en antropología de la Universidad de Pennsylvania, Estados Unidos. Master en teoría arqueológica de la Universidad de Exeter, Reino Unido. Abogada de la Universidad Nacional de Colombia.

mundo –ontología– y de una forma de creación de conocimiento –epistemología– sobre otras formas de pensamiento que conforman las realidades de otros grupos, incluso en Europa.

En segundo lugar, considero que la sacralización de rocas en Islandia y su relación con espíritus del territorio contribuye al desmantelamiento del imaginario del indígena como un prehumano con mentalidad salvaje y por tanto irrelevante para la academia y para la vida social y política del espacio donde cohabitan con poblaciones occidentales. En Islandia, tanto la empresa constructora como las entidades administrativas escucharon, entendieron y reconocieron el valor de las rocas y los elfos como parte del acervo cultural del territorio, independientemente de si creen o no en los elfos o en los poderes sobrenaturales de las rocas.

Este libro busca dar voz a algunos actores que luchan por el uso y protección de segmentos del territorio cundiboyacense en el centro de Colombia. Particularmente se enfoca en las comunidades indígenas muiscas que en la actualidad están en un proceso de reconstrucción cultural y fortalecimiento comunitario. Este proceso, que incluye la interpretación, uso y protección de sitios sagrados, ha sido criticado y deslegitimado por amplios sectores de la academia colombiana, el gobierno, la población no indígena y hasta otras comunidades indígenas. Algunos de los lugares han sido intervenidos para la construcción de viviendas de interés social o para la construcción de vías, otros han sido adquiridos por particulares que no permiten el acceso a los líderes espirituales muiscas por temor a perder sus predios o por simple indiferencia, y otros han sido convertidos en reservas naturales, parques ecológicos o sitios arqueológicos. Las comunidades han sido eficazmente silenciadas pues su participación como actores válidos en debates académicos es considerada innecesaria, sus intereses son vistos como irrelevantes para el desarrollo de la ciencia y su forma de entender el espacio es vista como un impedimento al progreso del país.

El libro hace especial énfasis en el caso de la hacienda El Carmen, localizada en la localidad de Usme, una zona apartada de Bogotá. En el año 2007, durante la remoción de tierra para la construcción de los cimientos de lo que sería un proyecto residencial de interés social, fueron encontrados varios restos humanos, fragmentos de objetos de cerámica y muros divisorios. El Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH inició un proyecto de arqueología preventiva en la zona encontrando un cementerio indígena de proporciones monumentales, que se extiende por varias hectáreas y que podría albergar los restos de cientos de personas (ICANH, 2014). Las dimensiones e importancia del sitio exigían el pronunciamiento del Estado colombiano. En Colombia, este tipo de decisiones las toma el equipo de antropólogos y arqueólogos del ICANH, quienes actúan como salvaguardas del patrimonio cultural del país. En muchos casos son tenidas en cuenta otras voces, usualmente entidades gubernamentales, contratistas, entidades culturales y compañías constructoras. Algunas veces se permite que un líder comunitario exprese la opinión de los habitantes de la zona, pero en este caso, los miembros de los grupos muiscas contemporáneos no fueron convocados en su calidad de dolientes de sus ancestros exhumados. Sin embargo, los muiscas acudieron sin haber sido citados, hicieron sus rituales de pago a la Madre Tierra y de limpieza espiritual para el territorio, pidiendo además al gobierno que se respetara ese espacio en su calidad de sitio sagrado.

Otros sitios sagrados de los muisca incluyen montañas, ríos, cuevas, lagunas, rocas con o sin pinturas rupestres y sitios arqueológicos, entre otros. La mayoría de estos lugares son de propiedad privada o están bajo la protección de entidades estatales. Pocos son los que pueden ser visitados por miembros de las comunidades, menos aún los que pueden ser usados libremente por ellos. Los autores de este volumen exploran los conflictos que surgen alrededor del uso de estos lugares desde el punto de vista de algunos miembros de las comunidades muisca contemporáneas. Varios capítulos del libro son de total autoría indígena, otros han sido escritos por investigadores después de participar de forma activa y colaborativa con las comunidades durante ceremonias de lectura del territorio, en las que líderes muisca y líderes de la Sierra Nevada de Santa Marta aunaron esfuerzos para interpretar el territorio desde la espiritualidad. Se considera que esta aproximación a la arqueología y la antropología muisca desde lo colaborativo es una forma válida y eficaz de empoderar a las comunidades para que su forma de entender el territorio sea conocida por la academia y, desde lo político, por las instituciones gubernamentales. De la misma manera, se espera que esta publicación influya extensamente en futuros trabajos antropológicos y arqueológicos que apunten a la formulación de preguntas de investigación relevantes para las comunidades investigadas y a la implementación de metodologías descolonizadas, donde la racionalidad occidental no sea la única valorada y validada.

¿A quien pertenece el pasado?

Esta pregunta está íntimamente ligada a la estructura ideológica sobre la cual se construye la identidad colectiva de cada región. La mayoría de la literatura internacional que desarrolla este cuestionamiento proviene de escuelas australianas y estadounidenses, países donde la identidad nacional no está apoyada en el pasado precolonial sino en periodos históricos más recientes, principalmente en los procesos de asentamiento de europeos en territorios “salvajes”. Desde esta perspectiva, son los exploradores y colonizadores quienes conforman los cimientos de la identidad nacional, mientras que el pasado de los nativos es relegado y presentado en museos de historia natural y reservas forestales. Una consecuencia directa de esta construcción de identidad es que los objetos y sitios que pertenecieron a grupos nativos son preservados por los Estados en su calidad de objetos arqueológicos y reservas naturales, pero no son de primordial importancia para la unidad identitaria nacional. Es parcialmente por esta razón que la entrega de algunos objetos y lugares a grupos indígenas contemporáneos ha sido posible en estos países.

En Latinoamérica, donde la construcción de identidades para los nuevos estados estuvo impregnada por el mestizaje y la homogenización de la población, el pasado indígena se convirtió en la memoria nacional, propiedad de todos (Canessa, 2006). No está de más aclarar que el mestizaje identitario latinoamericano no implicó una total mezcla poblacional. Más bien, el mestizaje fue una construcción ideológica que facilitó la unificación de la población en torno a elementos comunes que fueron contruidos de forma consiente y con un claro objetivo político (Correa, 2007). En el caso Colombiano, la mayoría de la población es presentada como descendiente de indígenas y europeos, de tal forma que la historia indígena prehispánica se convirtió en parte fundamental de identidad de la nación.

Debido a que el pasado prehispánico es un elemento esencial de la identidad colombiana, su protección e interpretación han sido entregadas de forma exclusiva a entidades estatales como el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), el Ministerio de Cultura y las Corporaciones Autónomas Regionales (CAR). Múltiples historias son tejidas y presentadas por las entidades encargadas de la protección de objetos y lugares arqueológicos. Estas historias hablan de un pasado indígena glorioso en el cual grupos como el muisca tenían fuertes guerreros, grandes agricultores, expertos en orfebrería o poderosos chamanes. Sin embargo, esta identidad construida desconoce abiertamente la pervivencia de grupos indígenas como el muisca contemporáneo y su capacidad para preservar, interpretar y administrar lugares y objetos que están conectados con sus ancestros (Mamani Condori, 1989; Botero, 2001; Langebaek, 2001). Para el Estado, la administración y presentación del pasado son actividades exclusivas de profesionales (Gnecco, 2001). Es así como se construyen urnas de cristal (visibles en el caso de museos o invisibles en el caso de parques naturales y reservas forestales) donde la evidencia tangible del pasado puede verse pero no tocarse o explorarse, y donde las únicas historias que pueden ser contadas son las que han sido construidas por profesionales y autorizadas por instituciones gubernamentales, siguiendo metodologías de investigación y esquemas de administración occidentales. El acercamiento de grupos indígenas contemporáneos a lugares que ellos consideran sagrados se hace aún más complicado cuando dichos lugares no están bajo la custodia del estado sino que hacen parte de propiedades privadas. En estos casos, los líderes indígenas se ven en la obligación de negociar con los propietarios la posibilidad de visitar los lugares y hacer rituales de limpieza o pago, actividades que los particulares rara vez están dispuestos a autorizar, ya sea porque son contrarias a sus propias creencias o porque temen ser invadidos en sus propiedades.

En el caso colombiano, y en muchos otros alrededor del mundo, quien tiene libre acceso a lugares y objetos de importancia cultural y a construir un discurso autorizado del pasado tiene la potestad de crear la historia y el derecho exclusivo de contarla (Smith, 2006). Ceder ese derecho a grupos minoritarios es visto como un riesgo a la identidad nacional, además de ser un riesgo profesional. Se cree que la arqueología y la antropología científicas se verían profundamente afectadas si los resultados de análisis cuantitativos e interpretaciones académicas son equiparados a las historias orales e interpretaciones espirituales que proporcionan grupos indígenas contemporáneos como los muisca. Afortunadamente, éste discurso ha comenzado a variar gracias a movimientos sociales y acciones individuales que han despertado el interés de muchos académicos, dando lugar al cambio de paradigma conocido como *the cultural critique* [la crítica cultural]. Según la crítica cultural, que inició en los Estados Unidos y Europa en la década de los ochenta, es necesario hacer una revisión a la epistemología occidental y sus metodologías, pues es imperativo reconocer que dicha epistemología no conlleva a un entendimiento único y universalmente válido de la realidad, sino a una de muchas percepciones del mundo.

Son aún pocos los arqueólogos colombianos que reconocen las limitaciones de sus métodos y que aceptan otras formas de interpretar objetos y sitios arqueológicos. Una luz de esperanza está en los mismos grupos indígenas, pues se espera que cuando más indígenas contemporáneos tengan acceso a educación

superior en las ciencias sociales sean ellos mismos quienes descolonicen la antropología y la arqueología, planteando nuevas formas de administrar y proteger lugares y objetos de importancia para ellos.

Las comunidades indígenas contemporáneas han comenzado a solicitar la devolución de objetos y el derecho a usar territorios que consideran sagrados para así mantener viva su conexión con el pasado (Martínez, 2008; Bubba and Albo, 2010). Para muchas comunidades indígenas, el espacio y el tiempo están conectados de tal forma que ciertos lugares y los objetos que los componen les permiten recordar y percibir su historia, sin necesidad de analizar el espacio como un dato que se procesa desde un laboratorio o un escritorio (Santos-Granero, 2009). El trabajo de Rappaport con los indígenas paeces (1989), por ejemplo, muestra cómo los héroes del pasado mítico de la comunidad son asociados con montañas y lagos, convirtiendo al paisaje en una materialización del pasado que se puede tocar, escalar y navegar. Este es sólo uno de los muchos casos en los que la antropología y la arqueología pueden trabajar en conjunto para entender ontologías no occidentales, de tal forma que la investigación sea de utilidad tanto para indígenas como para investigadores, entidades gubernamentales, activistas y demás actores interesados en el territorio.

Hacia una arqueología y una antropología alternativas

Al revisar la historia de las ciencias desde el periodo de la Ilustración hasta la actualidad, la investigación ha sido vista como el foco del proceso de racionalización que lleva al progreso (Weber, 1958), mientras que lo espiritual es considerado como algo poco civilizado y supersticioso. La investigación ha continuado siendo una herramienta usada por los poderosos para legitimarlos en sus posiciones de control, desconociendo otras formas de entender, vivenciar y transformar el mundo, las cuales han sido catalogadas como creencias (Asad, 1973; Tuhiwai Smith, 1999; Zimmerman, 1989). En el caso de la arqueología, los expertos se auto-califican como los únicos capaces de descubrir, analizar y proteger el pasado, mientras que para los indígenas el pasado no debe ser descubierto sino que habita en el presente a través de las tradiciones orales, los objetos y los espacios. Como consecuencia, muchos grupos indígenas consideran que la investigación hecha por expertos carece de efectos positivos y aplicabilidad práctica, olvidando los elementos verdaderamente importantes del pasado (Tuhiwai Smith, 1999).

Es así como una arqueología que sea consciente de las necesidades de las comunidades indígenas debe tener un alto contenido colaborativo. En este contexto, es fundamental que el trabajo de quienes no son académicos no se limite a la labor pasiva de ser informantes, sino que todo el proceso investigativo, incluyendo la creación de las preguntas de investigación, el desarrollo de metodologías de recolección de datos, el análisis de dichos datos y la presentación de resultados sean hechas conjuntamente. Esta aproximación a la arqueología facilitaría el posterior desarrollo de una arqueología alternativa, una arqueología indígena (Mora, 2007).

Para muchos indígenas la interpretación del paisaje debe estar encaminada a entender y conectar el pasado con el presente, ya que el pasado no es considerado como algo inexistente y muerto sino como algo activo, una ancestralidad que orienta el actuar de la comunidad en el presente. En ese sentido, tanto los dioses como los abuelos fallecidos son vistos como agentes activos que influyen a las personas, y que deben ser protegidos y alimentados en el presente (Zimmerman, 1989). Para los muiscas, por ejemplo, las lagunas, montañas y ríos del territorio, al ser representación de los dioses, son protegidos y alimentados espiritualmente. Del mismo modo, un cementerio como el encontrado en la hacienda el Carmen debe ser alimentado y protegido para garantizar el equilibrio. Es por esta razón que los indígenas no suelen estar interesados en la arqueología científica, ya que esta se enfoca en el análisis de materiales tales como piezas de cerámica, restos de estructuras, restos de alimento y objetos decorativos sin reconocer ningún tipo de agencia o poder proveniente de dichos materiales o su entorno (Tuhiwai Smith, 1999).

En la actualidad se está desarrollando un tipo de arqueología que puede facilitar la conexión entre las ontologías occidentales e indígenas, enfocándose en el paisaje en su totalidad en lugar de buscar sitios arqueológicos específicos con altas concentraciones de material. La arqueología del paisaje provee a los arqueólogos de una serie de métodos y teorías que les permiten incorporar objetos y espacios en contextos multiescalares, facilitando una interpretación holística (Knapp and Ashmore, 1999; Crumley and Marquardt, 1990; Zedeño and Bowser, 2009). Esta arqueología incorpora el análisis de espacios abiertos, caminos, espacios de recreo, montañas, cuevas, ríos y otras formas topográficas a las que las personas dan diversos significados, inclusive cuando no se han encontrado objetos arqueológicos en esos lugares (Whittlesey, 2009). Algunos de los paisajes naturales con valor ancestral para comunidades contemporáneas que han sido estudiados desde la arqueología del paisaje son: Las rutas de sueños en Australia (Taçon, 2000), el paisaje de los Keres en la parte norte de Rio Grande, EE.UU. (Snead y Preucel, 1999), y las montañas sagradas de Tongariro, en Nueva Zelanda, siendo éste el primer paisaje cultural inscrito en la lista de Patrimonio Cultural de la Humanidad de la UNESCO. Si bien es cierto que la arqueología del paisaje no es la única aproximación desde la cual el trabajo autorizado de los arqueólogos se puede integrar con las ontologías indígenas de forma colaborativa, si es probablemente el mecanismo que ha probado ser más afectivo hasta el momento.

También es posible pensar en un trabajo colaborativo entre indígenas y académicos en torno al paisaje y sus significados desde la antropología socio-cultural, aprovechando el gran valor que las historias orales, experiencias y conocimientos espirituales tienen para la interpretación del espacio, al igual que para generar estrategias de uso y administración de lugares sagrados. Sin embargo, la posición académica desde la que se hagan los estudios etnográficos colaborativos también debe ser descolonizada. Las vertientes más tradicionales de la antropología despojan a los sujetos investigados de su capacidad de participar y debatir, viéndolos solo como objetos de observación y análisis. Como resultado, los sujetos investigados carecen de voz durante el proceso de construcción de las preguntas de investigación y durante la selección de métodos de recolección de datos, facetas fundamentales de la producción académica. Si los sujetos interesados en el paisaje, en este caso los grupos indígenas, no son incorporados al proceso desde el comienzo, las preguntas de investigación que se formularán continuarán estando

ligadas a investigaciones antropológicas previas que buscan responder a preguntas de tipo académico, en lugar de responder a preguntas que pueden ser importantes para los indígenas (Tuhiwai Smith, 1999). Es por esta razón que resulta fundamental acudir a metodologías colaborativas e integrativas para la interpretación de espacios naturales y culturales.

Aceptar a grupos indígenas contemporáneos o de grupos emergentes como actores válidos para la interpretación de espacios y objetos arqueológicos no ha sido un proceso sencillo. La academia, el Estado y la ciudadanía en general esperan encontrar a un indígena urbano que coincida con el estereotipo del indígena construido por España en el periodo de la colonia. Al no encontrar esa identidad ideal en grupos como el muisca, su autenticidad es duramente cuestionada. Por ello, es necesario que los antropólogos sociales que trabajan con estos grupos reconozcan que la identidad no es una categoría fija e inmutable, sino una construcción social en permanente transformación, una categoría moldeada por redes de poder (Foucault, 1979; Bhabha, 1994; Butler, 1993). Solo de esta manera es posible validar a grupos como los muiscas, que están en un naciente proceso de auto-reconocimiento. Para que una antropología colaborativa del territorio sea verdaderamente integrativa es necesario desmitificar el concepto antropológico de autenticidad y de-construir toda conversación académica que carezca de reflexividad (Clifford, 1988; Clifford and Marcus, 1986; Marcus & Fischer, 1986).

Sin embargo, es también importante entender que aunque las construcciones identitarias están matizadas por relaciones y estructuras de poder, sus motivaciones no son solamente políticas o instrumentalistas. Es así como los estudios antropológicos de grupos indígenas contemporáneos deben integrar discusiones y enfoques de tipo político -enfocados en el posicionamiento de los grupos como colectividad política- al igual que análisis etnográficos y percepciones culturales y espirituales. Trabajos como los de Li (2000), Dove (2006) y De la Peña (2005) reflejan el potencial de este tipo de estudios con grupos indígenas. En el caso Colombiano, el presente libro es un trabajo multifocal pionero, donde los análisis culturales, las interpretaciones espirituales y las necesidades políticas muiscas son presentadas en un único volumen.

Impacto de «Voces del Territorio, Dolientes del Patrimonio»

Esta publicación presenta una valiosa y novedosa aproximación a la arqueología y a los estudios de patrimonio cultural desde la antropología, recurriendo a las metodologías colaborativas y multiescalares como fórmula para descolonizar las ciencias sociales. Además de lo anterior, el libro rompe con el esquema científico tradicional según el cual toda publicación académica debe presentar una pregunta de investigación, una sección de métodos y una sección de resultados. Los capítulos escritos enteramente por miembros de grupos indígenas de Bogotá, a pesar de carecer de rigor académico, abren paso a una escritura mucho más libre y respetuosa del autor, reconociendo el valor de narrativas abiertas y reflexivas. Tanto las metodologías colaborativas como la escritura abierta y libre son fundamentales

para transformar la antropología en una disciplina realmente social y con aplicación real para la vida de los actores estudiados. Considero que el siguiente paso, ya desarrollado parcialmente en Australia, es la producción de metodologías de investigación que tengan como fundamento ontologías indígenas; de tal forma que la antropología pueda abarcar preguntas y temáticas mucho más abiertas (Tuhiwai Smith 1999). Como Joanne Rappaport comenta en su libro *Cumbre Renaciente. Una Historia Etnográfica Andina* (2005), “las metodologías colaborativas son la expresión intercultural de la investigación”.

Referencias

- Asad, T. (1973). *Anthropology and the colonial encounter*. Londres: Ithaca Press.
- Botero, C. (2001). “De la Presentación a la Representación: el Pasado Prehispánico en el Museo Nacional de Colombia”. En: Ministerio de Cultura. *La Arqueología, la Etnografía, la Historia y el Arte en el Museo* (pp. 51-62). Bogotá: Museo Nacional de Colombia. Ministerio de Cultura.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Bubba, C. y Albo, X. (2010). “John Murra nos ayuda a cargar la Responsabilidad de los Abuelos y Abuelas”. *Revista de Antropología Chilena*, pp. 113-125. Recuperado de <http://www.scielo.cl/pdf/chungara/v42n1/art23.pdf>
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter*. Londres: Routledge.
- Canessa, A. (2006). “Todos somos Indígenas: Towards a New Language of National Political Identity”. *Bulletin of Latin American Research*, 25(2), pp. 241–263.
- Clifford, J. (1998). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. y Marcus, G. (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Correa, F. (2007). “La Modernidad del Pensamiento Indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia”. *Maguaré*, 21, pp 19-63.
- Crumley, C. y Marquardt, W. (1990). “Landscape: a unifying concept in regional analysis”. En Allen, K., Green, S. y Zubrow, E. (eds.) *Interpreting Space: GIS in Archaeology*. (pp. 73-79). Londres: Tylor and Francis.
- De la Peña, G. (2005). “Social and Cultural Policies Toward Indigenous Peoples: Perspectives from Latin America”. *Annual Review of Anthropology*, 34, pp. 717-739.

- Dove, M. (2006). "Indigenous People and Environmental Politics". *Annual Review of Anthropology*, 35, pp. 191-208.
- Foucault, M. (1979). "The Subject and Power". En: Dreyfus, H. and Rabinow, P. (eds.) *Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. (pp. 208-26). Brighton: Harvester Press.
- Gnecco, C. (2001). "Observaciones sobre Arqueología, Objetos y Museos". En: Ministerio de Cultura. *La Arqueología, la Etnografía, la Historia y el Arte en el Museo*. (pp. 73-80). Bogotá: Museo Nacional de Colombia.
- ICANH (2014). El ICANH Declara Nueva Área Arqueológica Protegida. 8 de junio de 2014. Recuperado de <http://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=8708>
- Langebaeck, C. (2001). "Patrimonio Arqueológico e Investigación en el Nuevo Museo Nacional de Colombia". En: Ministerio de Cultura. *La Arqueología, la Etnografía, la Historia y el Arte en el Museo*. (pp. 89-98). Bogotá: Museo Nacional de Colombia.
- Li, T. (2000). "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot". *Comparative Studies in Society and History*, 42(1), pp. 149-179.
- Knapp, B. and Ashmore, W. (1999) Archaeological landscapes: Constructed, conceptualized, ideational. En: Knapp, B. and Ashmore, W. (eds.) *Archaeologies of landscape: contemporary perspectives*. (pp. 1-30). Londres: Blackwell Publishers.
- Mamami-Condori, C. (1989). "History and Prehistory in Bolivia: What about the Indians?". En: Layton, R. (ed.) *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. (pp. 46-59). Londres: Unwin Hyman.
- Marcus, G. and Fischer, M. (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Martínez, O. (5 de noviembre 2008). "Indígenas Buscan Recuperar Objetos Sagrados de su Cultura Expuestos en el Museo Nacional". El Tiempo. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4708494>
- Mora, S. (2007). "El Pasado Como Problema Antropológico". *Revista Colombiana de Antropología*, 43, pp. 157-196.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbre Renaciente. Una Historia Etnográfica Andina*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Rappaport, J. (1989). "Geography and Historical Understanding in Indigenous Colombia". En: Layton, R. (ed.) *Who Needs the Past*. (pp. 849-4). Londres: Unwin Hyman.
- Santos-Granero, F. (2009). *The Occult Life of Things*. Arizona: University of Arizona Press.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Londres: Routledge.
- Snead, J. y Preucel, R. (1999). "The ideology of settlement: Ancestral Keres landscapes in the northern Rio Grande". En: Knapp, B. and Ashmore, W. (eds.) *Archaeologies of landscape: contemporary perspectives*. (pp. 169-197). Oxford: Blackwell.
- Tacon, P. (2000). "Identifying ancient sacred landscapes in Australia: from physical to social". En: Knapp, B. and Ashmore, W. (eds.) *Archaeologies of Landscapes: Contemporary Perspectives*. (pp. 33-35). Oxford: Blackwell.
- Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies*. Nueva York: St Martin's Press.
- Wainwright, O. (25 de marzo de 2015). "Respect the Elves – or Else". *The Guardian*. Londres. Recuperado de http://www.theguardian.com/artanddesign/2015/mar/25/iceland-construction-respect-elves-or-else?CMP=fb_gu
- Whittlesey, S. (2009). "Mountains, Mounds, and Meaning: Metaphor in the Hohokam Cultural Landscape". En: Zedeño y Browser (eds.). *The archaeology of meaningful places*. (pp. 73-98). Salt Lake City: University of Utah Press.
- Zedeño, M. y Browser, B. (2009). "The archaeology of meaningful places". En: Zedeño y Browser (eds.). *The archaeology of meaningful places*. (pp. 1-14). Salt Lake City: University of Utah Press.
- Zimmerman, L. (1989). "Human Bones as Symbols of Power: Aboriginal American Belief Systems towards Bones and 'Grave-Robbing' Archaeologists". En: Layton, R. *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. (pp. 211-216). Londres: Unwin Hyman.

Lo colaborativo como “apuesta” investigativa

FREDY LEONARDO REYES ALBARRACÍN¹

¿Es posible lograr una interlocución horizontal, dialógica y eficaz entre investigadores sociales adscritos a un programa de comunicación y miembros de las comunidades indígenas muiscas de la ciudad de Bogotá, en el desarrollo de una propuesta investigativa? ¿Es posible que los intereses que subyacen a cada grupo pudiesen confluir en una agenda de trabajo colaborativo? ¿Cómo se materializa en la cotidianeidad esa intencionalidad colaborativa? Estos fueron algunos de los interrogantes que nos formulamos cuando, en el año 2012, iniciamos un trabajo colaborativo con las comunidades muiscas de Bacatá, especialmente el cabildo de Bosa, en torno al hallazgo arqueológico de la hacienda El Carmen.

La historia es la siguiente. Transcurría el año 2007 en la ciudad de Bogotá y el burgomaestre del momento implementó una política de expansión urbana en sectores que históricamente han tenido tradición rural. Uno de los sitios escogidos para la construcción de viviendas de “interés social” fue la localidad de Usme, extenso territorio que, en el pasado, tenía como epicentro un pequeño municipio con tradición agrícola y, en menor medida, ganadera. Bajo la tutela de Metrovivienda, se iniciaron obras y excavaciones en la antigua hacienda El Carmen, pero en los primeros días de trabajo las máquinas excavadoras se toparon con restos óseos. Las actividades inmediatamente se detuvieron, entre otras cosas, porque se pensó que los restos podrían corresponder a una fosa común, preocupación por lo demás muy legítima en un país donde cualquier potrero es perfecto para enterrar lo que sea. Imagino que si hubiese sido una fosa común, la preocupación de los funcionarios habría sido menor, momentánea y prosaica, porque un par de muertos anónimos no constituyen motivo suficiente para paralizar una obra como la proyectada; tan sólo hubiese retrasado el cronograma inicial. Pero resultó que los peritajes preliminares determinaron que el hallazgo era más importante de lo que se pensaba, que no había que llamar a la Fiscalía o a la policía judicial: había que llamar a instituciones históricas, antropológicas o arqueológicas, pues se encontraban ante un cementerio indígena.

Como suele ocurrir con este tipo de hallazgos, distintas autoridades académicas del país hicieron presencia en el lugar. Sus sensatas recomendaciones apuntaron a señalar lo prioritario que resultaba detener cualquier tipo de intervención. Las palabras iniciales de las autoridades académicas, sin duda

1 Candidato a doctor en Ciencias Sociales del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) de Buenos Aires, Argentina. Magíster en Literatura de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia, y Comunicador Social de la Fundación Universidad Central. En la actualidad trabaja como docente del énfasis de comunicación y educación de la facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás y forma parte del grupo de investigación “Comunicación-Paz-Conflicto”. También hace parte del Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura, y su trabajo doctoral relaciona los temas de memoria, ley y violencia en el Cauca, Colombia.

alguna, resultaron gratificantes para una comunidad que veía y asumía el proyecto de vivienda de interés social más como una amenaza que como un beneficio.

La proyección de una declaración del lugar como “patrimonio” se convirtió en el caballo de batalla para poner freno al proyecto de vivienda, pero abrió otro frente de discusión que, *grosso modo*, se sintetiza en dos aspectos: por un lado, el uso que tendría el lugar, entendiendo que el hallazgo debía ser protegido y conservado; por otro, la participación de una serie de actores que se asumían como legítimos “dolientes” de la joya patrimonial. Ello fue configurando un clima de tensión, exacerbado por unos académicos que iniciaron labores arqueológicas distantes de cualquier discusión, preocupación o reclamo comunitario. El soslayo investigativo fue percibido por las comunidades –campesinas, indígenas y urbanas– como un acto de monopolización y, por lo mismo, también de exclusión: ‘construiremos la “verdad” desde la facticidad y validez arqueológica’.

Siguiendo la estructura de la caja china, la historia podría derivar en pequeños relatos que develarían las complejas tensiones que, a lo largo de los años, se fueron suscitando entre los distintos actores, tensiones que bien estaban en el ámbito local pero interpelando lo distrital y, mejor aún, lo global; no obstante, el colofón, por ahora, es que la administración del alcalde Gustavo Petro Urrego, acompañado por el Instituto de Antropología e Historia (ICANH), entregó a mediados de 2014 a las comunidades de Usme la declaratoria de la hacienda El Carmen como reserva arqueológica de Bogotá, cobijando las treinta hectáreas que abarca el territorio.

Ese es el contexto, muy sucinto, que enmarca el trabajo investigativo que en el año 2012 planteamos desde la facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás, teniendo como interlocutor a miembros de las comunidades indígenas muiscas de Bogotá. A pesar de las inquietudes de cada una de las partes, la investigación ofreció la(s) oportunidad(es) para iniciar un diálogo continuo que permitió, poco a poco, intercambiar sentidos y miradas. El intento no fue otro que construir escenarios colaborativos que hicieran posible la emergencia de intercambios matizados por la apuesta intercultural, sobre la base de compartir y discutir enfoques, opiniones, reflexiones, valoraciones, etc. Varios aspectos a destacar al respecto son:

- a. La naturaleza del encuentro partió de reconocer las diferencias como sujetos sociales en distintas condiciones: líderes comunitarios, guías espirituales, docentes e investigadores o estudiantes en formación investigativa. Las diferencias, no obstante, lejos de representar un obstáculo para el proceso, permitió enriquecer los encuentros a través de un mutuo reconocimiento que fue ganando confianza.
- b. La interlocución como proceso se produjo en varios niveles: reuniones para discutir objetivos y planear actividades; el intercambio de ideas teniendo escenarios tan disímiles como el *cusmuy*² muisca (casa sagrada), el territorio sagrado, el aula universitaria o el auditorio académico; en

2 En la actualidad, los muiscas tienen dos denominaciones para sus casas o bohíos sagrados. Por un lado, *Chunzúa* o *Casa del sol*; por otro, *Cusmuy* o *Casa del Agua*. Debido a que en Bosa dicha casa sagrada fue erigida cerca al río Tunjuelo se considera como *cusmuy*.

consonancia con los escenarios, asistencia y participación en los rituales que los mismos requieren; acompañamiento para el ejercicio escritural, entre otros. De cualquier modo, la interlocución intentó reconocer y respetar las diferencias que subyacen a las prácticas propias (verbigracia, la (re) significación del territorio desde los trabajos de los abuelos), pero sin perder de vista la exigencia de construir una lectura con sentido analítico.

- c. La interlocución se facilitó en la medida en que los participantes de las comunidades muisca de Bosa y Suba son líderes con formación universitaria y significativas trayectorias políticas. Por lo mismo, el acercamiento a las “lógicas” académicas no resultó una labor ajena o extraña; por el contrario, algunas de las actividades que tuvieron como epicentro lugares o territorios sagrados del pueblo muisca implicaron para los docentes y estudiantes el compartir experiencias desconocidas, como por ejemplo, la limpia con tabaco. Al principio es usual que se asuman como eventos que se narran desde la anécdota, pero en un ejercicio investigativo de largo aliento, lo anecdótico rápidamente queda trascendido para dar paso a encuentros en el que la alteridad posibilita el descubrimiento que el *yo* hace del *otro* (Todorov, 2008).
- d. En consonancia con la anterior, cabe resaltar que el proceso investigativo involucró, en distintos niveles, a estudiantes de los programas de Comunicación Social y Sociología de las Universidad Santo Tomás, vinculados a la propuesta a través del semillero *Aba Ye*, que orienta el profesor Pablo Felipe Gómez Montañez. El ejercicio, por lo mismo, se complejizó y se enriqueció debido a que los estudiantes también asumieron el reto de comprender que el trabajo consistía en estudiar “con” los indígenas y no estudiar “sobre” ellos.
- e. Trazar un trabajo con agendas colaborativas implicó que desde el inicio del proceso se vislumbrara que los resultados de la investigación estarían en función de las comunidades, incluyendo las poblaciones urbanas y rurales de la localidad de Usme involucradas con el hallazgo, entendiendo que, además de la discusión en torno al aspecto patrimonial que subyace al cementerio, también emerge la problemática de la expansión urbana sobre el borde rural que posee la ciudad. En ese contexto, el proyecto propició discusiones con todos los actores involucrados, a través de eventos académicos, buscando promover acciones sobre todo de las instituciones del Distrito Capital.

Ahora bien, hemos mencionado en varios apartados el tema de la interculturalidad, presentándola como apuesta para el trabajo investigativo. Pero ¿desde dónde hacemos esa proyección?

Interculturalidad como «apuesta» política e investigativa

Es indudable que la Constitución Política de Colombia de 1991 permitió un viraje político que, al reconocer el carácter pluriétnico y multicultural del país, dio la posibilidad para que los pueblos originarios tuvieran una participación más activa en varios ámbitos de la vida nacional (Correa, 1992;

Gros, 1993; Rappaport, 1996; Van Cott, 2000; Castillo, 2007). Ello en consonancia con el auge de la política identitaria y la consolidación de las organizaciones indígenas (Rappaport, 2004; Tattay, 2012). Y si bien el avance constitucional/legal ha procurado cambios significativos en distintas áreas³, ello no significa que en el ámbito cotidiano la exclusión, la discriminación y, en un horizonte más amplio, el no reconocimiento de lo “otro” hayan desaparecido en relación con las realidades étnicas⁴, por lo que la interculturalidad es más un retórica discursiva. De ahí que en el proceso investigativo y colaborativo que se inició con integrantes del pueblo muisca de Bogotá, a partir del hallazgo arqueológico de la hacienda El Carmen, propiciar un diálogo intercultural se proyectó como una «apuesta» política e investigativa.

En el diccionario de la Real Academia Española (2015) la palabra «apostar» tiene cinco acepciones, la mayoría de ellas relacionadas con la ganancia o la pérdida que se obtiene cuando se pacta o arriesga. El quinto significado, sin embargo, atañe a la confianza que por elección se deposita en una persona, una idea o una iniciativa y que entraña cierto riesgo. Ese fue, precisamente, el presupuesto del que se partió al iniciar un trabajo colaborativo que implicaba construir confianza entre todos los involucrados. Esto permitió afianzar la idea/iniciativa en torno a que sí es posible desarrollar un trabajo de investigación en el que se trascienden las fronteras formales/mentales que marcan la distancia entre el investigador, que hace su trabajo con las reglas del campo académico, y el integrante de la comunidad que, en su condición de líder o guía espiritual, también estudia e investiga sobre sus prácticas y las de su comunidad.

Ahora bien, la apuesta por la interculturalidad en un ejercicio investigativo no hizo que se perdiera de vista que los encuentros, antes que implicar diferencias académicas/investigativas, expresaban diferencias culturales que configuraron en los imaginarios de cada uno de los participantes un nos/otros; el ejercicio buscó, entonces, que los elementos compartidos se apropiaran y resignificaran para “superar”, si se quiere, aquello que en principio es percibido como “ajeno” o “extraño”. Las salidas de campo –con sus objetivos y acciones– fueron escenarios para los encuentros, desencuentros y reconocimientos, pero, al mismo tiempo, se constituyeron en escenarios de observación investigativa, a partir de los cuales emergieron los datos y la información: los recorridos por la hacienda El Carmen, siguiendo los protocolos de las entidades encargadas de la custodia del lugar; los recorridos por los sitios sagrados del territorio de Bacatá y su posterior (re)significación al interior del *cusmuy*, guiados por los abuelos con su conocimiento espiritual; las conversaciones y diálogos a partir de la faena escritural, en

3 No se puede perder de vista que la discusión en torno al reconocimiento de las identidades de los grupos étnicos – indígenas, negros, raizales y población romaní, para el caso colombiano –, rebasa el contexto y la coyuntura nacional, para inscribirse en una discusión más amplia imbricada con la incorporación de políticas de multiculturalismo en la región, producto de la reconfiguración en las relaciones políticas y económicas que impone la agenda del modelo neoliberal (Briones, 1998; Segato, 2007; Ng’weno, 2007; Pulido, 2010; Jaramillo, 2011).

4 Hay que agregar que también es frecuente pensar que “indígenas” o “afrodescendientes” son *per se* realidades objetivas que, desde el campo de la investigación, se convierten, además, en categorías analíticas, soslayando que se trata de procesos de producción social y cultural que devienen en prácticas de marcación o auto-marcación a través de las cuales los grupos organizan sus diferencias, posibilitando la unificación en torno a elementos que van configurando una “identidad común”. La reflexión incluso se complejiza cuando se comprende que las marcaciones y auto-marcaciones con que los grupos construyen su alteridad e identidad son históricas y, por lo mismo, mutables (Briones, 1998).

la búsqueda de tejer un lenguaje común o los siempre emotivos círculos de palabra, aderezados al calor/olor de la olla puesta al carbón.

La «apuesta» **intercultural** también entraña dificultades y retos comunicativos, nada sencillos de resolver en el ámbito de actividades que se vuelven cotidianas. Siguiendo a Alejandro Grimson (2000), habría que distinguir dos tipos de dificultades:

a) Situaciones que, por las diferencias mismas, provocan un sinnúmero de malentendidos comunicativos; estas dificultades suelen ocurrir cuando en la interacción se desconocen las costumbres o prácticas del grupo o las personas, propiciando ambigüedades y confusiones que, no obstante, no involucran relaciones estructurales de poder. En ese contexto podemos ubicar las dificultades que caracterizaron la «apuesta» del trabajo en relación con el hallazgo del cementerio en la hacienda El Carmen, acotando que, a pesar de las mismas, la pretensión fue siempre sostener una comunicación simétrica en la que fluyera el conocimiento sobre y del “otro”.

b) Una situación distinta se configura cuando, en la interacción, emergen elementos estructurales que materializan relaciones de poder en la que los grupos sociales –soportados en argumentos étnicos, políticos, morales, religiosos, sexuales, intelectuales, académicos o investigativos– buscan imponerse en tanto considerar al “otro” inferior; en este caso, claramente, no hay una intención de conocimiento del otro y, muchos menos, de pretender una comunicación horizontal. Desde esa perspectiva, se explica un poco la tensión que los muisca y las distintas comunidades de Usme tuvieron con los investigadores de la Universidad Nacional que iniciaron el trabajo arqueológico tras el hallazgo del cementerio; bajo el aura del “conocimiento científico”, los investigadores impusieron sus capitales y agendas, excluyendo en el trabajo investigativo las voces tanto de los habitantes del sector como de los dirigentes del pueblo muisca. Por lo demás, no sobra recordar que el capital académico parte de la premisa de considerar que lo que emana de los grupos sociales que representan la cultura de los sectores populares está considerado como “saberes” muy valiosos, pero al fin saberes que no alcanzan el estatus de “conocimiento”.

El otro foco de tensión está, sin duda, en las relaciones que se suscitan entre las mismas comunidades que se consideran “dolientes” de un hallazgo elevado a la categoría de “patrimonio”. Los intereses que se comienzan a dinamizar revelan una suerte de disputas en la que cada grupo dispone de diversos capitales, los cuales definen unas agendas en las que ha sido complicado encontrar consensos, entendiendo que lo “patrimonial” se constituye como excusa para encarar preocupaciones de otro orden, siendo la más relevante la que atañe a la expansión urbana que afecta el borde rural de la localidad de Usme. Por lo mismo, el ejercicio investigativo también propició dos encuentros de carácter académico en 2012 y 2013 para que comunidades e instituciones dialogaran de cara a vislumbrar alternativas conjuntas, participativas e incluyentes. Esos encuentros fueron el preámbulo de dos cabildos abiertos, efectuados en 2013, que contaron con la participación de más de cuarenta organizaciones sociales de la localidad de Usme para discutir las distintas propuestas sobre el futuro del hallazgo arqueológico.

Con más disensos que consensos, un tercer foco de tensión se registra entre las organizaciones y comunidades con las entidades del Distrito encargadas de definir el futuro del hallazgo arqueológico. Las diferencias comienzan por el hecho mismo de tratarse de un cementerio muisca que debe ser preservado y protegido como parte de la riqueza patrimonial de la ciudad. La conservación de un sitio de esta naturaleza exige el cumplimiento de unos protocolos que derivan de un amplio marco normativo, especialmente las leyes 397 de 1997 y 1185 de 2008. A pesar de que en mayo de 2014 la Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte, el Instituto Distrital de Patrimonio Cultural, la Secretaría de Hábitat, Metrovivienda y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia presentaron la “Propuesta conjunta de áreas de influencia de los hallazgos arqueológicos —Plan de manejo arqueológico, áreas arqueológicas protegidas y áreas de afectación e influencia en la hacienda El Carmen – Localidad de Usme, Bogotá D.C.”, querecoge buena parte de las propuestas presentadas por la Universidad Nacional en 2008, la tensión se basa en la queja que expresan las comunidades y organizaciones en torno al desconocimiento que hubo por parte de las instituciones para contemplar el plan de manejo que elaboraron, presentaron y discutieron en los cabildos.

c) Finalmente, es importante mencionar que no es muy usual encontrar en los trabajos de investigación social –lo cual aplica para toda las disciplinas–, apartados cortos o extensos, que reflexionen sobre las implicaciones metodológicas de los ejercicios adelantados. Por lo general, los resultados obtenidos describen de manera rigurosa los pasos seguidos en el proceso, sin que se profundice sobre las dificultades que subyacen en la cotidianeidad. Más difícil aún será encontrar cuestionamientos sobre los dilemas éticos cuando el investigador se acerca a la vida cotidiana de una persona, comunidad o grupo (Castillejo, 2009). Adelantar un trabajo con miembros de un grupo indígena en los que se apuesta investigar “con” ellos y no “sobre” ellos, es despojarse de preconceptos que, la mayoría fabricados y moldeados en los ámbitos académicos, fijan derroteros que, con la pretensión de objetivar, terminan cosificando.

Un trabajo colaborativo invita a romper las múltiples distancias que se fijan desde lo humano y desde lo investigativo, acotando que el camino se allana cuando, parafraseando a Rappaport (2004), el trabajo se proyecta como una minga que posibilita un intercambio recíproco de tareas y un diálogo de saberes en la que cada participante se asume como parte activa; pero el contemplar una relación horizontal también es una invitación que motiva a que cada participante vaya tejiendo sus propios vínculos y fijando compromisos sociales y políticos. Esa relación horizontal permitió trascender el clásico ejercicio de la entrevista como método en el que el “experto” investigador pregunta a una “fuente” para obtener una serie de datos relevantes en el trabajo. Los trabajos de campo se caracterizaron por un intercambio de conocimientos, saberes, concepciones y formas de comprensión. En el caso de las salidas de campo –en las que se dio el trabajo de (re)significación de los territorios, orientados por los abuelos como guías espirituales–, siempre hubo explicaciones previas, acompasadas con enseñanzas en las que se compartían los significados y propósitos de actividades que en principio resultaban ininteligibles para la mayoría de participantes. Luego, en los círculos de palabra, el diálogo posibilitaba expresar dudas, presentar puntos de vista, plantear interpretaciones sobre lo sucedido y arriesgar explicaciones que permitían poner en perspectiva las miradas del “otro”.

Referencias

- Briones, C. (1998). *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Castillo, L. C. (2007). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Correa, F. (1992). Lo “indígena” ante el Estado colombiano: reflejo jurídico de su conceptualización política. En E. Sánchez (ed.). *Antropología jurídica: normas formales, costumbres legales en Colombia*. Bogotá: Comité Internacional para el Desarrollo de los Pueblos.
- Grimson, A. (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.
- Gros, C. (1993). *Derechos indígenas y nueva constitución en Colombia. Análisis político*, 19, 8-24.
- Jaramillo, E. (2011). *Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad*. Copenhague: IWGIA.
- Ng'weno, B. (2007). Can Ethnicity Replace Race? Afro-colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), 414-440.
- Pulido, H. (2010). Violencia y asimetrías étnicas. Multiculturalismo, debate antropológico y etnicidad de los afrocolombianos (1980-1990). *Antípoda*, 11, 259-280.
- Rappaport, J. (1996). Ethnicity reconfigured: indigenous legislators and the Colombian Constitution of 1991. *Journal of Latin American Anthropology*. 1(2), 10-34.
- Rappaport, J. (2004). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Real Academia Española (2015). Definición de apuesta. Recuperado el 20 de octubre de 2015 de: <http://dle.rae.es/?id=3Gyuz0q&o=h>
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Tattay, P. (2013). Construcción de poder propio en el movimiento indígena del Cauca. En *Nuestra vida ha sido nuestra lucha*. Bogotá: Taurus – CMH.
- Todorov, T. (2008). *La conquista de América el problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Van Cott, D. (2000). *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Resignificando el cementerio muisca de Usme: etnografía, colaboración y debate patrimonial¹

PABLO F. GÓMEZ MONTAÑEZ²

Es el domingo 30 de septiembre de 2012. Temprano, en la mañana, un grupo de líderes indígenas muisca están reunidos cerca de un grupo de tumbas antiguas localizadas en un predio rural de Usme, localidad al sur de Bogotá. Algunos académicos y miembros de instituciones públicas también están presentes. Los huesos y piezas de cerámica fueron sacados de las tumbas por el equipo arqueológico de la Universidad Nacional de Colombia y llevados a un laboratorio. Gualcalá, un líder muisca de Fontibón, comenzó a mambear³ coca y a raspar su poporo. Entonces, comenzó su palabra:

Queremos que las instituciones y la alcaldía escuchen al pueblo muisca para que se le pueda brindar la posibilidad de participar en la implementación y en el manejo de este lugar. Una de las inquietudes que hemos tenido, y que en lo personal he estado trabajando también y por eso es una de las razones de la convocatoria, es que lo que se sabe de este lugar es lo que la arqueología nos ha dicho, que eso, hasta cierto punto, está bien. Ellos pueden calcular los años, ellos tienen una científica que puede ordenar y puede catalogar los años de esto, pero también, yo creo que el territorio nos está reclamando a nosotros y nos está diciendo también que nosotros podemos empezar a leer, a entender y a descifrar, y a compartir el libro que hay en este territorio. Como este libro, que es del territorio, también merece y debe ser el primer principio leído directamente por el pueblo muisca. Porque de alguna forma no podemos permitir que hablen de nosotros sin que sea uno de nosotros. Porque eso que está diciendo de nosotros es lo que él piensa de nosotros, pero no es lo que somos nosotros. Yo pienso que el pueblo muisca también debe ocupar un espacio para que él pueda hablar por sí mismo, y pueda hablar hasta

1 Varias de las ideas planteadas en esta introducción fueron escritas y publicadas en *Journal of Arts and Humanities de Maryland Research Institute, USA*. El artículo investigativo se titula: *Re-meaning the Muisca Cemetery of Usme, Colombia. Ethnography of a Collaborative Project and Patrimonial Debate* (Gómez-Montañez, 2013b).

2 Investigador principal del presente proyecto. Candidato a Doctor en Antropología de la Universidad de los Andes. Miembro del grupo de Investigación “Comunicación-Paz-Conflicto” de la Facultad de Comunicación Social para la Paz, Universidad Santo Tomás. Miembro del “Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura”, Universidad de los Andes.

3 El concepto del *mambeo* es muy complejo y no es nuestra intención ahogar en él. Sólo vale la pena aclarar que aunque normalmente la palabra se usa para definir la acción de mascar hojas de coca, su sentido es más profundo. Al *mambear* se entra en un estado profundo de pensar, sentir y conectarse con la dimensión espiritual de lo humano y de todos los elementos de un territorio. De ahí que también sea un principio generador y creador que debe hacerse con el complemento mutuo entre hombres y mujeres. También se puede *mambear* con tabaco y otros elementos, de acuerdo a los usos y costumbres de cada comunidad. En el caso muisca, las redes de practicantes, aunque amplias y variadas, concuerdan en que el *mambeo* debe ser realizado por iniciados que hayan recibido la formación adecuada por parte de autoridades espirituales legítimas. Por esta razón, parte de la información no se transmite a personas ajenas a las comunidades.

donde La Madre permita, porque nosotros no podemos tampoco coger la tradición y ponerla toda en el papel, porque hasta ahí no van nuestras funciones, hasta ahí no está el permiso. Pero si hay un permiso, como para que empecemos a acordar entre nosotros qué se le puede ir compartiendo a la ciudad, a la humanidad sobre el legado espiritual, cultural que los abuelos dejaron guardados en este lugar. (Usme, 30 de septiembre de 2012)

En el año 2007 la localidad de Usme se transformó en un punto importante de atención debido al descubrimiento de uno de los más grandes cementerios indígenas de América Latina. Esto se dio cuando accidentalmente un *bulldozer* removió una porción de tierra destinada a la construcción de viviendas. Esa labor hacía parte de un proyecto de vivienda de interés social del Distrito Capital en el predio de la hacienda El Carmen, el cual era administrado por la empresa pública Metrovivienda. Campesinos y líderes locales reclamaban que Metrovivienda buscaba mantener el hallazgo en secreto. Por esa razón, algunas comunidades de Usme denunciaron el acto ante las autoridades públicas y los medios de comunicación.

Como resultado de lo anterior, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) hizo detener los procesos de construcción y autorizó al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional para implementar un proyecto de arqueología preventiva con el fin de determinar la importancia del hallazgo y obtener los primeros resultados científicos. El sitio arqueológico tiene un área de 80.000 metros cuadrados y, en una primera etapa de excavación, 135 esqueletos humanos y cerca de 300.000 fragmentos de cerámica fueron encontrados. Durante el proceso científico, ningún indígena fue consultado por los arqueólogos. Pero además, la principal preocupación de las comunidades muisca y campesinas de Usme era que el gobierno de Bogotá había aprobado un plan parcial de expansión urbana en Usme, el cual buscaba proteger sólo ocho hectáreas de un total de 35, donde el equipo arqueológico había estimado que más restos podrían ser hallados. Este plan, diseñado en 2008, no ofrecía ninguna garantía en cuanto al detenimiento de los proyectos de construcción en pleno sitio arqueológico.

Para el pueblo muisca, esto constituía un acto de profanación territorial. Para el resto de organizaciones y activistas, el plan parcial condenaba al territorio o borde rural sur de la ciudad a su desaparición. En suma, estos conflictos se enmarcaban en una compleja red de condiciones y problemáticas históricas que habían caracterizado al territorio de Usme durante décadas: luchas por la conservación de formas de habitar el territorio, la preocupación por el cuidado de los recursos naturales, la búsqueda de espacios habitables para una población densamente creciente y el reconocimiento del conocimiento ancestral muisca, así como de sus prácticas rituales en medio de las dinámicas urbanas modernas.

Sin embargo, esta historia tuvo un punto de quiebre en el año 2011: el nuevo alcalde mayor de Bogotá, Gustavo Petro, anunció públicamente su plan de gobierno, en el cual se detenía la expansión urbana hacia el sur de la capital colombiana. Esto significaba que el predio de la hacienda El Carmen, entre otros, debía ser protegido y que la nueva perspectiva gubernamental de la ciudad debía garantizar que su suelo no fuese usado para construcción de vivienda. Entonces, muy seguramente el nuevo plan proyectaría que el Instituto Distrital de Patrimonio, adscrito a la Secretaría Distrital de Cultura,

sería el administrador del sitio arqueológico. En ese orden de ideas, el pueblo muisca, tal como Gualcalá expresó en su discurso, tendría la oportunidad de participar en espacios comunicativos de planeación con las instituciones públicas, la academia y otras comunidades sociales para decidir el futuro de la hacienda El Carmen.

En el presente trabajo buscamos mostrar los resultados de un proyecto de investigación colaborativa liderado por la línea de Comunicación y Memoria del Grupo Comunicación-Paz-Conflicto de la Universidad Santo Tomás, el cual incluyó la participación de indígenas muisca de la comunidad de Bosa y Suba⁴. Nuestro resultado final es una etnografía de un trabajo de campo colaborativo. Principalmente, nuestro análisis se enfoca en el campo de luchas y conflictos respecto del patrimonio cultural, sobretodo en las disputas y diálogos entre el llamado “Discurso Patrimonial Autorizado” y unas memorias disidentes que proponen una mirada crítica al patrimonio. En ese sentido, el patrimonio es entendido como un “proceso cultural” y no como una simple “cosa” (Smith, 2011). Pero también nuestro análisis trasciende hacia el punto de vista indígena en la interpretación y administración del registro arqueológico, con lo cual se puede hablar de una “ciudadanía étnica”, que implica la reconfiguración de los sujetos étnicos en el contexto de sus relaciones con el Estado (De la Peña, 2002).

Basándonos en una metodología de análisis situacional, la etnografía recoge, en su mayor parte, el trabajo de campo realizado en varios espacios de diálogo y encuentro de diferentes lógicas de entender el patrimonio. Además se logrará ver cómo, en medio de los conflictos con las instituciones públicas, la academia y otros grupos sociales, el pueblo muisca construye y agencia sus procesos de memoria como parte de su proyecto cultural y político. El análisis situacional también fue aplicado en escenarios donde los muisca interpretaron el territorio arqueológico de la hacienda El Carmen en relación con otros lugares sagrados para su comunidad.

El nacimiento de un proyecto colaborativo: conectando los encuentros cotidianos con estructuras más amplias

La palabra “colaborativo” parecería significar un estado ideal de comprensión, entendimiento y acciones comunes como resultado de intenciones de colaboración y aceptación de la alteridad. Sin embargo, implica un componente comunicativo y conflictivo. Ese es el caso de un espacio de relaciones en el cual indígenas, arqueólogos, líderes comunitarios y autoridades públicas se confrontan entre

4 El proyecto se tituló “*Dolientes del patrimonio: resignificación de memoria y territorio a partir del hallazgo arqueológico muisca de hacienda El Carmen, localidad de Usme*”. Fue financiado por el Fondo de Investigación (FODEIN) de la Unidad de Investigación de la Universidad Santo Tomás. Las actividades complementarias fueron financiadas por un proyecto realizado por la Comunidad Indígena Muisca de Bosa en convenio con el Instituto Distrital de Turismo (IDT) desarrollado en el año 2013.

sí para llegar a un acuerdo frente al manejo de un territorio considerado como patrimonio de la ciudad. Por tanto, el análisis situacional se enfoca en unas secuencias particulares de interacción y confrontación en escenarios definidos, donde se busca entender las motivaciones de los actores referentes a las relaciones de poder y a las condiciones sociales y culturales en un espacio y tiempo específicos (Garbett, 1970; De la Peña, 2002). El siguiente fragmento de lo sucedido en el trabajo de campo ilustra lo que pretendemos frente a esta metodología:

El lunes 14 de noviembre de 2011, el profesor José Virgilio Becerra exponía lo positivista del proceso arqueológico: la estratigrafía, el marco temporal del hallazgo —al cual se considera del muisca tardío (siglo X hasta el XVI D.C.)—, los materiales de los tiestos y alguna información sobre los indicadores de enfermedades y dietas de los pobladores que yacen en la necrópolis. Sin embargo, un líder comunitario, Morris, manifestaba cierta incomodidad. Por su parte, tal como lo aprendí durante mi trabajo etnográfico por más de cinco años, tomé un tabaco de mi mochila y en silencio lo ofrecí a los espíritus territoriales.

Morris y yo cruzamos miradas. Se acercó y me pidió tabaco. Hablándome casi con susurros mientras el profesor Virgilio exponía, comentó que no estaba de acuerdo con el manejo que la Universidad Nacional le daba a la necrópolis y que las comunidades nunca eran tenidas en cuenta frente a su manejo. Le parecía principalmente irrespetuoso que el profesor, después de varios recorridos compartidos con las comunidades, no mostrara el respeto que merecía el acto de “pedir permiso a los abuelos del territorio” para ingresar en él. Pero en últimas, el cientificismo quedó a un lado por un momento y, con tabaco en mano y boca, Morris sacó un sonajero de su mochila y lideró un saludo espiritual al lugar donde nos encontrábamos. Coincidentalmente, como si hubiera sido planeado, llegaron al lugar algunos representantes del cabildo indígena muisca de Sesquilé. Luis Enrique González, perteneciente a la familia fundadora de este cabildo, vistiendo de blanco, con gorro tejido y un collar de cuentas que mostraba dos cuarzos, continuó el ceremonial. Más tarde, ya al lado de la necrópolis excavada, Luis realizó una serie de cánticos a los muertos y realizó una pequeña “limpia” a un número limitado de personas soplando rapé o tabaco en polvo en las fosas nasales de los comensales. El escenario se dividió en dos: en un lado, el discurso positivista y científico de la arqueología colombiana; en el otro, una manifestación del uso social del patrimonio. (Fragmento Diario de Campo de Pablo Gómez)

Nuestra visión analítica se enmarca primeramente en la perspectiva que ha sido desarrollada por el antropólogo Alejandro Castillejo, para quien en los estudios sobre violencia —conflictos en nuestro caso— es necesario “el regreso de la vida cotidiana” (Castillejo, 2000; 2009). En lugar de entender la “vida cotidiana” como el mundo de lo rutinario y lo usual, Castillejo se refiere a los encuentros “cara a cara”. Desde una mirada fenomenológica, el mundo de las relaciones cotidianas está estructurado por tensiones históricas y sociales y, en consecuencia, cuando una situación conflictiva ocurre entre diferentes actores en un tiempo y espacio específicos, las macro-estructuras objetivas están constantemente afectando las interacciones subjetivas. Los actos cotidianos, como prácticas estructuradas, han sido estudiados desde una importante tradición académica propuesta por el interaccionismo simbólico (Goffman, 1959) y los

teóricos del “hacer-mundo” (*worldmaking*) (Goodman, 1978) y el “poder simbólico” en la construcción del espacio social (Bourdieu, 1989).

En suma, las disputas propias de las prácticas cotidianas de interpretar, apropiar y usar el patrimonio arqueológico de la hacienda El Carmen son llevadas a cabo por sujetos cuyas cotidianidades están configuradas por estructuras más amplias. La estructura que en el presente estudio incide en las prácticas de la vida cotidiana corresponde a la instauración de discursos patrimoniales relacionados con las políticas de memoria e identidad en contextos globales y nacionales.

Hacia un enfoque dinámico y comunicativo del patrimonio

El auge que actualmente tiene el patrimonio como uno de los movimientos sociales más importantes en el mundo ha hecho que se proponga verlo y entenderlo como un proceso. Esto significa que “el patrimonio no existe, es creado” (Bendix, 2009, p. 255), y que es un “acto comunicativo” (Dicks, 2000). Trabajos recientes, como el llevado a cabo por Laurajane Smith, afirma que el patrimonio es un proceso que tiene en cuenta la negociación de la memoria, de la identidad y del sentido del espacio, en el cual los actos de recordar, olvidar y conmemorar hacen parte de los cambios sociales y culturales (Smith, 2011). En contraste con esta perspectiva, el discurso clásico sobre el patrimonio lo ha entendido como una “cosa”. En ese sentido, tres características pueden ser resaltadas.

En primer lugar, el patrimonio tendría una “esencia”, entonces sus significados sobre el pasado y la cultura no pueden ser transformados (Smith, 2011). Esto parece ser resultado de una larga tradición de estudios de la memoria social fundada por Maurice Halbwachs, en la cual la memoria es un ejercicio llevado a cabo desde marcos sociales del presente, de acuerdo con cada era y en armonía con los pensamientos dominantes de una sociedad (Halbwachs, 2004). Sin embargo, esas formas de memoria son tomadas como resultado de identidades colectivas autocontenidas y preformadas. En palabras de Bárbara Misztal, desde el enfoque de Halbwachs “la identidad colectiva precede a la memoria; por tanto, la identidad social determina el contenido de la memoria colectiva” (2003, p. 52). Como resultado, la memoria sería una pasiva recepción de significados y sentidos transmitidos por objetos, discursos o figuras que cristalizan la identidad colectiva (Assman, 1995). Entonces, la identidad tendría un supuesto inmutable de que está inherentemente incorporada dentro de los lugares y objetos patrimoniales (Smith, 2011).

En segundo lugar, las funciones administrativas relacionadas con los bienes y eventos patrimoniales son llevadas a cabo por expertos y especialistas. Ellos tendrían la responsabilidad de proteger y comunicar los valores patrimoniales del pasado de la nación. A su vez, el discurso patrimonial autorizado reconoce y valida cierto cuerpo de conocimiento y les permite a los especialistas tener acceso privilegiado a las fuentes patrimoniales, las cuales son tanto materiales como simbólicas (Smith, 2011). Nuevamente, estas afirmaciones están ligadas al clásico enfoque de estudio de la memoria. Este ha sido representado por el famoso trabajo editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, “The Invention of Tradition” (2008).

Su tesis principal acerca de las tradiciones, las cuales parecen ser antiguas cuando en realidad fueron inventadas recientemente, está cercanamente relacionada con los campos políticos de disputas que fundamentan los procesos de construcción de naciones-Estado. Por tanto, podemos inferir que, detrás del monopolio de la interpretación y administración del patrimonio, un dispositivo institucional parece desplegarse, cuya función es establecer una versión oficial del pasado, la cual inculca ciertos valores y normas de comportamiento por repetición y establece la continuidad con un adecuado pasado histórico (p. 1). Por esta razón, otros autores definieron el problema del patrimonio como un “aparato ideológico” (Candau, 2002) y como un elemento usado por el Estado para cristalizar los valores nacionales y la herencia (*Heritage*) que sostienen las identidades colectivas como la nación⁵.

En tercer lugar, bajo la lógica del discurso patrimonial autorizado, los diferentes conflictos relacionados con la interpretación y preservación del patrimonio son tomados como eventos aislados, en lugar de ser comprendidos como una rutina o aspecto fundamental de la naturaleza del patrimonio (Smith, 2011). La visión del patrimonio como una cosa oscurece el debate sobre los procesos culturales que se suscitan en el manejo y conservación de éste. Sospechamos, ubicándonos desde una dimensión conflictiva del patrimonio, que memorias subalternas emergen para confrontar las interpretaciones del pasado. En consecuencia, nuestra investigación comparte la mirada de Misztal (2003), quien propone estudiar la memoria desde un “enfoque dinámico”. Esta perspectiva busca entender cómo las sociedades recuerdan a partir de formas creativas de recolectar, seleccionar y organizar sus recuerdos y objetos de la memoria. En suma, y de acuerdo con Smith (2011), el patrimonio no es la cosa, sino el proceso de creación de sentidos y representaciones que ocurre cuando los lugares, objetos, bienes y cualquier elemento considerado como heredado por parte de una comunidad es apropiado, interpretado, transformado, usado y resimbolizado. En este sentido, un enfoque dinámico de la memoria es cercano a lo que Assman (1995) definió como “memoria comunicativa”. Esta se forma a partir de un conjunto de visiones particulares del pasado, de acuerdo con interpretaciones compartidas de los recuerdos y objetos, y se caracteriza por un alto nivel de no-especialización, por la reciprocidad de roles y por su inestabilidad temática y desorganización.

Pero una cuestión derivada de lo anterior es la posibilidad de preguntarnos críticamente si acaso es justo hablar de no-especialistas en el caso de comunidades indígenas que interpretan el registro arqueológico. Por supuesto, no han sido las voces oficiales del pasado de la nación, pero el rol cada vez más activo que han tenido los movimientos indígenas a lo largo de la reciente historia de América los hace ser sujetos con mayor participación en los asuntos políticos y culturales de los países donde se encuentran sus territorios y organizaciones. Además, como lo veremos en el tercer y cuarto capítulo de la segunda parte, el acceso a fuentes privilegiadas y a métodos de interpretación del patrimonio también se presenta en la conformación de redes sociales y grupos de memorialistas dentro de las comunidades indígenas. En esos casos el rol del antropólogo, del arqueólogo, del historiador y demás representantes del discurso oficial del pasado es asumido por especialistas religiosos, quienes también construyen unas versiones

5 Una completa revisión de los principales autores y estudios con respecto a la relación Estado-nación y la incorporación social de ideologías políticas se encuentra en el artículo de Alonso (1994).

del pasado que, al ser asumidas, apropiadas y legitimadas por sus seguidores e iniciados, también forjan discursos de cierta manera oficiales o, por lo menos, dominantes en el campo de poder y luchas al interior de las organizaciones indígenas. Pero en tanto gestores, las comunidades indígenas han ganado cada vez más terreno en administrar su patrimonio.

Frente al tema de las comunidades indígenas como gestoras del patrimonio, la escuela antropológica de Norteamérica ha enfatizado en estudios colaborativos que investigan y gestionan procesos de repatriación de objetos arqueológicos y la formación de museos etnográficos (Turner Strong, 2005). Extendiéndose al ámbito latinoamericano, Escallón y Langebaeck (2011) afirman que el pasado, el presente e incluso el futuro se han ‘patrimonializado’ y que hoy en día centenares de pueblos, culturas, sitios, lenguas, ideas, memorias y costumbres son reconocidas como patrimonio, y se han convertido en recursos de identidad que dan valor agregado a reivindicaciones políticas, sociales y económicas.

Para el caso de la interpretación y gestión patrimonial por parte de la comunidad muisca, se destacan tres trabajos principalmente. En primer lugar, se encuentran las etnografías sobre las prácticas sociales que resignifican las fiestas del solsticio de diciembre en la Fiesta del Zocán en Sogamoso (Gómez Montañez, 2011) y en el parque arqueológico las Piedras del Tunjo (Gómez Montañez, 2013c), así como el trabajo etnográfico sobre los procesos de reetnicidad muisca (Gómez Montañez, 2009; 2010). En todas éstas se relacionan las disputas de las comunidades muiscas para instaurar una versión del pasado y su continuidad que legitime su existencia en el presente, así como las disputas que hay entre diferentes parcialidades para posicionarse como válidas y reconocidas ante el Estado y la sociedad mayoritaria. En segundo lugar, se hallan producciones fruto de trabajos colaborativos como el realizado por Roberto Santos, Fabio Mejía y Carlos Candil sobre la resignificación del territorio muisca de Cundinamarca y Boyacá, que recoge las reflexiones de varios *mamos* de la Sierra Nevada de Santa Marta y uno de los líderes espirituales más importantes del proceso de revitalización muisca (2010), así como el realizado sobre el Plan de Vida y la construcción del Observatorio Muisca de Sesquilé (Santos, Mejía y Candil, 2012).

Al tener en cuenta el rol activo de comunidades normalmente excluidas de la instauración de sentidos y versiones oficiales de pasado, para nosotros fue necesario proponer un estudio cualitativo de las percepciones e imaginarios que permitiera comprender el grado de conocimiento y apropiación del hallazgo arqueológico por parte de los habitantes de Usme y de otras redes sociales, así como analizar los espacios de discusión que la misma investigación propició entre las partes inmersas en esta problemática política, social y cultural. En fin, nuestro objetivo de investigación fue identificar qué roles juegan los grupos sociales y especialmente los étnicos que se declaran dolientes en la toma de decisiones frente a la gestión patrimonial y cultural de un territorio que por años ha sido desvalorizado desde el discurso y las prácticas de poder simbólicas y hegemónicas, características de nuestro contexto social.

Nuestro enfoque de investigación colaborativa: hacia la interculturalidad

La investigación se enmarca en un estilo de investigación histórico-hermenéutico de carácter cualitativo que se propone, como alcance, la descripción y comparación de las diferentes formas de comprensión del registro arqueológico y su marco territorial, desde la visión de sujetos que agencian su identidad y proyecto político de acuerdo a condiciones sociales históricas.

De igual forma, se enmarca en las llamadas “otras antropologías” (Restrepo y Escobar, 2005), enfoque nacido en Latinoamérica que pretende recoger la amplia reflexión que desde los años sesenta se ha venido implementando como proyecto de descolonización del saber y la inclusión de nuevos actores —subalternos— en los procesos de producción y gestión del conocimiento sobre procesos culturales y alteridades sociales (Krotz, 1993; Scheper-Hughes, 1995; Pels, 1999; Tuhiwai-Smith, 2004; Lins Ribeiro y Escobar, 2006; Goulet, 2007). De acuerdo con Nancy Scheper-Hughes (1995), tratamos de aplicar una antropología “feminizada” (*womanly*) y “descalza” (*barefoot*), cuya función es ser testigo y compañera, así como ser una voz activa, reflexiva y moralmente comprometida.

Nuestro enfoque comunicativo, además, hace que el trabajo elabore una combinación de material documental, etnográfico y narrativo que estará al servicio de la historia social y cultural de los momentos y poblaciones involucradas. Es así como la elección de las fuentes es variopinta, diversa y amplia, develando un interés por diversificar la información, los documentos, relatos e iconografías, para llevar a cabo una investigación que tome en cuenta fuentes que van desde testimonio e intervenciones orales registradas en el trabajo de campo, pasando por fuentes históricas secundarias contenidas en documentos escritos, hasta la revisión de una amplia gama de bibliografía producida por la antropología, la arqueología, la prensa y por aquella que reposa en los archivos institucionales.

Pero nuestro principal enfoque es la “metodología colaborativa”. Por eso se conformó un equipo de investigadores académicos de la Universidad Santo Tomás y miembros de las comunidades muisca de Bosa y Suba que, desde su roles de autoridades, médicos tradicionales, rescatistas de ceremonias y uso de plantas sagradas, no dudamos en identificar como memorialistas nativos. Según Joanne Rappaport, Lo que aporta la metodología colaborativa en relación a la interculturalidad son tres cosas particulares:

En primer lugar, constituye un método para apropiar ideas externas, conectando las diversas redes de activistas, colaboradores de los movimientos indígenas en una esfera común de interacción. En segundo lugar, es una filosofía política utópica encaminada a lograr un diálogo interétnico basado en relaciones de equivalencia y en construir un modo particular de ciudadanía indígena dentro de una nación plural. En tercer lugar, propone un cambio de las formas tradicionales de la investigación etnográfica, reemplazando la clásica descripción densa por una comprometida conversación y una actitud colaborativa. (Rappaport, 2005, p. 5)

El trabajo de campo consistió en registrar una serie de encuentros donde diferentes actores (indígenas, ambientalistas, ediles, concejales, funcionarios de la alcaldía, profesores, líderes y organizaciones comunitarias, entre otros) desplegaban y aplicaban sus sentidos desde y sobre el hallazgo arqueológico del cementerio muisca de la hacienda El Carmen. Normalmente, este tipo de escenarios de la diversidad social, económica, política e ideológica son referidos como manifestación *per se* de la comunicación intercultural. Ya pudimos notar en uno de los apartes etnográficos de este capítulo introductorio que el profesor Virgilio Becerra dirigía, en un punto del cementerio, su *performance* académico y oficialista, mientras en otro punto, otros disidentes le cantaban a los espíritus. ¿Será posible poner en diálogo las perspectivas arqueológicas y espirituales? ¿Qué epistemología debería ser tomada en cuenta por las instituciones públicas para determinar el futuro de dicho patrimonio? La incertidumbre con respecto a un acuerdo entre diferentes partes que represente un paso que vaya más allá de la simple presencia de la diversidad es precisamente lo que nos obliga a diferenciar la multiculturalidad de la interculturalidad.

Joanne Rappaport (2005) define la “multiculturalidad” como la existencia y aceptación de las diferencias culturales y la “interculturalidad” como la posibilidad de diálogo y de relaciones entre diferentes culturas. Al paso de la primera a la segunda la ha definido como “utopía intercultural”. De acuerdo con Rappaport, las metodologías colaborativas son la expresión intercultural de la investigación y se caracterizan por tres elementos: conectan diferentes redes de activistas y movimientos indígenas (entre otros grupos sociales); tienen la meta de generar diálogos interétnicos (o interculturales) basados en relaciones de equivalencia y en la idea de construir ciudadanías indígenas dentro de una nación plural; y sugieren una transformación de las metodologías etnográficas, reemplazando la clásica descripción densa por una conversación comprometida y una actitud colaborativa (Rappaport, 2005).

Reiteramos que por esa misma razón, el análisis situacional fue nuestra herramienta principal de registro, sistematización, reflexión y escritura final. En el marco de esta introducción, queremos mostrar un ejemplo de cómo la hacienda El Carmen permitió que alrededor de ella emergieran múltiples memorias e interpretaciones territoriales.

El día anterior al discurso antes presentado de Gualcalá, algunas organizaciones de Usme convocaron a un encuentro entre Metrovivienda, grupos ambientalistas, habitantes de la localidad y el pueblo muisca alrededor de una olla comunitaria. El motivo era conversar sobre el futuro de la hacienda El Carmen y el cementerio muisca, teniendo en cuenta que el gobierno de Bogotá había decidido detener la expansión urbana hacia el sur de la capital. El análisis situacional nos permitió notar que detrás de los discursos políticamente correctos característicos de estos encuentros, los participantes administran, expresan y transforman sus identidades y sus roles políticos.

Un funcionario de Metrovivienda tomó el micrófono y dejó en claro la importancia de los reclamos y luchas de las organizaciones sociales y de los habitantes de Usme en la nueva perspectiva institucional del manejo administrativo de hacienda El Carmen:

Es necesario aclarar ciertos puntos que, considero, son bastante importantes sobre el porvenir de la hacienda El Carmen. Como ya lo han manifestado muchos de ustedes, esa postura de organización social, la cual es fortaleza en el tejido social que se manifiesta en la localidad de Usme, potenció de alguna manera una modificación que estaba en la orientación que estaba teniendo la administración distrital frente a la Hacienda El Carmen. En efecto, en este momento, por lo menos desde Metrovivienda, del sector Hábitat, se ha generado un proceso de reconocimiento acerca del potencial social, de desarrollo turístico, pero también de la importancia inherente al hallazgo arqueológico. Pero ha sido un poco y de cierta manera jalonado, por todo esto que ha hecho cada una de las organizaciones que alrededor de la HEC (Hacienda El Carmen) han procurado orientar sus esfuerzos. Eso se concreta en una nueva postura que se manifiesta en una orientación clara que se va a plantear desde la administración distrital al manejo administrativo inicialmente de la hacienda. Son diversas las razones que condicionan a que se tome esta decisión. Por un lado sí, está la presión, que más que una presión ha sido una ayuda, que permite reorientar esa visión con otros elementos que a veces desde la administración no son evidentes, y que los dolientes, por decirlo de alguna manera, que ellos que son los que cada día tienen que vivir en su cotidiano las consecuencias de muchas decisiones que se hacen desde un escritorio, son los que le abren a veces los ojos a las administraciones públicas [...]

Pero, tengo que reiterarlo, esto no es el final de un proceso, hasta ahora es el principio de un proceso que requerirá el aporte de cada uno de los actores que están involucrados, de la academia en todas sus versiones, porque esto es un proceso que llama a la convocatoria, que llama de la misma manera que hoy la palabra ha sido la protagonista [...]. (Hacienda El Carmen-Usme, 29 de septiembre de 2012)

María Muñoz, dueña de un terreno aledaño a la hacienda El Carmen, donde el evento se desarrollaba, tomó la palabra:

La verdad es que a nosotros nos perjudica mucho la construcción, porque nos están quitando la gota de leche, nos están quitando la forma de mantener los animales, de un siembro [...]. (Hacienda El Carmen-Usme, 29 de septiembre de 2012)

La evidente conexión entre su situación familiar de pobreza y las acciones del Estado nos permitió detectar un reclamo contradictorio frente a lo que María había pronunciado anteriormente.

[...] yo llegué hace 20 años, yo compré un lote y por qué no dijieron eso, yo he batallado pa' mis hijos y hoy en día que no, que no lo dejan y administrando lo que es de uno, de uno con el sudor de la frente [...]. (Hacienda El Carmen-Usme, 29 de septiembre de 2012).

Algunas personas interpretan su patrimonio como herencia (*heritage*) y objeto de protección, mientras otros lo hacen en términos de una inversión económica. La pobreza, el medio ambiente, la necesidad de proyectos de vivienda y los reclamos por entender la memoria del territorio muisca desde un punto de vista indígena configuran una red de incidencias donde cada sujeto participa en un campo simbólico

de disputas por ocupar una posición que le permita proponer (o hasta imponer) sus propias categorías y conceptos. ¿Qué debe ser prioritariamente tenido en cuenta con respecto al futuro de la hacienda? ¿El ecosistema, el turismo, la agricultura, la urbanización, los estudios científicos o la memoria indígena? ¿Qué dolientes (o querientes) están emocional, política y legítimamente más conectados con la hacienda? ¿Qué tipo de dolientes sienten este territorio como su patrimonio? Volviendo a nuestro análisis, si algunos dolientes del patrimonio apelan a la pobreza, a la autoridad académica, a sus luchas sociales o al poder de las instituciones públicas, el pueblo muisca fundamenta y legitima su dolencia patrimonial con la idea de ser el pueblo original del territorio, o incluso de toda la humanidad. Las palabras de Alfonso Fonseca Balsero, exgobernador del cabildo muisca de Cota, presente en la charla, es un buen ejemplo de tales estrategias discursivas.

Pero viene una época hermosísima, que esto que ocurre acá, hace 3, 4 o 5 años, es el resurgir de *Mhu*. Porque, me perdonarán, venimos de *Mhu*, del súper continente que había entre *Asia* (*A*: lo que sale, *Sia*: del agua), por eso se llama Asia, y entre la mal llamada América, que no es América, y su nombre es *Mhuykita* y *Bacatá* que quiere decir “señor de cuatro ciclos”, *Ba*, resplandor, *Ca*, de la tierra, y *Ta*, de la labranza o del centro. Entonces, *Mhuyska* es el hombre original, el hombre de la Tierra, responsable de todo esto (Hacienda El Carmen-Usme, 29 de septiembre de 2012).

Las palabras de Alfonso son parte de una tendencia actual en algunas redes de la etnicidad muisca, en la cual metodologías gnósticas de conocimiento espiritual han permeado los procesos de resignificación de la memoria y la identidad. Otros invitados pronunciaron sus discursos. Mientras algunos jóvenes tocaban tambores y sonajeros, Gualcalá invitaba a todos a formar un círculo y comenzó a entonar cánticos en una renovada lengua muisca. Cuando finalizó, gritó de alegría y le habló a los espíritus del territorio.

Agradecerle al Padre y a la Madre, dadores de la vida, pensadores origen del universo, por habernos llamado, por habernos vinculado, por habernos convocado. Agradecemos a los abuelos de este territorio, que cuidan este gran libro de sabiduría y memoria originario de este territorio, por habernos dado la oportunidad de entrar a leer y recordar esa memoria que los abuelos dejaron para este nuevo amanecer, este nuevo recordar, este nuevo vivir, esta palabra de vida, de pensar bonito, de recordar esa semilla nativa que somos todos. Y agradezco a los ancianos y ancianas que acompañan acá, a esos abuelitos que se han levantado esta tarde para saludar y recordar esa palabra que aquí los abuelos dejaron sembrada. Decirles que este lugar para los abuelos y las abuelas es *Muyca Sunapa*: *Muyca*, puerta; *Su*, *suma*, camino; *Pa* de padre, entonces es la “puerta de camino al padre”, de los hombres de centro, gente de centro, tabaco de centro, coca de centro donde nuestros abuelos, nuestros mayores venían a entregar la tarea de la vida física para encontrar esa tarea en el sendero de la eternidad. (Hacienda El Carmen-Usme, 29 de septiembre de 2012)

Luego Gualcalá desafió el método y conocimiento científico occidentales para decir algo que, por supuesto, no era susceptible de ser comprobado por la arqueología del profesor Virgilio y su equipo.

Aquí en la consulta con los abuelos hemos encontrado presencia de ancianos de Amazonas, llegaron aquí hace 4 mil, 5 mil años, abuelos de la Sierra, abuelos de México. *Aymará*, es un centro espiritual, como un ombligo de la Madre, es un puente para que nuestros mayores puedan ascender, puedan llegar a encontrar el camino del Padre que nuestro padre Bochica instauró en su primera venida al territorio. Por ahí llegó, por acá, entonces, en este territorio dejó abierta la puerta para que los ancianos, las abuelas, los maestros de sabiduría llegaran acá y pudieran recordar, entregar y dejar resguardados sus benditos cuerpos físicos, para que desde aquí pudieran cuidar y guardar la memoria y el pensamiento de este altiplano. Que la palabra de las abuelas que gobiernan acá abra caminos de entendimiento, de amor, de perdón. Que abra camino bonito, camino de pensamiento frío, palabra dulce, acción correcta, para que esa palabra de vida que los abuelos nos entregan hoy podamos vivir, podamos caminar, podamos recordar. Y agradecerle a los abuelos la apertura de este templo porque es uno de los peldaños en la escalera de lo que los abuelos han llamado la “descolonización del pensamiento”, ya no vamos a seguir más colonizados, ya llegó la hora de recordar, ya llegó la hora de asumir, llegó la hora de empoderar a las comunidades de los territorios que aquí caminan, para que esa memoria que ha sido guardada acá pues pueda empezar a aflorar. (Hacienda El Carmen-Usme, 29 de septiembre de 2012)

Nuevamente surgen las mismas preguntas: ¿Será posible poner en diálogo las perspectivas arqueológicas y espirituales? ¿Qué epistemología debería ser tenida en cuenta por las instituciones públicas para determinar el futuro de dicho patrimonio? ¿Qué tienen que decir los campesinos y habitantes de los barrios que transitaban de la informalidad a un oficialismo con condiciones vulnerables de calidad de vida?

Estructura de la investigación

Los objetivos específicos propuestos en esta investigación se desarrollan a lo largo de tres partes, las cuales hemos optado por enumerar de acuerdo con la lengua muisca: *ata* (1), *bosa* (2) y *mica* (3). En la primera parte (*ata*), dos investigadores muisca introducen y justifican el proceso de resignificación del cementerio muisca de Usme y su relación con la recuperación cultural y organización social en los cabildos indígenas de *Bacatá* (Bogotá). En el primer capítulo de esa parte, Myriam Martínez Triviño, ex gobernadora del Cabildo Indígena Muisca de Suba, relaciona tres aspectos fundamentales para comprender la manera de interpretar y asumir el patrimonio cultural desde una perspectiva indígena muisca. Comienza explicando los elementos que conforman, desde su mirada, la memoria de los pueblos nativos: el territorio, la medicina, la lengua, la música, usos y costumbres, entre otros. Aunque, en principio, tal mirada es sencilla y sin mayores pretensiones analíticas, la autora va a elaborar una narrativa del proceso de participación de las comunidades en la construcción del documento de Política Pública Indígena de Bogotá de 2011, allí hace énfasis en los puntos que particularmente corresponden con el derecho a la protección del patrimonio indígena de la ciudad y las acciones que deben ser promovidas y legitimadas desde las institucionalidad estatal para ello. Culmina con una memoria y reflexión que vincula las discusiones desarrolladas en el campo político y participativo con algunos

sucesos y procesos vividos directamente por su comunidad, específicamente en relación con la defensa del territorio de Suba como principal patrimonio de las familias muisca de esa localidad bogotana.

En un segundo capítulo, Edward Arévalo Neuta, líder espiritual de la Comunidad Indígena Muisca de Bosa, va a demostrar por qué se consolidó como el investigador principal muisca de este proyecto. En su escrito, Edward narra paso a paso cómo se dio el proceso de resignificación de lugares sagrados en *Bacatá*, proceso que incluyó al cementerio muisca de la hacienda El Carmen como uno de sus puntos. Vinculando los nuevos mitos-historias contados por los mayores de otros pueblos indígenas colaboradores, Edward explica una epistemología nativa, es decir, un modelo que nos permite comprender cómo se accede al conocimiento desde una perspectiva muy diferente a la del pensamiento occidental. La casa sagrada o *cusmuy* va a consolidarse como espejo del territorio mediante lo que el autor propone como “fractalidad”. Mediante la comprensión del *cusmuy* como “mapa”, podemos entender la importancia y forma de resignificar el territorio como un tejido, como una serie de vínculos entre los elementos de la naturaleza y la casa sagrada. Pero el aporte más interesante de ese corto capítulo es la convicción e invitación a entender el proceso de investigación muisca como un proyecto ético que fortalece el tejido comunitario, lo que a lo largo de las siguientes argumentaciones del libro se procurará entender como formas indígenas de construcción de ciudadanía.

La segunda parte del libro (*bosa*) se compone de cuatro capítulos y comprende el núcleo académico de la investigación, por lo que el investigador principal, Pablo F. Gómez Montañez es en su mayoría el autor. En el primer capítulo, quisimos reconstruir la historia social de la hacienda El Carmen desde las dinámicas de poblamiento en la sabana de Bogotá. De esa manera, el capítulo trata de conectar las trayectorias históricas de larga, media y corta data que tuvieron sus pobladores, desde los cazadores de megafauna habitantes de abrigos rocosos, pasando por aquellas de quienes conformaron la llamada cultura muisca, hasta sus múltiples transformaciones en la época colonial, republicana y moderna. La etnohistoria, la teoría arqueológica y la etnología serán los campos desde los que se construirá su narrativa. También pretendemos en ese capítulo desarrollar argumentalmente cómo Usme y específicamente el lugar de la hacienda y el cementerio han sido territorios de tránsito, encuentro y conflictos que lo definen, según las palabras de una de las autoridades indígenas acompañantes de esta investigación, como “territorio de candela”. Con ello también queremos introducir cómo el plano mítico, intangible y mágico se conecta y yuxtapone con el plano de la historia, comprobable y aparentemente real.

El capítulo dos fue escrito con aportes fundamentales de Andrea Castro, ganadora de la convocatoria Jóvenes Investigadores Colciencias, que desde su trayectoria estudiantil en la universidad ha desarrollado procesos de investigación formativa sobre el tema del rol de las comunidades y organizaciones de sociales de Usme en la defensa del territorio o borde sur de Bogotá. Los resultados de su investigación permiten reconocer al patrimonio como escenario de disputas y múltiples lecturas. En este capítulo nos hemos propuesto, en primera instancia, reconstruir la historia del conflicto generado por el hallazgo arqueológico en la Hacienda el Carmen, a partir de los intereses particulares de los diversos actores en disputa. Con ello hemos logrado proponer un modelo analítico al que le hemos denominado *objeto-red*

de la memoria. A partir de éste, la hacienda El Carmen es un lugar de memorias que se construye y produce a partir de múltiples trayectorias e incidencias que han transformado continuamente su rol. La construcción de tal modelo ha tenido como base la antropología económica y la filosofía de la comunicación. Y de cierta manera, también es nuestra intención proponer comprender la trama de sentidos que operan sobre la hacienda a partir de entenderla como un territorio donde la imagería popular, el mito y los fantasmas del capitalismo se conectan en las historias relacionadas con la riqueza, la pobreza y la dignidad humana.

A partir del análisis situacional de varios escenarios de diálogo y debate, también logramos identificar las categorías de patrimonio que se han discutido entre los actores en conflicto y que inciden directamente en el futuro del hallazgo arqueológico de la Hacienda el Carmen. De una manera más profunda, desarrollaremos argumentalmente cómo los actores apelan a referentes y cotidianidades de la ecología, la vida familiar, la lucha política, la administración pública, la planeación urbana y, por supuesto, la identidad indígena para interpretar y proponer sentidos respecto a dicho territorio como patrimonio de todos. En consecuencia, dichos análisis —que se presentan como constantes a lo largo de toda la obra— nos han dejado registrar y analizar los escenarios interculturales que en el ámbito político y social tienen incidencia en la gestión del patrimonio de la hacienda El Carmen.

Al partir de la intención de comprender cómo se contradicen y/o complementan los discursos autorizados y disidentes del patrimonio, quisimos también identificar otras formas y propuestas de interpretación del territorio y del registro arqueológico del hallazgo por parte de comunidades dolientes no académicas. La principal comunidad fue el pueblo muisca, con quien formamos un equipo colaborativo ya expuesto anteriormente. Y como lo propone Joanne Rappaport (2005), el primer escenario intercultural que estudiamos fue el generado en el equipo mismo de investigación. De esta manera, junto con el equipo indígena hemos construido una epistemología y una metodología en torno a lo que ellos han denominado *resignificación de lugares sagrados*. De esta manera, el capítulo tiene como objetivo explicar dicha epistemología al poner en diálogo la perspectiva nativa con la académica. También se definen cuatro pasos metodológicos de la resignificación, que a su vez proponen modelos de fortalecimiento del tejido comunitario en una relación *persona-familia-comunidad-territorio*.

Como resultado de la aplicación de la metodología explicada, el cuarto capítulo comprende el resultado principal de la investigación: una cartografía que conecta narrativas, interpretaciones, propuestas y hasta transformaciones en el plano personal e íntimo a partir de los sentidos otorgados en ocho puntos del territorio que fueron resignificados. El escenario de trabajo fue tan intercultural y colaborativo, que la escritura del tercer y cuarto capítulo se propuso elaborar una argumentación a partir de un ejercicio que —similar a una edición que yuxtapone varios tipos de registros— alterna la producción escrita del equipo universitario, la producción escrita de los muiscas, los testimonios registrados y analizados, y fragmentos de los diarios de campo de varios integrantes del equipo. Es una escritura polifónica, si se nos permite elaborar un neologismo que une creativamente los campos escrito y oral del lenguaje.

La parte 3 (*mica*) comprende el cierre de la investigación en su primera fase. De esta manera, el capítulo de Viviana Guevara y Arturo Sarmiento busca explorar las alternativas que existen desde la Comunicación-Educación para fomentar la mirada patrimonial muisca, de manera que llegue a varios públicos. Como estudiantes en su etapa final de formación universitaria, ambos reflexionan constantemente sobre las transformaciones que vivieron para realmente ser parte de un proceso de comunicación intercultural. Además explican cómo el hipertexto-multimedia es el formato más adecuado para elaborar una herramienta pedagógica que transmita los conceptos e ideas sobre el territorio muisca y su memoria, ya que, al igual que éste, el hipertexto es un “tejido”.

También debemos resaltar el rol fundamental de los tres abuelos o mayores de otros pueblos indígenas que acompañaron el proceso de resignificación y que cumplieron una función de liderazgo y sabiduría que nada tienen que envidiarle a la de un consultor o experto del mundo occidental. Este equipo de mayores estuvo conformado por hade Antonio Pinto del pueblo *wiwa* (arsario) de la Sierra Nevada de Santa Marta; mamo Lorenzo Seuny Izquierdo del pueblo *ika* (arhuaco) del mismo territorio; y taita Victor Martínez Taicoma, cacique de la comunidad de la Chorrera, pueblo *huitoto-murui* del Amazonas.

No queda más que comenzar este camino o suna que llaman los muisca. Las ideas presentadas acá son fruto de un trabajo en equipo que devino comunidad de vida y pensamiento. No tememos develar nuestra agenda política de investigación ni declaramos defensores del patrimonio estudiado.

Referencias

- Alonso, A. (1994). The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, 23, 379-405. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2156019>.
- Assman, J. (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65, 125-133.
- Bendix, R. (2009). Heritage between Economy and Politics: an Assessment from the Perspective of Cultural Anthropology. En Smith, L. & Akagawa, N. (eds.) *Intangible Heritage* (pp. 253-269). Londres. Routledge.
- Bourdieu, P. (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, 7,(1), 14-25.
- Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castillejo-Cuéllar, A. (2000). *Poética de lo Otro. Para una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Colciencias-ICANH.

- Castillejo-Cuéllar, A. (2009). *Los Archivos del Dolor. Ensayos sobre la Violencia y el Recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Uniandes-CESO.
- De La Peña, G. (2002). Social Citizenship, Ethnic Minority Demands, Human Rights and Neoliberal Paradoxes: A Case of Study in Western México (pp. 129-156). En R. Sieder (ed.) *Multiculturalism in Latin America*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Dicks, B. (2000). *Heritage, Place and Community*. Cardiff: University of Wales Press.
- Escallón, M. F. y Langebaeck, C. (2011). Presentación. Patrimonio y Cultura. *Revista Antípoda*, 12, 13-15.
- Garbett, G. (1970). The Analysis of Social Situations. *Man*, 5, 214-227.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Pelican.
- Gómez-Montañez, P. F. (2009). *Los Chyquys de la Nación Muisca Chibcha. Ritualidad, Resignificación y Memoria*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Gómez-Montañez, P. F. (2010). *Pyquy, Puyquy, Cubum. Pensamiento, Corazón y Palabra. Muiscas, Performances e interculturalidad*. Bogotá: INPAHU.
- Gómez-Montañez, P. F. (enero-junio, 2011). *Patrimonio y etnopolíticas de la memoria: el pasado como aparato ideológico en la Fiesta del Zocán en el Templo del Sol de Sogamoso*. *Revista Antípoda*, 12, 165-186.
- Gómez-Montañez, P. F. (2013b). *Re-meaning the Muisca Cemetery of Usme, Colombia. Ethnography of a Collaborative Project and Patrimonial Debate*. Recuperado de <http://www.theartsjournal.org/index.php/site/article/view/85/0>
- Gómez-Montañez, P. F. (2013c). Memoria, patrimonio arqueológico y utopías interculturales: dogma y misticismo en el parque arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facatativá, Colombia. *Revista Hallazgos*, 19, 79-99.
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worlmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Goulet, J.-G. (2007). Moving Beyond Culturally Bound Ethical Guidelines. En J. G. Goulet y V. Grandville (eds.) *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Halbwachs, M. (2004). *Los Marcos Sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T. (2008). *The invention of Tradition*. Nueva York: Cambridge University Press.

- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Revista Alteridades*, 3(6), 5-11.
- Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (2006). *Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder*. *Revista Humanística*, (61), 15-49.
- Misztal, B. (2005). *Theories of Social Remembering*. Berkshire: Mc Graw Hill.
- Pels, P. (1997). The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*, 26, 163-183.
- Rappaport, J. (2005). *Intercultural Utopias. Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham y London: Duke University Press.
- Restrepo, F. & Escobar, A. (2005). Other Anthropologies and Anthropologies Otherwise. Step of a World Anthropologies Framework. *Critique of Anthropology*, 25(2), 99-129.
- Santos, R. y Mejía, F. (2010). *Mensajes de la Madre Tierra en Territorio Muisca*. Bogotá: TierraUNA-Cerai.
- Santos, R., Mejía, F. y Candil, C. (2012). *Observatorio Mhuysqa. Un espacio para volver al origen*. Bogotá: Comunidad Indígena Mhuysqa de Sesquilé. La Silueta.
- Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology* 36(3), 409-440.
- Smith, L. (2011). El espejo patrimonial. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 12, 39-63.
- Tuhiwai-Smith, L. (2004). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres y Nueva York: Zed Books.
- Turner Strong, P. (2005). Recent Ethnographic Research on North American Indigenous People. *Annual Review of Anthropology*, 34, 253-268.

ATA (PARTE I)

**Patrimonio, territorio y resignificación:
la mirada “muisca” de la investigación**

Capítulo 1

El patrimonio muisca de Bogotá: una experiencia desde Suba

Luz Miryam Martínez Triviño, IBCUHASY MUISCA¹

EL ABUELO

El abuelo quiere sacar de su interior...

Algo que lo está ahogando;

Los nietos al rededor lo observan,

Sus palabras los exhortan para que no escuchen a medias;

La raíz de su existencia pide ser escuchada,

Porque el tiempo es corto...

Los años lo acercan a la otra vida;

Él no puede ocultar tanta sabiduría.

El abuelo quiere sacar de su interior...

Algo que lo está ahogando;

Con su memoria prodigiosa,

Quiere llenar de alegría el presente...

Tiene mitos, sueños, vivencias del pasado;

Sus palabras sabias salen de su boca,

Y las pasea a través de los tiempos;

Los niños curiosos lo observan...

Y en silencio oyen aquella voz

Que cansada rompe el viento.

KIYETIATIGUA CABIATIVA

¹ Miembro de la Comunidad Indígena Muisca de Suba e investigadora de este proyecto. Fue gobernadora del cabildo de su comunidad y ha ocupado varios cargos de autoridad tradicional.

Una de las preguntas que nos hacemos los líderes indígenas es qué se entiende por patrimonio. Muchos estudiosos hablan de patrimonio natural y cultural, identificando en este último dos conceptos: patrimonio intangible y patrimonio tangible.

Siguiendo al indígena mapuche Manuel Rivera, el patrimonio intangible es aquel que está constituido por esa parte invisible alojada en el espíritu de las culturas. Este tipo de patrimonio no se caracteriza por ser del tipo material, sino por pertenecer a un tipo de enseñanza abstracta. Se concentra en la memoria de los antepasados y en la tradición oral. El patrimonio intangible coincide con la cultura en su sentido espiritual, intelectual y afectivo, que caracterizan a una sociedad, grupo social o cultura indígena, que más allá de las artes y letras engloban los modos de vida de las diferentes culturas que existen hoy en día. La religiosidad popular, la medicina tradicional, los modos de vida, la poesía, los ritos y todas aquellas tecnologías tradicionales de nuestra tierra, forman parte de la cultura intangible. Como también se integra la lengua, los modismos regionales y locales, la música y los instrumentos musicales tradicionales, las danzas religiosas y los bailes festivos, la cocina y también los trajes que identifican a cada región.

Por su parte, el patrimonio tangible, se divide en dos tipos:

1. El patrimonio tangible inmueble, constituido por los lugares, sitios, edificaciones, obras de ingeniería, centros industriales, conjuntos arquitectónicos, zonas típicas y monumentos de interés o valor relevante desde los puntos de vista arquitectónicos, arqueológicos, históricos, artísticos, científicos, reconocidos y registrados como tales. Estos bienes culturales inmuebles son obras o producciones humanas que no pueden ser trasladadas de un lugar a otro, ya sea porque son estructuras (por ejemplo un edificio) o porque están en inseparable relación con el terreno (por ejemplo un sitio arqueológico).

2. De acuerdo con el Museo de Arte Virtual², el patrimonio tangible mueble comprende objetos arqueológicos, históricos, artísticos, etnográficos, tecnológicos, religiosos y aquellos de origen artesanal o folklórico que constituyen colecciones importantes para la ciencia, la historia del arte y la conservación de la diversidad cultural del país. Entre ellos cabe mencionar las obras de arte, los libros manuscritos, los documentos, los artefactos históricos, las grabaciones, las fotografías, las películas, los audiovisuales, las artesanías y otros objetos de carácter arqueológico, histórico, científico y artístico.

Quisiera definir en mis propias palabras e investigaciones lo que significa patrimonio: es la herencia del conocimiento que se transmite, desde nuestros ancestros, de generación en generación a través de la palabra, la tradición oral, los mitos, las leyendas, las vivencias, las creencias, la ley de origen, entre otros aspectos

2 El Museo de Arte Visual es un sitio *web* desarrollado en Santiago de Chile. Se puede consultar en <http://mav.cl/portada/panoramico.htm>.

de nuestra cotidianidad. Desde la cosmogonía y cosmovisión indígena, creemos que los elementos que debe contener este patrimonio son:

PATRIMONIO

- **Territorio:** lugares sagrados, cementerios, piedras, ríos, lagos, lagunas, prácticas agropecuarias.
- **Lengua materna:** sistema a recuperar en el fortalecimiento de nuestras identidades.
- **Usos y costumbres:** danzas, medicina ancestral, música, arte propio, familia, ley de origen, mitos y leyendas.
- **Iconografías:** Símbolos, huellas y escrituras antiguas.

El presente capítulo se divide en tres partes. En la primera busco contar lo que para las comunidades muisca significan varios de los aspectos patrimoniales expuestos anteriormente. En la segunda busco reconstruir la memoria del proceso de construcción de la Política Pública Indígena de Bogotá, haciendo énfasis en los puntos que competen al asunto patrimonial. En la tercera, apelo a mi memoria sobre algunas luchas enfrentadas en mi comunidad, Suba, respecto a los territorios. Todo con el fin de proponer algunas preguntas reflexivas que, ojalá, permitan motivar a quienes lo deseen a recordar las raíces ancestrales de la ciudad de Bacatá y proponer nuevas formas de entender y apropiarse positivamente de su territorio.

EL PATRIMONIO DESDE MI PUEBLO MUISCA

Territorio

Uno de los elementos fundamentales para un pueblo indígena es el territorio, ya que allí se desarrollan todos los aspectos de nuestra vida: se crece, se alimenta, se tiene una familia, se crean vínculos afectivos, se adquiere el conocimiento de la Madre Tierra y los seres queridos descansan. Muchos de los mayores indígenas poseen un gran arraigo a su territorio. En particular, recuerdo la expresión de una mayor de la comunidad muisca de Suba que decía: “en esta tierra nací, en esta tierra me críe, en esta tierra tuve a mis padres y familia, tuve a mis hijos y en esta tierra moriré”³. El territorio, entonces, significa todo para un pueblo indígena ya que sin él no se podría desarrollar ni crecer como tal, algunos mayores de otras comunidades han hablado de la fuerza energética tan fuerte que posee el territorio de Bacatá (Bogotá), dicha fuerza energética ha permitido que aquí se haya desarrollado la capital de nuestro país.

3 Palabras de la abuela, ya fallecida, Bárbara Bulla Piracún.

Dentro del territorio hay otro elemento fundamental para la supervivencia de los seres humanos: la Madre Naturaleza, representada en el agua como fuente vital de los ríos y las lagunas, pero también están los árboles y los cerros. En la Madre Naturaleza, las comunidades muisca ancestralmente hemos desarrollado pagos, entendidos como ceremonias indígenas en las cuales se le devuelve a la Madre Tierra todo lo que nos ha dado. Se paga con semillas y frutas todo lo que la naturaleza nos ha brindado. Se utilizan en estas ceremonias de pago elementales como el agua o el fuego. Infortunadamente, con el crecimiento de la ciudad llegaron personas inescrupulosas que por intereses económicos rellenaron las lagunas, usurparon los territorios indígenas y terminaron destruyendo el equilibrio de los ecosistemas de la ciudad.

Recuerdo algunos casos que ejemplifican cómo el territorio es maltratado. Recuerdo que hace aproximadamente veinticinco años una mujer indígena líder de la comunidad muisca de Suba⁴ se acercó a la alcaldía local a denunciar en aquel momento a uno de los ediles, pues estaba rellenando con escombros la laguna de Tibabuyes por la Avenida Ciudad de Cali con calle 91. La Alcaldesa de la época solicitó que se elaborara un documento firmado por la comunidad muisca que habitaba cerca al lugar, lo cual dio pie a la redacción de un memorial que permitió que la alcaldía suspendiera el relleno y ubicara una valla de prohibición respecto a arrojar escombros. Gracias a su amor por el territorio, la funcionaria evitó que se destruyera esta laguna ancestral. Allí se desarrollaban actividades de pago fundamentales para la comunidad muisca: el paso de niñas a mujeres, el paso de un cacique a otro, el ascenso de los *chyquys* (máxima autoridad espiritual del pueblo muisca, bajo la figura de sacerdotes y sabios), entre otros. En esta hermosa laguna también está el gran mito de la serpiente de oro.

Otro caso que está en el recuerdo colectivo de la comunidad es la ampliación de las avenidas Suba y Cali. La primera pasa muy cerca al cementerio actual de Suba y no se tuvo en cuenta que bajo el mismo quedaron sepultados los restos de varios de nuestros familiares; incluso en las casas que subyacen a la parte occidental del cementerio fueron construidas sobre los restos. La comunidad en su momento presentó su inconformismo ante las distintas instituciones del Distrito, pero, finalmente el Instituto de Desarrollo Urbano (IDU), tomó la decisión de seguir con el proyecto de ampliación de la Avenida.

Algo muy similar ocurrió con la construcción de la avenida Ciudad de Cali, donde muchas de las familias indígenas del territorio de Suba fueron prácticamente desterradas de su territorio, dejando claro que el Distrito compró sus terrenos pero a los precios que ellos establecieron; algunas familias lograron quedarse en la localidad, pero la mayoría tuvieron que marcharse a otros lugares de la ciudad. En este caso, predomina la idea generalizada de desarrollo donde el bien particular prima sobre

4 Dioselina Triviño Bulla, Autoridad Cabildo Indígena Muisca de Suba entre los años 1988 y 1994.

el colectivo, pero ¿dónde está el respeto a la herencia del patrimonio territorial y ese arraigo al territorio?

Lo triste es que en los círculos de palabra los mayores manifiestan que el tiempo anterior fue mejor, que se sufría mucho porque se tenía que traer agua de los aljibes o de los nacimientos pues no existía tanta tecnología como ahora, pero que la comida era más sana y abundante, que no había que ir a comprar a la tienda porque se utilizaban las huertas de pancoger y se criaban los animales —gallinas, cerdos o vacas. Cuando algo faltaba estaba el trueque o se realizaban convites entre las familias. Los mayores consideran que se tenía una mejor calidad de vida, donde los abuelos compartían con los nietos historias de vida, educándolos bajo la tradición.

Lengua materna

Nuestra lengua, el *Mhuyscubum*, infortunadamente se perdió por la imposición del castellano. No obstante, algunos líderes como Gonzalo Gómez Cabiativa de la comunidad muisca de Suba y Alfonso Fonseca de la comunidad muisca de Cota han venido rescatando la lengua materna, siguiendo los trabajos de la señora Mariana Escribano.

El *Mhuyscubum* está relacionado con el cosmos, lo cual queda reflejado en la simbología de su escritura. En la actualidad se conservan muchos de los nombres ancestrales de algunos lugares (Bosa, Suba, Engativá, Fontibón, Sesquilé, Chía, Cota, Guatavita, Fómeque, Tunjo, entre otros), al igual que algunos lugares que se han modificado en la escritura pero que tiene la base de la lengua original —por ejemplo, Tibabuyes que ancestralmente era la laguna de Tibabuy.

Esta lengua materna debe ser recuperada, preservada y conservada ya que en ella está contenida elementos fundamentales y propios del pueblo muisca. En el momento, se adelanta en los jardines infantiles muisca un proceso de fortalecimiento con los niños menores de cinco años, pero es fundamental extender la iniciativa al resto del pueblo muisca y a la ciudad en general. Existe una experiencia significativa que viene implementado la comunidad muisca de Sesquilé, donde se trabaja directamente con las familias. Al respecto, un sabio mayor dijo: “solo debemos recordar porque se nos ha olvidado” y otro respondió “tenemos que aprender a desaprender”.

Usos y costumbres

Son aquellas prácticas propias de cada pueblo, materializadas en aspectos como la celebración de festividades propias, las danzas, las ceremonias de paso, pero también en el uso de ciertos elementos característicos de nuestras comunidades como el uso de las medicinas ancestrales.

Danza

La danza es empleada por las comunidades como símbolo de agradecimiento a la Madre Naturaleza, a elementos como el agua, el fuego, el sol, la lluvia. Entre las tradiciones para obtener buenas cosechas, las danzas son elementos patrimoniales porque a través del tiempo han tenido un significado y se han transmitido de generación en generación. Algunas comunidades actualmente las practican y las recrean de acuerdo con los círculos de palabra que se tienen con los mayores.

Medicina ancestral

La medicina ancestral corresponde a las prácticas que realizaban nuestros ancestros y que, a través de la palabra, se ha transmitido de generación en generación. Los mayores enseñaban a conocer las plantas, a pedir permiso al espíritu de la planta para que permitiese la sanación de las enfermedades, a mezclar las plantas y a preparar los remedios. El abuelo José Ignacio Rozo dice en algunos círculos de palabra:

Antes no estaba el médico, el especialistas y el cirujano, antes se sanaban las enfermedades mediante la utilización de las plantas y la persona duraba muchos años, no es como ahora que cualquier enfermedad se presenta y la persona se muere; además le dan a uno un poco de pepas que parece uno gallina comiendo maíz.

Por su parte, los sabedores de la medicina eran los que preparaban y formulaban las medicinas, preparaban emplastos, practicaban los sobos y limpiezas tanto espirituales como corporales. La enfermedad está definida por los sabedores como el desequilibrio que se encuentra entre la mente, el cuerpo y el espíritu, si alguno de estos se encuentra mal, se registra un desequilibrio y la persona se enferma; por lo tanto, debe buscarse un equilibrio entre estos tres elementos para que la persona se encuentre saludable.

La utilización de plantas y el conocimiento adquirido por muchos sabedores a través del tiempo, es un elemento relevante que aporta al manejo complementario de enfermedades. La medicina indígena es considerada desde algunas visiones occidentales como brujería o hechicería, ya que desde el proceso de Conquista fue catalogada como práctica hereje. Lo interesante es que el mundo ha vuelto nuevamente los ojos a las prácticas tradicionales indígenas, a la medicina basada en el cuidado de la naturaleza.

La medicina tradicional es un sistema de creencias y vivencias relacionadas con el ser corpóreo, social y cósmico, en el cual la salud es el estado de equilibrio. En la comunidad, la medicina tradicional está ligada al manejo y conocimiento de las plantas, estableciendo una relación como rasgo determinante en la definición de este sistema médico. Existen muchas maneras de preparación de remedios para diferentes enfermedades, entendiéndose como remedio aquellas preparaciones que ayudan a

sanar una enfermedad: zumos o jarabes, ensaladas, gotas, pomadas, aceites, jugos, cataplasmas, golpes con las plantas, infusiones, etc.

Música

Esta es una manera de comunicación que utilizamos los indígenas para agradecer al cosmos y a los espíritus mayores sobre los beneficios obtenidos, es una forma de pago a los elementales por todo lo recibido. En la comunidad muisca muchos de los ritmos que se utilizan están basados en los arrullos que hacían las abuelas a los niños; se dice que desde la gestación se elaboraban dichos arrullos, los cuales permiten integrar a este nuevo miembro de la familia a la comunidad.

En la elaboración de instrumentos musicales se utilizan plantas del mismo territorio —la caña brava, por ejemplo— para elaborar los capadores o las flautas, al igual que se utilizan las piedras para producir sonidos. Es importante explorar por parte de las comunidades este elemento patrimonial invaluable, ya que la música, a través del tiempo, ha sido utilizada para las celebraciones y ceremonias: nacimientos, uniones, recibimiento de los nuevos caciques, así como la realización de cánticos para despedir a los difuntos.

Arte propio

Los muiscas, a lo largo de los tiempos, hemos elaborado diferentes elementos que se utilizan en la cotidianidad: tejido de manta, liquiras, redes, esteras collares, chorotes, vasijas de barro, entre otros; el tejido, por lo general, es elaborado por las mujeres y en el pasado era frecuente que se utilizara para el trueque con otros pueblos para la obtención de sal.

La elaboración de materiales de barro también es tradicional, ya que muchos de ellos se emplean en la cotidianidad para la preparación de alimentos o para la ofrenda de ceremonias. De igual forma, en el pasado fue un utensilio ornamental para los ritos fúnebres, con decorados que se distinguen por sus coloraciones rojas que se combinan con dibujos e iconografías. Algunos hallazgos realizados en el cementerio de Usme así lo corroboran.

La tradición ancestral habla del tallado y del manejo del oro, el cual era elaborado en collares y manillas, especialmente, y eran ofrendadas a caciques, a sabios y a los guerreros más sobresalientes de la comunidad. La elaboración de collares con semillas con conchas era otra tradición y se utilizaba entre las mismas mujeres de la comunidad.

Familia

Está concebida como la unidad básica de la comunidad. Para los pueblos indígenas, ancestralmente, las familias debían ser numerosas, ya que esto permitía la pervivencia

de los clanes. Ello debía acompañarse con la existencia de grandes parcelas y una producción agrícola que permitiera la subsistencia. En la actualidad, los apellidos de las familias son un indicador de membresía: Piracún, Neuque, Bulla, Cera, Landecho, Caíta, Cuenca, Neuta Tunjo, Chiguasuque, entre otros.

Ley de Origen

En un inicio no había nada en el universo, existía la gran madre Bagué, quien creó en su pensamiento al gran padre Chiminigagua. Éste no tenía forma visible y de su interior de luz brotaron dos grandes aves negras, así como de sus picos brotaron destellos de luz que iluminaron el universo. Cuando hubo luz en el universo, el gran Padre Creador inició la tarea de crear los árboles, las montañas, las lagunas, las aves, los animales terrestres, los animales acuáticos.

Un día del fondo de la gran laguna de Iguaque salió una mujer bella y esbelta, ella traía en sus brazos a un niño, ella esperó a que éste creciera y con él tuvieron muchos hijos que fueron poblando la tierra. La gran madre Bachué les enseñó a cazar, a cultivar, a respetar las leyes. Cuando Bachué y su hijo ya eran mayores, regresaron nuevamente a la laguna de Iguaque, para luego adquirir la forma de serpientes.

Mitos y leyendas

Cada pueblo posee una historia propia, ligada a su territorio. En Suba se encuentran muchas historias. Una de las más emblemáticas está relacionada con la serpiente de oro en la laguna de Tibabuy, donde la gran Madre, la sabia de la comunidad muisca, era quien aconsejaba al gran cacique de Suba, lo orientaba sobre las decisiones a tomar para el bienestar de la comunidad; esta sabia, cuando terminaba su ciclo, debía escoger dentro de la comunidad a una doncella que pudiera sucederla, para luego ingresar a la laguna y transformarse en serpiente de oro. Se dice que aún se encuentra el espíritu de esta gran sabia en la laguna.

Otra historia que aún se escucha es la del mito de la Candileja. Se dice que cerca a la laguna de Tibabuyes y el río Neuque (ahora llamado Juan Amarillo) salía una mujer de cabellos largos en forma de llama de fuego. Aparecía en épocas especiales, y quienes la avistaban sostenían que la imagen los cargaba de buena energía, se sentían felices al verla. Su aparición estaba precedida por destellos y relámpagos.

Otra historia famosa y relacionada especialmente con los borrachos es la del marrano. Dicen que se trataba de un marrano que aparecía después de las once de la noche. Salía y entraba por los matorrales, chillando y arrastrando cadenas provocando temor entre quienes lo veían.

Finalmente, está la historia del chorote de oro. En el barrio Rincón de Suba existía una hacienda llamada El Limbo. Dicen que un día los obreros que trabajaban arando

la tierra encontraron un chorote lleno de oro y le avisaron al dueño de la hacienda, el señor Juan Almonacid, para que fuera a sacarlo. Cuando éste intentó sacar el chorote, dicen que uno de sus pies se entiesó. Después de ello, decidió ceder parte del terreno para la construcción de la actual iglesia del barrio.

LA POLÍTICA PÚBLICA INDÍGENA DE BOGOTÁ Y SUS ASPECTOS PATRIMONIALES

Desde el año 2007 la Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá (ASCAI), inicia la realización anual del encuentro de pueblos indígenas, el cual busca reunir a las comunidades indígenas ancestrales del territorio, en este caso, la comunidad muisca de Suba y Bosa y las comunidades indígenas que por diferentes razones han ido llegando a la ciudad como sucedió con las comunidades Nasa, Kichwa, Inga, Yanacona, Kamsa, Ambika-Pijao, Embera, Zenu, Tubu, Pasto entre otros. Estos encuentros fueron financiados por las entidades del Distrito como IDPAC, IDPC y la Secretaria de Gobierno Distrital donde se buscaba reunir a la población, realizar el intercambio cultural de cada uno de los pueblos mediante las expresiones de danza, música, arte, practicas de las medicinas ancestrales, experiencias organizativas de las comunidades, al igual que las dificultades de las comunidades en la ciudad y el compartir de alimento de cada uno de los pueblos que intervienen y la presentación de un escenario de exposición y venta del arte propio de cada una de las comunidades.

En el año 2008, se llevó a cabo el segundo encuentro de pueblos indígenas en la Plaza de los Artesanos, donde ASCAI, previo al encuentro, organizó unos lideres y relatores de las diferentes temáticas como son: territorio, salud y medicina ancestral, gobernabilidad, gobierno propio, desarrollo económico y arte propio, alimentación y soberanía alimentaria, entre otros, donde los insumos del encuentro del año 2007 dieron las líneas de trabajo para desarrollar estas temáticas y se realizaron una mesas de trabajo previo con preguntas orientadoras donde las diferentes comunidades se invitan a participar y construir. En estos escenarios se buscaba la participación de los diferentes sectores del Distrito para dar a conocer las memorias del encuentro y algunos pronunciamientos que se generaron durante las jornadas de encuentro con la comunidad. Durante el desarrollo de las diferentes temáticas se trabajan dos o tres en simultáneo y los indígenas participaban en la que más les gustaba, se recogían las sugerencias y observaciones de las personas que participaban en cada una de ellas.

Uno de los elementos muy significativos de los encuentros era cuando se realizaban los rituales de inicio, los cuales eran liderados por las autoridades espirituales de las comunidades y el mensaje más claro era que todos estaban orientados a utilizar los elementales (como son el agua, aire, fuego, tierra). Se solicitaba permiso a los

espíritus del territorio para que permitieran que el encuentro llegara a un buen término y diera los resultados que se esperaban: participación de las comunidades, un trabajo a conciencia y documentos que aportaran a la visibilización de los pueblos indígenas en la ciudad. Los cánticos y la danza realizaban una conexión espiritual donde se presentaba como uno solo el sentir y el deseo de las comunidades indígenas en la ciudad.

Otro elemento que se compartía con mucho agrado en los encuentros era ver las diferentes expresiones culturales de música, danza y arte donde cada comunidad expresaba sus raíces, sus sentires.

En el año 2009, se desarrolló el Tercer Encuentro de Pueblos Indígenas en el centro de Bogotá. Allí se organizó el encuentro bajo el esquema del año anterior, profundizando en las temáticas antes descritas y en la elaboración de propuestas claras para desarrollar dichas temáticas previo encuentro interno de los líderes con sus comunidades. En este marco las comunidades participantes debían establecer un número de invitados de cada una de éstas, buscando que fuesen líderes que pudieran aportar en el desarrollo de las temáticas. Este escenario participó la concejala de Bogotá Ati Quigua, quien frente a la solicitud de los participantes de establecer las propuestas de este encuentro en un documento de política pública para la población indígena habitante en Bogotá, se comprometió públicamente junto con el secretario de gobierno de ese entonces para iniciar el proceso de solicitud ante el Concejo de Bogotá de aprobar el acuerdo.

Antes de llevarse a cabo los encuentros del año 2008 y 2009, se desarrollaron marchas por la avenida séptima, los días viernes en la noche, donde marchábamos las comunidades desde el Planetario Distrital hasta la Plaza de Bolívar como mecanismo de visibilización. En el año 2008 el punto de encuentro fue en el Parque Santander y en el 2009 fue en el Museo del Oro. En estos puntos se presentaban las diferentes expresiones culturales de las comunidades.

Los tres primeros encuentros de pueblos indígenas fueron fundamentales, ya que dieron los insumos para los principios, los lineamientos y los ejes estratégicos que se encuentran contenidos en el acuerdo 359 de Enero 5 de 2009. Como parte de mi trabajo investigativo, extraje los siguientes puntos, que servirán de base para discutir las contradicciones entre la forma de entender el patrimonio por parte del Distrito Capital y por parte de las comunidades indígenas. Además provee de cierta manera un resumen de la PPIB, respecto a los extractos relacionados con nuestro interés en la salvaguarda de elementos y lugares de patrimonio ancestral para el pueblo muisca, además de brindar información sobre la PPIB para quienes no la conocen y/o ni sabían de su existencia. Las fuentes son: en primer lugar, la Política Pública para los Pueblos Indígenas de Bogotá (PPIB) (Decreto 543, 2011) y el Acuerdo del Concejo de Bogotá que dio sus lineamientos (Acuerdo 359, 2009).

PRINCIPIOS DE LA PPIB	LINEAMIENTOS DE LA PPIB
Diversidad e integridad étnica y cultural	Fortalecimiento de la identidad cultural y ejercicio de derechos de los pueblos indígenas en el Distrito capital y mejoramiento de sus condiciones de vida
Interculturalidad y multiculturalidad.	Promoción de Bogotá D.C. como ciudad multiétnica e intercultural, incluyente de todos los grupos culturales y sociales con identidades indígenas particulares. Una ciudad solidaria y respetuosa de la diversidad
Representación colectiva	Promoción de relaciones de entendimiento intercultural entre los indígenas y el conjunto de la población bogotana
Autonomía	Garantía de atención oportuna e integral, con enfoque diferencial a la población indígena en situación de desplazamiento forzado por la violencia en responsabilidad compartida con el gobierno nacional
Participación, consulta y concertación	Reconocimiento y apoyo a las iniciativas de los pueblos indígenas, relacionadas con la acción política no violenta, la resistencia civil y la solución política al conflicto armado
Equidad étnica	Erradicación de prejuicios, estereotipos y prácticas sociales y simbólicas de discriminación e inequidad hacia los indígenas, por razón de su etnicidad

Fuente: Decreto 543 de 2011 y Acuerdo 359 de 2009

Al revisar estos puntos surgen las preguntas: ¿cómo se benefician las comunidades muisca con la gestión patrimonial del cementerio de la hacienda El Carmen? ¿Qué tanto se tiene en cuenta nuestra condición diferencial indígena frente a otros actores sociales? ¿Hay verdaderos diálogos interculturales en torno a la gestión de este patrimonio para la ciudad? ¿Qué estereotipos excluyentes siguen existiendo hacia nosotros los indígenas?

Ejes estratégicos de la PPIB

La PPIB fue formulada con base en tres ejes estratégicos: territorialidad, fortalecimiento de las comunidades indígenas y sus organizaciones y generación de la interculturalidad. Al revisar las acciones y objetivos que se proponen en cada uno resulta inevitable hacerse varias preguntas. Revisemos a continuación los ejes de la PPIB.

TERRITORIALIDAD	FORTALECIMIENTO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y SUS ORGANIZACIONES	GENERACIÓN DE INTERCULTURALIDAD
Garantía del acceso a sitios sagrados, así como recate y realce del patrimonio cultural indígena que tiene lugar en este territorio. Así mismo se apoyarán las manifestaciones artísticas y demás elementos de interés para la cultura y territorialidad indígena	Reconocimiento y apoyo a las formas de organización y autoridad propias de las comunidades indígenas, tales como los cabildos indígenas, sus asociaciones y las autoridades tradicionales	Fomento a la comprensión y gestión intercultural del territorio y el ambiente. Deberán desarrollarse iniciativas y proyectos de apropiación, planificación y gestión del territorio y el ambiente, desde perspectivas interculturales, a efectos de recuperar saberes ancestrales, generar conocimiento apropiado y arraigo cultural en una perspectiva de sostenibilidad ambiental de mediano y largo plazo
Apoyo a iniciativas de regulación y gestión pública ancestral del territorio que habitan	Consolidación de los procesos de participación indígena en los diferentes ámbitos de interacción con la institucionalidad distrital y local	Fomento a la participación de los indígenas en la ciudad en los escenarios culturales distritales y en general en el sistema distrital de cultura
Reconocimiento y promoción de la producción social del hábitat propio de las culturas indígenas, con énfasis en oferta de vivienda con criterios de dignidad adecuados a sus particularidades socioculturales	Impulso a investigaciones y publicaciones sobre las comunidades étnicas indígenas en la ciudad, a efectos de avanzar en el conocimiento de las mismas y su relación con la sociedad distrital y nacional	

Fuente: Acuerdo 359 de 2009

Nos preguntamos: ¿Será que el Distrito entendería que el cementerio muisca de Usme es sagrado para nuestro pueblo? ¿Por qué debemos pedir permiso a las instituciones para ingresar en éste? ¿Tenemos cabida en su administración? ¿Se reconoce por parte del Distrito el papel de nuestras autoridades tradicionales, abuelos y sus conocimientos frente al tema del cementerio? ¿Somos realmente invitados a participar en la definición del futuro de este patrimonio? ¿Cómo investigar nosotros mismos sobre nosotros mismos? ¿Nuestra perspectiva cultural está incluida en los planes de manejo de Hacienda El Carmen? ¿Importan nuestros saberes ancestrales? ¿Sólo importan los saberes de los arqueólogos y tecnócratas?

Hacia finales del año 2009 y 2010 se inician los espacios participativos de la comisión intersectorial, donde se encuentran los sectores del Distrito y las autoridades indígenas para avanzar en el diseño del documento de la Política Pública Indígena de Bogotá. También se crea un espacio autónomo de participación de las autoridades indígenas y las organizaciones donde se avanza en la construcción de la propuesta del documento para la posterior concertación con el espacio intersectorial. La representación de este espacio estaba en el gobernador de la comunidad o un suplente, el cual estaba determinado por éste y fue conformado así: Cabildo Indígena Muisca de Suba, Cabildo Indígena Muisca de Bosa, Cabildo Ambika-Pijao, Cabildo

Kichwa, Cabildo Inga, Cabildo Pasto, Cabildo Yanacona, Cabildo Nasa, Cabildo Misak, y organizaciones como la ONIC, OPIAC, CRIC, AICO y CIT.

VIÑETAS Y FRAGMENTOS DE MEMORIA DE NUESTRA LUCHA EN SUBA

Muchos de los sectores distritales hacen una lectura administrativa que constriñe la presencia de lo indígena en Bogotá a las dos localidades donde se concentra la población. La intervención, entonces, que ha tenido el Distrito solo se da para las comunidades muisca de Suba y Bosa, privilegiando la inversión en: fortalecimiento cultural, fortalecimiento de la medicina ancestral, seguridad alimentaria e implementación de jardines infantiles. En esa inversión no se presta atención al tema territorial. Durante la concertación de los lineamientos de la PPIB⁵ resultó evidente que muchos funcionarios consideraron que en la ciudad no existíamos los muiscas; lo paradójico es que estaban obligados a concertar con los líderes del momento muchos de los caminos de la Política.

Quizá uno de los aspectos más problemáticos del PPIB es lo que atañe a nuestra relación con el territorio, pues más allá del reconocimiento simbólico, lo cierto es que no tenemos injerencia directa en los territorios que consideramos sagrados. Sin embargo, nuestra petición inicial en el proceso de concertación del PPIB estuvo en tener la posibilidad de administrarlos. Sin embargo, en el artículo 7 del acuerdo 543 del 2011 quedó consignado lo siguiente:

Promover y facilitar la participación de las organizaciones y pueblos indígenas legítimamente reconocidas/os en el Distrito, en los procesos de administración de las áreas protegidas del orden distrital a través de la inclusión de parámetros diferenciales en las normas aplicables y en los procesos de selección que correspondan.
(Acuerdo 543, 2011)

En este apartado se menciona la participación, pero no habla sobre la administración directa y activa de estos lugares; es decir, podemos participar y opinar, mas no podemos tener injerencia, a través de acciones directas y activas, sobre las decisiones que tengan que ver con la afectación de los lugares sagrados en el territorio de Bogotá.

Ejemplo claro de lo anterior es el hallazgo arqueológico del cementerio muisca de Usme. El hallazgo se dio en el año 2007 cuando, en el mes de febrero, Metrovivienda inicia en el barrio Oasis la construcción de viviendas de interés social. Las obras se topan literalmente con el patrimonio arqueológico. Ante la destrucción con

⁵ La concertación de política pública se inicia en el año 2010 y se extiende a 2011, cuando la alcaldesa encargada de la ciudad, Clara López de Obregón, firma el decreto 543 del 2 de Diciembre de 2011. La institución que tenía a su cargo la implementación de la PPI era la Secretaría de Integración Social, con participación de las Secretarías de Salud, Gobierno, Hábitat, Movilidad, Hacienda, Desarrollo Económico, Medio ambiente, IDPAC, Cultura, Recreación y deporte, Educación y Planeación.

las retroexcavadoras de esqueletos y vasijas, el personero delegado de Usme, Juan Carlos Ocampo, solicitó con urgencia la intervención del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Para el año 2010, los gobernadores de las comunidades muisca de Suba y Bosa elaboramos un documento peticionario dirigido a la Alcaldía Mayor de Bogotá, en cabeza de Samuel Moreno Rojas, con copia a las secretarías de Gobierno, Hábitat y Metrovivienda, solicitando que se desarrollara un ejercicio de consulta previa sobre cualquier decisión que se adoptara respecto al hallazgo arqueológico. La consulta previa fue solicitada previendo las afectaciones tanto materiales como espirituales de cualquier intervención.

Después de un tiempo la respuesta que se da por parte de la administración distrital es que las comunidades muisca de Suba y Bosa no habitaban directamente dentro del territorio del hallazgo y, por tanto, consideraron que no había lugar a la solicitud de la consulta previa, a pesar de que somos comunidades reconocidas y de cumplir con los requisitos legales pertinentes. El mismo distrito hizo un sesgo de separación territorial diciendo que si existiese allí un cabildo organizado se podría contemplar la posibilidad de solicitar consulta previa. La pregunta es: ¿quién reconoce al muisca? ¿Los gobiernos que han delimitado el territorio o la tradición de nuestro pueblo, donde nuestros antepasados comenzaron a habitar estas grandes sábanas con sus familias y a echar raíces en él? ¿Quién tiene la autoridad para decirme que en el cementerio de Usme no está uno de mis ancestros y que está esperando que su nieto/a lo proteja para guardar su memoria y legado?

Para el Distrito somos comunidades indígenas pero sólo tenemos jurisdicción en nuestros lugares de residencia. Pero, incluso, esa es una “verdad” a medias porque la lógica administrativa y desarrollista conduce a que el tema pase por la retórica del interés público que está por encima del interés particular. Ejemplo de ello es el Plan Parcial El Edén y El Descanso, propuesta de urbanización promovida durante la administración de Enrique Peñalosa Londoño. Este plan se decretó sin que se realizara consulta previa, y, a pesar de que las comunidades han realizado propuestas alternativas, se han desconocido nuestros derechos territoriales en la medida en que se desconocen la existencia de las parcialidades indígenas que habitan en el territorio.

Otro ejemplo: una de las líderes de la comunidad muisca de Bosa ha sido víctima de reiterados procesos de lanzamiento de su territorio ancestral porque por allí se construirá la ciclo ruta. El cabildo ha tenido que intervenir para evitar que desalojen a la familia de la líder, pero solo han logrado aplazar la decisión. En los documentos se comprende que la misma es inevitable porque predomina el bien común por encima del bien individual. Lo cierto es que la indígena tuvo que vender su territorio y salir de allí.

Una situación similar se vivió en Suba con la ampliación de la avenida, la cual afectó el cementerio. Aunque las entidades del Distrito trasladaron y reubicaron algunas tumbas, la mayoría de los restos de nuestras familias quedaron sepultados bajo el asfalto. La situación se agravó cuando se construyó un conjunto residencial

al lado del cementerio, y no valieron quejas, reclamos o demandas contra los que otorgaron la licencia de construcción. Ese conjunto de viviendas se levanta sobre las tumbas de nuestros ancestros.

Acciones similares a las anteriormente descriptas nos han inspirado a fortalecer nuestra identidad colectiva muisca a partir de la defensa a ultranza de nuestros territorios. La comunidad muisca de Suba en el año 1989 realizó, por las vías de hecho, un proceso de toma de los territorios que pertenecían al resguardo, ubicados en los cerros El Rincón, vía que comunica el barrio Rincón con Calatrava, y La Conejera, vía que comunica a Suba con el municipio de Cota. Por estas acciones muchos de los comuneros fueron puestos en la cárcel, juzgados y reseñados como invasores; no se puede ser invasor de su propio territorio. Lo que buscamos fue recuperar lo que los urbanizadores, tanto legales como ilegales, nos fueron quitando. En la actualidad la situación territorial en Suba es compleja, pues combina la solicitud para la legalidad de predios con un crecimiento desmedido por parte de los urbanizadores, un alto número de barrios subnormales y hasta rellenos en las lagunas sagradas para la construcción de más viviendas.

Para ejemplificar la situación: un líder y mayor de la comunidad, el señor Félix Cabiativa, fue prácticamente obligado a vender el terreno de su propiedad debido a la ampliación de la infraestructura del Colegio Gerardo Paredes (antigua escuela del barrio El Rincón). Las autoridades de la comunidad en su momento apoyaron la defensa del comunero, pero, finalmente, este mayor tuvo que vender su terreno y aceptar las condiciones económicas ofrecidas por la Secretaría de Educación. Casos similares se han presentado, propiciando confrontaciones territoriales. A pesar que la retórica política se habla del respeto a los derechos de las familias, en realidad predomina la expansión de la ciudad. La tradición territorial pasa a un segundo plano.

En el año 2010, un funcionario del Ministerio del Interior y de Justicia, División de Asuntos Indígenas, se dirigió, mediante comunicado y personalmente, a la comunidad hablando acerca de un nuevo plan parcial. Se trataba de un proyecto urbanístico a construir frente a la zona de Tuna Alta y La Toma, sectores que colindan con el parque Mirador de Los Nevados. Los funcionarios posteriormente realizaron visitas de campo con las familias para identificar si habrían comunidades indígenas afectadas por el proyecto; se informó al Ministerio que la intervención sería, aproximadamente, de un ochenta por ciento de la población. De acuerdo con los funcionarios del Ministerio, es posible que el proyecto aumente el valor de la tierra y, por ende, el valor de los impuestos y de los servicios públicos. Al interior de la comunidad analizábamos que de tener éxito el proyecto, los altos costos de impuesto, avalúos y servicios públicos provocarían un desalojo para las familias de sus territorios ancestrales⁶.

6 Una de las dificultades que presentan las familias de la comunidad de Suba son los avalúos catastrales tan altos, los altos costos de valorización, los altos costos de los servicios públicos, debido a que se encuentran varios estratos que van desde el cero hasta el seis. Esto hace que las familias migren a otras localidades de la ciudad o, inclusive, migren

CONCLUSIONES

La lucha por la defensa de los territorios ha sido continua, pero no tenemos una ruta clara para hacer valer nuestros derechos ancestrales en la medida en que las dinámicas de expansión urbana prevalecen en la agenda de Bogotá. Además, lo que para el pueblo muisca es y debe ser patrimonio, para el Distrito Capital y los sectores modernizadores de la ciudad no. Lo grave es que no sólo está en riesgo el patrimonio del pueblo muisca, también el equilibrio de una ciudad que pone en riesgo la supervivencia de las pequeñas parcialidades de bosques, páramos, lagunas y humedales. En síntesis, hay un desequilibrio natural del orden que debe tener todo.

No obstante, la retórica de las instituciones habla, desde la PPIB, de la “garantía para la inclusión de la visión, derecho y prácticas ancestrales muisca en los instrumentos de planeamiento que desarrollen el Plan de Ordenamiento Territorial en los territorios que los afecten” (Decreto 543, 2011).

Al respecto, solo podemos dar nuestras visiones como pueblo, pero ¿qué grado de intervención tendremos las comunidades cuando nuestros territorios sean susceptibles de afectación en cuanto a las acciones del POT? No será raro escuchar: los indígenas no deben oponerse al desarrollo de la ciudad. Lo más grave es que no podemos defender el patrimonio que se encuentra en los alrededores de la ciudad o en las mismas localidades. Eso va desde lo que ocurre con hacienda El Carmen y el hallazgo arqueológico, hasta la posesión de cerros importantes para nuestro pueblo como son Monserrate y Guadalupe, regentados por la curia.

Ahora bien, en el lineamiento de *Identificación, caracterización y resignificación del territorio indígena Muisca en la ciudad, con el fin de recuperar la memoria y práctica ancestral* se debe destacar el trabajo que han iniciado algunas comunidades sobre este proceso de resignificación territorial⁷. Otro de los lineamientos de la PPIB habla sobre la *Garantía para la participación en la implementación de procesos de recuperación, conservación y preservación ambiental con los pueblos indígenas desde su cosmovisión, que permitan aportar a la construcción de una ciudad ambientalmente sostenible*. Es importante aclarar que durante la construcción de la propuesta, las comunidades planteamos la importancia de ser coadministradores de humedales, lagos y lagunas, apoyando su preservación mediante figuras como ser guías y cuidadores de los espacios, pero los delegados de la Secretaría de Medio Ambiente no compartían esa posibilidad; lo que buscaban era que un indígena tuviera asiento en las mesas de discusión para legitimar el proceso y la decisión.

fuera de la ciudad. Esta es una de las maneras silenciosas de extinguir a la comunidad, desaparecerla de su territorio de origen.

⁷ El proceso involucra a las comunidades de Sesquilé y Cota para Cundinamarca y Bosa para el caso de Bogotá. El ejercicio de resignificación se hizo con el acompañamiento de algunos mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta, así como abuelos y taitas de la Amazonía y del Putumayo. Se busca la resignificación de algunos lugares sagrados de Bogotá: cerro de Monserrate, la laguna de Iguaque, el páramo de Sumapaz, el cementerio Muisca de Usme, el humedal de La libélula, entre otros.

Las comunidades de la ciudad debemos concienciarnos de la importancia de rescatar, conservar, proteger y preservar las prácticas culturales de los lugares sagrados que aún tenemos, y enseñarle al resto de la ciudadanía el cuidado y la protección que deben tener hacia estos sitios. A veces en mis reflexiones pienso que a los indígenas aún nos consideran piezas de museo; también pienso que hay un menosprecio por nuestro saber y conocimiento, como si la “verdad” y la “razón” sólo reposaran en las instituciones, entidades u organizaciones, sobre todo cuando del ordenamiento del territorio se trata. Nosotros, el pueblo muisca, aún estamos inmersos en esta gran metrópoli; una ciudad que solo busca crecer y crecer sin saber hacia dónde va. La mayoría de políticas están orientadas a extinguirnos completamente de la ciudad.

¿Será que en algún momento se ha pensado en la posibilidad de reparar a los muiscas del daño territorial del que hemos sido víctimas? ¿Será que la contaminación de los ríos, la destrucción de los territorios, la usurpación de los sitios sagrados es un asunto que nos excluye? Pero más allá de nuestro legítimo interés ¿qué ciudad vamos a dejar a nuestras futuras generaciones? ¿Qué aire van a respirar si se siguen talando los árboles y las plantas nativas? ¿Qué agua van a beber si se sigue contaminando las fuentes de agua? ¿Cuál será su educación? ¿Qué pasará con nuestras costumbres y nuestra memoria ancestral? ¿Cuál es la verdad que hay sobre la conservación de patrimonio o simplemente es una excusa política para decirle al mundo que estamos conservando los elementos patrimoniales de nuestro país, pero que muchas veces quedan consignados en acuerdos que no se hacen reales? Hace cincuenta años fue declarado como patrimonio el parque de El Indio en la localidad de Suba, pero hasta la fecha no ha pasado nada con esa declaración ¿Será igual con el cementerio de Usme? ¿Cuántas generaciones han de pasar para que hagamos conciencia de la riqueza tan importante que tenemos las culturas de los pueblos indígenas?

Referencias

- Acuerdo 359, “Lineamientos de Política Pública para los Indígenas en Bogotá, D.C.”. Registro Distrital. Bogotá. Enero 6 de 2009.
- Decreto 546, “Política Pública para los Pueblos Indígenas en Bogotá, D.C.”. Registro Distrital. Bogotá. Diciembre 6 de 2011.

