

Capítulo 4

Etnografía y cartografía de lugares sagrados de Bacatá en torno al cementerio muisca de Usme

Pablo F. Gómez Montañez

Al ser parte de una comunidad de pensamiento y al ser conscientes de la responsabilidad que en el plano moral muisca significaba hacer parte de un equipo colaborativo con la tarea de resignificar algunos lugares sagrados de Bacatá, uno de los investigadores líderes del proyecto fue llamado por el abuelo Víctor Martínez Taicoma, cacique amazónico acompañante del proceso.

Cuando estábamos en plena charla en el humedal (de la Libélula), me sorprendió Efrigerio al decirme que el abuelo Víctor quería hablar conmigo. ‘Tiene que presentarse ante él’, me insistió. Aunque conocía al abuelo desde hacía seis años, nunca había tenido la oportunidad de hablar personalmente con él. Me acerqué a su lado y le dije cuál era mi nombre y mi propósito investigativo. Le recordé que yo había asistido muchas veces a los círculos de palabra que él dirigió en el Jardín Botánico de Bogotá. Sólo asentía con su cabeza pero no me dijo nada. Ante su silencio, pensé que tal vez Efrigerio había entendido mal, pues parecía que el abuelo no esperaba mi conversación. Sin embargo las cosas no eran de esa manera [...] Quedé sorprendido cuando el abuelo interrumpió su charla en el cusmuye de la comunidad muisca de Bosa. De repente, frente a todos, me pidió que recordara mi nombre. Quedé atónito cuando, ante la mirada de todos, el abuelo me pidió que me acercara para recibir ambil [...]. (Tomado del diario de campo de Pablo Gómez, 12 de marzo de 2013)

Las palabras del abuelo recogían el sentido e importancia de la *ambira* en el proyecto en que andábamos todos:

Bueno Pablo, me gusta tu opinión. ¿Por qué me gusta? Éste tipo de recuperaciones de las culturas nativas no buscan razas ni colores. Buscan la unidad, busca el desarrollo y el progreso de la comunidad. No se puede desconocer desde que somos dueños del territorio. Decía mi papá, no miremos la lengua, hay muchos lenguajes, pero son nativos. Entonces en esta comunidad donde se construye, todos bienvenidos. Porque hablamos de la unidad. Así es nuestra cultura *Murui*, Amazonas. Y yo pienso que es lo mismo. Entonces yo le voy a dar a usted *ambil* para que consuma. Voy a consagrar, voy hablar en español para que usted escuche como nosotros damos *ambil* por primera vez. Surge la luz de los principios en nuestros pueblos del Amazonas. Yo soy hijo de este tabaco y *mambe*¹. Aquí voy a dar a este joven Pablo que éste no tiene fin, desde el principio este es el fin. Usted va a acompañar, usted va a abrir dentro del corazón para que él hable de este territorio, cuáles son los principios de este territorio, en el nombre del padre, del hijo, y del espíritu Santo, que sea así. (Bosa, 12 de marzo de 2013)

Lo que había sucedido me impactó:

Entendí que ya era parte de esa comunidad de sentido, entendí que tenía una gran responsabilidad. Si antes tenía las herramientas académicas y el entrenamiento antropológico para ser parte del equipo investigativo, ahora contaba con una herramienta nativa que me permitía acceder a otras formas del conocimiento. Comprendí que en mí recaía la responsabilidad de cuidar a los estudiantes que lideraba. Entendí que mi familia y mi salud también formaban parte del tejido que recuperábamos. En otras palabras, yo era cuerpo y lugar de memoria. (Tomado del diario de campo de Pablo Gómez, 12 de marzo de 2013)

El evento sucedió cuando el equipo colaborativo compartía y “devolvía la palabra” en el *cusmuy* de Bosa, una vez terminamos nuestra jornada en la hacienda el Carmen y en el Humedal de la Libélula. Más que una manera de elaborar una escritura confesional y egocéntrica, al abrir este capítulo con la iniciación en el *ambil* del investigador principal del equipo universitario, se pretende transmitir la experiencia de hacer parte de un equipo, o al decir de Edward, una comunidad. Como académicos, mis estudiantes y yo nos propusimos quitarnos la máscara cientificista para permitirnos “sentir” el territorio e integrar los compromisos éticos y de armonización de nuestros mundos internos y sociales, tal como se lo propusieron los integrantes indígenas. No éramos simples acompañantes o testigos de la resignificación. Nosotros también transformamos nuestras vidas con ella. Comprendimos que ser muisca, ser “gente”, también nos competía como mestizos urbanos.

¹ Mezcla de hojas de coca en polvo que se coloca en la boca para que se diluya. Es una de las herramientas sagradas de los pueblos amazónicos que acompañan los trabajos rituales con tabaco.

Las palabras que quedaron registradas en las siguientes páginas son producto de nuestro entendimiento y diálogo con la mirada muisca para entender el orden territorial. También entregamos nuestros propósitos y comprendimos que la misma Madre nos había dotado con la capacidad, si no de lograr, por lo menos de intentar con disciplina y rigor establecer un puente entre la mirada nativa y la occidental. De ahí que los siguientes apartados construyen una cartografía y una etnografía a la vez. Ubican los lugares en un orden territorial y a las diferentes voces en relación con las historias que emergieron. El eclecticismo de fuentes y estilos escriturales no es fortuito y corresponde al mismo tejido de que fuimos partícipes activos.

LA CARTOGRAFÍA A PARTIR DEL “CAMINO DEL PADRE”

Usme es un sinclinal que recoge varias de las corrientes de agua provenientes del Páramo de Sumapaz. Es, de cierta manera, un puente entre la alta montaña y la sabana. Para los muisca, su cercanía con la población de Pasca lo hace ser el inicio del camino de *Bochica*, la deidad considerada como la manifestación del principio creador solar y a quien se le otorga el rol de haber dejado las enseñanzas y ordenanzas que gobernarían el territorio y las comunidades. Por esta razón, también se ha resignificado el páramo.

La palabra Sumapaz ha devenido en *suná* (camino sagrado) y *Pa* (Padre), de ahí que su nombre en lengua muisca actual sea *Suná Pa*. De esta manera, el páramo ocupa un lugar fundamental en el orden territorial que se ha configurado alrededor de los procesos de resignificación territorial. Cuando desde Usme se toma el camino hacia el sur se puede ingresar a parte del gran parque de Sumapaz, complejo de páramos que contiene las fuentes de agua pura que proveen a Bogotá y a varias poblaciones del centro de Colombia del líquido vital. Algunas de sus lagunas han sido visitadas constantemente por grupos interculturales con motivo de resignificar sus nombres sagrados y las aseguranzas que guardan. Al ser manifestaciones del principio femenino y engendrador de la vida, las lagunas también representan una puerta de entrada a las dimensiones tanto físicas como espirituales del macroterritorio.

La cartografía de lugares sagrados comienza entonces en una laguna como “puerta de entrada” al territorio desde una perspectiva indígena. A manera de un tejido, como el presente en el interior de una auyama, algunos líderes muisca interpretan que los ciclos del agua del páramo guiaron el recorrido que había que realizar y el orden de los lugares a ser visitados en la resignificación del territorio.

Laguna de Chisacá

El 12 de marzo de 2013 fue el día que comenzó el ciclo de recorridos por el territorio para el proyecto de resignificación de lugares sagrados. El equipo colaborativo se puso cita a las 10 de la mañana en la entrada de la hacienda El Carmen, sin embargo,

los miembros muisca practicantes del *mambeo* con poporo (hombres) y tejido (mujeres) madrugaron para ir junto con dos *mamos* serranos y un *taita* amazónico a la laguna de *Chisacá*. Aunque las prácticas llevadas a cabo por ellos no fueron reveladas a quienes no hacíamos parte de las comunidades indígenas, la información suministrada por el equipo nativo de investigación en su diario de campo registra tres características de esta laguna sagrada.

La consulta espiritual nos arroja que es un territorio positivo, representa el ojo central o la pupila, nos dice también que la laguna representa la mujer y el cerro representa el hombre [...]

Se hace un fortalecimiento en el significado del lugar, apoyando los argumentos, ecosistémicos, ambientales, culturales y sociales de las identidades campesinas para que sea aún más preservado [...]

Entendimos que el páramo es el que logra dar inicio a la línea articuladora de los demás lugares a resignificar, a través de los ríos que recorren la ciudad y se materializan en las chucuas llamadas humedales. (Tomado del Diario de Campo N.1, Comunidad Muisca de Bosa)

La primera característica nos muestra que el territorio se corporiza, se interpreta como cuerpo. La laguna de *Chisacá* es, entonces, un gran ojo que vigila el orden territorial y su aseguanza o mandato es la de aprender a ver, a contemplar y a percibir claramente para que no existan máscaras. Seguramente, por eso es un mojón que marca el punto inicial o de entrada no sólo al territorio sino al proceso que se va a llevar a cabo en éste. Como también es recurrente en las mitologías aborígenes, varios accidentes geográficos corresponden a dioses o espíritus que se han transformado en cerros, cuevas o piedras. También nos permite inferir que, como en todo proceso inicial que invita a reflexionar sobre los principios creadores y forjadores de procesos, sus elementos deben contener las energías femeninas y masculinas necesarias para generar vida.

Imagen 1. Laguna de Chisacá (Los Tunjos)



Fuente: Archivo fotográfico Comunidad Muisca de Bosa.

La segunda característica nos confirma la necesidad de entender cada territorio desde un diálogo entre las concepciones y modelos cognitivos de todos sus habitantes y los modelos impartidos por las autoridades espirituales indígenas. Pero es la tercera característica la que arroja pistas que complementan más el modelo epistemológico que los muisca han forjado para resignificar su territorio y su memoria. Sumado al hecho de haber sido el punto de partida del Padre *Bochica* en sus recorridos míticos, estaba el principio conector y ordenador del agua.

SEGUNDO LUGAR: LAGUNA DE TENAGUAZA (PEDRO PALO)

Al estar Bosa y Usme localizados en las márgenes del río Tunjuelo, la casa sagrada es casa del agua o *cusmuye*. Líneas atrás quedó claro que la casa sagrada es un microterritorio que representa los puntos y conexiones que desde ahí se tienen en relación con otras latitudes. Bajo este tejido, Usme está conectado a Bosa. De la misma manera, otros lugares que no se encuentran bajo la jurisdicción administrativa de Bogotá se conectan con este tejido. Por esa razón, el 9 de marzo de 2013 el equipo nativo visitó otra laguna que, junto con la de Chisacá se conectan con el cementerio muisca, así como con *cusmuye* y, por tanto, con el orden establecido por el agua del páramo. La laguna se conoce normalmente con el nombre de Pedro Palo y está ubicada en el municipio de Tena, al occidente de la capital colombiana. Como es de esperarse, también fue resignificado su topónimo. Su nombre sagrado es *Tenaguaza*. Al igual que en el caso de *Chisacá*, el equipo universitario de investigación no tuvo acceso por considerarse su visita una actividad sumamente sagrada. Nuevamente presentamos lo registrado por los diarios de campo de la comunidad muisca.

Esta laguna es vivienda de muchas clases de animales, sus alrededores no eran habitados por humanos. En especial es la madre de los pájaros, del canto de los mismos. En la consulta de los mayores se afirma que es un territorio para aprender música. También es un Santuario Espiritual. Según la observación que se pudo obtener, la laguna y sus alrededores forman como corona de plumas, el territorio parece una corona [...]

La forma de la laguna permite evidenciar que es una corona de plumas, que está puesta en la cabeza, ya que esta rodeada de diversas montañas haciendo la forma de una corona; es muy extensa pero también necesita el fortalecimiento y preservación. (Tomado del Diario de Campo N. 2, Comunidad Muisca de Bosa, 9 de septiembre de 2013)

Imagen 2. Laguna de Tenaguaza (Pedro Palo)

Fuente: Archivo fotográfico Comunidad Muisca de Bosa.

La música es uno de los elementos relevantes que también se pudo registrar durante el trabajo de campo. La voz cantada activa, según los mayores muisca, la vibración energética de cada lugar y, de esta manera, se despierta su espíritu y medicina. Por esta razón, casi siempre que se saluda a los espíritus de un territorio se hace cantando y tocando instrumentos. Lo mismo suele hacerse en los cierres de cada jornada. Si *Chisacá* es un ojo que despierta la visión clara, *Tenaguaza* es el canto que contribuye a que la comunicación con el territorio sea más clara aún. La música también permite, mediante la transmisión de ondas, conectar lugares lejanos mediante sus energías. Por eso es que, independiente del sitio donde se haga un ritual referente a la resignificación territorial, mediante el canto se saluda a otros lugares por más distantes que estén, incluso aquellos de la sierra nevada o de la selva. En últimas, el territorio conforma un tejido mediante los “caminos del agua”². Para el caso que nos ocupa, los muisca han configurado lo que denominan “gobernanza del agua” o “el movimiento del entramado calabaza”.

La condición esencial que caracteriza al territorio muisca es el tejido del agua. Ella es la que configura y ordena el gran territorio. Ella es la que organiza la vida en

2 María Teresa Carrillo (1997) denomina caminos del agua a la red de lugares que se conectan en toda la sabana de Bogotá. Su estudio revela que, según la tradición de a quienes denomina como “raizales de la sabana”, descendientes de *muisca* en nuestro caso, las lagunas, montañas, cuevas y hasta altares de iglesia se conectan por túneles, caminos míticos y hasta por rutas subterráneas recorridas por seres mágicos como tunjos y mohanes, considerados como imágenes residuales de la imaginaria aborigen en la mentalidad campesina. Este dato es importante ya que de cierta manera dialoga con el principio conector definido por el equipo *muisca* de investigación y los mayores acompañantes del proceso.

el orden biofísico y en el orden espiritual. El ciclo del agua se mueve desde arriba, desde el páramo, y fluye y transcurre por todo el territorio dándole vida a la vida. El misterio de la vida se origina en el páramo, allí se ligan o copulan las fuerzas del cielo con las fuerzas de la tierra, allí el cosmos fecunda el agua y ella, en su transcurrir, se mueve dispersando nutrientes físicos como nutrientes energéticos o espirituales. El agua es quien administra semillas de vida y las distribuye. El agua es el gobierno, la política de la naturaleza, ella es quien da vida a la vida, se mueve hasta el mar para retornar en agua, aire, nube, para volver a fertilizar la montaña, el páramo, y desde allí distribuye vida en agua que camina por arroyos y ríos y en agua que vuela en neblina que desciende lluvia para distribuir semillas [...]

La vida se organizó en el agua, a través del agua y alrededor del agua. El ejemplo más claro de ello es el manejo que el pueblo muisca de Bosa desarrolló tejiendo la vida: agua que bajaba del páramo de Sunapa por el río Tunjuelito y del páramo de Guacheneque por el río Bogotá. En la unión de estos dos, los muiscas de Bosa ordenaron un sistema hidráulico que organizó la inundación de tal manera que cuando descendía a las grandes extensiones de tierra, éstas quedaban fertilizadas para el cultivo.

Finalmente, el territorio mhuysqa es el territorio del agua y está constituido como un gran tejido de una red-calabaza que configura todo. Este tejido tiene su centro en la laguna sagrada de origen, Iguaque.³ Desde allí se mueve el territorio por el agua organizando la vida natural. Este es el nodo central a partir del cual se genera el movimiento energético del territorio. Este es un circuito que surge en las lagunas, desde los páramos, y que se conecta a través de los arroyos, de las quebradas y de los ríos para formar así el gran tejido. A través de ella circulan semillas energéticas que dan vida a la vida, son el sistema circulatorio por donde se mueven los nutrientes de varios órdenes. Este sistema configura el gran territorio que se representa como el cuerpo de una gran mujer, la Madre Bachué. Ella se configura desde su ombligo (Iguaque) en dos grandes zonas: el territorio solar, del ombligo para arriba, y el territorio lunar, del ombligo para abajo⁴. La zona de Bosa se caracteriza por la gran concentración de agua y la confluencia de dos grandes cuencas en la hoy sabana de Bacatá: el río Bacatá y el río Tunjuelo. Esta zona lunar, donde se concentra la mayor afluencia de agua, es el lugar de la administración de la naturaleza, asimismo debe sintonizarse con el territorio y con el centro de la acción política administrativa de la sociedad humana. Así lo ejercieron los antiguos muiscas, es por eso que alterar el

3 *Iguaque* es el nombre de la laguna primordial según la cosmogonía muisca, pues de ella emergió *Bachué* o primera madre de los humanos. Según los mitos recopilados por los cronistas españoles, *Bachué* tenía un compañero mucho menor que ella. Cuando éste creció tuvieron muchos hijos que poblaron el territorio muisca. Una vez dejaron claro el primer orden territorial y espiritual, retornaron a la laguna en forma de serpientes, por lo que este animal también constituye una manifestación sagrada.

4 Debido a que el territorio de *Chía* (luna) está en la mitad sur del territorio muisca y *Sugamuxi* (valle del sol) al norte, cada uno con sus templos, se determina este principio divisor basado en ambos astros.

tejido natural del agua es alterar la vida humana, la vida del territorio, es afectar la vida entera.

Así lo entendieron los antiguos muisca. Ese circuito y gobernanza del agua expresa un orden que debe ser acogido y obedecido, por eso hablamos de obediencia al orden natural y no de planificación en el sentido que ésta sugiere una decisión del hombre en la que prevalece sus criterios sin entender ni obedecer el orden natural [...].

(Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, pp. 35-37)

Este último punto es fundamental para comprender cómo interpretan los muisca el rol que cumplen dentro del campo de luchas y relaciones por la gestión urbana y patrimonial en la hacienda El Carmen. Según su mirada, la ciudad ha crecido por criterios humanos que no obedecen al orden territorial. Por eso la urbe y su gente están enfermas. El hallazgo del cementerio obedece a una manifestación de los espíritus ancestrales que tratan de advertir todo lo negativo que puede ocurrir si no se respeta el orden natural en la planeación urbana. De esta manera, la contribución de los muisca en este proceso es la de proponer otras formas, en últimas, de construir lo público. Ser muisca, desde esta perspectiva, significa proponer una manera, entre muchas, de ser ciudadano. Tal como lo expresaron alguna vez Vladimir Montaña Mestizo y la comunidad muisca de Sesquilé en una publicación que recogió un estudio histórico sobre el antiguo pueblo de indios (2008), este tipo de iniciativas correspondientes a recuperar la memoria y a resignificar el territorio son indicadores de la necesidad de “experiencias políticas alternativas”, gracias a un Estado –Nación que parece no poderle garantizar los derechos a la mayoría de su población (p. 17).

Y como ya lo hemos recalcado varias veces a lo largo de este escrito, la memoria indígena se recupera al recorrer el territorio:

De esta manera, se fue desarrollando el principio de la suna. Cuando se camina el territorio de manera ritual se hace desde la casa, es un recorrido que conecta la casa tradicional con un lugar sagrado y de ahí se retorna a la casa. A este circuito se le denominó desde antigua suna. (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, pp. 15-17)

Suna, por tanto, significa “camino sagrado” y eso era precisamente lo que íbamos a hacer como base de la investigación: recorrer la antiguas *sunas*.

TERCER LUGAR: CEMENTERIO MUISCA DE LA HACIENDA EL CARMEN

Este apartado es resaltado en el presente trabajo, pues corresponde al lugar que, en la investigación, ocupa el centro de la resignificación. Con el fin de comenzar a indagar con la ayuda de los mayores de otros pueblos indígenas el orden natural que dictaminaba el territorio de Usme desde el lugar del hallazgo arqueológico,

el 12 de febrero de 2013 nos encontramos el equipo universitario y nativo en una jornada de campo que correspondía a uno de los momentos que conformaban la segunda instancia metodológica. El objetivo era que *hade* Antonio (comunidad *wiwa*), *mamo* Lorenzo (comunidad *ika*) y *taita* Víctor (comunidad *huitoto-murui*) hicieran una lectura del territorio y transmitieran sus seguranzas. A las 8:40 a.m. el equipo nativo bajó del bus que los traía desde la laguna de *Chisacá* donde habían pedido el primer permiso de entrada al territorio muisca y donde fijaron espiritualmente los propósitos del proyecto. Aunque no vimos al celador del predio, decidimos entrar al ver que algunos perros que se encontraban en éste no parecían agresivos. Pasamos nuevamente por el lado de las tumbas excavadas sin que los *manos* o alguien del equipo se detuviera a mirarlas. La información, nuevamente, no parecía hallarse exclusivamente en el cementerio, sino en otros componentes del territorio.

Llegamos, tal como la última visita, al lado de la piedra con forma de rostro que gritaba, era la manifestación del guardián del trueno que se había convertido en roca. Sentados y dispuestos a escuchar al hade, Antonio explicó que había muchas clases y colores de oro, nueve en total. Este elemento era 'alimento' para los espíritus, por lo cual afirmó 'hay que entregarlo para que nos apoyen'. Luego ordenó que todos debíamos concentrarnos, mantenernos en silencio y disponernos a brindarle oro a los espíritus del territorio. En esa parte de la rutina ritual se pudo notar que cada uno de los asistentes era cuerpo y lugar de la memoria, pues debíamos 'sacar el oro desde adentro de nosotros'. Para ello debíamos entender que el oro residía en nuestro cuerpo y que había que dejarlo salir y depositarlo en una 'gran mesa'. Todos se concentran en el ejercicio. Mientras tanto, algunos miembros de la comunidad de Bosa toman una lámina de metal y en ella comienzan a calentar carbón, hojas secas y boñiga de vaca. A los pocos minutos podemos oler el humo de palosanto, el cual era distribuido mientras la bandeja de metal era desplazada por todo el espacio de la conversación. Mamo Lorenzo rompió el silencio con un leve murmullo y expresó que 'hay que entregar por toneladas, porque son muchos'. Después de varios minutos, hade Antonio abrió sus ojos y dijo 'ya se pagó, ya pedimos permiso'. Cada punto del lugar tenía su función. La piedra en la que nos encontrábamos era para ingresar al territorio e iniciar el trabajo, pero la información se recibiría varios metros hacia el norte.

Nos desplazamos caminando hacia el borde de un pequeño peñasco aledaño a la quebrada que bañaba el lugar. El hade se sienta y va a comenzar su consulta o yatukua. Yatukua es un proceso por el cual un sabedor preparado para ello utiliza una totuma llena de agua para arrojar en ella unas tumas de piedra o cuarzo. Como la totuma y el agua son una manifestación de los principios gestores de la Madre Tierra, el mamo puede comunicarse directamente con ella y con los elementales del lugar. (Tomado del diario de campo de Pablo Gómez, 12 marzo de 2013)

Yatukua también ha sido registrado e identificado como un procedimiento empleado por las autoridades espirituales de la Sierra Nevada de Santa Marta para proteger el ecosistema. En el caso del estudio realizado por Cárdenas Tamara (2002) con los *mamos kogi*, se identifican cuatro tipos de adivinación: *yatukua* (adivinar con agua), *kachivita* (con los dedos), *kuina* (con rasquiña) y *aluna* (adivinar con el espíritu) (p. 74). En el caso de la adivinación con los dedos o *kachivita*, ésta fue implementada varias veces por mamo Lorenzo durante los discursos de *hade* Antonio. Mediante esto, los *mamos* confirman la información recibida y dada por su compañero. Consiste en doblar los dedos para formar un puño semicerrado y golpear las coyunturas que forman las falanges a manera de un pequeño aplauso. Suponemos que en este caso el sonido es el indicador de las respuestas dadas durante la consulta. Pero el caso de la *yatukua* es descrita por el autor así:

La adivinación por *Yatukua*, requiere del elemento acuático y de una pequeña totuma de calabazo. Las respuestas se obtienen al introducirse una o varias cuentas arqueológicas, que al sumergirse producen una o varias burbujas que se interpretan como favorables o desfavorables [...] El *mama kogi* se encuentra, entonces, ante un objeto, que más allá de una simple calabaza, representa a un elemento líquido, lleno de posibles valorizaciones simbólicas y místico religiosas. El agua se constituye en una especie de espejo y facilita el redoblamiento de la conciencia del *mama* (2008, p. 78).

Para Cárdenas Tamara, la religión *kogi*, similar a la de las otras culturas serranas como los *ika* y *wiwa*, es netamente mística (p. 76). Cuando el *hade* Antonio comenzó su consulta por medio de *yatukua*, sólo las autoridades muiscas presentes y quienes habían recibido *poporo* podían escucharlo. El resto de nosotros debíamos esperar a que se nos invitara. La adivinación y la consulta, sumado a la cadena conformada por sabedores e iniciados, implican relaciones de poder. No sólo el conocimiento de *yatukua* es un medio con fines espirituales, también representa el poder político del sabedor, quien es el que posee el don para conectarse directamente con la Madre tierra. Los *poporeros* y demás iniciados forman a su vez un segundo grupo de personas con acceso privilegiado a cierta información. El resto sólo somos acompañantes y testigos por ahora. Esto determina claramente que en este tipo de metodologías también hay jerarquías, relaciones de poder y esquemas de percepción que conforman un campo social de poderes simbólicos al decir de Bourdieu (1989).

Henry me pide que le entregue mi grabadora para registrar las primeras palabras del hade, pues yo no puedo hacer parte de su primera audiencia. Desde que nos fuimos del lugar de la piedra con el rostro que grita, encendí un tabaco y comencé a soplarlo tal como lo había aprendido de abuelos muiscas años atrás. Me senté sobre la hierba a contemplar el pequeño cañón de la quebrada y el cerro donde según el hade habitaba el espíritu del trueno. Mientras rapeo mi tabaco, una arañita con rayas negras y amarillas escala por mi pierna izquierda. Me recuerda a las otras arañas que se me

acercaron el día que por primera vez se reunieron las autoridades muisca a acordar los pasos a seguir al respecto de la gestión patrimonial del cementerio.

Pasan unos minutos y Myriam, ex gobernadora del cabildo muisca de Suba e integrante del equipo investigativo es invitada por Henry a escuchar al hade. Mientras tanto, sigo con mi tabaco. Me chumo⁵. El viento sopla hacia el norte y veo cómo danzan las espigas de semillas de hierba. Miro hacia atrás y una socióloga invitada por los de Bosa está tejiendo al igual que otras mujeres de esa comunidad. Tres varones contemplan el horizonte y otro descansa sobre el suelo, mientras descarga su cámara fotográfica. Los colores cambian y parecen avivarse, la chuma me hace sentir todo a un nivel magnificado. La hierba y las hojas de los árboles parecen irradiar una luz amarilla y las espigas al danzar dejan una estela. De repente, Henry llama al resto del equipo, todos podemos escuchar al hade.

Me senté al lado de Myriam. Con ella hemos tenido la oportunidad de conversar varias veces durante los largos recorridos en lo que hemos tenido que atravesar a Bogotá de norte a sur para dirigirnos a estos trabajos de campo. Siempre le he insistido en la importancia de que ella escriba sus reflexiones e interpretación es del proceso desde su perspectiva como líder indígena. Hoy pareció hacerme caso. Apenas me senté a su lado, tomó de mis manos mi diario y mi esfero y comenzó a escribir rápidamente, imagino que para no olvidar lo que había escuchado. Cuando sonriente me devolvió el diario, había escrito la introducción que el hade estaba dando sobre el lugar que estábamos todos resignificando. (Tomado del diario de Pablo Gómez, 12 de marzo de 2013)

En la sexta luna se debía pagar y todos los clanes de agua, animal, árbol o planta tenían que pagar. Los lugares son ancestrales y es el Padre creador quien los elige, no el pensamiento ni la consulta. (Fragmento escrito por Myriam Martínez Triviño en el diario de campo de Pablo Gómez, 12 de marzo de 2013)

Sin duda, las palabras de Antonio concordaban perfectamente con la atmósfera e intencionalidad mítica de su práctica adivinatoria y de consulta con agua. Sin embargo, al analizar la conversación iniciada por el hade, el elemento motivador de sus explicaciones correspondía directamente a la preocupación por la gestión futura del cementerio como patrimonio arqueológico. Definitivamente, para los mayores acompañantes de la comunidad muisca, no había razón ni lógica alguna en pretender usar el suelo del predio para construir vivienda, ese era un punto claro e indiscutible desde la perspectiva nativa de dicho patrimonio.

⁵ Marearse, entrar en un leve o avanzado estado ontogénico, es decir, en contacto espiritual con el territorio y sus elementales.

Para vivir, esa zona de allá, no se puede vivir porque es un cementerio donde se guardaban los mayores. Desde la cosmovisión ese sitio no se utiliza para vivir porque los mayores se pueden molestar. Es como cuando llega alguien y se mete a la casa de alguien sin pedir permiso. Viene el dueño y lo echa, lo demanda. (Hacienda el Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

El castellano del *hade*, sumado seguramente a su forma de percibir la vida, botaba conjugaciones que saltaban del pasado hacia el presente indiscriminadamente. Pero más allá de ser un indicador del poco manejo de nuestra lengua, para el equipo corrobora que, cuando se trata de hacer memoria, el pasado continúa vivo en el presente. Por tal razón, el *hade* hablaba del tiempo en que los mayores habían sido enterrados y súbitamente, en tiempo presente, insistía que “vive gente al lado, hacen fiesta”. Pero, al contrario de lo que cualquier persona externa a este tipo de grupos y prácticas pudiera pensar respecto a la radicalidad que suele venir con este tipo de interpretaciones místicas y emotivas, las palabras de Antonio proponían una manera de que la visión nativa dialogara armónicamente con la visión de la planificación urbana y de la gestión oficial del patrimonio.

Entonces como ayudando a construir eso y digamos que utilizando una propuesta que podría darse para este terreno, este territorio, sería un museo donde la gente pudiera venir, observar, refomentar una historia que había, del territorio como tal, pero también es importante conocer la aseguanza, para que este sitio no solamente sea reconocido como de venir a mirar, sino que desde la tradición nosotros podamos venir a hacer trabajos acá, qué trabajos se pueden hacer acá. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

Según los *mamos*, construir un museo o aula arqueológica es viable. Sin embargo, la museificación no puede pretender congelar el pasado y limitarse a explotar su valor en tanto mercancía que se exhibe. Durante gran parte de la historia del siglo XX, varios eventos como el fortalecimiento de los nacionalismos, los genocidios y las transiciones políticas propias del postcolonialismo generaron una tendencia a implementar políticas de la memoria que, a su vez, ya sea por medio de los objetos o de las voces testificales, permitieran a cualquier sociedad recordar aquellos pasados que las sustentaban (Sarlo, 2006). Los llamados “lugares de la memoria”, como los museos, hacían surgir el debate frente a si el pasado debía dejarse atrás y limitar la memoria únicamente a la conmemoración de hechos pasados (Candau, 2006) o si ésta debía ser superada para hacer de la memoria un campo más activo, dinámico, relacional y conflictivo (Misztal, 2005). Desde nuestra perspectiva, prácticas como las llevadas a cabo por los muisca y sus mayores contribuyen a dinamizar el campo de luchas donde los discursos oficiales autorizados del patrimonio son confrontados, lo que hace entender que el patrimonio se asume como herencia (*heritage*) no por la simple remembranza en los eventos conmemorativos sino por su uso social (Gómez Montañez, 2011 y

2013 c)⁶. Insistimos en que en la presente investigación nos preocupamos por la dimensión comunicativa del patrimonio propuesta por Smith (2011).

Pero “los trabajos que se pueden hacer” en una posible aula arqueológica no se limitan, desde lo indígena, a la realización de *performances* que satisfagan la curiosidad del visitante. Lo que se discutía en la hacienda El Carmen hacía entender que su uso social tenía fines más profundos relacionados con la medicina y el cuidado general del ecosistema y de la humanidad. Si los muertos se habían manifestado y si accidentalmente el cementerio se había hecho descubrir, era porque había asuntos pendientes que resolver desde la memoria ancestral de larga data del territorio. Desde el sistema de pensamiento de los *mamos*, cada vez más inscrito en la ideología de las redes y grupos de la medicina muisca en relación con la recuperación de la memoria indígena, todo acontecimiento obedece a unas causas ocurridas en el pasado y a su vez puede desencadenar otra serie de eventos.

Si el desarrollo y continuidad de esa cadena de causas y efectos no se mantiene en equilibrio y armonía, la persona, la familia, la comunidad y el territorio se enferman. Para mantener dicho equilibrio, las personas y comunidades deben aprender cuál es la finalidad espiritual de cada lugar del territorio: “¿qué se paga acá, para qué es el sitio, cuál es la aseguranza del lugar?”, preguntaba Henry Neuta para introducir las palabras del *hade*. De acuerdo con la lógica que estructura ese tipo de preguntas, la Madre y el Padre, creadores del cosmos, determinaron unos dones para ser depositados y entregados en cada territorio. Cuando Edward, nuestro constante interlocutor en temas relacionados con el modelo de pensamiento de los *mamos*, explicaba lo anterior, comparaba las *sunas* o visitas a los territorios con la acción ejercida por un ciudadano o consumidor que se dirige a varias oficinas a pagar las cuentas de servicios públicos, bancarios y otras. De la misma manera, al territorio y a los espíritus hay que “pagarles” por los dones o aseguranzas que entregan a los seres humanos. A esto se le denomina *pagamento*.

El pagamento obedece entonces a un principio que ya había sido estudiado por la etnología clásica de Mauss en su famoso ensayo sobre el don y los intercambios en sociedades primitivas (1923, 1971). El intercambio de dones implica que lo que se intercambia no son simples cosas, sino energías y esencias que deben mantener un recorrido determinado que garantice la armonía y el orden social. Por eso el don no sólo se entiende como un modelo explicativo del rol del sacrificio en las religiones, sino como un modelo primigenio de administración de justicia. Mauss afirma que uno de los primeros grupos sociales con quienes los humanos tuvieron que negociar y hacer contratos fueron los dioses y los muertos (p. 7). El don recibido debe ser devuelto. Nosotros relacionamos este postulado con el pagamento, ya que: “[...] se cree que es a

6 Para el caso de los usos sociales del patrimonio implementados por el pueblo *muiscas*, el investigador principal del presente estudio ha escrito dos artículos a partir del trabajo etnográfico realizado en el Museo Arqueológico de Sogamoso (Gómez-Montañez, 2011) y en el Parque Arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facatativa (2013c). Ambas obras son antecedentes importantes de la presente investigación.

los dioses a quien hay que comprar y que los dioses saben devolver el precio de las cosas” (p. 8). De esta manera, se entiende la teoría e historia del llamado “sacrificio-contrato”.

Entonces, para cada don que el humano recibe como la salud, la familia, la prosperidad, el alimento y todos los elementos que componen a cada uno de los anteriores conceptos, existe un lugar y dentro de éste un mojón o marca específica (piedra, cueva, río, montaña, etc.) donde se deben realizar ciertas rutinas rituales para pagarlo. Pero como los muertos siguen conviviendo con los humanos en la vida social del presente, los linajes y clanes son depósitos de las energías de las deudas de los ancestros. Si dichas deudas no se pagan o el linaje no se limpia, también viene la enfermedad. Por supuesto, cada linaje también tiene su lugar específico dentro del territorio.

Para los *mamos*, entonces, el trabajo de resignificación de lugares o sencillamente “el trabajo que se puede realizar” dentro de un aula arqueológica debe ser el de la limpieza de linajes y la armonización de energías y dones otorgados por cada lugar. A esto se le denomina *isaquechi*, y siempre debe acompañar los “trabajos que se deben realizar” en los territorios. El *isaquechi* es responsabilidad inicial del mamo o sabedor que guía el trabajo espiritual de una comunidad y después de la persona que debe limpiar su propio linaje y las deudas de sus muertos. *Hade* Antonio lo explica a su manera, y nosotros lo citamos *in extensum*:

[...] el mamo que es como el guardián de este pueblo que se guarda en un lugar. Ese mamo es el que debe estar pendiente, tiene una ordenanza. Mi familia guardó, mi abuelo, tenemos que hacer una investigación espiritual. Si él canceló todas las deudas, por retirar, por pisar tierras, por cortar cualquier hierba, cocinar agua, con todo lo que él vivió deshaciendo esa naturaleza. Y el mamo encargado de esto es el que está pendiente de que se cancelen todas las deudas del abuelo. Y ese mamo tiene el sahuara⁷ decimos, el bastón de isaquechi. Hay tumas⁸ también, que son como bastones espirituales. Este mamo también tiene tuma para hacer isaquechi a las personas que van muriendo.

Cuando se dice que hay que hacer isaquechi a las personas que mueren, cuando él nace, nació hierba, plantas, árboles, animales; cuando él muere, toda la naturaleza está muerta. Por eso, cuando se limpia ese cuerpo, se sana toda la naturaleza, y ahí si viene a revisar qué deudas tiene ese abuelo, a ver si se termina en cuatro años de hacerle isaquechi a esa persona. Cuando ya se cancelan las deudas, hay que resucitar, dice, a esa persona. ¿Cómo se resucita? Entregando huesos, o carne, o sangre de él. Toca saber de dónde se saca ese hueso, para que espiritualmente esté tranquilo. Si no se hace resucitar, entonces no está completo, sigue orando, sigue diciendo. Yo tengo un nieto, bisnieto, o hijo, y se lo lleva. Puede llevar un niño, una

7 Cuando alguien tiene un poder o misión en el mundo espiritual de los *mamos*, se dice que fue entronizado con un bastón que le brinda dicho poder. A eso se le llama *sahuara*, a ese don entregado.

8 Las *tumas* es el nombre que se le da a las piedras o cuentas con que se realiza el *yatukua* o adivinación por agua. Por tanto, cada *tuma*, dependiendo de su forma, tamaño, color o material, se emplea para ciertas consultas y trabajos de limpieza espiritual en el mundo de los *mamos*.

niña, eso es como pagando, como diciéndonos “acuérdesse de mí”. Para que no pase, ese mamo encargado de isaquechi, y como guardián de guardar ese cuerpo, tiene que estar pendiente. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 marzo de 2013)

Ramiro, partero de la comunidad muisca de Cota, ya había dicho en el cementerio que cuando los cuerpos son desenterrados, un aliento, una energía que los conecta con la tierra y el cosmos se libera, y que por eso había que hacer unos “trabajos”, para armonizar. Sus palabras cobraban más sentido con la explicación de Antonio. En su consulta de *yatukua*, el *hade* recibió la información que Miryam había registrado con tanto entusiasmo en el diario de campo.

Y en cada año, en la sexta luna del año, once luna del año, se hace purificación territorial o el isaquechi del territorio. Cuando pasa eso, los encargados de cuidar los cuerpos guardados miran si es necesario visitar ese cementerio en donde se hace alimento [...] Cuando se portan mal los herederos, o la familia de ese abuelo, se va cayendo la casa, entonces ellos miran cuándo ponerle el techo a la casa, cuando poner estantillos, todo⁹. Y cuando ese abuelo o ese mayor que cuida ese cuerpo guardado elige consultando quién va a reemplazarlo, o si es el hijo, o un discípulo, para que siga cuidando ese cuerpo. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

Según las palabras de Antonio, una persona en el presente puede cuidar a sus ancestros de linaje. De esa manera, queda corroborada la posibilidad de heredar deudas y continuar con los asuntos de los muertos en la vida cotidiana. Pero además este sistema, que vincula a los humanos y a sus descendientes en una cadena de correspondencias que sólo el *mamo* sabe interpretar, nos recuerda un dato con respecto a la información arqueológica recogida del hallazgo. Aunque no se ha determinado un patrón en la disposición de los cuerpos hallados, hay indicadores de tortura, sacrificio humano, desmembramiento y entierros de gente viva (Urrea et ál., 2011, p. 23). Se sabe que entre los muiscas precolombinos y de la Conquista existía la práctica de enterrar mujeres sagradas para cuidar los postes de los cercados del cacique y que las esposas o hijos de personas de alta jerarquía podían ser enterradas junto a ellos. Aunque esa no es la acción a la que se refiere el *mamo*, sí se relaciona en la medida que es un indicador del rol del parentesco y de las relaciones sociales en las cadenas de correspondencias y tránsitos de energía vida-muerte entre los muiscas. Lo que sí se infiere del discurso de Antonio es que cada clan o linaje tiene un elemento que lo caracteriza y define, una especie de “tótem”¹⁰.

⁹ Cuando el mamo habla del “techo de la casa” no se refiere a una casa en el plano físico. Cuando la persona es enterrada y viaja al mundo de los muertos, comienza a residir en una casa espiritual que, al igual que las físicas, debe ser cuidada y mantenida.

¹⁰ El tótem fue un concepto con el cual la etnología clásica francesa, principalmente por parte de Durheim (1968), definió modelos religiosos que determinaban, por redes de parentesco y tabúes, órdenes sociales. Aunque nunca la sociedad muisca fue caracterizada como totémica, las actuales ideas que los muiscas toman de otros pueblos en su proceso de recomposición étnica y cultural nos permiten afirmar que al entender el territorio y la memoria indígena

Los abuelos como ya saben en qué momento nacen los linajes o los clanes de agua, cuando muere ese clan o ese linaje se van guardando en un mismo sitio, y así se guardaban los clanes o los linajes de lluvia, se traían a ese lugar. Todos los cuerpos que son descendientes de la lluvia en este lugar. Y puede haber otros que son descendientes específicamente de los árboles, entonces esos se van guardando en otro lugar, y eso no lo hacen ellos diciendo “aquí vamos a guardar tal cosa”, sino “esta casa está puesta desde que se originó la tierra”, entonces lo que ellos hacen es buscar ese sitio, guardar ese cuerpo donde estaba y así se comienza a guardar el cuerpo. El mismo Padre creador dice dónde guardar ese cuerpo. El linaje de tal, se guarda en ese lugar, y así se guardan los cuerpos. No se elige desde el pensamiento “aquí está bueno crear un cementerio”, así no es. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

Nuevamente la comunicación directa con la Madre explayaba las relaciones de poder que se ponían en juego en este ejercicio. El mamo era quien consultaba directamente a *Serancua*, nombre del Padre Creador para los indígenas de la sierra, y a través de ese privilegio lideraba un proceso de memoria desde el plano místico. Pero además sus palabras eran imperativas y confrontaban a aquellos funcionarios del gobierno de Bogotá que, posiblemente, creían tener la potestad de decidir cuál iba a ser el manejo del suelo de la hacienda y su destino futuro. Mientras nos preguntábamos mentalmente cómo se podrían armonizar perspectivas tan diferentes frente a la gestión patrimonial, mamo Lorenzo tomó la palabra para argumentar cómo debía respetarse el “orden de las cosas”.

Sea familia del agua, sea la familia de la tierra, sea la familia de plantas, de los árboles, de animales, en esta luna del año todos éramos obligados a pagar por cualquier linaje que sea, no importa ninguno, ese era trabajo comunitario espiritual. Yo no puedo decir “no, yo tengo que pagar por las piedras no más, no”. Si me dicen que tengo que pagar por linaje del agua, tengo que pagar ese alimento o ese pago. Porque por ejemplo dice comunitario y así se paga por descendiente de las piedras, de los árboles en conjunto. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

Luego su discurso se dirigió a dar las explicaciones respecto a su manera de interpretar parte del registro arqueológico del cementerio. En éstas, quedaba clara su manera de abordar los escenarios interculturales en los que, como *mamo* o autoridad indígena de la sierra, a veces conversaba de igual a igual con funcionarios estatales sobre la gestión patrimonial.

Hace cuatro años, una coordinadora o directora me preguntaba por qué los abuelos más antiguos están guardados así acostados, que necesitaba hacer una consulta. Yo le decía que no es necesario consultar, es normal que una cultura no tenga esa visión de hacer ollas de barro, pero después de eso nace un niño

como una red de correspondencias y obligaciones, estos nuevos tótems proponen maneras alternativas de establecer cuerpos de valores y acciones éticas a favor de mantener el equilibrio persona-comunidad-territorio.

abuelo y dice que los cuerpos hay que guardarlos como ollas de barro. Ya no hay que guardar así acostado, por eso es que se comienza a hacer las ollas de barro. Algunas casas¹¹ se hacen con helecho, o cada uno se puede consultar qué vestido se le hace, y a alguno se le hace vestido de olla de barro, entonces me preguntaban por qué entonces le hacen diferentes dibujos, los mayores como eran tan científicos en esa parte, ya sabían qué linaje trae cada persona, no linaje de mi abuelo sino qué clan, o qué familia, qué linaje es. Si es de un árbol le hacía otra figura, y hay muchos árboles también, y cada uno representa un árbol, si comenzamos por los árboles. Si comenzamos por los animales, algunos que nacen siendo búhos tienen visión, algunos que nacen siendo águilas tienen alguna visión, entonces, ¿por qué representamos esta naturaleza? Los árboles antes de ser física como los conocemos como árbol, ellos fueron personas, y todavía siguen siendo personas. Lástima que nosotros no fuimos educados para mirar ese árbol, ahí no se ve árbol sino gente. Pero aquellos que tienen visión ya lo ven, lo están mirando. Pero a cada uno nos mandan a este planeta para cuidar la naturaleza. Cada uno es diferente pero por su linaje. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

Mamo Lorenzo aclaraba algo muy importante del modelo de pensamiento serrano y muisca por extensión. Los linajes no sólo se transmiten genéticamente entre personas, sino que se conforman a partir de redes y grupos que heredan o reciben las características, poderes y responsabilidades de diferentes elementos de la naturaleza. Por esa misma razón, los elementos son “gentes”, son personas. Seguramente por eso mismo danzaban las espigas de hierba, por ser gente que se comunica y convive. Más allá de invitar al mundo occidental a ingresar en el misticismo de su ideología, *mamo* Lorenzo exhortaba a las instituciones modernas y a quienes las legitimamos a ver los elementos del territorio no como simples materiales o recursos disponibles para el humano. El agua, el árbol, la montaña, el animal, las rocas y demás elementos son comunidades de gentes que cumplen una función dentro del sistema de orden y equilibrio de la tierra y el cosmos. Comprender eso, por lo menos, invitaba a que las decisiones que se tomaran al respecto del futuro del predio correspondieran con los principios de sostenibilidad ecosistémica. Si en ese lugar había un cementerio, según *mamo* Lorenzo, no era por decisión humana, sino porque estaba dictaminada por el orden de las cosas y los *mamos* tan sólo recibían dicha información, no la interpretaban. Por esa misma razón, la disposición de ese lugar a futuro debía corresponder a dicho orden y no al arbitrio humano. Por supuesto, ese constituye un punto complejo y de difícil acuerdo entre ambas lógicas de planeación territorial.

Cada vez que *hade* Antonio hablaba, *mamo* Lorenzo hacía su consulta con poporo; otras veces lo hacía chocando las coyunturas de sus falanges (*kachivita*). Así, ambas autoridades espirituales de la sierra iban validando la información recibida y transmitida por el otro. De la misma forma, Antonio hacía *yatukua* mientras Lorenzo

11 El término “casa” se refiere en este contexto a los diferentes objetos en los que el cuerpo se deposita o protege para transitar y vivir en el mundo de los muertos.

daba su palabra. Casi después de cuarenta minutos de consulta y palabra, Antonio dijo que iba a comenzar a decir lo que el lugar significaba y cuál era su asecuranza.

Yo voy a decir lo que pude sentir, todo nuestro centro está guardado acá en este sitio. Acá lo que yo pude mirar, estamos haciendo un pacto [...] pues toca hacer sus visitas para que ellos no sientan abandonados, como ellos también esperan de nosotros ya que hemos llegado acá, un día de este año y este mes, toca venir a visitar, es decir, ya después de mucho abandono encontramos eso. (Hacienda El carne-Usme, 12 de marzo de 2013)

Una vez hallado el cementerio, una vez revelados los cuerpos y sus ajuares, una vez liberados sus espíritus y sus alientos, una vez profanadas sus casas, el trabajo que se venía en adelante era cuidar y retornar constantemente al lugar para continuar la labor de limpieza o *isakechi*. El despertar muisca era un hecho que se concretaba con la devolución de dones, correspondientes a herramientas sagradas por parte de pueblos hermanos. La primera pista que el *hade* daba sobre el significado del lugar era el de un importante punto de encuentro para renovar constantemente los pactos de hermandad entre las comunidades antiguas de muchos lugares. Pero para despertar los linajes muisca, para recomponer el pacto interrumpido siglos atrás, había que pagarle a la Madre como era lo ordenado.

Cada persona, desde el principio, nos relacionamos en muchas formas, en madera, tierra, agua, animales, y es así, entonces eso que está sufriendo para que vuelva a retoñar, para que vuelva a florecer, porque hay los troncos todavía, entonces para que florezca toca pedir. Uno tiene que estar a ese cargo. Ya cuando va a organizar mucho mejor. Como a través de estas rampas sagradas hemos llegado acá, hayo, poporo, indio amazónico, mambe y ambil, entonces como el uso y costumbre de todo este territorio de quinua y maíz. Y del Putumayo pues ha llegado el yagé, entonces después de mucho hemos construido ese plan que nos mostró, que nos visionó, nos hizo soñar, y ese sueño que tanto soñamos hoy en día ya lo estamos realizando. Es una historia para volver a encontrarnos. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 marzo de 2013)

La figura o tropo del pacto o del reencuentro podía leerse como una simple mitología romántica. Pero la verdad era que proponía, como le hemos venido insistiendo, principio de convivencia y de armonía entre la humanidad y los territorios. Cada planta sagrada contenía la información de cada territorio. Por eso, juntas contribuían desde su lugar en el tejido a que éste se hilara nuevamente. Si nos fijamos bien, cada idea transmitida por los *mamos* corresponde con el modelo en red del territorio que, por medio del agua, vincula al páramo con el piedemonte y el valle, incluso con lugares de otras latitudes como la Sierra, el Putumayo y el Amazonas. El lugar donde actualmente se encontraba el predio de la hacienda El Carmen era un territorio donde se reunían grandes sabios y mayores en espíritu para sembrar las semillas de los dones y poderes entregados a los humanos para vivir. Era, tan simple como complejo, el lugar de las “semillas del pensamiento humano”.

Es sabiduría, que salió como semilla espiritual, para entregarlo como semilla y sembrarlo. Semilla de pensamiento de humano. Si quería ser rico, si quería ser como sabiduría también llegaba como al sitio de reunión. La semilla, bastón, una olla de barro, metía por dentro de la olla de barro algo de oro o como una figura de árboles de oro, cargaban eso con eso, ya sabían las oraciones, la preparación, si tenían enfermedad le ponían la mano a su bastón, se cogía la planta y le daban trabajo espiritual. Hay que purificar, lo olvidado y lo dejado de la misma cultura, lo nuestro, lo aconsejo para volverlo a reconstruir nuevamente. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 marzo de 2013)

La segunda pista que arrojaban las palabras de Antonio era que el lugar era la casa de las “semillas de pescado”. Esto significaba solamente que en el sitio, en su dimensión espiritual, se encontraran las semillas del pescado físico. Según el hade, cada pescado en su interior posee un “oro” con el cual se alimenta a la Madre de los Peces. Por esa misma razón, las aguas que bañaban al territorio eran “aguas espirituales”. Había que identificar, con la ayuda de mayores muisca, qué se producía en ese lugar, qué alimentos, para volverlos a sembrar, a “abonarlos espiritualmente” y así hacer que se fortalecieran y retornaran para brindar sus beneficios. El *hade* insistió que, desde su consulta con la Madre, el predio tenía muchos lugares, cada uno con una aseguanza específica y un trabajo que hacer a nivel de pago. Los sentidos otorgados al agua como “baño espiritual” continuaban brindando pistas sobre el significado del lugar a través del relato de hechos que acontecían en la dimensión temporal del mito. De esa manera, por ejemplo, el lugar donde se había hallado accidentalmente un cementerio muisca cobraba su rol como escenario de eventos de gran importancia desde el plano espiritual y del intercambio de dones o establecimiento de pactos para los *mamos*.

Imagen 3. Resignificación en Hacienda el Carmen: el guardián que se convirtió en piedra



Fuente: Archivo fotográfico equipo investigación

Imagen 4. Resignificación en Hacienda el Carmen: consulta de los mamos



Fuente: Archivo fotográfico equipo investigación

Imagen 5. Muiscas haciendo pagamento ante piedra con pictografías



Fuente: Archivo fotográfico equipo investigación

Al territorio de la hacienda El Carmen venían a descansar y a transitar a la otra vida los grandes sabedores. Pero también venían a aprender, a manera de un seminario. Por supuesto, no en forma material.

Allá donde están los abuelos guardados, venían como a limpiar, lavar, purificar, y hacían como un trabajo, una sanación y se iban. Venían a compartir la idea, a hacer una capacitación con los mayores, con la abuela de aquí. Venían, soñaban lo que iban a hacer en sus territorios. Venían a intercambiar la cultura. Tenían otro pensamiento, otra cultura y lo que era de aquí daba otro trabajo. Llegaba así personal humano y cuando se iban se convertían en trueno, agua aire, llegaban humanos y se convertían en tigres, toros. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

Pero también hemos insistido en que el patrimonio es un campo comunicativo. Las palabras de los *mamos*, máximas autoridades en el momento de esta resignificación de lugares, eran no sólo escuchadas, sino interpretadas y complementadas por líderes de las comunidades muisca.

Cuando habla de la semilla y entendiendo que este era el camino del *Sunapa*, el camino del Padre, se habla que el pueblo original caminaba ruta arriba y como el Padre es la figura, la semilla que se fecunda con la laguna, la Madre, esa semilla transformadora espiritualmente, se venía a pedirle al Padre y a la Madre que cambiara en sus quehaceres dependiendo los linajes, que lo materializara. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

Incluso la dinámica conversacional permitió que ahora el hade preguntara qué relación tenía el lugar donde nos encontrábamos con Bosa. Edward respondió y pudo vincular su información respecto al topónimo con los datos brindados por Antonio. En las “semillas” y el “agua” estaba el punto de conexión.

Bosa tiene humedal, y como Bosa significa ‘el cercado donde se guardan las nueces o las semillas’ y también significa ‘dos’, se puede entender como ‘oscuridad’, ‘la oscuridad’. Este es como el corazón de la laguna. Por ejemplo, aquí es como una terraza. Venían de pronto para comida, para todo, iban a hacer trabajo a otro lado y aquí venían a prepararse para llevar semillas de abundancia, pensamiento y espíritu de abundancia. Personas también para que hubiera semilla humana. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

Lorenzo se apoyaba en las explicaciones dadas por Edward y continuaba tejiendo historias, esta vez reforzando el pacto que siempre hubo de intercambio de dones entre la Sierra Nevada y el territorio muisca. Pero además Lorenzo era capaz de ahondar en las razones que llevaron o llevarían a encontrar ciertos elementos y figuras dentro de los tiestos arqueológicos.

Aquí echan cuentos historias que, desde Tayrona¹² llegaban de noche, cantando, recibiendo consejo, llegaban se iban dos a cuatro noches, en el día no se veía gente pero en la tardecita llegaba la gente enseñando y aprendiendo lo que querían aprender. Espiritualmente hay un gobierno, una maloka.¹³ Habían mascarar de oro, había bastón de oro, pero no se sabía dónde estaba eso. Van a aparecer, tienen que aparecer. Se excavó y hay una figura que está trabajando para proteger este sitio que se llama patrimonio nacional, eso implica que el Estado hace acciones para proteger esto. Es un espacio para universitarios, antropólogos, como se han levantado cuerpos y hallazgos la gente se interesa. Gobiernos de lo nuestro se encargarán de todo. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

Kulchavita Bouñé, líder de la comunidad muisca de Ráquira concretó, entonces, lo que sería una propuesta que integrara los posibles intereses de la administración pública de la capital con aquellos cada vez más aprehendidos y defendidos por el grupo muisca de investigación.

Pensar en hacer museo ayuda a proteger pero también se podría hacer un centro ceremonial. Es un sitio que se debe dejar para hacer trabajo espiritual. Se pensó en un museo, pero también en un espacio donde se pueda divulgar la memoria muisca. Si se puede hacer un ejercicio ceremonial entendiendo los lugares. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

Pero ante la sacralidad comprobada del lugar y ante la necesidad de proteger y cuidar los linajes y energías liberadas por las tumbas, vino una pregunta coherente por parte de un miembro del equipo universitario y una respuesta por parte de *mamo* Lorenzo. Sus palabras configuraban todavía más una propuesta incluyente y no segregacionista, como se podría pensar que pasaría ante este tipo de visiones y prácticas ideológicas indígenas. Además invitaba a comprender y aprender de los lenguajes y herramientas estatales y jurídicas de “ellos”, los blancos, mestizos, no indígenas o simples burócratas de la administración patrimonial.

- A veces cuando las instancias de gobierno deciden un museo o institución, eso va de la mano con excavaciones, levantamientos de ofrendas y piedras, profanaciones, y muchas de estas cosas. Entonces, ¿hasta qué punto esto es conveniente?

- Cuando los mayores hablan de los aprendizajes es desde la lógica de la medicina. No de excavar, sino a través de la medicina vienen a aprender. La lógica nuestra no es excavar. Esos acuerdos que se hacen con el Estado deben tener un plan de manejo de patrimonio y territorio. No se debe vulnerar la tradición ni la memoria del pueblo

¹² *Tayrona* es el nombre sagrado con que se nombra al territorio comprendido por la Sierra Nevada de Santa Marta y la costa hacia los departamentos de Magdalena y Guajira.

¹³ *Maloka* es el término con que normalmente se nombra a toda casa sagrada de una cultura indígena en Colombia. Aunque su nombre proviene de los estudios etnológicos del Amazonas, ni siquiera corresponde al nombre en lenguas de la selva para denominar dichas casas.

muísca, pero se debe permitir que el blanco participe en este ejercicio. Puede caber lo de la consulta previa, entonces se determina como digamos, patrimonio nacional, y el plan de manejo debe ser concertado con el pueblo. Se determinarían límites entre la institución y nosotros, porque hay que moverse igual que ellos. Nosotros podemos decir que este territorio es de nosotros por la tradición, pero en realidad estamos enajenados por el Estado. Hay que ponerle empeño para que las propuestas que salgan desde nosotros se materialicen. Las cosas tanto espirituales como materiales van a ayudar para que el pueblo prospere. Lo que están soñando se va a dar. Van a recuperar mucho territorio. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

“Hay que hacer llamado espiritual a todos los pueblos a que vengan”, exhortó *hade* Antonio. Silencioso, mabeando su hayo, el abuelo Víctor Martínez Taicoma, cacique y taita de la comunidad *huitoto-muiname* de la Chorrera, Amazonas, dio su palabra sobre el significado del lugar. Éstas sirvieron como conclusión de la consulta-investigación realizada esa jornada.

Estamos pensando en reordenar, reorganizar, todo lo que se ha hecho va en el pensamiento de cómo podemos reorganizar lo que se desordenó, porque perdimos esa cultura, ese orden, entonces tenemos que ordenar el territorio, el orden natural. Se habla del trueno, del agua, del arcoíris, por eso nos preguntamos quiénes manejan eso para mantener ese orden original. Hay que limpiar y cambiar el camino. Todos sabemos que la sabiduría orienta, y es importante, tuvo que haber problemas, pero superarlos. Hay que hacer una organización, una limpieza, y reordenar y reafirmar todo este desorden y pensamiento. Los antiguos no alcanzaron a hacer esta limpieza porque los cogió de sorpresa, y todo fue tristeza, miedo, dolor, violación, y a su vez eso se convirtió en resentimiento y odio, que aun caminan hoy por acá, y eso es lo que hay que cambiar. Mirar y limpiar en nosotros ese camino, limpiarle el camino a ellos y limpiar el nuestro. Barrer esa historia y escribir una nueva. De esa manera vamos a recuperar un poder, una fuerza, una sabiduría, esa fortaleza para hacer los trabajos grandes del territorio. Hay que arrancar por lo básico, que es la limpieza personal. Si limpiamos adentro también estamos limpiando afuera, y en parte sería doble trabajo en uno solo. Recuperar el ordenamiento del territorio, para aclarar un pensamiento y rescatar un gobierno propio, que va desde el orden natural, el orden humano, y compartir y extender eso en un camino de unidad. Si no se hace, hay suciedad, desorden, los ojos y los oídos estarán cerrados y no vamos a entender. Vamos a ir completando paulatinamente la antigua cultura. Lo único que nos quedó fue religión, y no sabemos si es religión o pragmatismo, y no sabemos si eso es lo que no nos deja caminar bien. Por el orden del territorio, eso es lo que debemos hacer. (Hacienda El Carmen-Usme, 12 de marzo de 2013)

El discurso del abuelo Víctor sintetizaba el modelo epistemológico y la visión de lo que significa el orden territorial desde la perspectiva indígena presente en este trabajo. El orden había que recuperarlo para limpiar las deudas dejadas y los trabajos

no completados por los antepasados. Hasta ahí se propone un orden moral que conecta a los muisca del presente con sus ancestros desde narraciones que vinculan las generaciones de linajes con elementos del territorio, con sus aseguranzas así como con sus violaciones y acciones desequilibrantes del orden. Pero por otro lado propone una ética que permite cuidar la vida y la salud comunitaria comenzando por una limpieza personal.

Nuevamente se corrobora que la resignificación de lugares no se limita a otorgarle significado lingüístico y místico al territorio, sino que comprende la configuración de un cuerpo de valores para convivir entre humanos y “gentes” de toda la naturaleza que nada tienen que envidiarle a las propuestas políticas e ideológicas más sobresalientes de la democracia y el desarrollo sostenible occidentales. Ser muisca-gente es ser ciudadano, en últimas. Es comprender los principios que nos permiten convivir y asegurar un porvenir para la humanidad.

La unión de los pueblos, el espacio de intercambio cultural y de pensamiento revivió en el territorio con la despedida realizada por el grupo de investigación, liderada por los mayores. El grupo debía colocarse de pie y todos debían mirar hacia el oriente. Acompañados de sonajeros y maracas interpretados por varios, cada mayor hacía un canto para despedir al territorio y asegurar los compromisos que la jornada deparaba. Así, por turnos, *hade* Antonio, *mamo* Lorenzo, *taita* Víctor y Kulchavita, cantaban a la Madre. El turno cambiaba a medida que el grupo giraba sus cuerpos a cada punto cardinal, para agradecerle a la tierra, al agua, al aire y al fuego la memoria recibida y compartida.

OTROS PUNTOS DEL TERRITORIO: EL TEJIDO DE LA MADRE

Bajo el modelo del orden o gobernanza del agua, comprender el significado de un lugar implica comprender cómo se conectan y relacionan todos los puntos del territorio. Por eso, desde el inicio del proyecto de investigación el equipo muisca fue claro al proponer que la hacienda El Carmen fuese uno de los varios lugares que debían ser visitados y consultados como parte de un gran tejido o cuerpo. De esta manera, la cartografía de lugares sagrados muisca que comenzó a ser sistematizada con los recorridos de Carlos Manché y varios *manos* de la Sierra Nevada por Cundinamarca, y que fue registrada en la publicación dirigida por Santos y Mejía (2010), había continuado en el año 2012 con una interpretación de lugares a nivel local en Bosa y ahora se extendía por algunos puntos de Bogotá¹⁴.

14 Es importante aclarar que cada comunidad muisca de la actualidad ha adelantado trabajos de resignificación de lugares y elaboración de cartografías sagradas del territorio, principalmente consignados en sus Planes de Vida. En esta ocasión sólo estamos mencionando aquellos proyectos que, por varias razones, se pueden considerar como parte de una cadena de procesos que han contado con metodologías similares y con la participación de colaboradores comunes.

Consecuentemente, y bajo la misma metodología expuesta en el apartado anterior, otros lugares fueron visitados y consultados para complementar los sentidos encontrados y aplicados en el sitio del hallazgo arqueológico. La hacienda El Carmen es, como los otros puntos del territorio, un lugar con determinadas aseguranzas y para realizar el pago a varios dones otorgados por la Madre y el Padre creadores a los humanos por medio de su entrega a algunos linajes. Era la casa de la lluvia y el trueno, ahí se paga el agua que riega los cultivos. Coherentemente, es la casa de origen de las semillas, sobre todo de las del pescado. Los pagos realizados en ese lugar deben hacerse para mantener la abundancia de alimento. Pero además era un sitio de encuentro entre diferentes sabedores y médicos muy poderosos de varias culturas, quienes llegaban en forma de trueno, animal o espíritu. Nunca fue un lugar para ser habitado, sino con propósitos de comunicación con los dioses, lo cual concuerda con las hipótesis dadas por los mismos arqueólogos del cementerio muisca. Los registros del trabajo de campo del equipo muisca de investigación concluyen así los resultados obtenidos en las consultas:

- La consulta espiritual nos arroja que es un territorio que debe ser ayudado, desde los diferentes planos del pensamiento, es un territorio que ha tenido históricamente muchas intervenciones y que con las excavaciones recientes generaron aun más daño [...] Los mayores plantean que deben otros pueblos nativos de Colombia venir a danzar, cantar en general hay que venir a realizar trabajos en este lugar.

- Reiteran los mayores que en este espacio no debe ser habitado, ya que es un territorio sagrado y de aprendizaje vital en esta era. Dentro de la consulta también permitió entender que los restos encontrados, y muchos más que no se han descubierto aún, eran los más poderosos ancestros, ya que fueron enterrados con objetos como ollas de barro, vasijas, entre otros elementos.

- Este lugar significa la sabiduría de la semilla del pensamiento, era un lugar no habitado por personas, sólo era un lugar de paso, donde los nativos podían recoger la semilla de abundancia para el recorrido que debían emprender a otros santuarios del territorio muisca (Tomado de los diarios N. 2 y 5 de la comunidad muisca de Bosa).

CUARTO LUGAR: HUMEDAL DE LA LIBÉLULA

De la naturaleza que todavía nos ofrecía el paisaje de la hacienda El Carmen, el equipo colaborativo de investigación se dirigió hacia el sur-occidente de Bogotá a unas cuadradas del portal de Transmilenio llamado Tunal. En medio del caos citadino que normalmente es conformado por el alto flujo de los vehículos por las avenidas, la contaminación del aire y el ruido, llegamos a un lugar que nadie podría imaginar que fuera sagrado desde una visión muy aparte de la cotidiana en la ciudad. La primera forma del paisaje

que nos recibe es un pequeño potrero, separado por cercas de alambres de púas de una zona residencial muy grande. Tímidamente, cinco columnas de cemento, sucias y semidestruidas por el paso del tiempo, parecen monolitos fálicos, similares a los del mal llamado Infiernito de Villa de Leyva. En ellos se leen los nombres de algunos territorios y comunidades muisca de la actualidad: Chía, Cota, Suba, Sesquilé, Suamox. Su intención estética de hacerle un homenaje a aquella cultura nativa que parece querer emerger en medio de la modernidad y sus contradicciones, contrastaba con un fondo que indicaba otra realidad de la expansión urbana desordenada y poco amigable ambientalmente de Bogotá. Era un humedal que sufría, como todos los demás, los rigores del gremio constructor y demoledor que los veía como simples depósitos de escombros. También era el refugio de los vagabundos, ladrones y de aquellos que solitaria y furtivamente le imprimían emoción a su vida con lo socialmente prohibido. La invasión de la planta acuática llamada buchón era un indicador biológico del exceso de materia orgánica del espejo de agua, el cual estaba cubierto en casi su totalidad. El humedal de La Libélula, como tradicionalmente lo llaman varios de los que habitan sus alrededores, estaba enfermo y, con éste, la comunidad y la ciudad.

Nos dirigimos a un pequeño espacio plano y seco al costado noroccidental del cuerpo de agua. Nos sentamos en círculo nuevamente para escuchar lo que el *hade*, el *mamo* y el *taita* iban a consultar y a informar sobre el lugar. La mayoría de hombres muisca poporeaban y mambeaban, las mujeres tejían y los únicos que prendieron tabaco fueron Myriam de la comunidad de Suba y el profesor Pablo, director del equipo universitario. También se alistó el arsenal de grabadoras y cámaras para registrar la jornada en el humedal. Escuchamos a una joven líder ambientalista que introdujo la problemática del humedal. Los *mamos* escuchan, pero parecen más concentrados en su consulta por *yatukua* y *kachivita*. El humedal contaba con siete cuerpos de agua, sólo habíamos visto el primero de ellos.

Dicen que los lugares tienen sus espíritus y que éstos otorgan o niegan las bienvenidas al lugar. También hemos escuchado que cuando los *mamos* hablan, otras cosas se manifiestan. La grabadora del equipo universitario también fue ubicada sobre la hierba frente al *hade*, y aunque los archivos digitales de audio permitieron sistematizar parte de las conversaciones previas, las palabras de Antonio y Lorenzo fueron las únicas que inexplicablemente no quedaron registradas en nuestra grabación. A lo mejor el humedal estaba cansado o sencillamente, como dicen los abuelos, preguntaba algo molesto porque lo estábamos llamando y despertando. Luego comprendimos que la aseguanza del lugar era una de las, quizá, más desprotegidas. Era la aseguanza de la curación. *Este territorio tiene la virtud de ser la Madre de la terapia, o de las venas. Era usado este territorio como un lugar para aprender las curaciones de los tendones [...] Es un territorio afectado que ha luchado para no ser olvidado y se debe hacer mucho trabajo de limpieza en este lugar para que sea preservado.* (Tomado de diario de campo N. 6 de la comunidad muisca de Bosa)

Imagen 6. Humedal la Libélula



Fuente: Archivo fotográfico equipo de investigación

La relación cuerpo-territorio se hacía más evidente, así como se entendía cada vez más la relación entre la enfermedad y la medicina con el orden territorial. Éramos cuerpo de memoria, así como cuerpo-tejido que curaba el territorio y que se curaba con éste. El orden dado por la Madre Tierra designaba en el territorio un papá del cuerpo, con su cabeza, ojos, brazos, venas, sangre, oídos, matrices, en fin, otorgándole a cada lugar un órgano y con éste una función dentro del gran tejido.

QUINTO LUGAR: CERRO DE LAS MOYAS

La conectividad presente en el cuerpo-territorio se realzó al día siguiente cuando los mayores muisca dirigían un cántico para saludar a otro lugar sagrado: *“Tierra mi cuerpo, agua mi sangre, aire mi aliento y fuego mi espíritu [...] desde las entrañas de mi Madre Tierra vengo yo cantándole a la eternidad”*, se escuchaba en la mañana del 19 de marzo de 2013 en el cerro Las Moyas, ubicado en las montañas de la localidad de Chapinero. La altura, el cerro, la loma, que durante la repartición de los resguardos se consideraban como las peores tierras, hoy connotan una sacralidad tan alta como las cimas de los picos. El lugar era tan sagrado que hasta algunos acuerdos entre el equipo muisca y el universitario parecían desvanecerse con las advertencias de los poporeros acompañantes de los mayores. *“Apaguen los celulares, tengan mucho cuidado con la grabación y la toma de fotos”*, expresaba Jimmy de la comunidad de Bosa a los

estudiantes. Aunque los registros sonoros y audiovisuales habían sido autorizados previamente, en conversaciones entre el equipo colaborativo, la comunidad muisca parecía invitarnos a aplicar mayormente uno de sus principios epistemológicos: *senti-pensar*. Teníamos que vivir la experiencia, escuchar atentamente la palabra. Teníamos que aplicar la primera acepción del sentido. De esta manera, la memoria quedaría guardada en nuestros espíritus y no simplemente en los artefactos y dispositivos de registro. La activación del acto senti-pensante ocurría con una invitación a cantarle a la Madre Tierra, quien escucha mejor cuando sus hijos hablan con melodías acompañadas de sonajeros y tambores.

Imagen 7. Cerro las Moyas



Fuente: El Tiempo (s.f).

Pero esta vez no era el hayo ni el poporo a quienes se les pedía inicialmente la claridad en la visión y en la escucha. Era el tabaco, *josca*, la planta, el abuelo, el espíritu consejero y acompañante que abriría el camino. Así lo expresó uno de los mayores muiscas:

Vamos a pedirle al abuelo tabaco, vamos a agradecerle por este día, vamos a agradecerle por el agua, por el aire; vamos a agradecerle al abuelo por permitirnos llegar a hasta aquí, a compartir; y a nuestros abuelos ancestrales para que cada uno de nosotros encontremos, que tengamos esa visión de nuestros abuelos, de nuestros ancestros, de nuestros antepasados; que esa guía que están haciendo los abuelos, nos

siga guiando para seguir andando y seguir emocionándonos; y seguir ese pensamiento de grandeza frente a nuestra Madre, a nuestro Padre; agradecerle aquí a el espíritu de nuestros abuelos, agradecerle al espíritu de gran Cacique, al espíritu de gran princesa, al espíritu del gran abuelo de este territorio ancestral muisca. Vamos a repartir la medicina, para que tengamos más conexión, para que podamos ver realmente lo que queremos ver. (Cerro Las Moyas-Chapinero, 19 de marzo de 2013)

El tabaco habría brindado su sangre en la preparación de la *ambira*, que constituía el primer paso metodológico del proceso de investigación-consulta. Ésta es una gelatina que se extrae en un proceso ritual de hervir hojas de tabaco para sacarles su esencia. Luego pasa por varias etapas de colación y ebullición que dejan como resultado una sustancia viscosa que se chupa. Esa forma del tabaco permite “aclarar pensamiento” y conectarse con las demás medicinas brindadas por los elementos sagrados de todos los territorios nativos. Pero para colocar a las personas en disposición ritual, sentipensante, alejándolas por un momento de la cotidianidad del mundo físico y caótico, el tabaco se brinda en forma de *josca*.

La *josca* fue llamada *rapé* por los colonizadores franceses y consiste en un polvo que se aspira por las fosas nasales. Para el caso indígena, la *josca* sólo puede ser manejada por un iniciado, quien la porta en una totuma y con la ayuda de un tubo hecho de guadua o hueso la sopla en las fosas de cada participante. Inmediatamente, según el estado físico, mental y emocional de la persona, la *josca* hace estornudar, cerrar los ojos, lagrimear, escurrir mocos, doler la cabeza, producir náuseas o marear. Una vez la persona se suena o maneja las primeras reacciones biológicas, la *josca* puede producir un estado de relajación que activa los sentidos y los optimiza. También se considera una medicina que “limpia la mente y el espíritu”. Pero para que la medicina funcione, hay que cantarle a su espíritu, a su guardián para que despierte su poder. De esta manera, el abuelo tabaco era saludado con un mosaico que comenzaba con estrofas en castellano y le daba paso a frases en lengua muisca actualizada. “*Abuelo tabaco ¿cómo tú me ves? Canto de alegría postrado en tus pies. Por eso te digo tabaquito de mi amor, no echés al olvido a este corazón*”.

Hade Antonio sentía que el cerro se conectaba con la Sierra Nevada, aunque confundió inicialmente los puntos cardinales norte y sur. Una vez le aclararon que hacia el sur estaba Bosa y que la Sierra Nevada estaba ubicada hacia el norte, preguntó cuál era el “nombre de hombre blanco” que tenía el lugar.

- Las Moyas.

- ¿Por qué “moyas”?

- Por las piedras que tienen un huequito donde cae el agua, y también se usan los huequitos de esas piedras para echar pago, alimento. (Cerro Las Moyas-Chapinero, 19 de marzo de 2013)

En este punto alto, desde donde se puede divisar gran parte de la ciudad, Antonio parecía sentir nuevamente la candela. Mediante preguntas tan simples como su castellano, activó varias memorias que los muisca y algunos habitantes actuales de Bogotá tienen de este territorio. En primer lugar, brotó la memoria que relaciona al suelo de Bogotá con el agua y el pantano, características que parecen mezclar tanto el pasado geomorfológico como el mítico.

- *¿Qué había antiguamente aquí en Bogotá?*

- *Antes era laguna, siempre ha estado lleno de agua. La gran laguna de amanecer, la laguna más grande del mundo.*

- *Y ¿cómo hicieron para secar?*

- *Ella se fue secando, se fue dando espacio para animales, para árboles, para plantas.*
(Cerro Las Moyas-Chapinero, 19 de marzo de 2013)

A continuación, varios integrantes del equipo muisca aportaron sus conocimientos con los cuales relacionaban dos dimensiones del pasado: nuevamente aquel tiempo primordial del mito con aquella cadena de eventos que conforman la *longue durée* de la memoria colonial. Ambos registros confluían en el agua, elemento ordenador del territorio, líquido de la vida y el origen, fluido del tiempo y espejo del devenir. Los humedales, como el anteriormente visitado de La Libélula, eran la memoria viva tanto de las hazañas heroicas de los dioses como de aquellas no tan gratas de los hombres.

- *Pero padre Bochica también fue el que abrió el hueco para separar la laguna. Fue padre Bochica, él rompe la montaña en salto de Tequendama, abre la montaña para que la laguna desagüe un poco, porque ya estaba el agua como hasta los cerros. Entonces suelta la laguna y comienza a bajar un poco el agua.*

- *Después, el español sembró eucalipto, y rellenó, hizo canales, abajo, sembrando eucalipto traído de Australia, para que secara el agua.*

- *Taparon las conexiones, eso era lo que alimenta, todo eso fue tapado, cuando llegó el occidental. Lo secaron con plantas de otros territorios del mundo. Y como era tan grande la riqueza en Bacatá en el agua, entonces por eso, empezaron a mirar en el orden occidental, a establecer los sitios donde ahora están las administraciones en Bogotá: las entidades, las alcaldías, las iglesias, la justicia, en el tema occidental. Entonces maltrataron las costumbres de nosotros, el pueblo muisca y a castigarnos a como dé lugar para imponernos la visión con la que ellos llegaron.*

- *Lo que queda de esa gran laguna, son los humedales.* (Cerro Las Moyas-Chapinero, 19 de marzo de 2013)

La conversación nos recordaba cómo la imposición del modelo colonial de administración transformó la estructura del orden territorial muisca y de qué manera, como es usual en los campos ambientales, el colonialismo también estaba relacionado con la contaminación y la destrucción de los ecosistemas, ideas que son continuamente afirmadas y promulgadas por los movimientos ambientalistas cercanos a los movimientos indígenas actuales. Pero si algo mostró el trabajo realizado en el Cerro de las Moyas fue la manera como el topónimo genera los sentidos que se despliegan del lugar y del territorio. En este caso se pueden destacar tres puntos esenciales del empleo de esta metodología interpretativa.

El primero consiste en determinar la importancia de que los lugares sean nombrados en lengua indígena, original o nativa, según sus palabras, y no en castellano, la lengua del colonialismo. Pero este proceso, al igual que varias de las narrativas que hemos expuesto a lo largo de la presente obra, constituye un tejido que marca recorridos y trayectorias que inciden en la definición de cada lugar como un *objeto-red* de la memoria. En el caso concreto del cerro de las Moyas, el *hade* comenzó preguntando si todavía el cóndor vivía en dicho hábitat. La respuesta de uno de los muisca fue negativa, pero complementada al decir que en el Parque Natural Chingaza había un programa de reproducción y protección de estos animales. Sin que esta información pareciera aportar algo concreto a la consulta del *hade*, éste exclamó que el nombre espiritual del lugar era *Shekwabita*. Eso sí, dejó claro que al ser su lengua y no la muisca era, de cierta manera, un sentido que localmente debía seguirse revisando.

El segundo punto consiste en saber cuál es el sentido de cada vocablo que compone la palabra. Ya vimos que en el caso de Suna Pa, *Suna* es camino sagrado y *Pa* es Padre. Esta vez, el *hade* explicó cómo la palabra *shekwabita* tenía su significado en la lengua *wiwa* de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Entonces cuando dice she, sheko, de noche, de oscuridad, dice she. Con she va, niño inocente, shemake. Primero, viene she con la oscuridad. De noche mira la luna, las estrellas, millones, milenarias. Hay personas que la miran de noche, entonces she viene en personas: tierra negra, pelo negro, ojos negros, los que tienen piel negra, todo viene negro, o sea, ya she está significando a nivel universal.

Kwa significa vivir. Analicen qué viene con Kwa. ¿Qué dice con Kwa? En mi lengua, Kwa, una planta kwagumá, cargó, tuvo bastante alimento, comida. Una mujer, estaba embarazada, cuando nace el niño se dice Kwagumá, ya nació. Una planta de fruto que está bastante cargada, Kwagumá. (Cerro Las Moyas-Chapinero, 19 de marzo de 2013)

Sólo faltaba el significado de *Bita*. Como tercer elemento, nuevamente el territorio y sus sentidos se relacionaban con el cuerpo. Antonio señaló con su mano la parte superior de su cabeza y preguntó que cómo le llamábamos a eso. “Coronilla”, alguien respondió. La coronilla es el órgano donde reside el cerebro, el pensamiento y lo que controla a lo demás. Ahí estaba lo más importante desde la explicación del *hade*.

Bita, eso hala todo el pensamiento: SheKwa Bita. Ta, decimos, es cortar, como cortar panes. Decimos también Tana, hay que hablar, no se puede decir mentiras. Tana uraga, es decir, en la sierra se hace una casa de arriba de paja hasta abajo, una casa de pensamiento, Tani. Ese es como espiritualidad, Tani. Con máscara, con plumas, con corona. (Cerro Las Moyas-Chapinero, 19 de marzo de 2013)

Si reconstruimos la cadena semántica dada por Antonio, el nombre *Shekwabita* con que se resignificó al cerro de las Moyas en Chapinero, si *Bita* se relaciona con un pensamiento que controla de arriba hacia abajo, tal como se ubica la paja de una casa sagrada o como la nieve cubre al pico nevado, *Kwa*, que es lo que contiene algo que está muy cargado, es lo que guía. Según el *hade*, entonces, *kwa* se relaciona con un “mapa que guía”, es decir, “el cerebro o los sesos”. Muchas cosas tomaban sentido. Antonio pidió al inicio de la conversación, que todos debían pagar con “oro blanco” espiritual. Si *she* es la oscuridad que permite el origen, *kwa* era el contenido blanco que guía. *Bita* fortalecía la función del *kwa*, mediante un símbolo de poder vertical como era la corona —recordemos que la “coronilla” fue la parte del cuerpo que dio origen a la cadena semántica del *hade*. En su explicación, la dualidad negro-blanco se revelaba para garantizar un equilibrio y potencia ordenadora, pues para la oscuridad se requiere un mapa que clarifique el camino.

Entonces, Kwa dejaron como mapa para guiarnos, lo que tiene adentro, cerebro o sesos. Si no tenemos cerebro, no hay vida. Kwa, o sea que ahí vive, significa aire, significa nube blanca, significa todo lo que es blanco. Todo lo que comemos blanco, uno tiene los ojos blancos, los huesos blanco, los dientes blancos. Todo blanco, entonces ahí detallándolo, hay muchas cosas, esto es como gobierno de la creación. Entonces, aquí tanto humano como animal no vive sin cerebro, todo animal, pajarito, culebrita, yo creo que hasta el diablo debe tener cerebro [...]

[...] hay nueve cerros pico nevado¹⁵ que tienen gorro blanco, de pronto analizando, estudiando bien estos planos, viene siendo como este sombrero. Abajo la laguna, se secó el agua, aquí ahora vive gente y esta es la cabeza. Entonces eso es SheKwa Bita, o sea que está significando la corona de la tierra, el cerebro, uno de ahí donde, lo que tiene como unos cauchos por aquí atrás, sin eso no nos movemos, ¿cómo es? Las vértebras o los tendones. Eso es blanco ¿cierto? Eso es que lo hala, eso es como un chofer, lo maneja la cabeza, es el equilibrio del cuerpo. (Cerro Las Moyas-Chapinero, 19 de marzo de 2013)

15 El *hade* Antonio se refiere a los nueve nevados de Colombia que fueron visitados por varios *mamos* de la Sierra Nevada de Santa Marta en un proyecto al que se le llamó El Orden del Todo, dirigido por el profesor Reinaldo Barbosa (2011), historiador de la Universidad Nacional. El proyecto buscó comprender cómo funcionaba el orden territorial dado por el pensamiento indígena de la sierra y cómo se relacionaba, a manera de cuerpo, con otros puntos del territorio nacional.

Quedaba claro que el Cerro de las Moyas era *Shekwabita*, el principio del orden, del pensamiento, de lo que regía todo, de los tejidos del cerebro que posibilitan la vida. Las moyas era *bita*, coronas de poder. Así, la moya devenía molleja, la cavidad blanda de la cabeza de un bebé al que no se le ha cerrado el cráneo completamente. Alimentar, pagar a esas moyas, era pagarle al “gobierno de la creación” (Diario de campo N. 7, comunidad muisca de Bosa). Pero lo importante en todo espacio comunicativo e intercultural como en el que nos encontrábamos, era la interlocución. Los sentidos del *hade* debían recibirse sin pasividad, sino mediante una activa interpretación y asociación por parte del equipo acompañantes de sabedores muiscas. En ese momento, las moyas como figura y símbolo permitían ligar significados y recuperar narraciones de eventos ocurridos. Fue así como nuevamente otra pregunta sencilla de Antonio se entrelazó con referentes del pasado muisca.

- ¿Cómo le parece lo que dije?

- *Estamos coincidiendo, se ve como un espíritu de lo blanco, la esencia de la vida, este es un lugar de formación de kwibi e iniciación de kwibi, aquí se trabajaba eso. Ese espíritu de nobleza, de inocencia, territorio de inocencia y dónde se iniciaban los inocentes, a los niños y a las niñas. Por eso hay moyas y hay cuevas.* (Cerro Las Moyas-Chapinero, 19 de marzo de 2013)

La cadena de asociaciones era evidente. Las representaciones sugeridas por el *hade* eran complementadas con otras dadas por los muiscas. *Oscuridad-creación-niñez-inocencia-blanco-pensamiento-iniciación-orden-gobierno*, una cadena semántica e integradora. Este cerro ubicado al oriente de Bogotá requería, como los demás lugares de este tejido territorial, otros pares o cerros sagrados que permitieran que el orden siguiera manifestándose e imponiéndose armónicamente.

SEXTO LUGAR: CERRO LA CONEJERA

Si *Shekwabita* representaba una cabeza de mando, había otro cerro que debía garantizar que los humanos cumplieran el orden. Siempre escuchamos a Myriam, ex gobernadora del cabildo muisca de Suba e integrante del equipo de investigación colaborativa, decir que Suba era un territorio donde se impartía la justicia. Esa era una idea que hacía parte de las resignificaciones territoriales acontecidas en dicha localidad bogotana. Suba también es un geosinclinal vigilado por el llamado cerro de la Conejera. Algunos muiscas, sin embargo, lo llaman *Chipacuy*. *Chi* significa nuestro, *Pa* es padre y *Cuy* se refiere a pequeño conejo (cuy o curí) y también a los *Cucacuyes*, guardianes de las montañas. El equipo de investigación visitó el cerro el día 21 de marzo de 2013. Alejandro Molina, integrante del equipo universitario escribió en su diario de campo:

El cerro de la Conejera se encuentra ubicado entre la vía de Suba hacia Cota y la calle 170. Actualmente colinda con propiedad de terrenos de personas privadas, dejando claro que ancestralmente el resguardo de Suba limitaba con el río Bogotá hacia la vía que va a Cota y hacia el otro lado con los cerros orientales de Bogotá.

La kaka (abuela muisca) Blanca Nieves manifiesta que la señora Erika Smith es la propietaria de un terreno en la punta del cerro donde se encuentra una de las piedras y dice que este cerro fue decretado como reserva natural, pero que no se le ha dado la importancia ni el respeto al territorio. El cerro se ha estado profanando, en la entrada hay un letrero que dice 'cuidado, perros'. Ni el cabildo ni la comunidad se han interesado por cuidarlo y protegerlo; se quería hacer un paradero de Transmilenio contaminando, profanando y destruyendo el territorio. (Tomado del diario de campo de Alejandro Molina, estudiante universitario del equipo)

Una vez se aclararon los propósitos de la visita al cerro, la abuela Blanca Nieves, sabedora de la comunidad muisca de Suba, introdujo con sus palabras y su lenguaje cinético las relaciones del territorio de Suba, desde este cerro, con otra montaña sagrada hacia el norte. Era el cerro la Valvanera de Chía.

Entonces aquí hay sitio, que es donde ella venía acá... y nosotros siempre aquí hacemos sitio de trabajo de pago... piedra y aquí tenemos otro sitio especial... de aquí yo me llevé una piedrita que me regaló el día de la madre el pago... y está en forma de una abuelita. Y la otra está allá en el peñón... entonces aquí nosotros venimos... hacemos trabajito, por que ellos siguieron aquí durante mucho tiempo porque tenían visión de muchos cerros... allá el sitio de la Valvanera, mire... aquí derecho allá... vea... ésta es la iglesia, véala... ellos se paraban acá y mire la iglesia allá... pico de águila... vea, y allá está la iglesia... ahorita sí se ve bien, esta mañana no se veía... cuando no estaban estos eucaliptos, antes, se veía bien... se paraba uno allá en la parte de allá (arriba) ... muy buena visión, por eso es un sitio muy especial para los abuelos... ahí esta la Valvanera es lo que se ve parte de territorio de Chía... de allá del abuelo Socha ... ¿qué se hizo el abuelo?... ¡Abuelito! ¡Mire!... pico de águila y la iglesia esta abajito. (Cerro la Conejera-Suba, 21 de marzo de 2013)

Los eucaliptos, signos de la llegada de lo foráneo, interrumpía la conexión visual entre los lugares. Así se entiende, que aunque no se presenta siempre de manera explícita, las memorias construidas por los muisca a partir de recorrer el territorio siempre están vinculadas con la transformación de éste por los conflictos del colonialismo y la modernidad. Por esa razón, su discurso llegó a nombrar las cuevas de la montaña. En lengua muisca, cueva es *kuka* y abuela es *kaka*. Son, por tanto, representaciones uterinas de poder e iniciación. Pero antes de ser recordadas por la abuela por su carácter sagrado, fueron referenciadas como lugares de la memoria de la violencia del país.

Imagen 8. Equipo investigativo en Cerro la Conejera



Fuente: Archivo fotográfico equipo de investigación

Aquí en la Conejera, allí yo sé dónde hay cuevas...lo que pasa es que eso ya está en territorio mmm... aquí en la hacienda uno llega y las cuevas están en este ladito... lo que pasa es que como ellos ya han comprado... eso ya es privado... hicimos un taller y los llevé para hacer el recorrido... y entramos aquí... y nadie sabía que estaba el sitio... pero yo los llevé con la promesa de que no le tenían que llevar a nadie más esta información...no llevarla a nadie... porque mi abuela decía que cuando estaba lo de la guerra y todo se iban... y se escondían allá... pasaban y los buscaban pero no los encontraban... pasaban ahí escondiditos, ellos llevaban todo... comida, y se estaban allí adentro... prendían fuego solamente de noche... para que no se dieran cuenta... así sobrevivían. (Cerro la Conejera-Suba, 21 de marzo de 2013)

En las palabras de Blanca Nieves se evidenciaba la memoria de aquellos indígenas de Suba que se escondían en las cuevas para evitar ser reclutados a la fuerza durante la Guerra de los Mil Días. El *hade*, el *mamo* y el *taita* continuaban escuchando en silencio, mientras Blanca Nieves dirigía la caminata por el cerro. La abuela, sin manejar técnicas de adivinación, sin introducir al grupo en ninguna atmósfera mística, tan sólo caminado y hablando como lo hacen los nativos y habitantes de lo que alguna vez fue rural en Bogotá, transmitió su interpretación del territorio. En sus palabras también emergían entre líneas, como en un palimpsesto, aquellos referentes de la imaginería católica, algo muy propio en la memoria y religiosidad de los sectores populares de la ciudad y del altiplano. La cadena semántica no vinculaba conceptos, sino era un entramado de mojones territoriales, sitios naturales, construcciones, apellidos nativos, ceremonias y propósitos.

Nosotros aquí vamos a bajar por esta parte para llegar al Peñón, pero los abuelos llegaron acá y siguieron así y armaron allá por donde va el bus... por allá subió camino hasta allá donde está la torre y baja y llega al Parque Mirador... y llegan y bajan a la iglesia... ese es el camino ancestral que ellos hicieron por que acuérdense que todo esto... vegetación y humedal... igual que acá en este momento... entonces ellos cogieron esta ruta y el camino está... yo hago caminata así... se hace la caminata para ir allá o se viene uno de la iglesia de para acá... viene... llega hasta allá donde está la torre ... se viene por el Parque Mirador... sube por toda la cuchilla del cerro... baja... allá es todo la familia Caita de la comunidad muisca... bajamos, bajamos... y llegamos a este territorio... aquí... a esa calle... y aquí venimos hasta encontrarnos aquí con el camino. Aquí es el otro sitio... cuando nosotros hacemos trabajo se hace el trabajo aquí... aquí se pide permiso, se habla con la gente, se limpia, se concientiza, para poder llevarlos allá... aquí es donde se mira. Allá hay una parte donde los abuelos hacían los matrimonios, hacían los bautizos de niños, se ofrecían... pero más que todo los matrimonios eran ahí... Ahorita vamos a ver allá el círculo... entonces son como sitios despejados donde siempre han estado las cosas... donde se a hecho el trabajo y que aún están los lugares. (Cerro la Conejera-Suba, 21 de marzo de 2013)

La cadena de eventos que evidenciaban los diferentes tipos de conflicto referentes al proceso etnopolítico muisca, los desacuerdos y malos entendidos respecto a las visitas de comisiones y grupos de investigación-consulta a los lugares sagrados y otro tipo de divisiones, que parecían sobresalir entre los roles y jerarquías propias del campo conformado por diferentes agentes que participaban de este proceso de resignificación, hizo que Edward solicitara al grupo hacer silencio para escuchar lo que el *hade* había conocido en su consulta. Citaremos *in extensum* parte de la conversación que se dio alrededor de la aseguanza e interpretación del cerro con el fin de seguir evidenciando el carácter dialéctico y comunicativo de la construcción de sentidos comunes frente al patrimonio y a la memoria que se construye a partir del territorio en el campo de lo indígena. Pero volviendo a la cadena que conecta los lugares resignificados, el cerro de la Conejera materializaba en lo humano los órdenes dictaminados espiritualmente por la naturaleza y el cosmos en el cerro de las Moyas. Además, al igual que en Hacienda El Carmen, el cerro la Conejera era un punto importante de encuentro, pero esta vez no de sabios poderosos que se transformaban en espíritus y “gentes” de la naturaleza, sino de autoridades humanas de gobierno político convencional.

Edward: Abuela... siéntese ahí... una cosita... Vengan todos porfa... entonces, hade consulta en lo espiritual... la consulta que hade le arroja... el espíritu que le habla a él dice que hacia este lado de acá... de aquí para allá... por este lado de aquí para allá... debe haber una piedra así... marcada con un jeroglífico en cruz... tiene que tener una señal así (cruza sus dedos índices)...

Blanca Nieves: ¡Un jeroglífico en cruz!

Edward: *sí... una cruz...*

Blanca Nieves: *mírela ahí...*

Edward: *no... él dice que aquí no... allá... dice que de este lado para allá... tiene que haber marcado... osea así... como jeroglífico en la piedra... mejor dicho, pero de hace tiempo... dice hade... 'ese el punto donde... donde palpita... donde palpita este sitio'... entonces dice que esta cruz significa acuerdo... o sea que esta montaña es gobierno de acuerdo... aquí se viene a hacer acuerdo... dice... 'pero si no hay piedra porque ya tapó... debe haber de aquí para allá un sitio donde debe haber un planito cuidado con unas piedras... bonito... tiene que haber ahí... y ahí abajo está la piedra'... hay que buscarlo para hacer consulta porque ahí es donde habla el espíritu... entonces nosotros como en el recorrido tenemos que ir hacer otros sitios... entonces hade dice que los de este territorio tarea es buscar este sitio... aquí pa' allá ... pa' cuando el regrese... de aquí para allá dice él por que yo le consulté ... "¿aquí?"... y el me dijo... "no... aquí no"... yo le consulte allá arriba y dice que no... que ahí debe haber una cueva... al ladito... una piedra ahí marcada... pa' que él ahí con yatukua consulte... porque no puede poner yatukua así porque no habla...en ese sitio era donde estaba el cushman... ahí se venían todo los pueblos a hacer acuerdo porque esta montaña colinda con los otros sitios... con Cota... entonces ellos venían acá a hacer acuerdo ahí... entonces tarea es buscar ese sitio...*

Blanca Nieves: *porque la única piedra que nos queda es la piedra del Oso que está en el colegio San Patricio... está la piedra y está la cueva del Oso.*

Edward: *él dice que a este lado... en este cerro...*

Myriam: *Edward, una preguntita... lo que pasa es que cuando veníamos bajando le estuve contando al hade que ancestralmente los abuelos decían que este era digamos, como el centro de justicia... que aquí era donde se ajusticiaba a los muiscas que infringían la ley... entonces él me preguntó que dónde quedaba... yo le dije que todavía en el parque principal de Suba está la silla en piedra y la piedra de azotes...*

Blanca Nieves: *eso ya no tiene nada que ver.*

Edward: *no... sitios de esos por la experiencia que nosotros tuvimos el año pasado cuando fuimos a las piedras fundacionales por decir... en Bosa... en Bosa ya no hablan... hade entró allá... hade Ramón...cuando estuvo el año pasado... él consultó y dice... 'no... aquí ya no hay espíritu... el espíritu se corrió'... o sea que ahí hay ya mucho mal y el espíritu se corrió, entonces ya no le habla ese lugar a él... son sitios así... que casi no entra humano... entonces él dice... 'hay que buscar ese sitio'... (Cerro la Conejera-Suba, 21 de marzo de 2013)*

Meses más adelante, quedó claro que las palabras del *hade* no sólo resignificaban el lugar, sino que además orientaban y aconsejaban al pueblo muisca a manejar y solucionar sus conflictos como pueblo. La piedra que había que buscar podía existir en el plano físico y material y contener una figura en forma de cruz. Pero el equipo de investigación muisca, conformado por iniciados en la medicina indígena y en el manejo del poporo, afirmaron constantemente que hasta que no se llegaran a acuerdos, hasta que no se solucionaran todas las situaciones que hacían de Suba una comunidad muisca conflictiva, la piedra no iba a aparecer. Nuevamente la memoria construida en estos procesos territoriales proponía principios de convivencia y gobierno político para el pueblo muisca. La resignificación, nuevamente, implicaba el ordenamiento ético comunitario. A esos acuerdos a los que se debía llegar, el *hade* denominó *sewá*.

SÉPTIMO LUGAR: HUMEDAL JABOQUE

La metodología propuesta por el *hade* y el *mamo* se retomó en el humedal Jaboque, también ubicado en la localidad de Engativá, otrora poblado muisca. La conversación hecha en el lugar también mostró la posibilidad de que cada interpretación se enriqueciera con los conocimientos, experiencias y perspectivas diferentes de los participantes. Antonio realizó su consulta con *yatukua* y afirmó que el nombre en lengua *wiwa* del humedal era *Nunkanaabu*, que significaba “Madre de todos los animales”.

Otra vez la condición contaminante de la ciudad, reflejada en la invasión humana al territorio del humedal, fue el elemento que ponía en conflicto la vida urbana del presente con las imágenes siempre puras, bucólicas y románticas de un pasado marcado por el respeto del orden natural. La explicación de *hade* Antonio daba al respecto de *Nunkanaabu* fue súbitamente intervenida por *mamo* Lorenzo. Decía que “habían matado una serpiente”, pero no se refería un animal muerto y visto por él durante el recorrido. Se refería a una representación más relevante, la serpiente muerta era el “guardián del lugar”. La presencia de serpientes significa una presencia de lo sagrado en el mundo muisca. En forma de serpientes, *Bachué* y su compañero retornaron a la laguna primordial de *Iguaque*. Ahora, rodeados nuevamente por conjuntos de apartamentos y asfalto, dicha sacralidad se había profanado. El ser humano urbano, con amnesia del orden dado por la naturaleza desde el origen, era la principal fuente de temor entre todas las “gentes”. Por esa razón, Antonio respondía ante las palabras de Lorenzo.

Mataron al guardián... entonces aquí esto se alimentaba... de pronto para nosotros es... decimos culebra... muy inmensa, muy grande... lo que venía a tomar agua se alimentaban de animales... y tomaba agua... se mantenía en la orilla todo esto cuando era monte... era muy rico... entonces así como vivía animales del monte, así se le está rodeando la gente humano, así como nos asusta tigre y culebra, ella está como asustada como cuando se le esta rodeando la gente... (Humedal Jaboque-Engativá, 21 de marzo de 2013)

Tatiana, una gestora ambiental presente en el momento de la consulta, aportó su conocimiento sobre el humedal. Y como es lo normal en este tipo de alocuciones, los humedales son presentados como lugares importantes para la cultura precolombina habitante del territorio, así como ecosistemas fundamentales para la vida sostenible. Las palabras de Tatiana recitaban así la información sobre el humedal Jaboque:

Se llama humedal Jaboque... en lengua de los muisca Jaboque puede significar 'Tierra de abundancia', este humedal se encuentra ubicado en la localidad de Engativá, el humedal Jaboque cuenta con un observatorio astronómico, monolitos que dispusieron nuestros ancestros muisca en las cercanías del río Bogotá. Al igual que otros pueblos indígenas de América, mediante la fijación de puntos de observación en los monolitos, los muisca del Jaboque determinaron las fechas para la siembra y la cosecha, pero teniendo en cuenta que la sabana permanecía inundada, dieron especial importancia a la determinación del comienzo de las épocas secas en donde podían cultivar productos un poco más resistentes como la papa y el maíz. Este humedal es un ecosistema intermedio entre un medio acuático y un medio terrestre, con proporciones húmedas, semi-húmedas y secas, caracterizado por la presencia de flora y fauna muy singular. La fauna de este humedal está representada por mamíferos y aves con 8 y 34 especies respectivamente. Se registró la presencia de algunas especies como el cury, culebra sabanera...aves... tinguas pequirrojas, gasiopolos y la tigua bogotana... monjitas y garzas azules... en estos sectores con agua se a registrado la presencia del pato barrete y los chorros de playeros... la vegetación... presenta praderas herbáceas de tipo juncoise, con el junco y la henéa... se destaca el botoncillo, y la lengua de vaca... la anterior de los cuerpos de agua se encuentra en buchón de agua, la lenteja y el helecho de agua... en áreas de relleno predomina el pasto quicuyo y la vegetación del área de la redonda es dominada por eucaliptos, sauces, saúcos y acacias. (Humedal Jaboque-Engativá, 21 de marzo de 2013)

Las palabras de Tatiana mezclaban los discursos de la historia museificada, la biología y el ambientalismo. El arsenal metalingüístico de términos botánicos y zoológicos, sin embargo, parecía corresponder con lo encontrado por Antonio en su consulta de *yatukua*. Jaboque era *Nunkanaabu*, Madre de los animales. Varias especies, incluso de lejanas latitudes, convergían en este lugar que, como otros visitados anteriormente, era un importante punto de encuentro. El *hade* narró un mito en el que la gente animal estuvo primero que la gente humana, y en ese aspecto estaba la aseveranza del sitio.

Estaba analizando... yatukua me dice que este es como una madre... espiritualmente trajeron antes de haber uno...persona humano... todo lo que animales del monte... tigre, culebra... primero lo trajeron ellos... primero el agua luego ellos, para cuidar bosque, la fauna, la tierra...entonces miraron que todo el tiempo ellos... no iba a haber vida... entonces todo lo que era persona lo convierten todo a animales... iban a vivir con selva y entregaron todo los poderes... entregaron poderes... vemos que ellos no tienen casa pero ellos tienen casa... le entregaron a los maleables palos

grandes... eso es como cancurua¹⁶... maloka de ellos... entonces les tumbaron toda la maloka, le dañaron la finca... dejaron sin finca... tuvieron que retirarse por otro lado... entonces los espirituales se retiraron... todo... entonces llegaban del sur... de otro lado venían a como a ver nuestra madre acá... no eran solamente los que eran de páramo... venían del mar de otras partes... duraban unos tiempos, se iban los de aquí... venía de otra laguna, de otra parte... venían como a hacer rituales ellos... entonces lo animales no solamente eran de aquí... no... eran de otro continente... todos venían aquí a reunirse... como todos estos días hemos estado diciendo...
(Humedal Jaboque-Engativá, 21 de marzo de 2013)

Imagen 9. Humedal Jaboque



Fuente: Fundación Humedales Bogotá (s.f).

La jornada fue interrumpida por la llegada de un señor de nombre Eucardo Zárate, quien dijo ser el representante de Jorge Enrique Cortés, dueño del predio. Insistía en que para entrar había que pedirle permiso y que Tatiana ya lo sabía. El orden natural quedaba supeditado al orden de los humanos; otra vez la racionalidad de la modernidad opacaba la memoria del territorio desde la perspectiva nativa. Para el señor Zárate no había ningún territorio sagrado, simplemente había una finca de más de 100 Ha. Era propiedad privada y estaba, según él, siendo reclamada “injustamente” por el Distrito y la Secretaría de Ambiente como zona de protección. Zárate y el señor Cortés deseaban que el humedal conservara su estatus de mercancía, por esa razón al ver la comitiva que lo visitaba pensó que sería de gran ayuda en asuntos burocráticos que favorecieran el interés particular del supuesto “dueño de la finca”.

¹⁶ Casa sagrada para las culturas indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Si ustedes son conocedores y saben del tema... ¿por qué no agilizan con el Distrito, con el Alcalde o con el que sea?... con el acueducto... para que compren porque ellos saben que esto es propiedad privada y tiene dueños. (Humedal Jaboque-Engativá, 21 de marzo de 2013)

Era otra lógica, otro modelo de entender el territorio, era índice de lo que la historia del ordenamiento territorial había sembrado en los *habitus* de cualquier habitante de la ciudad. Incluso la denominación de “humedal” era un atentado contra la propiedad privada, la cual demandaba que los permisos fueran otorgados por un propietario y no por espíritus o madres que entorpecían el camino hacia el progreso.

No es que yo incomode ni quiera decirle ‘no, es que usted...’, no, pero hay un pero... hay que pedir permiso y decir bueno... y también hablar con el Acueducto, de pronto que un representante también este ahí... pregunte quién son los dueños de las fincas... porque digamos aquí sí es un canal... el canal del Jaboque... que anteriormente, antiguamente... canal del Jaboque o laguna del Jaboque... entonces ya después ya dijeron, ya le pusieron humedal... pero esto es propiedad privada... esto no es ni del Distrito, ni del Estado ni nada... esto es propiedad privada... pues... el dueño la compró desde el 2001... cuando eso estaba toda la finca productiva... hoy día todas estas edificaciones que ve (Plantel Distrital de Educación)... hacia allá... hacia arriba... todo aguas negras... y antes ¿de quién era?... era de un señor... algo que esta ahí en el certificado... Isidro... después un señor Álvaro y después así... fueron vendidas. (Humedal Jaboque-Engativá, 21 de marzo de 2013)

El humedal desplegaba dos tipos de series de incidencias que lo conformaban como *objeto-red* de la memoria. Desde la perspectiva de Antonio, era el lugar-casa de reunión de la gente animal que recibió poderes, más adelante debilitados con el devenir impuesto por el humano que incluso mató al espíritu guardián del lugar. Desde la del señor Zárate, era una finca, una mercancía con su propia biografía y cambio de estatus al pasar de mano en mano mediante la venta continua. Las palabras de nuestro interruptor nos recordaban toda la secuencia que hemos tratado de armar en nuestra argumentación. El orden territorial muisca fue intervenido desde tiempos antiguos y lo que sucedía en el humedal podía conectarse con cualquier trayectoria, con cualquier incidencia ocurrida en el plano mítico, en el histórico o en sus cruces invasivos. Era la memoria triste de un territorio al que se le iban imponiendo otros órdenes diferentes al ideal explicado por los *mamos*. Era la memoria de la colonización y la parcelación de tierras en la sabana de Bogotá. Era el escenario de conflicto entre la expansión urbana y las formas de vida bucólica y pastoril, así como entre los ecosistemas equilibrados y las relaciones caóticas propuestas por la ciudad para todos sus elementos y gentes. Era la tragedia que también podía vivirse en la hacienda El Carmen, en los cerros y en otras lagunas visitadas. Era la casa y la tumba de la serpiente devorada por los humanos.

OCTAVO LUGAR: MONSERRATE Y GUADALUPE

En la medida que avanzaba las visitas y consultas en los diferentes lugares sagrados, el equipo universitario de investigación demostraba estar asimilando y entendiendo la manera senti-pensante que proponía el equipo muisca, acompañado por los mayores, como disposición y condición epistemológica. Los profesores y estudiantes presentes durante el proceso participábamos en los rituales de saludo y pago al territorio y, de esa manera, íbamos entendiendo cada vez más que éramos parte de una comunidad que contribuía a despertar otro tipo de conciencia en la humanidad. Al pagarle a la Madre Tierra, éramos cuerpo de memoria, de una memoria que activaba en nuestros genes y en nuestro espíritu las raíces aborígenes. Al pagar, limpiábamos el territorio junto con nuestras vidas individuales y sociales. Esta sensibilidad se reflejaba en los mismos diarios de campo de los estudiantes. Con respecto a otro de los lugares visitados, el último al cual nos referiremos dentro de esta red de puntos del territorio, Iván Delgado escribió:

Sitio de conocimiento, de aprendizaje, educación para los niños, este es un lugar de libro, hay cuevas para aprender, entre Monserrate y Guadalupe se encuentra la dualidad del pensamiento de este lugar, pidiendo permiso a las cuatro direcciones, convertir este lugar en un espacio de enseñanza, el agua que baja por acá es un canal de sabiduría, zona de aprendizaje, en los que se deben poner unos propósitos de espiritualidad [...] Debemos dejar un pagamiento espiritual, un compromiso de reactivar los espíritus guardianes, escuchar el agua, tejer lazos de hermandad, en los lugares sagrados, escuchar el agua, el viento, la tierra, el fuego, presentar los proyectos y pensamientos a este lugar, consolidar los proyectos, construir la identidad cultural, entregar la medicina tradicional, limpiar para trabajar [...] El conocimiento de la naturaleza debe ser aprendido, reconocer a nuestros abuelos, volver al origen, recuperar la tradición oral, nutrirlos como una mochila, como una mujer, como una semilla. (Tomado del Diario de Campo de Iván Delgado, estudiante universitario)

Imagen 10. Monserrate y Guadalupe



Fuente: Useche A. (2009)

Siempre se han nombrado los cerros tutelares de Bogotá Monserrate y Guadalupe, pero dentro de la resignificación del territorio muisca son el Padre y la Madre. En sus laderas se encuentran las quebradas que se convierten, falda abajo, en los ríos San Francisco y Arzobispo. Sus nombres católicos esconden una aseguaranza que debe ser recuperada. El nombre ancestral informado en la consulta fue *Viscacha*, canal de fecundidad y oscuridad. Se encuentra en los dos cerros que, como le expresaba Iván en su diario, representan la dualidad que se complementa para que haya creación. Por esa razón, en ese lugar se realizó el pago que permitiera que todas las informaciones recibidas, que todas las reflexiones hechas y que todos los órdenes éticos construidos mediante el tejido que integraba los sentidos de cada sitio visitado pudieran materializarse en un proyecto específico. Insistimos en que procesos como el presente, integrados a los proyectos políticos y culturales de reconocimiento étnico, no sólo proponen la emergencia de nuevas comunidades que rescaten o ‘recuerden’ sus raíces ancestrales, sino que conformen iniciativas alternativas de una ciudadanía activa, que participe en la construcción de lo público.

SUMARIO DE LA CARTOGRAFÍA DE LUGARES SAGRADOS

Una ciudadanía construida desde la operación de los modelos nativos de pensamiento implica, como parte de todo actor político, procesos que permitan sentir y apropiarse el territorio como ‘mío’ y/o como ‘nuestro’. Esa es la manera en que decidimos aplicar el concepto de ‘territorialidad’. Pero además la ciudadanía, en el marco de la democracia participativa, contribuye a la transformación constante de la institucionalidad y los criterios de la administración y la gestión pública. Por tanto, puede proponer nuevas maneras de entender y planear el ‘orden territorial’, el *landscape*, con el cual una sociedad determina cómo debe verse y usarse el territorio, cómo debe ser su paisaje, cómo deben disponerse y usarse todos sus lugares, cómo debe protegerse, sostenerse y cómo se puede garantizar un porvenir caracterizado por relaciones armónicas y equilibradas entre los elementos de un ecosistema. En otras palabras, todo proceso de establecimiento y fortalecimiento de una comunidad requiere de un mapa, de una cartografía que defina las relaciones de todo tipo que hacen posible la vida colectiva en un territorio¹⁷.

Al revisar nuevamente la producción escrita de la comunidad muisca de Bosa sobre el proyecto de resignificación de lugares sagrados de *Bacatá*, y ponerla en diálogo con el trabajo etnográfico realizado por el equipo universitario, podemos

17 Dentro de las ciencias sociales existe una larga tradición que ha estudiado el rol del mapa y la cartografía como operaciones del poder estatal que materializa los ideales de la nación. Para el caso que presentamos y argumentamos, recomendamos revisar el artículo de revisión bibliográfica de Ana María Alonso (1994) *The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity*. Frente al rol de la elaboración de cartografías en los procesos de formación de naciones en tanto “comunidades imaginadas” es obligatoria la lectura de Benedict Anderson (2007). Para el caso de cómo operó el orden territorial durante la Colonia en el territorio muisca, reiteramos la importancia de la obra de Marta Herrera Ángel (2007).

exponer de manera breve y concreta la cartografía resultante del proceso de visitas a los lugares que se conectan con la hacienda El Carmen. Reiteramos que según los principios epistemológicos contruidos en conjunto con los mayores indígenas que guiaron el proceso, no es posible estudiar un lugar específico si no se comprenden las relaciones y conexiones con otros lugares con los que en conjunto, en red, en tejido como la mochila, constituyen un territorio y su orden. Así, el mapa-tejido está conformado por los siguientes lugares resignificados.

Suna Pa (Páramo de Sumapaz-Laguna de Chisacá):

Camino de humanización que recorrió el Gran Padre, de sur a norte, allí en la laguna de Chisacá. El gran masculino se enamoró de la Gran Madre, allí en el lugar más cercano se recogió la semilla original para darle vida a la vida. Allí se organizó lo femenino, allí se humanizó lo femenino para generar la procreación de lo humano. En Chisacá se unió el tiempo de la nada, lo que estaba en pensamiento de la oscuridad se unió con el amanecer, entonces es la fuerza infinita de la procreación, la atracción indefectible entre lo masculino y lo femenino. Chisacá es donde moran desde entonces los espíritus de lo fuerte y de lo suave, fuertemente dulce, dulcemente fuerte, entre el espíritu-unión y el ego-separación, entre el negativo y el positivo, el combate-escuela que promueve la sabiduría, los caminos espinados de flores perfumadas, la exigencia de la trascendencia. Era (es) el lugar de pensamiento muisca donde se buscaba el pensamiento de los dioses, de los espíritus mayores, donde se buscaba la escucha con los padres espirituales para cuidar el orden original. Allí se hace la consulta para la organización y establecer y cuidar el gobierno de origen y las instrucciones primordiales para instaurar el devenir cosmogocrático. (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, p. xx)

Laguna de Tenaguaza (Pedro Palo):

El otro lugar donde se genera la fuerza de procreación, de manifestación de la abundancia. Este lugar que no está dentro de la circunscripción de Bogotá, sin embargo está ligado de manera sistémica al tejido territorial entre la sabana y las vertientes aledañas. De esta manera, se fue desarrollando el principio de la suna. Cuando se camina el territorio de manera ritual se hace desde la casa, es un recorrido que conecta la casa tradicional con un lugar sagrado y de ahí se retorna a la casa. A este circuito se le denominó desde antigua “suna”. (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, pp. 33-35)

Madre de las Semillas (Piedra sagrada de Hacienda El Carmen):

Piedra abuela de consulta para los sembrados, sembrados de humanización, cultivo de gente, sembrados de semilla nativa, bautizo de semilla-gobierno desde la pareja humanizada. Organización desde las acciones de gobierno para el bienestar humano, territorio de orientación, lugar de yatukua, territorio para encontrar la visión, territorio para ver la claridad del camino largo. (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, p. 34)

Humedal La Libélula:

Lugar donde se despliega la acción del gobierno propio, donde se estudia los caminos del agua, donde se establece los tejidos de la circulación, de la semilla, de los filtros que depuran el camino de la semilla. Madre de sanación, madre de limpieza, la extensión e implementación de los sembrados de la semilla nativa, el lugar para asentar y acopiar la semilla, estudiar, pensar el camino de la semilla. (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, p. 34)

Shekwabita (Cerro de las Moyas):

Territorio de gobierno de origen espiritual, revisión de las instrucciones originales, consulta de origen, territorio de los sabios, formación de los kuivis (sacerdotes), cuevas de formación para los iniciados en el sacro oficio para los sacerdotes y sacerdotisas ezwama, corona de los antiguos iniciación para los kuivis, territorio donde se abre el séptimo camino de los nueve mundos de arriba para retornar a ser In-Dios. (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, p. 34)

Chipacuy (Cerro La Conejera):

Lugar donde se encuentran los cuatro caminos, el acuerdo, el sewá, camino de comunicación, camino de comunidad, de comunión, lugar de encuentro de unión, de común-union, lugar del medio, del centro, territorio de las sabedoras que cuidaron el entendimiento, el acogimiento, la fraternidad, el acuerdo femenino para la abundancia, materialización abundante después del amanecer. (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, p. 34)

Complementando la propuesta del equipo muisca, agregamos lo recopilado en los dos últimos lugares.

Nunkanaabu (Madre de todos los animales-Humedal Jaboque): punto de encuentro, comunicación y gobierno de los animales de monte.

Viscacha (Fecundidad y oscuridad-Quebrada Arzobispo y San Francisco): lugar de pago de cualquier proyecto que sea emprendido.

DEVOLVIENDO LA PALABRA: LA “ZEWACULTURALIDAD”

La tercera etapa metodológica, como se dejó claro en el capítulo anterior consistió en la “devolución de la palabra”. El 12 de marzo de 2013, día en que se realizó la consulta principal en la hacienda El Carmen, la jornada culminó en la casa sagrada de la comunidad muisca de Bosa. “Devolver la palabra” es una expresión tan simple como compleja. La devolución hace parte, según lo argumentado, de las trayectorias y transacciones propias de los procesos de intercambio de dones. La “palabra”, que podría significar toda la enseñanza, sabiduría y memoria compartida por los

mayores, es entonces un don que debe ser devuelto. Desde la lógica indígena aplicada en este estudio, si aquellos que recibieron la palabra de los mayores no la devuelven, el mayor puede enfermarse y los propósitos expuestos durante la jornada incumplirse. Por tanto, la idea es que los integrantes del equipo se entreguen conjuntamente a un espacio senti-pensante donde se expongan todas las dudas, inquietudes, percepciones, reflexiones, afirmaciones, confesiones, propuestas y demás actos comunicativos que formen comunidad alrededor de lo aprendido durante el día.

Con este ejercicio el territorio es alimentado y el cuerpo se fortalece como vehículo que activa y despierta la disposición a recordar a los ancestros. El abuelo Víctor Martínez de la comunidad *huitoto-murui* del Amazonas dirigió la primera parte de la palabra en el *cusmuye*. Lo primero que hizo fue recordar cómo la memoria indígena se activa mediante los poderes de curación de las plantas sagradas que crecen en cada territorio. Recordemos que dichas plantas como el tabaco, la coca, el poporo y el yagé, entre otras, hacen parte de los dones entregados por los muiscas de antigua a sus pueblos hermanos para que fuesen guardados y entregados más adelante, para que “el cóndor y el águila volvieran a danzar” (Ver capítulo de Edward Arévalo).

Pues después de que hemos consumido yagé, poporo, hayo, mambe, ambil, pues esos son los objetivos que estamos buscando, entonces yo pido al espíritu de ese lugar pues que nos entregue para que estos hijos, los huérfanos de este territorio, para que conozcan algo a través de nosotros. Hace rato yo venía pidiendo que me recibiera, ya me recibió¹⁸. Ya con los hijos de este territorio estamos visitando con los otros compañeros que tienen mismo conocimiento, misma experiencia. Igualmente todos los pueblos nativos, poco a poco, vamos a ir aprendiendo lo que el mismo espíritu nos va a mostrar. De corazón y vamos a ver. Lo único que una vez yo les doy de consejo, tenemos que nacer de nuevo, tenemos que limpiarnos, tener nuestras vestiduras, nuestra vestidura está muy curtida. Y vamos a coger una línea, cómo ellos, los de este territorio, lo manejaban, lo cuidaban, lo sanaban, lo educaban a través de su lenguaje, a través de su planta sagrada de este territorio. (Bosa, 12 de marzo de 2013)

Como parte de su misión, el abuelo vio en el líder del equipo universitario una persona con una gran responsabilidad, una gran tarea. Pero antes que manifestar su agrado por la presencia del gremio académico en este proceso, prefirió tratarlo como parte de la comunidad indígena. Por eso, como lo narramos anteriormente, lo inició con la *ambira*. De esta manera lo vinculaba como uno de sus hijos, como parte de su linaje. Ante la mirada atónita de los mismos muiscas –que incluso parecían manifestar cierto desconcierto en medio de la sorpresa- el iniciado se comprometió a cuidar la palabra con la cual estábamos construyendo conocimiento, la palabra

18 Cuando el abuelo afirma que “ya lo recibí”, se refiere a que hace varios años, en 1996, él pudo construir la *maloka* que fue la primera aula ambiental y casa de pensamiento indígena en el Jardín Botánico de Bogotá. El objetivo del abuelo era ayudar a que el indígena de Bogotá, el *muisca*, despertara. Con los años, la *maloka* se convirtió en uno de los lugares de reunión más importantes que congregó a varios líderes y comunidades indígenas, organizaciones indigenistas y sectores de la academia en torno a proyectos de rescate de la memoria y la cultura nativo americana.

que era el principal insumo de la presente investigación. Con respeto y algo torpe por causa de la emoción, guardó la porción de *ambira* que el abuelo había sacado de su propio tarro y la envolvió con una hoja de cuaderno. Sus estudiantes y Myriam, compañera y amiga de Suba, no escondieron la alegría por lo sucedido. Y así era esa devolución de palabra. Cada cual expresaba ante el fuego, abuelo poderoso que renueva y calienta, su pensamiento y sentimientos.

Luego el abuelo Víctor pronunció unas palabras que podrían fácilmente confrontar y retar a cualquier autoridad oficial que impone, según el calendario, los días y sus respectivas celebraciones religiosas. Ese día, ese 12 de marzo, sería de ahí en adelante una fecha que debía ser conmemorada por siempre como parte del proceso de despertar y recordar del pueblo indígena y muisca.

Esos son los logros de eso. Vamos a ver un paso para ver qué es lo que vamos a encontrar. Entonces hoy sabemos cuál es el día de los difuntos, la fecha que llegamos allá va a hacer el día de los difuntos de este territorio, de ese cementerio. Todo eso a mí me mostró. (Bosa, 12 de marzo de 2013)

La información recibida por consulta en la hacienda El Carmen hacía que el abuelo propusiera declarar al 12 de marzo como el día de los difuntos. Eso significaba que mediante rememorar a sus muertos, el cementerio sería un eje articulador de la memoria territorial y de todos los procesos ambientales, medicinales, éticos y políticos que éste implicaba. Pero lo más relevante y revelante quizá fue que Víctor, ese abuelo que permanecía callado casi todo el tiempo durante los recorridos por los lugares, corroboraba los sentidos otorgados a estos por el *hade* y el *mamo*. De esta manera redefinía su rol de autoridad indígena acompañante del proceso de memoria muisca.

Y ahí, como dijo Antonio, están todos los orígenes. Desde el principio, tierra, agua, árboles, piedras, y todo lo comestible. Por eso en el pueblo de nosotros hay gente de piña, gente de caño, gente de uva, gente de guamo. Desde el origen todos nos relacionamos así. Gente de tigre, gerente de ocho, gente de mico, gente boruga, y también nos relacionamos con árbol, gente de almendra, entonces ellos manejan esos espíritus, esos poderes, como eso se quedó ahí, nadie nutrió esa palabra, entonces pide nuevamente nutrir, que florezca, y lo mismo la madre de abundancia, ella no sabe cómo abonar, cómo cuidar, cómo dar vida, cómo alimentar, cuándo se siembra, qué enfermedad trae ello, con qué se enferma y con qué se puede combatir eso. (Bosa, 12 de marzo de 2013)

En pocas líneas y en aparente redundancia en el manejo del castellano, Víctor confirmaba que la resignificación del lugar también resignificaba los principios éticos necesarios para la vida del presente. Despertar la memoria es recordar cómo convive todo tipo de “gente”, cuáles principios fundamentan la armónica relación entre todos los seres de un territorio. Pero además la resignificación trae consigo la responsabilidad de hacer cosas, de materializar los propósitos y no sólo consiste en dejarse llevar románticamente por las sendas de la mitología y su creativa semántica.

Aquí hay muchas cosas que desmenuzar, pero ahí vamos poco a poco conociendo y ellos mismos nos va a mostrar. Yo creo que esos espíritus elevarán la cima de tanto hablar mentira, de tanto hablar, mejor no hable tanto, sino pónganse a trabajar.
(Bosa, 12 de marzo de 2013)

De ahí que “ponerse a trabajar” haya consistido principalmente en buscar diálogos interculturales e intersectoriales respecto al manejo del predio de la hacienda El Carmen y su gestión patrimonial. Los mismos muiscas han concebido la interculturalidad como una bandera necesaria para sus fines como ciudadanos con perspectiva aborigen.

ZEWACULTURALIDAD: LA CULTURA DEL PACTO, DEL DIÁLOGO, DE LA CONVIVENCIA

Lo que desde la academia definimos como “interculturalidad”, el equipo muisca de investigación, mediante las palabras de *jate Kulchavita* de Ráquira, es resignificado como *zewaculturalidad*: *Con esto queremos reiterar que la discusión y el desarrollo de un pensamiento alrededor de la interculturalidad es una necesidad histórica, cultural y humana para los pueblos aborígenes, y que en términos de la reconstitución de la nacionalidad, este país debe resolver fundamentalmente el tejido comunicativo entre las dos grandes vertientes de pensamiento que lo constituyen: el pensamiento occidental greco-romano y el pensamiento aborígen natural.*

El concepto de interculturalidad implica que los pueblos indígenas propongan un diálogo y un conocimiento real de su cultura, en la medida que este saber pueda ser extendido y asimilado en sus fundamentos por la sociedad urbana moderna, y desde allí reorganizar un tejido cultural verdadero, pues hasta ahora se nota la prevalencia del pensamiento colonial. Lo que hoy observamos, es que la racionalidad occidental intenta explicar el mundo aborígen a su manera y que las instituciones han empezado a hacer un uso no siempre claro del concepto de interculturalidad. El término se ha convertido en una concepción muy genérica de diálogo de saberes o comunicación entre culturas, de tal manera que lo indígena es leído comparativamente con otras expresiones culturales como lo afro, lo gitano o expresiones de la cultura urbana que forman parte del mismo paradigma occidental. El uso no muy claro del concepto de interculturalidad nos parece preocupante, en la medida que para los pueblos aborígenes hay que resolver la relación entre la racionalidad instrumental o artificial del mundo occidental y la cultura de natura-humanización de los pueblos aborígenes. Dicho de otra manera, se trata de resolver el tejido entre la cibernética artificial y la cibernética natural, pues de esta manera abordamos de manera estructural la posibilidad de reorganización de la vida, en tanto que el modelo y los paradigmas del pensamiento aborígen deben ser visibilizados, reconocidos y extendidos para

generar aportes a las problemáticas contemporáneas en el orden ambiental, social, político, cultural y, fundamentalmente, en el orden de restablecer una cultura de rehumanización. De no resolverse esta relación entre los dos mundos, es imposible repensar o reorganizar la vida de la sociedad contemporánea. Por esta razón y por la necesidad de resolver el drama histórico de la incomunicación y el desacuerdo entre las dos culturas, se insiste en reafirmar o redefinir este diálogo. Por esto se ha decidido enfatizar y redefinir el concepto de interculturalidad desde el pensamiento que lo originó, que es el acuerdo entre los dos mundos, porque se plantea la urgencia por fin de generar un acuerdo como posibilidad de permanencia de la vida sobre el planeta. En consecuencia, preferimos plantear el concepto de 'zewaculturalidad', tomando el concepto de la cultura kogui y algunos de sus mamos, como un acuerdo desde el orden natural, es decir la consideración de los abuelos sabedores de que la vida sólo es posible en la medida en que nos sustentemos en las leyes que la gobiernan. Los principios constituyentes de la misma son las leyes naturales y que el deber del ser humano es acogerse, plegarse y comprender estos principios para desarrollarse y para posibilitar la vida. El principio de la vida es un principio multi-relacional entre seres humanos y naturaleza, entre cultura y naturaleza. La 'zewaculturalidad' es un concepto que integra los vocablos que en lengua kogui significan principio creador (ze) y unión (wa). (Comunidad Mhuyska de Bosa, 2013, pp. 37-42)

La *zewaculturalidad* es entonces no sólo un concepto o categoría propuesta por los indígenas como resultado de haber construido y sistematizado un modelo epistémico y metodológico de resignificación de lugares sagrados. Es también una filosofía y un cuerpo de valores que integra los procesos de memoria con iniciativas para la convivencia, el diálogo y el acuerdo, principios que dialogan perfectamente con la democracia participativa. La hacienda El Carmen, como se ha visto a lo largo de este libro, se ha forjado como *objeto-red* en la medida en que se han identificado sus trayectorias como punto de encuentro y escenario de conflictos interculturales.

Por su condición geográfica, el territorio de Usme siempre fue –y lo sigue siendo– un puente entre el páramo y la sabana. Al contener la casa sagrada que alberga a la Madre de las semillas, fue desde tiempos primordiales un lugar para el aprendizaje espiritual y para que se reunieran –mas no que vivieran– grandes sabios que llegaban al territorio en forma de trueno, animales o cualquier otro elemento de la naturaleza. El cementerio indígena es un indicador además de que fue escogido como lugar de encuentro y tránsito para los muertos. Pero también da pistas sobre los asuntos relacionados con la historia del encuentro colonial entre el español y el nativo americano del territorio muisca. Ha sido durante décadas un borde que separa y comunica la urbe con la ruralidad, aunque sus fronteras son cada vez más difusas. Como predio, la Hacienda fue proyectada alguna vez como receptora de nuevos habitantes. Como lugar de la memoria, ha convocado una variedad de actores sociales para debatir en torno a su porvenir como patrimonio.

A la fecha en que escribimos estas líneas, los muisca han socializado parcialmente los resultados de su proceso de resignificación de lugares sagrados de *Bacatá*. Fuimos testigos de cómo en una conferencia-círculo de palabra que la comunidad de Bosa dictó en el marco de la Cátedra Carlos Mamanché¹⁹ las personas del auditorio levantaron sus manos, para responder positivamente que sí apoyaban al pueblo muisca en conformar una gran comunidad de pensamiento en torno al ordenamiento territorial. El teatro Cádiz cercano a Corferias hacía parte de las redes de la *zewaculturalidad*. Pero para convocar a entidades estatales a que crean y se unan a esta propuesta hace falta mucho camino que recorrer.

Con el dudoso nuevo Plan de Ordenamiento Territorial (MEPOT) —mediante un decreto de la alcaldía que hizo caso omiso a su desaprobación por parte del Concejo de la ciudad— todo apunta a que la hacienda El Carmen fue declarada como zona de Protección Arqueológica. Todo indica que su destino vuelve a configurarse con el plan de manejo arqueológico y la construcción de un museo-aula, tal como lo había planteado la Universidad Nacional en 2008. Y los rumores, prácticas sociales y redes de colaboración continúan incidiendo en la construcción de ese territorio como patrimonio cultural. Mientras el Concejal Diego García continúa tratando de proponer un debate en el cabildo para declarar el cementerio muisca como patrimonio cultural de Bogotá, Jaime Beltrán se comunicó con una de las integrantes del grupo universitario de investigación y le dijo que “la plata para comprar el terreno ya estaba”. Asimismo, durante nuestras salidas de campo siempre nos preguntábamos por qué había vallas publicitarias de empresas constructoras que anunciaban futuros conjuntos residenciales en los predios aledaños a la Hacienda. Incluso una vecina, dueña de un predio en el que se encontraba una piedra sagrada que también hizo parte de las consultas hechas por los abuelos en Usme, nos preguntaba —seguramente pensando que nuestro rol incidía fuertemente en las instituciones públicas— si en verdad “ahora sí estaban dejando vender”. Nuevamente, el mayor reto de la *zewaculturalidad* y de un acuerdo democrático frente al destino de la hacienda es poder integrar los horizontes de aquellos que ven en la expansión urbana la solución a la pobreza y una oportunidad para dignificar su vida cotidiana y aquellos que consideran que lo que contiene el terreno es más valioso aunque intangible.

En cuanto a que la hacienda el Carmen se convierta en zona de protección arqueológica, el debate no termina. ¿Qué rol cumplirán las comunidades indígenas? ¿Qué rol cumplirán las organizaciones y comunidades de Usme? ¿Sólo primará el conocimiento académico de los arqueólogos?

19 La Cátedra Carlos Manché se denominaba antes Cátedra Mhuysqa y ha sido liderada durante dos años por el arquitecto Roberto Santos, citado a lo largo de esta obra. Se ha convertido en un espacio que integra a las comunidades indígenas, militantes e investigadores que no forman parte de la élite académica representativa de la historia, arqueología y antropología de lo *muisca*. Su nuevo nombre es un homenaje al líder fundador de la comunidad *muisca* de Sesquilé.

Nuestra propuesta es que los actores que se consideren “dolientes” (querientes) de este patrimonio comprendan que el cementerio muisca hallado en la Hacienda el Carmen no sólo brinda información científica. Es un *objeto-red* de la memoria que activa semánticamente otros sentidos. Pero no sólo es un objeto que se interpreta. También despliega formas y modelos de convivencia. Invita a que cada persona ordene su mundo interno, aquel que le permite ser un sujeto social, y desde ahí pueda contribuir con la salud colectiva de su linaje, su núcleo familiar, su comunidad y, por extensión, de su territorio.

Referencias

- Alonso, A. M. (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>.
- Anderson, B. (2007). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Auge, M. (1992). *Los No Lugares: Espacios del Anonimato. Una Antropología sobre la Modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Barbosa Estepa, R. (2011). *El Orden del Todo: Sierra Gonawinwa-Shwndwa* un territorio de memorias, tendencias y tensiones en torno al ordenamiento ancestral. Medellín: IEPRI, Universidad Nacional de Colombia y La Carreta Editores.
- Barth, F. (1976). *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Binford, L. R. (1989). The “New Archaeology”, then and now. En Lamberg-Karlovsky, C.C. (ed.). *Archaeological Thought in America* (pp. 50-62). Cambridge: Cambridge University Press.
- Boada, A. M. (2000). Variabilidad mortuoria y organización social prehispánica en el sur de la sabana de Bogotá. En Enciso, B.; Therrien, M. (comps.). *Sociedades Complejas en la Sabana de Bogotá, Siglos VIII al XVI* (pp. 21-58). Bogotá: ICANH.
- Bourdieu, P. (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, 7(1), 14-25.
- Cardale de Schrimppff, M. (1981). *Ocupaciones humanas en el altiplano Cundi-Boyacense*. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/node/25842>
- Cárdenas Tamara, F. (2002). El Paisaje Adivinatorio de los Kogi. En Cárdenas Tamara, F.. *Antropología y Ambiente. Enfoques para una comprensión de la relación: Ecosistema Cultura* (pp. 61-89). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Carrillo Avendaño, M. T. (1997). *Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la Sabana de Bogotá*. (Trabajo de grado para optar el título de antropóloga). Universidad Nacional, Bogotá.
- Castillo, L. C. (2007). *Etnicidad y Nación. El desafío de la Diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Comunidad mhuysqa de Bosa (2013). *Retornando por el Camino de los Antiguos. El Sendero para Reorganizar la Vida*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá-Instituto Distrital de Turismo.
- Comunidad mhuysqa de Sesquilé (2012). *Observatorio Mhuysqa. Un Espacio para volver al Origen*. Bogotá: La Silueta.
- Contraloría de Bogotá (2012). *Informe final de visita fiscal; seguimiento a los cronogramas de actividades de la operación estratégica nuevo Usme*. Recuperado de http://www.contraloriabogota.gov.co/intranet/contenido/informes/AuditoriaGubernamental/Control_Urbano/PAD_2012/CicloIII/Operacion%20estrategica%20Nuevo%20Usme.pdf
- Corporación Comunicar (2012). *Conozca el cementerio indígena hallado en Usme, este jueves en Hagamos Memoria*. Recuperado de <http://www.comunicar.org/cementerio-indigena>
- Correa, F. (2004). *El Sol del Poder. Simbología y Política entre los Muiscas del Norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Correa, F. (2011). Desencializando lo Indígena. En Nemogá Soto, G. R. (editor) *Naciones Indígenas en los Estados Contemporáneos* (pp. 83-111). Bogotá: UNAL.
- Correa, J. (2002). *El Resguardo Indígena de Fonquetá y Cerca de Piedra. Los muiscas del siglo XXI en Chía*. Chía: Gobernación de Cundinamarca-Alcaldía Popular de Chía.
- Curry, G. T. (1981). *The disappearance of the resguardos indígenas of Cundinamarca, Colombia, 1800-1863*. Nashville: University Microfilms International.
- Duncan, J. (1989). *The Power of Place. Bringing Together Geographical and Sociological Imaginations*. Boston: Unwin Hyman.
- Durán, C. A. (2004). *El Cabildo Muisca de Bosa. El Discurso de un Nuevo Movimiento Social Étnico y Urbano*. (Trabajo para obtener el título de grado de politólogo). Universidad de los Andes, Bogotá.
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire S.R.L.

- El Tiempo* (19 de marzo de 2007). Por hallazgo de restos humanos, Metrovivienda debe suspender temporalmente obras en Usme. Recuperado de www.eltiempo.com
- El Tiempo* (29 de marzo de 2007). Investigan los extraños restos hallados en un lote de Usme. *El Tiempo*. Recuperado de www.eltiempo.com
- El Tiempo* (s. f). *Las Moyas de San Luis*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/multimedia/fotos/ecologia/las-moyas-de-san-luis/14039759>
- Fiquitiva Camacho, J. J. (2003). *Incidencia de la Constitución Política de 1991 en el Resguardo Indígena de Cota*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Flannery, K. (1975). *La Evolución Cultural de las Civilizaciones*. Barcelona: Anagrama.
- Flannery, K. y Marcus, J. (1992). Cognitive Archaeology. En Whitley, D. S. (editor). *Reader in Archaeological Theory: Post-processual and Cognitive Approaches* (pp. 35-58). London y New York: Routledge.
- Freide, J. (1960). *Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y Fundación de Bogotá (1536-1539)*. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/desnue/pag309-311.htm>.
- Fundación Humedales Bogotá (s. f). *Humedal Jaboque*. Recuperado de <http://humedalesbogota.com/humedal-jaboque/>
- Gamboa, J. A. (2005). Los caciques muisca y la transición al régimen colonial en el altiplano cundiboyacense durante el siglo XVI (1537-1560). En Gómez Londoño, A. M. (ed.). *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria* (pp. 54-72). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- Garbett, G. (1970). The Analysis of Social Situations. *Man*, 5, 214-227.
- Giles-Vernick, T. (2001). Lives, histories, and sites of recollection. En Miescher, Stephan y Cohen, David (eds.). *African words, African voices*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gnecco, C. (2007). Pluralismo, objetos y memoria. En Osorio Garcés, B. (comp.) *Construcción de la memoria indígena*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Gómez Martínez, A. (2011). *Industria utilitaria Guane*. Recuperado de <http://elguane.blogspot.com/2011/09/por-valentina-diaz-gomez-periodista.html>
- 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. Muisca, 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. (2012). El Abismo de la Palabra: Una Cartografía Crítica del Encuentro Etnográfico. En Reyes, F. y Gómez-Montañez, P. F. (comps.). *Comunicación, Sociedad y Crisis: Escenarios e Itinerarios Transicionales* (pp. 45-83). Bogotá: Inpahu.
- Gómez-Montañez, P. F. (2013a). Chontales, Neohippies y Guerras Oníricas: Memoria y Conflicto en la Reethnicidad del Pueblo-Nación Muisca Chibcha. En Castillejo, A. y Reyes, F. (eds.). *Violencia, memoria y sociedad: debates y agendas en la Colombia actual*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Gómez-Montañez, P. F. (2013b). Esbozo de una Antropología de lo Muisca desde una perspectiva del sur: paralelos y tránsitos. *Revista Universitas Humanística*, 75, 133-153.
- 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.
- Gómez Ramos, M. L. (1998). *Los indígenas de la Sabana de Bogotá, de ayer a hoy. El caso de los resguardos de Cota y Suba*. Bogotá: Pensamiento Crítico.
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worlmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Halbwachs, M. (2004). *Los Marcos Sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Harvey, D. (1994). *The Condition of Postmodernity. An enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell.
- Herrera Ángel, M. (1993). *Los señores Muiscas*. Recuperado de <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/agosto1993/agosto2.htm>
- Herrera Ángel, M. (2007). *Ordenar para Controlar. Ordenamiento Espacial y Control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*. Medellín: La Carreta Histórica.
- Hodder, I. (1982). *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. (1994). *Interpretación en Arqueología. Corrientes Actuales*. Barcelona: Grijalbo.
- James, A. J. y Jiménez, D. A. (2004). *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: ICANH.

- Jones, S. (1997). *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. London y New York: Routledge.
- Kloosterman, J. (1996). The cabildo of the resguardo Muellamués (South-Colombia): between disappearance and resurrection. En Salman, T. (ed.). *The Legacy of the Disinherited. Popular Culture in Latin America: Modernity, Globalization, Hybridity and Authenticity* (pp. 113-135). Amsterdam: CEDLA.
- Langebaeck, C. H. (1992). Los Muiscas desde el Siglo XX. En Lloreda, D. (dir. editorial). *Los Muiscas: Pasos Perdidos* (pp. 257- 275). Bogotá: Fénix de Colombia S. A.
- Langebaeck, C. H. (1996). *Noticias de caciques muy mayores*. Bogotá: Universidad de los Andes – Universidad de Antioquia.
- Langebaeck, C. H. (2000). Recientes Investigaciones Etnohistóricas y Arqueológicas sobre la Evolución de Cacicazgos Muiscas. El Caso de los Valles de Fúquene y Susa. En Enciso, B. y Therrien, M. (compildoras). *Sociedades Complejas en la Sabana de Bogotá, Siglos VIII al XVI D. C.* (pp. 59-76). Bogotá: ICANH.
- Langebaeck, C. H. (2003). *Arqueología Colombiana. Ciencia, Pasado y Exclusión*. Bogotá: Colciencias.
- Langebaeck, C. H. (2005). Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos XVI y XVII. En Gómez Londoño, A. M. *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria* (pp. 24-51. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- Langebaeck, C. H. (2006). De las Palabras, las Cosas y los Recuerdos: el Infiernito, la Arqueología, los Documentos y la Etnología en el Estudio de la Sociedad Muisca. En Langebaeck, C. y Gnecco, C. (editores). *Contra la Tiranía Tipológica en Arqueología. Una Visión desde Suramérica* (pp. 215-256). Bogotá: Uniandes-CESO.
- Langebaeck, C. H. (2009). *Los Herederos del Pasado. Indígenas y Pensamiento Criollo en Colombia y Venezuela*. Tomo I. Bogotá: Uniandes-CESO.
- Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: ICANH-IFEA.
- Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Papers: Revista de Sociología*, 219-228.
- López Rodríguez, M. (2005). Los resguardos muiscas y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria. En: Gómez, A. M. (Comp.) *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de*

- la memoria* (pp. 332-346). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- Lleras Pérez, R. (2000). La orfebrería y los cacicazgos muisca. Los problemas del material arqueológico y las etnias. Sabana de Bogotá. En Enciso, B. y Therrien, M. (comps.). *Sociedades Complejas en la Sabana de Bogotá, Siglos VIII al XVI D. C.* (pp. 78-93). Bogotá: ICANH.
- Martínez Ojeda, S. (2009). *Poderes de la Mimesis. Identidad y Curación en la Comunidad Indígena Muisca de Bosa*. Bogotá: Uniandes-CESO.
- Mauss, M. ([1923] 1971). Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Misztal, B. (2005). *Theories of Social Remembering*. Berkshire: Mc Graw Hill.
- Montaña Mestizo, V. y Cabildo Muisca de Sesquilé (2008). *El Pueblo de Indios de Sesquilé*. Bogotá: Villegas Editores.
- Ortiz, R. (1998). *Otro territorio, ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Santafé de Bogotá: Tm Editores.
- Palacios, L. (12 de marzo de 2011). Necrópolis de Usme, 400 años de historia muisca por descubrir. Unimedios. Recuperado de <http://www.humanas.unal.edu.co/nuevo/novedades/noticias/necropolis-de-usme-400-anos-de-historia-muisca-por-descubrir/>
- Pérez De Barradas, J. (1952). *Estado Actual de los Estudios Etnológicos sobre los Muiscas del Reino de Nueva Granada (Colombia)*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Pradilla Rueda, H. (2001). Descripción y Variabilidad en las Prácticas Funerarias del Cercado Grande de los Santuarios, Tunja, Boyacá. En: Rodríguez, J. V. (editor). *Los chibchas. Adaptación y Diversidad en los Andes Orientales de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rappaport, J. (2000). *The Politics of Memory. A Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH.
- Rëichel-Dolmatoff, G. (1998). *Colombia Indígena*. Bogotá: Colina.
- Santos, R. y Mejía, F. (2010). *Mensajes de la Madre Tierra en Territorio Muisca*. Bogotá: TierraUNA-Cerai.
- Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Shanks, M. (1992). *Experiencing the Past: On the Character of Archaeology*. London: Routledge.
- Silva Celis, E. (2005). *Estudios sobre la Cultura Chibcha*. Tunja: Búhos.
- Smith, L. y Belote, J. (2000). Fuga desde abajo: cambios individuales de identidad étnica. En Guerrero, A. (comp.) *Etnicidades* (pp. 81-118. Quito: FLACSO.
- Steiner, G. (2005). *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taussig, M. (1993). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Suramérica*. México: Nueva imagen.
- Ulloa, A. (2004). *La Construcción del Nativo Ecológico. Complejidades, Paradojas y Dilemas de la Relación entre los Movimientos Indígenas y el Ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Colciencias-ICANH.
- Unimedios, (2010). *Antropólogos de la UN hallan 33 tumbas muiscas*. Recuperado de http://www.museos.unal.edu.co/scs/plantilla_galerias_detalle.php?id_seccion=19&id_subseccion=459&id_imagenes_galeria=1185&tipo=museo
- Uricoechea, E. (1992). A la llegada de los conquistadores. En Lloreda, D. (dir. editorial). *Los Muisca: Pasos Perdidos* (pp. 19-35). Bogotá: Fénix de Colombia.
- Urrea, T., Del Castillo, J. C., Cuéllar, J., Ramos, A. (2011). *Usme; Historia de un Territorio*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá D. C.
- Useche, A. (2009). *Puente Monserrate- Guadalupe*. Recuperado de <https://www.flickr.com/photos/astridcilla/3788700913/>
- Usme (s. f). En *Wikipedia*. Recuperado de <https://fr.wikipedia.org/wiki/Usme>
- Villamizar, E. (2011). *Mapa de Usme*. En Almanaque Agroecológico de Usme. Recuperado de <https://ecoalmanaque.wordpress.com/usme/mapa-de-usme/>
- Zambrano, F., Castelblanco, C., Sánchez, L., Hoyos, J. F., Benninghoff, F. y Ruiz, M. (2000). *Comunidades y Territorios. Reconstrucción Histórica de Usaquén*. Bogotá: Alcaldía Local de Usaquén.

