

**PROGRAMA DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
ESPECIALIDAD EN ESTUDIOS ÉTNICOS
2002- 2004.**



FLACSO

SEDE ACADÉMICA DE ECUADOR

**EL "OTRO" LADO DE BOGOTÁ:
Memoria cotidiana e identificación histórica
De la Comunidad Indígena Muisca de Bosa**

JAIRZINHO FRANCISCO PANQUEBA CIFUENTES

**Directora:
Ph.D. PILAR RIAÑO- ALCALÁ**

**Lectores:
Ph.D. (c) XAVIER ANDRADE
Dr. HERNÁN IBARRA CRESPO**

Bogotá, Colombia. Marzo 12 de 2005.

PmG, la fuerza de vida que cada día me inspira con amor.

Agradezco a todas las personas que por el camino han ayudado a esta elaboración, a las montañas y ríos, a la lluvia, al sol y a la luna. A mi papá y mi mamá, y mis dos hermanos, agradezco por la unión de siempre y para todo. Al territorio de Bogotá por todo lo que ha significado estar allí viviendo, aprendiendo y enseñando.

Como siempre, estaré agradecido con el pueblo indígena U'wa y con la gente Zenú, pues marcaron mis inicios como investigador desde cuando era un estudiante de Licenciatura en Educación Física en la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá, y tenía por interés la recopilación de juegos en la Colombia indígena.

Es inmedible el aporte de la población muisca de Bosa. Allí he vivido por casi cuatro años todas las cotidianidades que han permitido mi relación con ustedes y por supuesto, esta investigación que ahora presento. Allí están doña Beatriz Chiguasuque, doña Cecilia Chiguasuque, el incansable Oscar Melo Neuta, Yamile Chiguasuque, la familia Neuta Neuta, don Toribio Tunjo (Q E P D), la gente joven que también brindó mucha información desde sus particulares formas de vivir la ciudad, la gente mayor que con sus historias dieron vía para esta elaboración y las autoridades y personas que no dejan su labor cotidiana en pro de su comunidad.

Dedico este trabajo a Profesores y profesoras de la FLACSO- sede académica de Ecuador, que han sabido orientar las energías que llevé a ese país desde las cotidianidades en Colombia. Fernando García un maestro que condujo con claridad mi deambular académico. Eduardo Kingman, que me hizo pensar la ciudad desde mi perspectiva como indígena. Andrés Guerrero, Hernán Ibarra, Raquel Irigoyen Fajardo, Emilia Ferraro, Joan Pujadas, Mauro Cerbino, Michael Usendoski, Xavier Auyero, Blanca Muratorio, Teófilo Altamirano, quienes me alentaron a escribir, a leer y reflexionar sobre la vida, a través de la academia. A Pilar Riaño- Alcalá, mis inmensas gratitudes por ayudarme desde la distancia con su sabiduría y tiempos. En Bogotá, a Elmer Enrique Reyes -"la llave de todo candado"- quien siempre me ha acompañado con su calidez de padre.

Mashis de la 2ª promoción de esta maestría en estudios étnicos, que desde sus realidades latinoamericanas, aportaron su ser en los espacios de clase, en cada charla, en cada baile, en cada canto y sobre todo, en todos los contactos diarios. Nicia Yajuraweni Maldonado, Iza Rona, Tránsito y Rosario Chela, Ch'aska, Gregorio Alcón, Mashi Manuel, Arturo Ashca, Mapuches, Lupe Tutillo, Chibuleo, Farekatde, Milton Llasag, Fortunato Escobar, Wilka, Jilaqata. Esto también es por y para ustedes.

Este trabajo tampoco hubiera sido posible sin las instituciones que se unieron y han creído en la formación de profesionales latinoamericanos provenientes de los pueblos indígenas. Fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), Cooperación Belga, Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), Confederación de las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica (COICA), Confederación de las nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE), Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	1
INTRODUCCIÓN.....	6
El “otro” lado de Bogotá.....	6
Sobre esta investigación.....	9
1. Objetivos.....	14
2. Hipótesis.....	15
3. Supuestos Teóricos	16
4. Perspectiva Metodológica.....	18
 PRIMERA PARTE	
INTUICIONES BÁSICAS SOBRE IDENTIFICACIÓN HISTÓRICA Y MEMORIA COTIDIANA.....	23
 I. ESTADO DEL ARTE.....	25
1. MEMORIA COTIDIANA E IDENTIFICACIÓN HISTÓRICA.....	26
2. DISCURSOS DE IDENTIFICACIÓN HISTÓRICA.....	29
3. POLÍTICA DE LA ETNICIDAD.....	31
4. IDENTIFICACIÓN MODERNA CON BASE EN LA ETNICIDAD.....	34
5. SENTIDO COMÚN DE LA MODERNIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE SENTIDO COMÚN CIUDADANO.....	36
 II. ALGUNAS VENTAJAS DE RE- HA(SER)SE INDIO.....	40
1. ESTADO Y PUEBLOS INDÍGENAS: UN BREVE ACERCAMIENTO AL CASO COLOMBIANO.....	41
2. DEMANDAS PARTICULARES DE LOS MUISCAS DE BOSA.....	43
3. CAPITALIZACIÓN DE LA ETNICIDAD COMO FACTOR DE IDENTIFICACIÓN POSITIVA (ÉTNICA).....	47
4. CONCLUSIONES.....	50
 III. MEMORIA COTIDIANA E IDENTIFICACIÓN HISTÓRICA EN UN RITUAL FUNERARIO DE LA COMUNIDAD INDÍGENA MUISCA DE BOSA.....	52
1. UN CONTEXTO COTIDIANO- HISTÓRICO.....	54
2. DISCURSO AJENO DE IDENTIFICACIÓN HISTÓRICA.....	55
3. ACTOS COTIDIANOS QUE SON MEMORIA.....	57
4. MEMORIA DE LA MUERTE.....	59
 SEGUNDA PARTE:	
INTUICIONES BÁSICAS SOBRE LA ACCIÓN EN AQUEL “OTRO” LADO DE BOGOTÁ.....	62

IV. “ESTA ES UNA VEREDA MUY SANA”	65
1. LUGARES Y HABITANTES QUE COTIDIANAMENTE SE RESIGNIFICAN.....	66
2. LLEGAN LOS DÍAS DEL TURMEQUÉ.....	67
3. EL JUEGO DE LOS APODOS.....	69
4. CONCLUSIONES.....	72
V. DANZA Y CICLISTAS DE LA “OTRA” BOGOTÁ	74
1. RE- CREACIÓN CULTURAL SOBRE PEDALES JUVENILES.....	75
2. ORÍGENES ANDINOS DE LA DANZA MUISCA CONTEMPORÁNEA	78
3. ¿QUÉ SON RITMOS ANDINOS COLOMBIANOS PARA LA GENTE MUISCA?.....	81
4. QUÉ/ QUIÉN ES LA BICICLETA.....	85
5. ¿DANZA GLOCAL MUISCA?.....	86
6. VIAJES ANTI- METROPOLITANOS.....	88
7. DANZA MUISCA Y CULTURA POPULAR SOBRE RUEDAS DE BICICLETA.....	90
8. CONCLUSIONES.....	94
VI. CULTURA POPULAR: “LA FORMA DIFERENTE DE HACER POLÍTICA”	96
1. LOS FESTIVALES DE “LA CULTURA POPULAR”.....	97
2. CARNAVAL, FIESTA, RITUAL Y RIFA DE CASAS.....	99
3. “LA FORMA DIFERENTE DE HACER POLÍTICA”.....	101
4. CONVERSIÓN DEL CAPITAL CULTURAL COTIDIANO A CAPITAL POLÍTICO QUE HACE HISTORIA.....	103
5. CONCLUSIONES.....	106
VII. CONCLUSIONES FINALES	108
VIII. BIBLIOGRAFÍA	109

PRESENTACIÓN

La Comunidad Indígena Muisca de Bosa comenzó hace cinco años un proceso de recuperación colectiva de la historia y la cultura propia, como estrategias para “re- inventar” su identidad indígena. Desde su reorganización como Cabildo Indígena¹ y con la colaboración de intelectuales (un antropólogo, un sociólogo, dos historiadoras, un periodista y un abogado), la comunidad viene consiguiendo cierto grado de visibilización en los ámbitos local, distrital y nacional.

Durante seis años de continuo trabajo comunitario se han puesto en práctica diversas acciones para la recuperación de la Memoria histórica. Entre otras se han implementado entrevistas con personas mayores, bajo la asesoría de las citadas personas versadas en algunas ramas de las Ciencias Sociales. La historia y cultura que se han venido “re- inventando,” muestran características híbridas que responden a las condiciones impuestas sobre este grupo en sus diferentes etapas como grupo humano. La colonización, la independencia, la adaptación a formas de vida campesina y últimamente, la urbanización han venido debilitando los referentes que restan para considerar a esta comunidad, o para que sus mismos comuneros y comuneras, se identifiquen como “diferentes” frente a otras comunidades urbanas y campesinas vecinas de la ciudad y de la gran Sabana de Bogotá.

Durante el proceso de re- construcción, la Comunidad retoma la figura de *Cabildo* como forma de “organización tradicional indígena.” Sus cimientos son por una parte, la auto-identificación como indígenas y por otra, las Juntas de Acción Comunal (JAC)² de las veredas San José y San Bernardino. El punto de partida para esta investigación se ubica en el año 1998, cuando se instala un *Consejo de*

¹ La figura del Cabildo, corresponde a una forma de organización comunitaria. Las comunidades indígenas la significaron y apropiaron, constituyéndola como el baluarte principal contemporáneo de la base organizativa. En este sentido, la Ley 89 de 1890, reconoce el Cabildo, como el organismo de autoridad de las comunidades indígenas.

² Base organizativa comunal característica en los barrios de la ciudad de Bogotá.

ancianos y un *Cabildo Provisional*, mientras se realiza el *auto- estudio*³ que pretendía acreditar, ante la entonces Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAJ) del Ministerio del Interior (hoy conocida oficialmente como Dirección de étnias), la condición de indígenas por quienes así se reconocen y que habitan el Territorio Muisca de Bosa.

Tanto el proceso organizativo propio de este sector de la ciudad, como los procesos de reconocimiento estatal para las etnias, han dinamizado acciones locales que relacionan a la gente Muisca con la historia, la cultura, la religión y con labores rurales, principalmente. Estos hechos, unidos a la descripción hasta ahora presentada, llevan a la formulación de dos preguntas que finalmente son las que regulan la presente investigación: ¿Quiénes son y cómo se identifican cotidianamente los y las indígenas Muisca de Bosa?; ¿Desde dónde y de qué maneras han sido y son identificadas estas personas, por parte de “fuereños”⁴ (autoridades locales, distritales, religiosas y nacionales)?

Con el objeto de identificar las relaciones cotidianas de la gente Muisca de Bosa –pues es en las relaciones como pueden establecerse referentes de identificación–, es pertinente hacer alusión a la red social e institucional en la que se desenvuelven: La comunidad Muisca de la sabana de Bacatá⁵, instancias gubernamentales del Distrito Capital y de la Localidad de Bosa y por último un grupo constituido por ONGs, la Iglesia, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), organizaciones políticas y algunas personas que ocupan cargos en el Gobierno Nacional.

En primera instancia, la comunidad indígena tiene su gobierno propio, constituido como *Cabildo*, el cual tiene competencia en distintos barrios (Villa Ema, San Bernardino, Echeverri, El Triunfo, El Potrerito y La Independencia, entre otros) y Veredas San José y San Bernardino; a su vez, el Cabildo Muisca de Bosa, hace parte del Cabildo Mayor de la Sabana de *Bacatá*. Dicho *Cabildo Mayor*, organizado

³ Dentro de la documentación necesaria para la acreditación como asentamiento indígena, la DGAJ (Dirección General de Asuntos Indígenas) exige un auto estudio, en el cual, la misma comunidad debe investigar y explicar sus razones de solicitud de reconocimiento. En el caso de la comunidad de Bosa, se presenta ante dicha Dirección General, el **Autoestudio Sociocultural de la Comunidad Indígena Muisca de Bosa** (6 folios), suscrito en Santa Fe de Bogotá, D.C., y enviado a esta Dirección el día 15 de septiembre de 1999.

⁴ Término mediante el cual, los indígenas Muisca de Bosa, reconocen a las personas no raizales del Territorio que conjuntamente habitan, y que en su mayoría han llegado al territorio en calidad de “desplazados por la violencia”, escapando de la muerte y buscando una oportunidad rural cercana a la Ciudad capital

⁵ Bosa es apenas un Cabildo menor dependiente del gran **Cabildo Mayor de la Sabana de Bacatá** (Antigua denominación de Bogotá), del cual hacen parte los Cabildos de Cota, Chía, Suba, Sesquilé y Ubaté, todos ellos – a su vez- gobernados por Cabildos Menores

en 1999, representa a las comunidades ante las distintas instancias de gobierno superiores a las localidades y municipios; por ejemplo ante la Alcaldía Mayor de Bogotá, la División de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, etc. A su vez, este Cabildo Mayor hace parte de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

En segunda instancia, el Gobierno Distrital se constituye en actor directo, dadas las relaciones con la comunidad en el tema educativo, cultural, político y económico. En cuanto a lo educativo, existen dos instituciones educativas Distritales en las dos veredas respectivamente. En las escuelas maestros, estudiantes y padres de familia entretejen actividades con incidencia directa e indirecta sobre la gente Muisca. En el campo cultural, se han venido adelantando gestiones de promoción de la cultura y las artes Muisca a través del Instituto Distrital de Cultura y Turismo (IDCT). En lo económico y político, se han explorado relaciones con la Secretaría de Gobierno Distrital y con el Departamento Administrativo de Acción Comunal (DAAC) para el desarrollo de un proyecto de convivencia que proponga alternativas de empleo y aprovechamiento del tiempo libre para la juventud. En tercer lugar, el Cabildo se dirige directamente a la Alcaldía local de Bosa para diseñar sus planes de inversión; por lo tanto, entran en juego actores como los consejos locales de cultura, de planeación, de salud y de medio ambiente. De igual manera, es de resaltar el papel que ha desempeñado la comunidad en el ámbito de la representación política, pues se ha intentado acceder –infructuosamente- a la Junta Administradora Local (JAL)⁶ de Bosa, a través de un candidato Muisca (autoridad tradicional).

Existe además otro grupo variado de actores y actoras con el que se entablan relaciones de índole cultural, religiosa, política, económica y social. Las ONGs de mayor presencia en la localidad de Bosa son de carácter cultural, por lo tanto, constantemente están buscando sustentar su labor creativa en música, danza y artes plásticas, en ese pasado indígena Chibcha que está perdido en el imaginario de la población. ONGs con nombres como “Chiminigagua”, “Kerigma”, “Ixbalanque”,

⁶ Entre las funciones de la JAL están: Vigilar y controlar la prestación de los servicios Distritales en su localidad y las inversiones que en ella se realicen con recursos públicos. Presentar proyectos de inversión y participar en la elaboración del plan general de desarrollo económico, social y de obras públicas. Promover la participación y veeduría ciudadana y comunitaria. Preservar y hacer respetar el espacio público. Vigilar la ejecución de los contratos en la localidad. El cargo que ostentan quienes son electos popularmente es el de EDILES, quienes perciben un reconocimiento social, económico y político por su gestión.

“Cultura Mestiza”, Yarake, etc., apropiaron productos culturales que tienen raíces indígenas, mestizas y campesinas de los Andes.

Igualmente, es importante tener en cuenta a la iglesia católica por cuanto los Muisca han adoptado/ hibridado los rituales católicos, haciéndolos parte de sus creencias y forma de vivir. La existencia de prácticas rituales como el matrimonio, el bautizo, los funerales, etc., les identifica de manera especial con dicha religión. Por último, otro grupo de actores *fuereños* son de indispensable atención, puesto que mantienen una relación cotidiana con la gente Muisca. En este grupo se ubican “los desplazados”, “los zorreros”⁷ y otros vecinos y vecinas tanto de las veredas como de los barrios aledaños.

El proceso organizativo mencionado y la cotidianidad de la gente Muisca, se constituyen en dos ejes que permiten centrar el análisis y definir, en primer lugar, la capilaridad que ha permitido a los habitantes Indígenas Muisca de Bosa identificarse como indígenas desde su reorganización alrededor de la figura tradicional del Cabildo. En segundo lugar están los modos en los que la gente Muisca ha sido identificada por quienes no son indígenas, como una comunidad campesina; y en la vida cotidiana actual, como ciudadanos “marginales”, habitantes de un territorio que a los ojos de la administración Distrital y de un creciente número de ciudadanos y ciudadanas constituye una “gran zona de expansión metropolitana” de Bogotá.

El presente documento condensa una serie de intuiciones básicas sobre las maneras como los procesos de re- creación histórica e invención cultural, han influido en una visibilización de la comunidad habitante del “Territorio Muisca de Bosa”, como población diferente –o como los “otros”- dentro del contexto urbano de Bogotá. Esta investigación pretende además evidenciar la existencia de indígenas urbanos cuya condición de habitantes de la ciudad no implica su asimilación como ciudadanos urbanos, sino más bien, el afianzamiento en una diferencia. Esta diferencia se inicia en su auto identificación como Muisca y traspasa la cotidianidad para materializarse en acciones para el acceso a los derechos colectivos (que tienen su base en la diferenciación positiva). El trabajo establece una diferencia entre el

⁷ Esta denominación es usual en Bogotá para las personas dedicadas al transporte de material de construcción, mercado de Abastos y otros acarreos, con la característica de que su oficio lo desempeñan en carretas de madera y llantas de automotor. Dichas carretas son de tracción animal, para lo cual se utilizan caballos, yeguas o mulas, principalmente. Los Muisca consideran a estas personas como *fuereños* peligrosos, dados algunos casos de robo, asesinato y amenazas por parte de estas personas, contra quienes habitan el Territorio y sus alrededores.

tratamiento dado a las comunidades indígenas que habitan Resguardos alejados de las ciudades y el tratamiento dado a los indígenas urbanos. Este documento pretende erigirse como una herramienta para pensar en otras formas de asumir las nuevas identidades y en consecuencia, reconocer los derechos de acuerdo a realidades particulares, evitando las discusiones polarizantes sobre si son o no son indígenas, descendientes urbanos de étnias extinguidas, o ciudadanos marginales en busca de derechos reservados para los pueblos indígenas.

INTRODUCCIÓN

A comienzos del año 2004, las autoridades de la Comunidad indígena Muisca de Bosa se hallaban preocupadas por los inconvenientes para conseguir el cubrimiento en salud para la totalidad de su población, a través de la inscripción del Censo en la Secretaría de Salud Distrital de Bogotá. En esta entidad se les dijo que el reconocimiento obtenido en 1999 -por parte del Ministerio del Interior- estaba en entredicho, pues no se había realizado un estudio etnológico que sustentara el reconocimiento de la Comunidad Muisca de Bosa como indígenas y por ende, sujetos de aplicación de derechos especiales para las comunidades indígenas de Colombia.

Observando esta coyuntura, pude establecer que si el problema era el acceso a derechos y a algunas garantías constitucionales otorgadas a los pueblos indígenas, habría que replantear la manera como se considera quién es y quién no es sujeto para la aplicación de esta legislación. Mejor dicho, que hay indígenas en la selva, en la montaña, en la costa atlántica, la costa pacífica, en las fronteras de Colombia con otros países y que también *hay* indígenas en las ciudades. Algunas de estas personas que se identifican como indígenas están en las ciudades porque migraron y otras como los Muisca de Bosa, han estado en este lugar desde mucho antes que la invasión española sucediera. Por lo tanto, concluía yo en estos días, la cuestión no es decidir entre quienes son y quienes no son indígenas, sino más bien, identificar cuál es la característica que hace a un grupo humano, sentirse diferente de otras personas con las que cotidianamente cohabita.

El “otro” lado de Bogotá

Con un Censo actual aproximado de 1600 personas⁸, La *Comunidad Indígena Muisca de Bosa*⁹ se encuentra ubicada en un territorio que perteneció a los antiguos resguardos indígenas coloniales, que fueron disueltos por orden gubernamental en

⁸ Datos facilitados en la secretaría del Cabildo Indígena Muisca de Bosa. Sin embargo a inicios de 2004, se emprendió la misión -por parte de las autoridades del Cabildo- de renovar el censo, a la fecha de recolección de carpetas con documentos por parte de comuneros y comuneras, se han contabilizado a Abril de 2004, unas 1650 personas.

⁹ La autodenominación “Comunidad Indígena Muisca de Bosa” identifica a los descendientes de los indígenas habitantes de la gran sabana de Bacatá (hoy Bogotá), que lingüísticamente son Chibchas. Los términos “Muisca” y “Bosa”, hacen parte de la lengua antiguamente hablada por esta étnia, la cual es practicada actualmente por el pueblo U’wa de la Sierra Nevada del Cocuy, Colombia (nor- oriente del país). Muisca significa en castellano: “ser humano, persona” y Bosa: es el número “2” o “fosas nasales”.

el año 1.870 (Cfr.: JIMENO Santoyo Myriam. 2002)¹⁰. Dicho territorio está conformado principalmente por las Veredas San José y San Bernardino¹¹, y por algunos barrios aledaños como Villa Ema, San Bernardino, Echeverri, El Triunfo, El Potrerito y La Independencia, entre otros. A su vez, estas veredas y barrios pertenecen a la Localidad 7 de Bogotá, conocida como Bosa, cuya característica actual es urbano- rural. La Localidad de Bosa se ubica al sur occidente del Distrito Capital, limitada al sur por el municipio de Soacha, al occidente por Fontibón y el río Bogotá, al norte por la Localidad de Kennedy y el río Tunjuelito y al sur oriente por la Autopista Sur y Ciudad Bolívar¹².

El patrón poblacional en las afueras de la ciudad carece de planificación y se asienta en predios donde conviven cotidianidades rurales con realidades urbanas. La inmigración campesina llega en oleadas a Bogotá desde todas partes del país desde hace unos 50 años, como consecuencia de la falta de tierras, la pobreza y la violencia de las guerras civiles. Con el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948, se desató en el país una ola de violencia que arrojó grandes marejadas de migrantes: “más de 350.000 personas en menos de diez años llegaron a la ciudad y se instalaron en su casco periférico” (Diario El Espectador, 1997: 13). Gracias a su característica rural, pero cercana a la ciudad, Bosa y el vecino municipio de Soacha se convierten en zonas predilectas para el asentamiento de inmigrantes.

Desde 1.951 se mencionaba la necesidad de convertir a Bogotá en Distrito Especial, recomendando la anexión a la ciudad de los municipios de Usme, Bosa, Fontibón, Engativa, Suba y Usaquén, delimitando la zona urbana y creando una corporación para la salvaguarda de los recursos naturales de la Sabana, esto sólo se concreta con la Dictadura hacia 1.955. (CIFA, 1997: 97)¹³.

En los años sesentas la población se acercaba al millón de habitantes y en su periferia, las barriadas estaban creciendo en una forma desmesurada. La

¹⁰ En: www.banrep.gov.co/blaavirtual/credencial/febrero2002/instituciones.htm.

¹¹ **Vereda** es un pequeño asentamiento comunitario de naturaleza rural, casas distanciadas y caminos de herradura. **Barrio** es una división urbana, donde existen calles, división del territorio en lotes y en cada uno existe una casa vecina de la otra. La comunidad indígena Muisca de Bosa se ubica en la frontera sur- occidental de la ciudad, entre la urbe y el campo.

¹² Cfr.: www.uib-kerigma.colnodo.apc.org/index.html.

¹³ “En 1.954, durante el Gobierno del General Gustavo Rojas Pinilla, mediante el Decreto No. 3640, Bosa al igual que Fontibón, Suba, Usme, Usaquén y Engativá, es anexada a Bogotá Distrito Especial, [y] con la Constitución de 1991 quedó constituida como localidad Séptima del Distrito Capital, Santa fe de Bogotá” Fuente: www.geocities.com/RainForest/Andes/7259

construcción de Ciudad Kennedy, vecina de la Localidad de Bosa, constituyó en ese entonces, la solución para los problemas de vivienda y servicios a los marginados (Cfr: El Espectador Op, Cit. P 14). Igualmente, desde los años 80 el desplazamiento de campesinos por las amenazas contra la vida, motiva otra oleada mucho más fuerte de población que entra a formar parte de este territorio. La formación de barrios aledaños a las veredas se hace sobre predios de propiedad de familias Muisca. Dichos asentamientos urbanos nacientes, son en su mayoría “de invasión”, es decir, de conformación ilegal. Actualmente, la población tanto indígena como “fuereña” vive en pequeñas casas al borde occidental del Río Tunjuelito, muy cerca de su desembocadura con el Río Bogotá. Tales ríos presentan altísimos niveles de contaminación, por lo que se convierten en otro factor que determina a esta zona, como una de las más deprimidas de la periferia capitalina.

Esta situación en el Territorio Muisca es representativa de la realidad global de la Localidad séptima de Bogotá. Con una extensión de 1.143 hectáreas, Bosa hace parte de uno de los asentamientos humanos más extensos del país y, quizá, con uno de los más altos índices de pobreza y marginalidad. De acuerdo a información de la Guía Urbanística de Bosa, de los 283 barrios, 26 pertenecen al estrato socioeconómico¹⁴ 1, en el estrato 2 se ubican 254 barrios y en el estrato 3 se ubica solamente la urbanización Villa del Río. Por encontrarse en la cabecera de Bogotá al noroccidente, Bosa tiene el mayor número de asentamientos de desplazados en la ciudad debido a la agudización del conflicto bélico en el país, que obliga a la población a abandonar sus pertenencias materiales, sus redes de afectos familiares y sociales y enfrentar una nueva realidad que les permita reconstruir sus vidas. Según la “Unidad Local de Comunicación y Fortalecimiento Juvenil para la Paz y la Convivencia en Bosa y Altos de Cazucá”, para 2001 Bosa contaba con una población aproximada de 436.000 habitantes y 283 barrios, de los cuales el 45% han sido legalizados, el 44% se encuentra en proceso de legalización y un 11% no cuenta con información. La localidad presenta una densidad mayor al promedio de la ciudad. Mientras la densidad neta de la población para Bogotá es de 180 habitantes

¹⁴ En Colombia, se emplea una estratificación socioeconómica que va desde el nivel cero hasta el seis. La clasificación varía de acuerdo a diferentes indicadores, entre los que se encuentra: el material de construcción de la vivienda (si es que la hay), la existencia de aparatos eléctricos y electrónicos en el hogar, la descripción de las vías de acceso a los barrios o sectores (pavimento, tierra o balastro), el número de salarios mínimos que una familia tiene como ingresos, entre otros indicadores. Mientras el estrato cero describe a la población en condiciones sociales y económicas demasiado bajas, el estrato seis hace referencia a quienes habitan en zonas socioeconómicas altas.

por hectárea allí se presenta en 270. El 27% de los hogares se encuentra en pobreza según informes de la Oficina del Departamento Administrativo de Planeación Distrital¹⁵.

Sobre esta investigación

El presente trabajo de tesis, busca constituirse como herramienta para analizar situaciones de indígenas en la ciudad y su situación de diferencia con la sociedad mayoritaria; en este caso la sociedad bogotana de principios de siglo XXI.

Esencialmente el documento se divide en dos partes que, debido al respeto y admiración que despierta en mí el trabajo de las Ciencias Sociales, he optado por anteceder con la expresión: "Intuiciones básicas". De manera tal que la primera parte, con tres capítulos (I, II y III), se titula: **Intuiciones básicas sobre identificación histórica y memoria cotidiana**, y la segunda, con cuatro capítulos (IV, V y VI), se titula: **Intuiciones básicas sobre la acción en aquel "otro" lado de Bogotá**. La primera parte centra su atención sobre el sentido que tiene plantear una dicotomía entre *memoria cotidiana e identificación histórica*, desde un análisis teórico que parte desde hechos hallados en el trabajo de campo y busca interpretar una realidad contemporánea en la ciudad de Bogotá. La segunda parte trata acerca de la politización e instrumentalización que un discurso étnico genera en una comunidad, la cual es considerada por el sentido común de una ciudadanía urbana, como marginal.

El capítulo I, contiene el corazón teórico que a lo largo de la tesis se estará sustentando unas veces, y debatiendo en otras. El punto de partida es mi ubicación como académico que comparte con la comunidad una identidad indígena, pues antes que ciudadano colombiano, profesor, intelectual, o cualquier otra variable de la vida, me identifico U`wa, indígena colombiano proveniente de la Sierra Nevada del Cocuy, actual Departamento de Boyacá (Nor- oriente colombiano). Esta identificación no es óbice, para establecer una distancia del caso y desde allí, ubicar un corpus teórico que pretende alejarse de una visión esencialista de la etnicidad, y mas bien acercarse a una propuesta cambiante de la vivencia cotidiana de esa etnicidad y de su politización para el acceso a derechos consagrados en la carta constitucional colombiana del año 1991.

¹⁵ Cfr: www.rij.org.co/proyecto.htm

Christian Gros (2000) propone una visión de la etnicidad ligada a los derechos políticos. Mi trabajo no discute esta conceptualización sino más bien la respalda a la luz de mis hallazgos. Esta visión moderna, agonística¹⁶ y competitiva, no es otra que la de saber instrumentalizar la identidad en situaciones en las cuales peligran el acceso a derechos constitucionales, pero también saber igualarse a la mayoría, cuando la identidad no es una ventaja. Con el ánimo de contextualizar la institucionalización del cabildo indígena Muisca de Bosa, esta vez por los lados del acceso a derechos y oportunidades nunca antes puestas a disposición de grupos minoritarios como son las poblaciones indígenas, el capítulo II apunta a despejar las siguientes preguntas: ¿Cómo se politiza la organización de habitantes del Territorio Muisca de Bosa, acudiendo a su condición indígena?, ¿Cómo puede entenderse desde lo estatal y desde lo comunitario las posibilidades de acceso a derechos antes vedados debido a la misma condición indígena- campesina? Tales preguntas hacen necesario un abordaje histórico y otro teórico los cuales serán apoyados con material nacido desde la misma comunidad: testimonios, textos, fotografías e incluso comunicaciones personales con gente dedicada desde la academia al análisis de este tema.

Cada vez son menos claras las normas de sentido común que fácilmente otrora, hacían definir con rapidez y precisión la ubicación de una persona en un determinado contexto de acción. A inicios del siglo XXI está más que vigente aquella "canción con todos" de Mercedes Sossa, donde a través de "todas las voces todas", somos alertados sobre la presencia en campos, ciudades, playas, selvas, oficinas, colegios y demás espacios cotidianos de: "indioblanquinegros, blanquinegrindios y negrindoblancos; rubias bembonas, indios barbudos y negros lacios".

La memoria y la historia son fruto del recuerdo, este a su vez, se nutre de los pasos dados en la cotidianidad durante todos los episodios de la vida. Ya sea en el caso de la vida en comunidad, o en el caso de la vida individual y familiar, cada nueva forma de asumir situaciones nuevas, y cada forma tradicional de acción, hacen parte de maneras particulares, que en el caso de Bosa, constituyen formas de identidad representada a través de actos. La muerte, como suceso, y la manera

¹⁶ Uso la idea de agon, desde los estudios de Roger Caillois (1965) y Johan Huizinga (1987). Lo agonístico desde las teorías del juego hace referencia a la competencia y al combate. Caillois (1967:105) avizoró la transformación del agón desde las formas culturales (deportes) hacia las formas institucionales integradas a la vida social (competencia comercial, exámenes y concursos), para finalmente caer en la corrupción (violencia, el deseo de poder y la astucia). Esta última ubicación del agón es el que relaciono con el contexto actual de mercado en el mundo.

como se le asume y trata, son situaciones que ofrecen un escenario y diferentes escenas para observar actos a través de los cuales se revelan formas de identidad particular frente a este hecho.

El capítulo III ilustra un ritual funerario por parte de la gente Muisca de Bosa que cuando se analiza comparativamente frente a otros rituales funerarios urbanos, se visualizan ciertas especificidades que hacen de este ritual una forma de cotidianidad que se queda en la retina como una manera diferente de relacionarse con la muerte. La muerte de una persona se vive de manera particular en este “otro” lado de la capital colombiana; en este largo y complejo ritual es importante resaltar el papel que cada persona y acto juega en la totalidad de dicho ritual. Hacen parte del ritual actores como las amistades, la vecindad, la comunidad, el sacerdote; actos como la velación en la casa, las exequias en la capilla de la Vereda San José, la salida para el cementerio de Bosa, el acto de entierro del cadáver y la infaltable toma de cerveza donde Gladis –tienda frente al cementerio de Bosa que lleva por nombre “la última lágrima”-. Igualmente son trascendentales otros actos posteriores a la muerte como el novenario, la misa de los nueve días, la misa del mes, la del año y como constante a lo largo del ritual, no puede concebirse muerte, sin noticia; de lo cual son evidencia, las decenas de avisos funerarios colocados en árboles, casas, postes de la energía eléctrica y también en zonas aledañas al Centro de Bosa –lo que era el antiguo casco municipal antes de ser una localidad más de Bogotá-.

En la segunda parte de este trabajo, como ya se anticipó, se hace evidencia sobre el potencial de la “memoria cotidiana” para edificar identidades e historias diferentes a las mostradas oficialmente o a través del sentido común. Un cierto tipo de institucionalización comunitaria de esta memoria, es lo que indudablemente sirve para que algunas personas se identifiquen como diferentes, cuando se hace necesaria la comparación de su situación con la de otros territorios de la ciudad. El capítulo IV se ocupa de visibilizar la frontera donde lo cotidiano va quedando en la historia para contar, en el lente de la cámara de quienes se acercan al Territorio Muisca de Bosa para explorarlo. Al respecto, se lograron organizar algunos datos etnográficos, de donde se obtuvieron dos documentos de material audio visual (una edición de 15 minutos y otra de 25), que contienen entrevistas, tomas de actividades cotidianas y de una celebración a finales del año 2003, conocida como el Festival de la Luna y el Sol. Dicha celebración es una muestra de institucionalización con la cual, algunos actos comunales son tomados para crear una fiesta que si bien, ya se

había celebrado anteriormente en diferentes épocas, reaparece, matizada esta vez con un componente étnico practicado de manera consciente. Esta fiesta transforma “lo folclórico” en algo mucho más cercano, algo que pretende ser valorado como una tradición auténtica, pese a que las músicas, las danzas y las comidas, no son las que cotidianamente se practican. A lo largo de esta tesis sostengo el derecho de un grupo humano a re- crearse, incluso institucionalizando tradiciones desde la re- invención –en el sentido planteado por Eric Hobsbawm. En estos procesos se juntan elementos que están globalizados y elementos que permanecen en el recuerdo y que salen a flote gracias a la investigación, la realización de entrevistas, eventos comunitarios y porque no, la misma nostalgia por tiempos idos que, parecen detenidos en el territorio, generando –por ejemplo- testimonios como el del ya difunto Toribio Tunjo (Entrevista del día 4 de octubre de 2003): “esta es una vereda muy sana”, que en su memoria, retomé como título para este cuarto Capítulo.

Sea esta la oportunidad para rendir homenaje a este abuelo Muisca quien a sólo dos meses de su muerte, dejó testimonio de su experiencia de vida para las nuevas generaciones. Son estas las anécdotas que como investigador considero cruciales para la vida de cualquier comunidad; en este caso, la oportunidad de haber dejado la voz e imagen de este personaje para que las personas jóvenes tanto Muisca como fuereñas y de otras proveniencias, no olviden y mas bien, consideren en la cronología de sus vidas, la importancia de esta época, justo cuando por un lado viene la ciudad, y por otro, se lucha por quedar en la historia como quizá la última comunidad étnica, raizal¹⁷ de Bogotá.

El capítulo V pretende realzar los potenciales hallados en la memoria cotidiana y en la identificación histórica. Allí se ilustran las actividades comunitarias que unen elementos de “lo esencial” (lo étnico en términos del sentido común), con elementos de lo cotidiano y a la vez conectan lo global y lo local dando origen a “lo glocal” para encontrar a la historia hegemónica con las historias disidentes. Las particularidades que diferencian este “otro” lugar de la Metrópoli Bogotana se ponen en diálogo con otros lugares urbanos y rurales. Los barrios centrales que

¹⁷ El término RAIZAL es empleado en este trabajo debido a que muchas personas Muisca de Bosa, constantemente acuden al mismo para justificar o mimetizar su pertenencia étnica; por ejemplo Don Ángel María Chiguasque -97 años de edad- afirma “yo ya no soy indígena, soy raizal”, pero después para evidenciar su ancestro indígena, refiere que: “mi mamá era raizal aquí, y mi tío”. Igualmente, en otros testimonios, comuneros y comuneras respaldan su discurso de identificación como Muisca, gracias a que se sienten raizales de Bosa; por lo tanto, el término en sí, tiene una connotación particular, que he decidido como investigador, mantener en la tesis, tal cual es concebido por la gente Muisca.

experimentan cotidianidades menos cercanas al ambiente familiar de este espacio rural- urbano tejen redes a través de las fronteras de diferencia y se consigue un intercambio de particularidades entre esta “otra” Bogotá, con la Bogotá institucional y ciudadana.

En la comunidad Muisca de Bosa, la danza como actividad cultural y el uso de la bicicleta como actividad cotidiana y lúdica, se convierten en instrumentos motores de relaciones enriquecidas y de ruptura de fronteras. El tema de la hibridación se hace evidente en este apartado. El caso de la Comunidad Indígena Muisca de Bosa, es ejemplo de una afirmación identitaria indígena en contexto urbano. Sin embargo, su particularidad remite a pensar esta re- creación a partir de la búsqueda en lo propio y en lo ajeno, acudiendo también a fuentes referenciales tanto contemporáneas como de épocas anteriores y a las prácticas y saberes de la gente Muisca de Bosa. El quinto capítulo de esta tesis se aleja de conceptos esencialistas y transita por entre las fronteras donde “hay alambres rígidos y alambres caídos” (García-Canclini, 1990: 326), que en cualquier momento son traspasados según los requerimientos de la cotidianidad... o mejor, de la modernidad. Para el caso Muisca, danzar o montar en bicicleta son acciones para la transposición de los límites “por donde se puede”, como diría el citado autor.

Para dar un cierre que deje abierta la posibilidad de continuar indagando, el Capítulo VI lanza una advertencia sobre la manipulación externa –e incluso interna- que puede tener lugar en los procesos de reivindicación étnica en ciudad. La cultura, la educación, la salud, los servicios públicos y otras de las tantas reivindicaciones tradicionalmente urbanas continúan siendo el mejor pretexto para el acercamiento de candidatos a diversas comunidades en barrios y veredas. En Bogotá está el caso de la localidad de Suba, donde otra comunidad Muisca se trazó la tarea de re- nacer (reindianizarse, según el concepto empleado por la hoy llamada Dirección General de Etnias).¹⁸ Sin embargo en el proceso se confundieron las cosas y algunas personas que encabezaban la organización, pretendieron utilizar el acceso al derecho a la salud para indígenas para incluir personas que no se identificaban como tales.

¹⁸ Hasta inicios del año 2003 esta misma Dirección se llamaba Dirección General de Asuntos Indígenas; sin embargo, con miras a concentrar la cantidad de reivindicaciones étnicas (negritudes, raizales de San Andrés y Providencia y Pueblo Rom) en una sola oficina, el Gobierno central optó por unificar y dedicar esta dependencia como la hoy Dirección General de Etnias.

Aunque las autoridades del Cabildo Indígena Muisca de Bosa se han distanciado prudentemente de las prácticas políticas conducentes a la consecución de votos para uno u otro candidato, es pertinente observar que el proceso indígena de Bosa es atractivo para quienes buscan comunidades organizadas que apoyen sus carreras políticas hacia escaños del poder Distrital.

La manera como un político se acerca a una comunidad tiene relación con los intereses en común, tanto para la comunidad, como para la persona que se acerca con la intención de recoger un caudal de votos a cambio de un discurso que interese a la gente. Este capítulo explora la llamada “cultura popular” y cómo esta ha sido pretexto de acercamiento hacia el Cabildo por parte de algunas personas relacionadas con la actividad cultural en Bosa. El capítulo examina las relaciones que *Venus Albeiro Silva*, un político local, establece con la comunidad así como las que establece la *Fundación Cultural Chiminigagua*. El capítulo presenta un análisis del discurso de estos actores y para ello acudo a autores ocupados en temas como el análisis del discurso (Teun Van Dijk), las nociones de campo y habitus y la transformación de capital cultural en capital político (Pierre Bourdieu), y finalmente, la preocupación por la manera de presentarse y a través de esta, convencer un grupo de personas (Erving Goffman).

Finalmente presento el recorrido a través del cual logré conformar el cuerpo de este escrito. Un recorrido que se inicia en las inquietudes comunes de una persona que vive cotidianamente las relaciones sociales, culturales y económicas que se tejen en esta zona de la ciudad. Un recorrido que se guía por una transformación gradual de mi mirada como actor para establecer una mirada analítica, sin pretender alejarme del espíritu cotidiano que es el eje que seguí en la búsqueda de información etnográfica y de fuentes secundarias .

1. OBJETIVOS

Objetivo General

Definir las nuevas formas de identificación étnica evidentes en la cotidianidad de la Comunidad Indígena Muisca de Bosa, distinguiéndolas de los modos esencialistas a través de los cuales se ha clasificado históricamente la realidad particular de este grupo indígena.

Objetivos Específicos

- Recopilar la memoria cotidiana de la Comunidad Muisca de Bosa, en sus aspectos ocupacional, conmemorativo- ritual y lúdico- deportivo.
- Identificar las manifestaciones cotidianas y enlaces históricos que han permitido a los habitantes Indígenas Muisca de Bosa identificarse como indígenas desde su reorganización alrededor de la figura tradicional del Cabildo
- Caracterizar diversos hechos en los que, histórica y cotidianamente, la gente Muisca ha sido identificada por quienes no son indígenas como una comunidad campesina y como ciudadanos “marginales”, habitantes de un territorio apto para la “expansión metropolitana” de Bogotá.

2. HIPÓTESIS

- 2.1. Las nuevas formas de identificación étnica permiten relaciones diferentes con la ciudad y otros modos de ser Muisca. Estas nuevas formas, se hacen evidentes en diversos ámbitos de desempeño en los que la población Muisca de Bosa debe incursionar dado que en su territorio y su área de influencia física, cultural, social y económica se combinan dinámicas urbanas, marginales, rurales y étnicas. Para el estudio, se hace una agrupación en tres ámbitos cotidianos Muisca: el ocupacional, el lúdico y el ceremonial. Estos componentes hacen evidente una distinción entre los modos de identificación étnica de la población Muisca y los modos esencialistas a través de los cuales se ha clasificado (caracterizado) históricamente la realidad particular de este grupo indígena.
- 2.2. Existe una manera cotidiana de identificación como comunero y comunera Muisca que va elaborando una memoria del presente. Esta memoria cotidiana es difícilmente reconocida por otras personas ajenas a la cotidianidad Muisca; por lo tanto no son representaciones de esta comunidad hacia fuera, sino formas que se comparten al interior, y que difieren de los comportamientos en barrios bogotanos muy cercanos al territorio Muisca. La memoria cotidiana de la gente Muisca es un híbrido que reúne formas generales del ser ciudadano o ciudadana en la ciudad de Bogotá; representaciones étnicas evidentes en las maneras de relacionarse unos a otros u otras, así como con el entorno ambiental, aún muy cercano a lo que se conoce como ‘rural’ (terrenos

cultivados, casas de bahareque¹⁹, caminos sin pavimentar, transporte en bicicletas). Igualmente, se encuentran maneras de asumir lo global muy diferentes a como pueden ser asumidas en algún barrio de la ciudad. En este sentido, se evidencia aquello de ser alguien en algún momento y el dejar de serlo en otro, para asumir un papel diferente, de acuerdo al contexto de desempeño en el que las personas hacen circular su cotidianidad²⁰.

- 2.3. El discurso, por parte de quienes no son Muisca, que sustenta la diferencia entre habitante indígena y no indígena en la Localidad de Bosa, es ante todo esencialista. La condición de 'diferentes', indudablemente esencializa a los sectores indígenas presentes en la ciudad al atribuirles unos comportamientos y valores muchas veces perdidos en las memorias domesticadas por la historia. Al esencializar a los "sectores indígenas urbanos", se acentúa su marginalización y pobreza, pues no existen en el mapa mental de las personas dentro de la cotidianidad urbana o en términos económicos, culturales o sociales. Los indígenas sólo se visibilizan desde las propias iniciativas de su organización en forma de 'Cabildo' y en sus aportes en el terreno de 'lo cultural' –principalmente-. Bajo estos discursos esencialistas se asume que lo indígena "está perdido" y si existe, sólo debe ser porque viste en trajes exóticos, habla lenguas extrañas y ejerce prácticas sobrenaturales. La deducción es que lo indígena no existe en Bosa, y si existe, lo es bajo la condición de descendiente de los Muisca -ahora empobrecidos-. Es impensable para la visión externa que existan Muisca en igualdad de derechos y deberes tanto en la ciudad como en la comunidad.

3. SUPUESTOS TEÓRICOS

Desde cada una de las hipótesis se plantearon tres preguntas centrales. Cada pregunta está seguida del tema y objetivo central de la hipótesis y de tres temas específicos (Preguntas operativas). La formulación de estas preguntas (operativas)

¹⁹ Material utilizado para la construcción de vivienda, el cual consiste en una mezcla de estiércol de animales como caballos, burros, vacas, etc., con tierra y otros más que dependen de la zona en la cual se halle la construcción.

²⁰ Un comunero o una comunera Muisca, pasa su semana entre el trabajo en alguna empresa de textil, de construcción o de servicios públicos; en la noche es estudiante de un colegio o universidad. Los fines de semana se deja la vida citadina para ser parte de la comunidad en un juego de tejo, en una tertulia con la gente vecina, bebiendo chicha o cerveza, viendo como pasa lentamente el día, contrapuesto a la velocidad semanal en la metrópoli.

permitió facilitar la delimitación del campo de investigación y el análisis de la información.

3.1. ¿Cómo actúan cotidianamente los y las indígenas Muisca de Bosa en contextos comunitarios, locales, ciudadanos y nacionales, desde sus particularidades identitarias?.

COTIDIANIDAD DE LOS Y LAS MUISCAS EN EL CABILDO, EN BOSÁ, EN BOGOTÁ Y EN COLOMBIA: Visualizar la cotidianidad de la Comunidad, desde los aspectos ocupacional, lúdico y ceremonial (celebraciones, conmemoraciones, fiestas).

3.1.1. Representación de cotidianidad ocupacional

3.1.2. Formas de vivir las celebraciones y momentos comunitarios

3.1.3. Identificación con prácticas lúdicas y deportivas

3.2. ¿Cuál es el entorno histórico- identitario de la gente Muisca de Bosa?

IDENTIFICACIÓN HISTÓRICA PROPIA Y PERCIBIDA DESDE AFUERA: Determinar maneras a través de las cuales los Muisca se identifican y son identificados por vecinos “fuereños” con una Historia Ancestral lejana pero no perdida.

3.2.1. Territorio: Lugares, espacios y sitios ancestrales y/o significativos

3.2.2. Identificación histórica desde lo genealógico

3.2.3. Discurso identitario propio y visibilización socio- política

3.3. ¿Desde dónde y de qué maneras la gente indígena Muisca de Bosa, ha sido y es identificada, por parte de personas, comunidades y autoridades locales, distritales, religiosas y nacionales?

RELACIONES MUISCAS- FUEREÑOS- AUTORIDADES: Identificar actores y formas de relación que siendo ajenos a la cotidianidad Muisca, tejen alteridades que generan formas de identificación y estereotipación desde ámbitos externos al Territorio Muisca.

3.3.1. Visibilización Étnica en lo social y lo político

3.3.2. Percepción de lo indígena en el ámbito Territorial y Local

3.3.3. Relaciones Inter- indígenas de carácter socio- político

4. PERSPECTIVA METODOLÓGICA

Gracias a mi desempeño como maestro en la IEDSB (Institución Educativa Distrital San Bernardino) y como investigador por un periodo de tres años y medio (1999- 2003), se ha facilitado un acercamiento hacia las personas como habitante parcial del territorio. De igual manera, el hecho de proceder e identificarme como indígena U'wa, es decir de la misma familia lingüística que la gente Muisca, permite relaciones étnicas centradas en el interés por parte de personas jóvenes de la comunidad por conocer la cultura indígena no urbana. Por lo tanto, ha resultado bastante fructífero el acceso a información para ser empleada en este trabajo de investigación y para escribir la correspondiente tesis. Indudablemente mi papel inicial como profesor del colegio al cual cotidianamente acuden niñas, niños, padres, madres, abuelos, abuelas, autoridades y muchos sectores institucionales, se ha tornado como la puerta de entrada social que he empleado para recopilar los datos etnográficos.

Dado que además del interés académico, mi trabajo busca aportar visiones externas e incluso políticas de “lo étnico”, la relación con la comunidad Muisca de Bosa se fue haciendo mucho más negociada. Las autoridades han requerido capacitación para la comunidad en legislación indígena y en elaboración de proyectos; por lo tanto, la información que se emplea para esta tesis, es fruto de una concertación; es decir un estilo particular de “trueque de saberes” (muy en boga actualmente en comunidades urbanas y rurales, que con la asesoría académica, están implementando el trueque como forma de economía solidaria). El investigador en este caso, ofrece una formación de personas capaces de dialogar con las posiciones estatales, a través de la legislación y al mismo tiempo, se brindan herramientas para la misma defensa y re- creación de la comunidad.

Este entramado de relaciones, ha permitido recolectar información utilizando las técnicas de: **Observación participante** a través de recorridos por el territorio, **entrevistas en profundidad**, **historias de vida temática** y Construcción colectiva de la cotidianidad a través del trabajo con **grupos focales**; todo ello en sesiones informales, lejos de presiones exhaustivas y más bien facilitando que el proceso haya resultado en una acción de co- investigación, antes que una relación vertical investigador- informantes. Las asambleas, reuniones de autoridades y capacitaciones a comuneros y comuneras, se han aprovechado para obtener datos

importantes acerca de cómo es la auto- identificación con “lo muisca”, con lo de Bosa, con la ciudad de Bogotá y con el sentido de “ser Colombianos”.

4.1. Recolección de Información

Observación Participante: Consistió en adentrarse sistemáticamente en las diferentes actividades en las cuales están inmersas las personas informantes calificadas, con el apoyo de guías de observación. En Bosa fué necesario observar las salidas hacia el trabajo, estudio y otras labores diarias; las actividades deportivas y lúdicas; celebraciones, bazares, festivales y reuniones de Cabildo y autoridades. La adecuación de esta metodología estuvo íntimamente ligada con la realización de Recorridos por el Territorio (es decir la extensión del antiguo Resguardo Indígena), con la finalidad de identificar lugares sagrados, históricos, así como los límites tradicionales y familiares. Como parte integral de estos recorridos se elaboraron “Mapas Mentales”²¹ con información histórica y cotidiana relevante.

Entrevista en profundidad dirigida: Diálogo sobre un tema específico, apoyado con una guía de entrevista, en razón a que la persona informante cuenta con muy poca disposición de tiempo a causa de sus ocupaciones cotidianas. Con las entrevistas en profundidad se recopilaron los testimonios de personas adultas, que ocupan cargos gubernamentales y de autoridad tradicional. El interés se centró en recopilar datos claves relacionados con los modos en que operan los sistemas de identificación tanto desde la vida cotidiana como desde las instancias oficiales. Las entrevistas arrojaron versiones acerca de los procesos ocurridos en la época en que la gente Muisca de Bosa se identificaba y era identificada como campesina e incluso como población marginal.

Historias de Vida Temática: Este instrumento coincide con la elaboración de *Entrevistas en profundidad focalizadas*, pues es aplicada con informantes claves, a quienes se les hicieron preguntas puntuales referentes a su experiencia personal, relacionada con eventos específicos de la comunidad. Sin embargo, el giro hacia la

²¹ La idea de Mapa Mental está relacionada con la elaboración colectiva de un plano sobre el Territorio Muisca, en el cual se evidencia un reconocimiento espacial, donde los lugares e iconos físicos marcan los hitos por entre los cuales transcurre la cotidianidad de la Comunidad. Dichos Mapas se van creando en consonancia con “una especie de diálogo colectivo de acuerdos y desacuerdos” (Riaño, 1999: 151), de modo que fueron plasmados en un papelógrafo, murales, mesas y paredes.

construcción de una *historia de vida temática* combinó elementos tanto de la “Historia oral temática”, como de la “Historia de vida”. Como bien se puede dilucidar en Sebe Bom Meihy (1996: 68), la *historia oral temática* “es entre todas las soluciones de historia oral la más objetiva y directa, y en este sentido las relaciones entre las partes (entrevistado y entrevistador) quedan neutralizadas por la forma impersonal del abordaje”; es decir que por un lado, la propuesta de *historia de vida temática*, persiguió al mismo tiempo aspectos relacionados con la vida del individuo, su visión del mundo y una selección de datos, ya sea por proteger su intimidad, o por hacer más específica la propia historia de vida. Por otro lado, también se pretendió realizar un relato que obedeciera a la vida de la persona, de acuerdo a su versión, delimitando los campos que de alguna manera pudieran hacer entrar en conflicto al personaje con la versión de los hechos, es decir, se trataba de medir una distancia con aspectos de la vida íntima que por cuestiones personales (del entrevistado), era mejor mantener en privado. Estas historias de vida permitieron recoger la trayectoria de personas, en su mayoría de la tercera edad, quienes aportaron datos cercanos al momento en el cual se inicia la vida campesina del Territorio Muisca de Bosa y por lo tanto reconstruir el contexto social y cultural de la época a través del recuerdo individual, fundiendo así memoria individual y memoria colectiva

Grupos Focales: Entrevista grupal que se organiza con la finalidad de recopilar información sobre un tema específico. Se utilizaron guías para los profesores de la IEDSB (Institución Educativa Distrital San Bernardino). Para los grupos focales con la Comunidad, se diseñaron *Talleres de la Memoria*²². Básicamente se trataba de recabar información sobre aspectos de la cotidianidad de la población joven; se realizaron “conversas” en grupo con el objetivo de recopilar datos acerca de hechos como el empleo del tiempo libre, el estudio, las perspectivas de vida y las concepciones que sobre su identificación tienen las personas Muisca jóvenes de Bosa. Estas entrevistas tuvieron como finalidad la generación de espacios para el encuentro y la reflexión sobre el trabajo que desempeña y ha desempeñado cada joven en la reconstrucción histórica y cultural que se adelanta

²² Donde se hace referencia a las “dimensiones comunicativas, dramáticas, psicológicas, físicas, colectivas, históricas y sociales (...). Por esto, durante las sesiones o talleres se trabaja con recursos muy diversos como los mapas y cartografías, las imágenes y los objetos mnemónicos, las biografías visuales, las entrevistas basadas en contar historias; el reconocimiento espacial, los medios electrónicos, la fotografía, la música, las discusiones” (Riaño, 1999: 150).

por parte del Cabildo. Esta dinámica de hacer historia colectiva rescató muchos elementos que no se logran visualizar en la observación participante de las actividades cotidianas de la comunidad. Por último, esta estrategia metodológica permitió hacer un seguimiento a los datos que se iban obteniendo mediante las entrevistas e historias de vida, gracias a que la juventud también tiene su propia memoria y su propia concepción de la historia familiar, comunitaria y etaria.

Fuentes Secundarias: Como complemento y cotejo de la información obtenida en el campo, la búsqueda de información en documentos escritos, se consideró desde la recopilación de datos en los siguientes lugares:

Archivos personales de las personas mayores (correspondencia, diarios, memorias escritas, objetos antiguos, fotografías, dibujos...).

Documentos escritos elaborados por personas Muisca que dieron cuenta de aspectos relacionados con la historia y cultura Muisca.

Archivos escritos depositados en los siguientes lugares: Cabildos indígenas Muisca de la Sabana de Bogotá, Alcaldía Local de Bosa, Parroquia y Notaría de Bosa, Cementerio Principal de la Localidad, sedes de las organizaciones indígenas de la región.

Investigaciones históricas, etnohistóricas, sociológicas, antropológicas y arqueológicas realizadas sobre el territorio y comunidades Muisca (libros publicados y trabajos sin publicar).

Archivos de instituciones estatales y organizaciones no gubernamentales que han tenido presencia en la comunidad (Instituto Colombiano para la Reforma Agraria, INCORA., Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, Oficinas de Registro de Instrumentos Públicos de Santa Fe de Bogotá, DC., Corporación Autónoma Regional de la Sabana de Bogotá, Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC...)

Archivo General de la Nación del Ministerio de Cultura (Bogotá, DC).

4.2. Registro y Ordenamiento de la Información

Para registrar la información se emplearon notas de campo, aportes escritos por informantes, grabaciones en audio- cassettes y medios visuales como: fotografía, video, mapas mentales, dibujos y planos. Los criterios para ordenar la información siguieron la secuencia de informantes- preguntas centrales y escenarios

ocupacionales, rituales y lúdicos. Se realizaron transcripciones de cassettes seleccionando información relevante correspondiente a las preguntas operativas; se elaboraron informes escritos basados en notas, aportes y material visual, sintetizándolos en un lenguaje accesible para informantes y gente de la comunidad que las conoció. Con el material fotográfico y de video, se diseñaron archivos y un condensado de eventos filmados de manera tal que la comunidad ahora puede consultar y darle vida al material.

4.3. Análisis de la información

Un primer cruce de información se realizó entre los datos etnográficos y las fuentes secundarias. A continuación se realizaron descripciones en el nivel etnográfico, basadas en lo cotidiano, lo histórico y las percepciones de lo indígena en los ámbitos fuereños y gubernamentales. Esta fase fue de interacción, buscando proyectar en la comunidad y en fuereños y autoridades más allegadas, las diversas rutas de hipótesis sobresalientes. Por lo tanto, la socialización en asambleas del Cabildo, talleres con jóvenes, padres de familia y profesores, constituyó una importante fuente para verificar, codificar, relativizar e incluso descubrir información. En este sentido, la reflexión grupal fue un paso previo para cotejar datos con el componente teórico que dio origen al documento final.

4.4. Resultados

- **En la comunidad:** Sistematización de información que produjo material escrito, en audio, en video y en fotografía, sobre aspectos de la historia Muisca con una visión actual. Mapas con información histórica y cultural relevante, que muestran la transformación cultural, social, cotidiana y territorial de la Comunidad Muisca de Bosa. Aporte para explicitar Fortalezas y Debilidades del Cabildo Muisca como organización comunitaria. Mayor visibilización de la Comunidad Muisca en los ámbitos educativo, cultural y social dentro de la Localidad 7 de Bogotá.
- **Hacia actores externos:** Aportes para cambiar las visiones esencialistas sobre las comunidades indígenas, haciendo énfasis en la calidad diversa aún al interior del mismo mundo indígena.
- **Académicos:** Renovación del discurso de identificación étnica, basado en la Convivencia Metropolitana con una realidad indígena Local.

PRIMERA PARTE

INTUICIONES BÁSICAS SOBRE IDENTIFICACIÓN HISTÓRICA Y MEMORIA COTIDIANA

En mis labores como docente de educación física en la institución educativa distrital San Bernardino, ubicada estratégicamente en el corazón geográfico del Territorio Muisca de Bosa, he podido interactuar con infinidad de estudiantes provenientes de este sector. Algunos estudiantes (niñas o niños) no muestran agrado con la idea de estar afiliados al Cabildo y prefieren que no se les nombre este hecho frente a sus compañeros o compañeras de estudio. Otras estudiantes Muisca, por el contrario, hablan someramente de su ascendencia indígena y se concibe como tal, partiendo del hecho de que son sus padres, abuelos y abuelas quienes “van a las reuniones” (las asambleas del Cabildo que se hacen en el salón comunal o en el colegio). Otras tantas ocasiones he encontrado entre mis estudiantes (indígenas y no indígenas), la asociación de lo indígena con las imágenes que los *western indians* de las películas Americanas presentan. En ellas, el indígena “apache”, “pielroja” o “cherokee” se caricaturiza con personas que visten de manera particular, tienen nombres de animales, son ladrones, violentos y en consecuencia, perseguidos por “los buenos” –hombres blancos, armados con revólver y vestidos con prendas vaqueras-, para darles muerte a balazos o ahorcándolos. No son pocas las personas que, independientemente de su edad, reaccionan de esta manera cuando les hablo de mi origen indígena y de indígenas en este sector de la ciudad. Utilizo el concepto de *identificación histórica* para describir este conjunto de ideas e imágenes y para dar cuenta de las particularidades en el sentido común de la población colombiana en relación a “lo indígena”.

La revisión de literatura durante mi formación como Magíster en Estudios Étnicos me llevó a un grupo de autores y autoras (Entre otros: Gnecco, 2000; Connerton, 1989; Gómez, 2000; Martín Barbero, 1999) que abordaban temas donde la historia hegemónica (identificación histórica), es confrontada con otras maneras de crear historia, desde la cotidianidad y desde la disidencia (memoria cotidiana). Por lo tanto, me interesé por indagar de qué manera la noción de historia hegemónica se entrecruza con la noción de disidencia en el contexto específico de la Comunidad Indígena Muisca de Bosa.

Este marco conceptual se alimenta de estudios derivados del trabajo investigativo en ciencias sociales sobre comunidades contemporáneas que presentan fenómenos de re-etnización, rescate cultural, nuevas identidades y muchos otros que transversalmente se tocan. Particularmente en Colombia se han analizado las experiencias de la étnia Kankuamo en la Sierra Nevada de Santa Marta, de la étnia Yanacona en el Macizo Colombiano, de la étnia Zenú en los Departamentos de Córdoba y Sucre, Pijaos en el Departamento del Tolima, Pastos en Nariño e indudablemente, el caso Muisca en la Sabana de Bogotá, con la particularidad de haberse iniciado en Bogotá con la comunidad de Suba, para luego extenderse hacia el municipio de Cota y nuevamente hacia la ciudad, con el caso de Bosa.

En aras de lograr un equilibrio entre los antecedentes y los aportes de esta tesis, profundizaré en los casos más característicos que sirven de referencia para el desarrollo de las hipótesis. En consecuencia, dejo abiertos varios enlaces hacia el tema, con la finalidad de motivar estudios futuros sobre problemáticas no visibilizadas por esta investigación. Las limitaciones de espacio en este trabajo, no me excusan de resaltar la huella dejada por cada comunidad hacia su reconocimiento dentro del universo étnico actual colombiano. Sea esta una oportunidad para reconocer el papel jugado por indígenas Zenúes y Kankuamos—principalmente—, que han sido duramente azotados por los desaparecimientos de varios miembros, bajo la acción de las balas.

I. ESTADO DEL ARTE

La actual “gran zona de expansión metropolitana” de Bogotá puede asimilarse con el crecimiento explosivo y mayoritariamente informal de las ciudades, que en las últimas décadas ha transformado los paisajes socioculturales de las urbes del hemisferio. Junto a procesos asociados con la globalización, como el creciente alcance de los medios de comunicación, el aumento de los flujos migratorios, y los cambios en los patrones de producción, circulación y consumo de bienes, fenómenos como la sub-urbanización formal e informal, la explosión de las economías informales y el consumerismo están generando nuevos tipos de desigualdades y segregaciones, fomentando así nuevas luchas en torno a las ciudadanías políticas en la ciudad. Estos nuevos procesos se inscriben dentro de territorios rurales y urbanos ya marcados por sus propias historias y conflictos, haciendo de la ciudad un lugar clave para comprender las distintas maneras a través de las cuales ciudadanas y ciudadanos se enfrentan a las complejas dinámicas entre lo global y lo local.

Este estado del arte presenta un “inventario” de la memoria cotidiana y de la identificación histórica de la comunidad Indígena Muisca de Bosa. Está sustentado en dos **procesos** que se entrecruzan dando origen a dos **variables de identificación**. Por un lado se presenta el *proceso de la vida cotidiana actual* y por otro las *vivencias a través del tiempo* desde la época en la cuál se pierde la propiedad colectiva de la tierra o la figura del Resguardo; es decir a finales del siglo XIX.

La primera variable de identificación se presenta en el diario vivir comunitario y en las formas de asumir la ciudadanía colombiana; por lo tanto, desde esta perspectiva investigativa se busca la matriz de identificación que ha tenido la gente Muisca de Bosa, con la idea de reinventar y afianzar una identidad como indígenas Muisca contemporáneos. Es por ello que el reto actual que se presenta para una mujer o un hombre Muisca que tiene su arraigo en Bosa, es el de construir un lugar en la ciudad a partir del territorio y prácticas ancestrales, de manera que se pueda mantener y fortalecer la identificación como indígenas, compartiendo sus prácticas con las personas fuereñas (que por muchas circunstancias, continúan llegando a este territorio), así como con la ciudadanía bogotana y colombiana²³.

²³ “La identidad indígena se fue manteniendo invisibilizada y a pesar de esta negación, muchas manifestaciones de nuestra cultura, han sobrevivido y se encuentran vigentes; de ahí que una de las necesidades más importantes

La otra variable que cruza esta investigación, *vivencias a través de los tiempos*, trata de explicar una realidad marginal a que se ha visto abocada la población Muisca de Bosa en tiempos actuales. Las causas para esta situación, vienen desde los manejos gubernamentales y las políticas económicas macro-estructurales; igualmente también incide la cotidianidad compartida a nivel interno y externo al territorio. Es la realidad presentada en una zona donde la población sufre las consecuencias del avance indiscriminado del “desarrollo” representado por la urbanización, la migración de poblaciones rurales o de desplazados por la violencia, la contaminación y otros signos que llevan a determinar que una zona es pobre y por ende es una zona marginal. En esta variable, tiene mayor peso el análisis del proceso histórico vivido por la gente indígena y campesina de este territorio a través del siglo XX, pues confluyen las variables de identificación, con los procesos históricos y cotidianos.

Teniendo en cuenta estas variables, la investigación se relaciona con el tema de la identificación étnica, atravesada con la situación particular de la gente Muisca en la ciudad de Bogotá; por tanto, se tienen en cuenta trabajos relacionados con temas como: Indígenas- ciudad, Identificación étnica- procesos históricos, Memoria-cotidianidad, Política- Etnicidad y en últimas, temas relacionados con la comunidad Muisca desde que se proclama la Constitución Política Colombiana del año 1991.

MEMORIA COTIDIANA E IDENTIFICACIÓN HISTÓRICA

Los conceptos de historia hegemónica e historias disidentes, como domesticadoras de la memoria social, son punto de partida para analizar la situación de la gente Muisca de Bosa y aportan para una discusión sobre la relación entre memoria e historia. Cristóbal Gnecco (2000: 177) sostiene que “la historia [hegemónica] de los arqueólogos domestica, estructura, direcciona la memoria social” y es la que ha contribuido en la hibridación del pueblo colombiano, otorgándole sentido al “accidente de la nación”. Las historias disidentes obedecen a procesos locales de construcción de identidad--étnicos locales y algunos otros de carácter extra- local como los proyectos pan- indígenas, los cuales conducen a construcciones de identidad que se oponen a la identidad nacional instrumentada

que tiene la comunidad es la de reinventar una identidad como indígenas Muisca contemporáneos. Por lo tanto el pueblo indígena que reclamamos, es el que sobrevive en la actualidad y no el que se encuentra perdido en un remoto y lejano pasado” (Cabildo Muisca de Bosa, 2001: 6).

por las historias hegemónicas. Sostiene el autor que en los dos casos, la historia y la memoria cumplen las mismas funciones debido a que indistintamente, se inventa la tradición, pues la historia es selectiva e intencionada y por lo tanto, realiza una domesticación de la memoria social. En últimas, esta naturalización de la memoria desde la historia es uno de los recursos más efectivos para construir identidades (Cfr. Gnecco, 2000: 183).

A partir de lo anterior ¿es posible hablar de un tipo de memoria no anclada en tales esencialismos (históricos)?; ¿puede considerarse la historia como referente de identificación más no la identidad en sí?

La gente Muisca de Bosa piensa que su identidad ha venido sufriendo cambios en los que han adoptado formas que no consideran como propias: “Nuestra identidad indígena, al igual que la de todos los pueblos y culturas del mundo, está constantemente mutando y evolucionando. Los pueblos indígenas a través del devenir histórico hemos venido incorporando en nuestro acervo cultural elementos de otras culturas” (Cabildo Muisca de Bosa, 2001: 18). La memoria cotidiana Muisca se sustenta en el discurso y acciones emprendidas para sustentarlo a través de la re-creación de sus historias. Estas prácticas son actualmente vividas por diferentes grupos humanos gracias a las condiciones contemporáneas que han puesto a circular gran cantidad de información documental, histórica y cotidiana a través de los *mass media*. Es decir que hay una convivencia de diferentes procesos buscando identidades en pleno auge de la homogenización. Estos hechos ya han sido interpretados por Cristóbal Gnecco a la luz de la siguiente paráfrasis que hace el mencionado autor, desde Fabian (1983)²⁴:

*“La colisión de distintos proyectos históricos –esto es, de distintos proyectos de identidad- resalta las diferencias (consideradas en toda su situacionalidad), pero también posibilita su reconocimiento y simultaneidad temporal, un requisito inaplazable para superar el discurso colonial, porque la ausencia del otro en nuestro tiempo ha sido el modo de su presencia en nuestro discurso: como objeto y como víctima. Una forma de superar el alocronismo es el presentismo (la contemporaneidad), el reconocimiento de que todas las sociedades humanas tienen la misma edad (Fabian, 1983: 159), aunque se trate de **edades** situacionales, no de **edades** esenciales. El presentismo supone el enfrentamiento de tiempos divergentes aunque situados en un momento de tiempo compartido; el presentismo es el campo de convivencia de las diferencias de identidad”.* (Gnecco 2000: 189)

²⁴ FABIAN, Johannes. 1983. **Time and the other**. Columbia University Press, Nueva York.

Por lo anterior y siguiendo a Rossana Reguillo²⁵ se tiene que “las identidades constituyen redes de comunicación desde donde se procesa y difunde el mundo social de acuerdo con referentes comunes y bajo códigos específicos que de acuerdo con el individuo, el grupo, el contexto y la situación son continuamente transformados.” Por lo tanto, en la relación que la comunidad Muisca establece con su historia, ellos comunican efectivamente a “los otros” su diferencia y su identificación como indígenas que habitan en un espacio dentro del cual viven un día a día cambiante con las épocas. Esta cotidianidad no hace parte de documentos ni de historias de vida sino de eventos que están sucediendo incluso mientras se escriben y leen estas líneas.

El concepto de memoria cotidiana distingue entre una memoria tangible en los actos cotidianos de una memoria extraviada en algún lugar del recuerdo y del olvido. Esta memoria cotidiana es continuamente transformada, por eso hace parte de un día a día que se borra con un nuevo presente. En el caso Muisca, el presente que se está *fabricando* tiene una relación con la identificación histórica Muisca, por lo tanto es una memoria nueva referenciada a un contexto²⁶, es una memoria del presente, una memoria cotidiana. Por lo tanto,

“la historia como acontecimiento [de identificación], la memoria [cotidiana] como su construcción y la narración como su oralización [tienen] (...) como principio siempre el espacio territorial. En consecuencia, el territorio es el texto donde se produce y lee la historia [y] el lugar desde donde se construye la memoria” (Gómez, 2000: 28)

Las escenas y escenarios Muisca, si bien son acto y contexto territorial transformado con referencia al pasado, no pueden verse como una historia esencialista, ni como una “memoria social domesticada”, tal como lo analiza Gnecco (2000); por el contrario, el mismo hecho de tener lugar en aquel contexto y de presentar una ritualidad propia, sin acudir pretenciosamente a un pasado perdido, son al mismo tiempo memoria viva (cotidiana) e identificación con una historia propia. Esto les hace una comunidad diferente de sus vecindades con la urbe Bogotana y con otras comunidades campesinas del sector.

²⁵ Citada por Riaño- Alcalá, 2000: 39.

²⁶ Unida al **Territorio**, diría un comunero o comunera Muisca.

DISCURSOS DE IDENTIFICACIÓN HISTÓRICA

Paul Connerton (1989: 37)²⁷ sostiene que tanto la historia como la memoria se construyen en un contexto social específico y tienen un anclaje espacial (en este caso, el Territorio). El discurso de identidad Muisca se relaciona con el Territorio y con sus apellidos:

“Por lo que a nuestra comunidad se refiere, existen en la actualidad diversos elementos característicos que nos diferencian de la sociedad mayoritaria, uno de los más importantes es el concerniente a nuestros apellidos claramente indígenas (...). También se da el caso de algunos apellidos que, si bien son de origen castellano, corresponden a los que aparecen en los registros de población indígena al momento de la disolución de los resguardos (...). La identidad que reivindicamos actualmente es la de nuestra cotidianidad como campesinos y habitantes de la periferia de una gran ciudad. En este sentido para nosotros lo mestizo fue una de las formas que adquirió la cultura Muisca para poder sobrevivir” (Cabildo Muisca de Bosa, 2001: 15- 20).

Siguiendo a Connerton (1989: 37), se puede equiparar la noción de identidad que las personas Muisca tienen con su Territorio cuando refiere que: “en todos los modos de experiencia siempre basamos nuestras experiencias particulares en un contexto previo para asegurar que ellas sean inteligibles; antes de alguna experiencia, nuestra mente ya está predispuesta con una estructura de bosquejos, de formas típicas de objetos experimentados”²⁸.

La memoria social incorpora la riqueza que tiene el “lugar” para generar identidad al definirse “ante todo, como el lugar de la propia casa, el lugar de la identidad compartida, el lugar común para aquellos que, habitándolo juntos, son identificados como tales por aquellos que no lo habitan” (Augé, 1998: 98). Por otra parte, en el caso de la identificación con los apellidos, Maurice Halbwachs (en Connerton, 1989: 36)²⁹ afirma que, es a través de la membresía a un grupo social que los individuos pueden adquirir, localizar y recordar (mapear) sus memorias. Nuestras memorias están ubicadas dentro de los espacios mentales y materiales del grupo y apelamos a ellas para responder a las preguntas con las que otras personas nos abordan –o imaginamos que nos abordan-; por lo tanto, nos posicionamos de manera tal que formamos parte de grupos, tal como las demás personas.

²⁷ Citado por Gnecco, 2000: 184 y comparado con la versión original en inglés.

²⁸ Traducción de Jairzinho Panqueba.

²⁹ Traducción de Jairzinho Panqueba.

Aparentemente la gente Muisca vive en un lugar donde el tiempo no ha pasado, dadas las sensaciones cotidianas de familiaridad y tranquilidad en el ambiente, imposibles de hallar en barrio Bogotano alguno. Y aunque por parte del “mundo académico de la antropología y la historia (...) ya hemos descartado casi todas las dicotomías de las teorías del evolucionismo y la modernización, incluyendo aquella tan persistente de un mundo rural, tradicional y auténtico frente a un mundo urbano moderno y alienado” (Muratorio 2000: 56) es inevitable hablar aquí de particularidades que diferencian al Territorio Muisca de Bosa de espacios completamente urbanos.

Un primer elemento que rompe el imaginario histórico “fuereño” del indígena exótico y sobreviviente de una cultura primitiva “en vías de desaparecer en la vorágine de la modernidad” (Ibid: 55) (identificación histórica desde afuera) es que viven como en cualquier barrio Bogotano, desempeñan las mismas actividades cotidianas, estudian; trabajan en fábricas, empresas, construcciones, mercados, locales, cultivos, puestos, etc. Un segundo elemento es la cotidianidad semanal en el sector: solo allí hay –aún- lugares tranquilos que no hay en Bogotá, e incluso en el cercano complejo de barrios y sitios céntricos de Bosa, Por lo tanto, a la vez que estas memorias cotidianas se viven y ‘sacan del engaño’ a observadores extraños, que confían en el ‘indígena puro’; se gesta al interior de la comunidad una **identificación histórica con una cotidianidad familiar rural**. Este imaginario de tranquilidad no ha desaparecido de las impresiones personales de quienes allí habitan, a pesar de las ocupaciones ‘modernas’ y las vivencias urbanas diarias.

Entonces, la diferenciación, por lo menos concerniente a los días laborales, entre la gente Muisca y quienes no lo son, es la existencia de contactos familiares cotidianos. Por consiguiente, la identificación histórica esencial, presente en el imaginario de las personas no indígenas, es decir, la “visión nostálgica de un mundo que supuestamente la modernidad ayudó a destruir, lo que Rosaldo (1993)³⁰ llama ‘nostalgia imperialista’” (Ibid: 54), se rompe con la cotidianidad y de inmediato se traslada a la categoría de ‘memoria’, dado que en tiempos venideros, la realidad actual será diferente y se transformará en historias de ayer con una identificación particular (histórica) que por ahora no se puede predecir.

³⁰ ROSALDO, Renato. 1990. Culture and truth. The remaking of social analysis. Boston: Beacon press. Citado por Muratorio 2000.

Finalmente, el poder que innegablemente posee la historia, en el sentido de alimentar y domesticar las memorias se hace evidente cuando “la precisión semántica [de la memoria] –la fijación de su significado en el marco de proyectos de construcción de sentido- ocurre a través de la historia, que de esta manera aparece como su consecuencia” (Gnecco, 2000: 171). Por lo tanto no desmiente que en el mismo contexto en que se teje una cotidianidad propia, también existan versiones esencialistas que mantienen “en el congelador” la identificación Muisca, manteniéndose ciegas ante el bricolage social y cultural cotidiano, sobre todo para el caso de la juventud.

POLÍTICA DE LA ETNICIDAD

La comunidad Muisca de Bosa es un grupo humano que se auto define como indígena bajo un ambiente social y político favorable en el cual ‘lo étnico’ tiene legitimidad. La ‘discriminación positiva’ favorece el reconocimiento de las diferencias culturales, los derechos territoriales y una autonomía relativa. Según Calhoun (En Ibarra, 1999: 72)³¹, “La expresión *política de la identidad* se ha utilizado para designar acciones individuales y colectivas que se expresan tanto en lo privado como en lo público en la constitución de identidades. Se trata de acciones de naturaleza social y política que se definen en algún ámbito de poder”. En efecto, continua Ibarra, los movimientos étnicos operan dentro de tal perspectiva, sólo que ampliándose el espectro de hechos más allá de lo exclusivamente identitario. Se nota dicha ampliación en la medida que los movimientos étnicos logran organizarse en diversos niveles locales, regionales, nacionales e internacionales. En consecuencia, resultan dos referentes sobre la definición de “lo indígena”: por un lado lo estatal, en el cual se conceptualiza y nombra dicha realidad desde afuera; por el otro lado se distingue la “autodefinición” por parte de las organizaciones étnicas y en la cual los protagonistas son los indígenas (Cfr. Ibarra, 1999: 72- 73).

Según Ibarra³², los nuevos “actores étnicos” han surgido ante una crisis de representación política, el fracaso de políticas indigenistas y la ola de democratización que recorre América Latina. Igualmente inciden, el fracaso de las políticas desarrollistas y la crisis de los Estados- Nación. La coyuntura de los 500

³¹ Calhoun, Craig. 1995. **Social Theory and the politics of identity**. En Calhoun (ed). Social theory and politics of identity. USA, Blackwell, Oxford UK- Cambridge.

³² Documento inédito

años de la conquista de América adicionalmente potenció este despertar étnico³³. Por último, las condiciones creadas por organizaciones internacionales de cooperación y los organismos de derechos humanos, en el sentido de apoyo económico e ideológico, han permitido difundir y legitimar las demandas étnicas a nivel internacional.

Según Smith (1981, en Baud et al, 1996: 18), el centralismo del Estado Moderno estimula la movilización étnica; “incluso llega a afirmar que la ideología nacionalista conduce a un resurgimiento étnico (ethnic revival). Conceptos como autodeterminación, soberanía popular e identidad política constituyen los fundamentos de gran parte del activismo étnico”. Por lo tanto, los movimientos étnicos son mezcla entre un pasado de historias propias y un presente de reconocimientos a las diferencias que pretenden acentuarse con la finalidad de transformar la vida actual atada a un Estado- nación.

Unido a la utilización social y política que se hace de la ‘construcción de la etnicidad’, se acude a una identidad étnica propia, ya se a ‘inventada’ o ‘rescatada’. Rossens (1989, en Baud et al, 1996: 20) habla de *etnogénesis* para describir como la población de reservas indias ha *creado* una identidad étnica propia. Este proceso sucede cuando una comunidad adapta y reformula su identidad en el marco de un enfrentamiento con el gobierno; en otras palabras, adapta la historia en función de un contexto específico de contraposición social, donde igualmente existen grupos a los cuales les interesan tales reivindicaciones. Hobsbawm y Ranger (1983 en, Baud et al, 1996: 20) hablan de “invención de la tradición” como acciones a través de las cuales algunas costumbres ancestrales son en realidad, creaciones recientes de las comunidades, que han ganado aceptación y empiezan a desarrollarse de manera “tradicional”. Según el concepto concreto, “la peculiaridad de las etnicidades ‘es que su continuidad es principalmente ficticia. En resumen, son respuestas a situaciones antiguas, o que establecen su propio pasado mediante una repetición casi obligatoria” (Hobsbawm, 1983: 2).

En el ámbito Colombiano, la defensa de una identidad étnica distintiva, cobra fuerza con el surgimiento de movimientos indios en los años setenta. Estos movimientos recrean raíces tradicionales, pero no en un afán por volver al pasado.

³³ “El resurgimiento de la identidad india en América Latina se cristaliza debido a la idea compartida de que los indígenas americanos han sufrido mas de 500 años de explotación colonial, lo que les da el derecho colectivo al desagravio de las injusticias históricas sufridas” Rodolfo Stavenhagen.

La etnicidad india cobra vigor dentro de la defensa de los resguardos y del territorio amenazado por la explotación de recursos naturales tales como el petróleo, el carbón, la selva, los ríos y la transformación de zonas geográficas en lugares estratégicos para intercambios comerciales. Es entonces un movimiento que retoma tradiciones (símbolos de identidad cultural como el sombrero vueltiao, las varas de mando de las autoridades indígenas, entre otros) y recibe la marca de rasgos personales de algunos líderes (como Manuel Quintín Lame o Juan Tama), pero enfrenta desafíos contemporáneos colectivos (politización de las organizaciones indígenas, acuerdos de participación en las regalías por proyectos en zonas protegidas, educación intercultural, justicia propia, etc). En esta perspectiva, la identidad étnica no se sustenta principalmente, en determinados rasgos culturales esencialistas que diferencian de los extraños, sino en relación con una herencia que se transforma con la historia vivida (Bonfil 1987³⁴; Safa 1975³⁵; Whitten 1975³⁶). La línea demarcatoria no se encuentra tanto en la conservación o la pérdida del territorio, la lengua o la incorporación de una religiosidad católica, como lo ha planteado entre otros, G. Bonfil, sino en la recreación de una identidad social, de una adscripción particular y distintiva que se ancla en la tradición cultural, inclusive con sus modificaciones por el contacto colonial (Cfr. Jimeno, 2002³⁷).

En este orden de ideas, la comunidad Muisca de Bosa contemporánea da cuenta no sólo de un estilo particular de “invención de la tradición” arraigada en sus apellidos, sino también de “etnogénesis” en el sentido de la noción de propiedad ancestral sobre el territorio que habitan. En primer lugar, los apellidos son el puente que la gente Muisca apropia con la finalidad de establecer el vínculo con el territorio, con la tierra, con la cultura, con los rituales y con su pasado precolombino y post colonial. En segundo lugar, aunque ya no cuenten con títulos de propiedad legales, se hace una alusión constante al documento colonial de titulación del Resguardo, tal como si aún pudiera recuperarse. Esto es imposible pues el proceso de compraventa ha pasado por diversas manos luego de que el antepasado vendiera, una vez disuelto el Resguardo. En todo caso, esta elección consciente tiene indiscutiblemente como objetivo, “forzar o defender el acceso a los recursos” (Baud

³⁴ Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México profundo: Una civilización negada*. México: SEP-CIESAS.

³⁵ Safa, Helen. 1975. *Migration and Development*. The Hague/Paris: Mouton Publishers.

³⁶ Whitten, Norman. 1975. *Jungle Quechua Ethnicity: An Ecuadorian Case*. The Hague/Paris: Mouton Publishers

³⁷ En: <http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/credencial/febrero2002/instituciones.htm>

et al, 1996: 23) que la carta política de 1991, tiene deparados para los grupos que se reconozcan -y que la DGAI reconozca- como pueblos indígenas. Se ve entonces a través de este proceso Muisca, como “la etnicidad se puede convertir en un factor dinámico en los procesos de cambio” (Baud et al, 1996: 25) hacia un mayor acceso a derechos históricamente negados tanto en la vida cotidiana como desde la percepción ‘oficial’.

IDENTIFICACIÓN MODERNA CON BASE EN LA ETNICIDAD

“Yo le digo a la gente que cuando vaya afuera, a la alcaldía o a los colegios, que explique lo que es el Cabildo”
(Entrevista: Oscar Melo Neuta, 2003)

La diferencia se constituye paradójicamente en el afán global de pertenencia al mundo. Estar en la modernidad es tener la posibilidad y permitirse al mismo tiempo, la entrada y la salida de un campo a otro. Cambiarse el traje y cumplir roles diversos es cumplir con el orden actual basado en la globalización; García Canclini (2001: 294) lo deja ver en un testimonio empleado para explicar el concepto de la desterritorialización:

“Cuando me preguntan por mi nacionalidad o identidad étnica, no puedo responder con una palabra, pues mi ‘identidad’ ya posee repertorios múltiples: soy mexicano pero también soy chicano y latinoamericano. En la frontera me dicen ‘chilango’ o ‘mexiquillo’; en la capital ‘pocho’ o ‘norteño’, y en Europa ‘sudaca’. Los anglosajones me llaman ‘hispanic’ o ‘latinou’ y los alemanes me han confundido en más de una ocasión con turco o italiano”

Gros (2000), al estudiar las identidades modernas emite una frase pertinente al caso que estoy analizando: “Ser diferente por/ para ser moderno” (Gros, 2000: 115). Esto es que el proyecto de nación moderna, “el individuo, ciudadano, tiene su espacio legítimo, pero también puede adherir libremente a su grupo de origen, con sus solidaridades particularistas, buscando su apoyo y valorizando así la diferencia” (Idem). En este sentido es que se expresa en la cotidianidad de la gente muisca, un acercamiento a la historia indígena de la sabana de Bogotá, pero también al realce de las cuestiones diarias, donde se establecen diferencias frente a la gente ‘fuereña’: “nosotros estamos viviendo en lo que estamos ahora y rescatando algo de lo anterior” (Entrevista: Oscar Melo Neuta, 2003).

El alimento para los sentidos de identificación actual en la gente muisca, se consigue en diferentes fuentes y de diversas formas que terminan tomándose como cultura propia; “La ‘etnicidad’ original se inspira, entre otras cosas, en imágenes sacadas de los medios de comunicación, en visiones políticas y en contribuciones pseudo- académicas” (Baud et al, 1996: 11). Carlos Mamanché, gobernador del Cabildo Indígena Muisca de Sesquilé afirma: “no es simplemente decir que somos indígenas; tenemos una cultura propia y somos indígenas” (Entrevista: Carlos Mamanché, 2003). Por lo tanto, afirmar la pertenencia a cierto grupo puede obedecer a exploraciones esencialistas de los pasados o a relaciones momentáneas a través de las cuales se halla un sentido de comunidad. En su sentido esencialista, la etnicidad es “una realidad construida, con una historia que hay que reconstruir, en la que se puede apreciar cierta intencionalidad” (Ibid: 12). En su sentido coyuntural, es decir en lo concerniente al momento actual en el que han resurgido las adscripciones étnicas, podrían desarrollarse discursos como los que en su tiempo aludieron a las ‘tribus urbanas’, ya que estas se caracterizan por la estabilidad en la identidad del grupo, en la consistencia de un estilo de vida y en la pertenencia a un universo simbólico particular (Cfr. TUTIVEN, Carlos. 2001: 133); “las tribus urbanas asumen su identidad cultural desde la identificación total a un referente ya sea ideológico, estético, o de práctica social” (Idem) para establecer lazos de unión entre jóvenes ‘sin historia’.

Ser comunero o comunera Muisca de Bosa es en este sentido tener la posibilidad de elegir o la necesidad de ser visto y percibido, bien sea como Cabildante (perteneciente al Cabildo como ‘organización tradicional’); como Bosuno/ a, como Bogotano/ a, o como Colombiano/ a o como otro tipo de actor, dependiendo del contexto, entendido como situación, lugar o momento. Gros resalta en este sentido que (Ibid: 112): “ello demuestra que se puede ser al mismo tiempo miembro de una comunidad y de una etnia, ciudadano de un país (multicultural) y participante de una iglesia, etc., es decir parte y participante de la sociedad, la ‘gran sociedad’ (i.e., la sociedad nacional)”.

En otro sentido, pero continuando con esta noción ‘de frontera étnica abierta’, en la que “una cosa es que a alguien se le defina como miembro de un grupo étnico y otra cosa muy distinta es que la persona en cuestión se considere como tal” (Baud et al, 1996: 17)., es necesario aclarar que aunque la vinculación étnica proporcione cierto status moderno, “la relación entre dicha identificación y la utilización

consciente de esa comunidad étnica como estrategia social no es en absoluto natural ni necesaria” (Idem).

SENTIDO COMÚN DE LA MODERNIDAD

DESDE LA PERSPECTIVA DE SENTIDO COMÚN CIUDADANO

A mediados del siglo XIX la consideración de ciudadano y de no ciudadano está mediada más por el sentido común que por criterios “legales” del Estado (Guerrero, 2000). La división entre indígenas y blanco- mestizos se mantenía a-priori, en tanto que el Estado a través de las leyes y los derechos políticos excluía de facto a los indígenas. Dicha exclusión no requería de nombrarlos directamente, pues sin tener propiedades, siendo trabajadores o sirvientes y sin posibilidad de acreditarse como “vecinos”, no podían acceder a los derechos de elegir o ser elegidos, lo cual era una de las garantías fundamentales del *ser ciudadano*³⁸

“... [a mediados del siglo XIX,] la opinión pública de los ciudadanos del “sentido común”, había llegado al convencimiento que los indígenas constituían poblaciones casi desaparecidas o, en el mejor de los casos –como algunos antropólogos se apuraban por catalogarlas- eran “pueblos testigos” de un pasado ya ido; culturas “fósiles” o comunidades campesinas arrinconadas en remontadas “regiones refugio” (Guerrero, 2000 a: 10).

La idea de “ciudadanos del sentido común” (Guerrero, 2000) hace referencia a un consenso intangible, invisible casi, pero presente en todo momento; es la idea que lleva a ubicar, por no decir *clasificar*, en uno u otro grupo a las personas en razón de su género, raza, edad, estado de salud, etc. De acuerdo a Bordieu (1999) el *sentido común* le imprime un carácter clasificatorio a la vida cotidiana.

“[El sentido común] es un fondo de evidencias compartidas por todos que garantiza, dentro de los límites de un universo social, un consenso primordial sobre el sentido del mundo, un conjunto de lugares comunes, tácitamente aceptados, que posibilitan la confrontación, el diálogo, la competencia, incluso el conflicto, y entre los cuales hay que reservar un lugar para los principios de clasificación tales como las grandes oposiciones que estructuran la percepción del mundo” (Bourdieu, 1999: 130).

Sin embargo el sistema clasificatorio, como puede notarse en esta cita, no remite a un múltiple abanico de posibilidades. Se limita a una visión bidimensional de

³⁸ Sin embargo los Caciques, según aclaración personal de Guerrero (2003) si eran considerados como ciudadanos.

las cosas y las relaciones; es el gobierno de las oposiciones³⁹ y de las dualidades, dependiendo por un lado, de los aprendizajes previos dados por la vida cotidiana y por otro, de la educación formal y del campo específico de acción, que en este caso, es el de una República naciente con su correspondiente *carga histórica objetivada*, que incorporaron los y las agentes durante la época colonial y que se evidencia a través de las mismas instituciones estatales y privadas que administran la población, “en las matrices del sentido común y las estrategias de dominación” (Guerrero, 2003).

Partiendo desde la existencia de un *sentido común ciudadano* que lleva a la clasificación étnica, se pretendo demostrar cómo ha devenido dicho fenómeno al punto de presentarse en la actualidad como una manera sofisticada de sentido común; es decir una forma acorde con las circunstancias cotidianas, a tono con las necesidades y las opciones de aprendizaje que hoy día se presentan. El sentido común actual hace distinción entre marginales y no marginales (premodernos y modernos), esta matriz clasificatoria diferente a la del *sentido común ciudadano*, conserva sin embargo su carácter binario. Mi trabajo busca elementos que demuestren cómo desde ciertas concepciones sobre la modernidad, encabezadas por diversas políticas desarrollistas, el pueblo Muisca de Bosa es considerado como un grupo de ciudadanos “marginales”, habitantes de un territorio que a los ojos de la administración Distrital y de un creciente número de ciudadanos y ciudadanas, es la actual “gran zona de expansión metropolitana” de Bogotá.

Pierre Bourdieu formula dos visiones de la historia: por un lado la que se encuentra incorporada en forma de habitus y por otro, la que se encuentra en estado objetivado, es decir evidente a través de lugares, instituciones y cosas (campos);

“el sentido común es, en gran parte, nacional porque hasta la fecha la mayoría de los grandes principios de división han sido inculcados o consolidados por las instituciones escolares, cuya misión principal consiste en construir la nación [como un campo], en tanto que población dotada [con habitus] de unas mismas “categorías” y, por tanto, de un mismo sentido común” (Bourdieu, 1999: 131)⁴⁰.

³⁹ Donde la matriz binaria de clasificación tiene su propia carga de marcadores simbólicos que son utilizados (por la matriz) para clasificar. Dichos marcadores simbólicos (color de la piel, lengua, sexo, etc.) del sistema clasificatorio son un (el) asunto en juego (enjeux): la lucha es por imponer, subvertir o transformar ese sistema y sus marcadores -Según aclaración personal de Guerrero (2003)-.

⁴⁰ Bourdieu distingue (según Guerrero, 2003):

- Campos poco o no institucionalizados (ej. Una partida de cartas o un encuentro en la calle, etc.)
- Campos que se institucionalizan y pueden estructurarse fuertemente (ej. Una universidad, un aparato del Estado)

Por esta razón, el habitus está estrechamente vinculado con la puesta en práctica de estos sistemas clasificatorios y su objetivación en forma de campos específicos. “El habitus, permite producir un número infinito de prácticas, relativamente imprevisibles, pero limitadas en su diversidad. (...) [Por lo tanto] tiende a engendrar todas las conductas *razonables* o de *sentido común* posibles dentro de los límites de estas regularidades” (Bourdieu, 1991: 97). De allí que sólo haya elección entre lo bueno y lo malo, entre lo oscuro y lo claro, entre ser ciudadano y no serlo; entre las prácticas que distinguen lo masculino de lo femenino y viceversa.

Siguiendo a Guerrero (2001), el esquema de la clasificación ciudadana se reproduce como una estructura estructurada y estructurante. Da lugar a una lógica que produce su propia confirmación cuando refuerza la creencia en el sistema de clasificación, presentándolo como si estuviera funcionando en realidad, no sólo a los ojos de aquellos a quienes sirve el sistema de clasificación dominante sino a los ojos de quienes son clasificados para ejercer sobre ellos ciertos poderes que les hacen estar en desventaja con el resto de la “ciudadana”. Los habitus tienen una función educadora (los hábitos en sí mismos no educan, pues no existen independientemente de los sujetos) desde su génesis y desde la práctica cotidiana dentro de un campo específico. Es allí donde se da la intervención del sentido práctico y del sentido objetivado como dos formas que entran en acuerdo produciendo “(...) un mundo del sentido común, cuya evidencia inmediata es redoblada por la objetividad que asegura **consenso** sobre el sentido de las prácticas y del mundo (Bourdieu, 1991: 100).

Dicho **consenso** es “la armonización de las experiencias y el refuerzo continuo que cada una de ellas recibe de la expresión individual o colectiva (en fiesta, por ejemplo), improvisada o programada (lugares comunes dichos) de experiencias semejantes o idénticas”. Es decir que las cosas posibles (en el mundo de las probabilidades) están incluidas en el consenso que deviene en *sentido común*; por lo tanto, “el habitus se determina en función de un porvenir probable que anticipa y contribuye a realizar, porque lo lee directamente en el presente del mundo presupuesto, el único que puede conocer” y se hace así, cómplice de los procesos

• El campo es siempre, en algún grado una historia objetivada, pero puede variar en el grado de objetivación al que alcanza; lo cual depende del proceso histórico.

que tienden a la realización de lo probable, de lo común, de lo anticipado (Cfr. Bourdieu, 1991: 100- 111). Por lo tanto, de los sistemas de exclusión e inclusión que cotidianamente se experimentan en la relación entre las personas; se concede o no la ciudadanía, dependiendo del **consenso** logrado objetivamente dentro de un campo estructurado y estructurante, a medida que se pretende conformar una estructura contabilizada (censada) de personas, pertenecientes o no al sistema ciudadano.

II. ALGUNAS VENTAJAS DE RE- HA(SER)SE INDIO

Política, Diferenciación positiva e identificación moderna

En la comunidad indígena Muisca de Bosa

*“El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”
(Constitución Política de Colombia: Artículo 7º)*

Este análisis sobre identificación indígena de la gente Muisca de Bosa contemporánea, pretende interpretar algunos factores que han intervenido en las definiciones sobre la cotidianidad comunitaria, desde las políticas favorables al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en Colombia. Es un intento por examinar el significado de rehacerse, hacerse y/o ser indio, en el contexto colombiano.

La hipótesis que se plantea es que a partir del espacio político que la Constitución Nacional Colombiana de 1991 posibilita, el discurso identitario de la comunidad habitante en las Veredas San Bernardino y San José, retoma la forma de organización étnica que tiene en el **Cabildo** su máxima expresión. Este retorno a una forma “ancestral” de organización, permite que comuneros y comuneras de las Veredas, accedan a ciertos derechos, hasta ahora negados para la gente de zonas marginales urbanas.

Se pretende entonces, relacionar las formas a través de las cuales, por la aplicación de una política Estatal de “diferenciación positiva” en educación, salud, territorios y cultura, entre otras, la organización indígena del Cabildo Muisca de Bosa ha logrado visibilizarse frente a los entes gubernamentales del nivel local, Distrital y Nacional. Mediante su cabildo, la comunidad muisca ha logrado reconocimiento legal como organización indígena tradicional, posibilidades de acceso a la educación superior para la gente joven, inclusión en los servicios de salud y una representatividad sin antecedentes en la arena de la democracia participativa:

“Somos Muiscas, así está estipulado en el ministerio del interior y en asuntos indígenas y el alcalde mayor de Bogotá también nos dio la certificación” (Entrevista: Cecilia Chiguasque, 2002)

ESTADO Y PUEBLOS INDÍGENAS: UN BREVE ACERCAMIENTO AL CASO COLOMBIANO⁴¹

La política estatal indigenista, desde finales del siglo XIX hasta comienzos de los años sesenta del siglo XX, buscaba disolver las tierras comunales de los resguardos de indios⁴², ceder poderes a los misioneros católicos sobre las poblaciones indígenas especialmente los de las zonas periféricas y una débil y parcial presencia de las instituciones estatales y otros agentes políticos, tales como los partidos políticos, en los territorios indígenas.

En los años sesenta del siglo XX, surgieron movimientos campesinos y poco después de indígenas que mantenían lazos con los primeros. Estos movimientos surgen en un contexto de cambio en la sociedad colombiana, en particular la urbanización de la mayoría de la población, la modernización del aparato estatal, la emergencia de nuevos sectores sociales urbanos y las presiones sociales para modificar la estructura agraria y la tenencia territorial. Al finalizar esta década, Colombia había experimentado profundos cambios en la distribución y asentamiento de la población, en su aparato productivo, político y administrativo, y reformas tecnocráticas en la organización institucional.

Las poblaciones indígenas vieron en los años 60, el incremento de las acciones oficiales, la multiplicación de programas de re-estructuración territorial, de mejoramiento productivo, de extensión del aparato escolar. Paulatinamente, los misioneros perdieron su papel protagónico como agentes de una agresiva política de integración cultural. Surgieron por un lado, instituciones estatales de orientación tecnocrática empeñadas en la modernización del país, como el INCORA⁴³ y por otra, irrumpieron movimientos de indígenas y de otros pobladores rurales. En especial, se crearon ciertas organizaciones indígenas en el suroccidente y norte del país, con una base reivindicativa basada en lo Territorial: CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos).

La modernización de estas décadas, unida al ordenamiento económico y administrativo creó una situación paradójica para los pueblos indígenas. Por una

⁴¹ Cfr: JIMENO Santoyo Myriam. 2002.

⁴² “A partir del momento de la disolución de nuestro resguardo hacia el año de 1870, la sociedad mayoritaria nos consideraba ya como campesinos que habíamos dejado atrás ese pasado indígena. Como estrategia de resistencia étnica, ya sea de forma conciente o inconsciente, nuestra identidad indígena tuvo que camuflarse bajo diversas formas de lo mestizo para poder sobrevivir y trascender” (Cabildo Muisca de Bosa, 2001:15).

⁴³ La política agraria desde 1961, se dirigió a crear nuevas condiciones en el campo, a través de una Ley de Reforma Agraria y de un nuevo instituto, el Instituto Colombiano de Reforma Agraria INCORA, para ponerla en marcha.

parte, un nuevo tipo de ideología fue ganando espacio entre los gobernantes, en la cual se combatía el atraso económico y social de las zonas rurales del país y se identificaba a las capas dominantes (terratenientes), como causantes de una situación de pobreza, carencia de tierras y sometimiento. Los terratenientes y las relaciones de servidumbre, perdieron terreno político. La ideología de la modernización cobró fuerza y con ella se hizo posible que en algunos sectores oficiales se abriera paso a los reclamos de distintos pueblos indígenas sobre legalización o ampliación territorial.

El conjunto de reformas estatales condujo a una mayor presencia estatal dentro de las poblaciones indígenas, con programas productivos, educativos y de comunicación. Dichos programas fueron puestos en marcha por funcionarios oficiales, profesionales en distintos campos. Entre los años 60 y 80 irrumpieron en la actividad institucional capas medias de profesionales de diversas disciplinas, entre ellos antropólogos. Algunos se hicieron activistas de la causa indígena y campesina desde posiciones ideológicas de izquierda o simplemente con el supuesto de un desarrollo con mayor justicia social. Lentamente y bajo una presión sostenida de los indígenas, se abrió paso una corriente que dejaba atrás la integración socio-cultural como único medio de participación en la sociedad de las poblaciones indias. Algunos de estos grupos de profesionales contribuyeron en buena medida, a la construcción de nuevas definiciones de identidad étnica indígena y al reforzamiento de una categoría que englobaba y sobrepasaba las nociones de pertenencia a los pueblos indios particulares. Esa nueva forma de filiación se articuló alrededor de un conjunto de reivindicaciones que particularmente buscaban el reconocimiento de una identidad cultural india como distintiva. Las exigencias territoriales dieron el sustrato inmediato, a través del cual cada grupo podía expresar su reclamo propio.

En el período se puede observar una consolidación progresiva dentro de la ideología estatal indigenista, de la aceptación de la necesidad de *derechos especiales* para los pueblos indígenas en distintos campos, entre ellos la dotación de tierras. En la Asamblea Nacional Constituyente convocada en 1990 para reformar la Constitución Política de Colombia, los indígenas obtuvieron dos sitios dentro de los setenta reformadores de la Constitución, mediante una votación popular nacional, donde sin algún tipo de prerrogativa, compitieron frente a centenares de candidatos de todo el país.

La ideología, que sustituyó la de asimilación forzosa, quedó plasmada en la Constitución Política de 1991, donde se recogió un conjunto de disposiciones que reconocen la diversidad étnica como parte del fundamento nacional. Entre otros, se logró la contemplación de artículos referentes a derechos particulares de los indígenas en materia de educación, lenguas propias, manejo territorial y representación política. Sin embargo, estas normas están sujetas a volverse realidad mediante leyes particulares, muchas aún sin concretarse. De igual manera, la orientación general de respeto a la diversidad, tiene distintos tipos de énfasis y ausencias en las mismas instituciones oficiales.

DEMANDAS PARTICULARES DE LOS MUISCAS DE BOSCA

Si bien es cierto que la carta política de 1991 da vía para responder a las reivindicaciones étnicas, es tan sólo hasta el año de 1998 cuando en Bosa sucede la (re) organización como Cabildo y la (re) identificación como indígenas. El cabildo muisca de Bosa inicia su proceso de reorganización en el año 1995, cuando un grupo de jóvenes habitantes de las veredas San Bernardino y San José se unieron en la idea de rescatar esta modalidad tradicional de organización. Anteriormente, el Cabildo existió hasta principios de 1900, cuando el territorio de resguardo Muisca fue eliminado entre 1869 y 1886 y fraccionado a posesiones individuales. Uno de los motivos principales de esta reciente organización fue defender la posesión de esas tierras individuales heredadas, muchas de las cuales no tenían títulos recientes, sino aquellos existentes en el momento de la separación del territorio de resguardo.

A mediados del año 1998, el Cabildo Muisca de Bosa, solicita el reconocimiento como Comunidad Indígena ante la DGAI (Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior de la República de Colombia). Para ello cumplen con los siguientes requisitos legales: un auto estudio comunitario sobre la raíz indígena que se desea reivindicar, conceptos de otras comunidades Muisca de la Sabana de Bacatá y visitas periódicas por parte de funcionarios de la DGAI (antropólogos e historiadores principalmente)⁴⁴.

⁴⁴ DGAI, 1999: Documentos revisados y analizados (por la DGAI) con la finalidad de emitir el Concepto para el Cabildo Muisca de Bosa, que lo acredita como un asentamiento indígena:

- “Autoestudio Sociocultural de la Comunidad Indígena Muisca de Bosa” (6 folios) presentado por la comunidad interesada, suscrito en Santa Fe de Bogotá, D.C., y enviado a esta Dirección General el 15 de septiembre de 1999.

Las primeras tareas para comuneros y comuneras Muisca fueron el levantamiento de un Censo y la realización de un auto estudio histórico para definir tanto el número de personas, como el soporte identitario que les acreditara la pertenencia étnica. Las personas vinculadas a tales actividades en su mayoría fueron jóvenes; unas recién graduadas del bachillerato y otras, con mayor experiencia en la organización comunitaria, han sido líderes en Veredas y Barrios aledaños al Territorio. Como resultado de tal convocatoria, la juventud se reúne en torno a las personas ancianas, conformando así un Consejo de Mayores Muisca, que son un soporte para las prácticas y sucesos actuales con la historia rural de Bosa.

En dicho proceso también ha sido importante la base organizativa barrial, característica de la vecina ciudad de Bogotá, pues a partir de las JAC (Juntas de Acción Comunal), tanto de la Vereda San Bernardino como de la Vereda San José, se convoca a la comunidad raizal del Territorio. Consecuentemente, el Cabildo se superpone en la organización comunitaria de barrio, originando a su paso un quiebre en las relaciones con algunos líderes “fuereños” que se vieron relegados del naciente proceso. Las comuneras y comuneros Muisca, sin embargo, continúan activos en las JAC, ya que es un mecanismo de organización tradicional en el

-
- “Certificación de la Pertenencia Étnica Muisca de la Comunidad de Bosa...” (4 folios), expedida por el “Cabildo Indígena de Suba, Comunidad Muisca”, suscrito en Santa Fe de Bogotá, D.C., el 14 de septiembre de 1999.
 - “Derecho de Petición” (5 folios), enviado por el “Cabildo Indígena de Suba, Comunidad Muisca” al Director General de Asuntos Indígenas, en donde fija su posición frente a la comunidad de Bosa y reconoce su pertenencia étnica al pueblo Muisca, suscrito en Santa Fe de Bogotá, D.C., el 14 de septiembre de 1999.
 - “Derecho de Petición” (2 folios), enviado por la comunidad interesada al Ministro del Interior, mediante el cual solicita “la inscripción del Cabildo Muisca de Bosa”, suscrito en Santa Fe de Bogotá, D.C., el 4 de febrero de 1999.
 - “Derecho de Petición” (4 folios), enviado por la comunidad interesada al Alcalde Mayor de Santa Fe de Bogotá, D.C., en donde se solicita el “reconocimiento del Cabildo Indígena de Bosa”, suscrito en Santa Fe de Bogotá, D.C., el 15 de enero de 1999.
 - “Acta de Constitución del Cabildo Indígena Muisca de Bosa (...)”, (12 folios), suscrita en Santa Fe de Bogotá, D.C., el 3 de enero de 1999.
 - “Características que Identifican a la Comunidad del Cabildo Indígena Muisca de Bosa” (1 folio), sin mayores referencias.
 - “Escrituras Sobre Predios del Antiguo Resguardo”. Diversas escrituras de propiedad sobre predios de antiguos resguardos.
- ***De la misma manera, se tuvieron en cuenta las conclusiones de los siguientes eventos:
- Reflexiones y conclusiones del “Primer Foro: Memoria e Identidad de los Indígenas Muisca de la Sabana de Bacatá, un Pueblo en Reconstrucción”. Este Foro se celebró en Suba, entre el 27 y el 29 de agosto de 1999 y tuvo participación de las autoridades de las comunidades Muisca del Resguardo de Cota (Cota), Fonquetá y Cerca de Piedra (Chía), Suba (Santa Fe de Bogotá, D.C.) y Bosa (Santa Fe de Bogotá, D.C.).
 - Visitas realizadas a la comunidad de Bosa por parte de funcionarios de esta Dirección General, en coordinación con las autoridades de la comunidad de Bosa y de Exgobernadores de la comunidad del Resguardo de Cota.

Distrito de Bogotá, en tanto que el Cabildo responde a un orden más Nacional, a pesar de que por ley, el Alcalde Mayor de Bogotá legitima la elección de autoridades tradicionales del Cabildo indígena.

La prioridad para los Muisca de Bosa fue la de conseguir el acceso al sistema de salud subsidiado por el Estado, como el derecho a concursar por cupos universitarios en establecimientos públicos con los cuales existen convenios de acceso a estudiantes indígenas. Estas prioridades contrastan con las reivindicaciones territoriales características de otros grupos indígenas. Una explicación sobre el interés secundario por el acceso a la tierra por medio de la figura del Resguardo (tierras comunales) es que las familias muisca son propietarias de los terrenos donde viven, lo cual no ha colocado en un sitio de importancia la conformación de un territorio comunal. En Bosa, cada familia cuenta con una extensión de tierra y con unas escrituras que garantizan dicha posesión. Conformar un resguardo, a través de la entrega de sus escrituras para la conformación del mismo, es como perder la posesión particular y por ende, se perdería la herencia en tierra dejada a la descendencia. El testimonio de la comunera Yamile Chiguasuque (2002) así lo confirma:

“Es bueno saber que donde yo vivo y habito es de mi abuelo y que él cultivó esa tierra y tan lindo es saber que esa tierra que de aquí a mañana va a ser mía era de mis antepasados, que nunca seremos como las otras personas que vienen a invadir terrenos ajenos”

Además de la salud y la educación, posteriormente se integran otras prioridades la lucha por evitar la expansión de la vecina ciudad de Bogotá, en cuyo Plan de Ordenamiento Territorial (POT) se proyecta la construcción de avenidas y planes de vivienda, utilizando las propiedades que ostentan por derecho notarial, muchos comuneros y comuneras Muisca. El Cabildo en este sentido, ha logrado detener la compra de terrenos por parte del gobierno Distrital (de Bogotá).

La reorganización surgió por una parte, con el objetivo de enfrentar los intentos de invasión y construcción por parte de urbanizadoras legales y piratas, teniendo en cuenta que el territorio de Bosa constituye recientemente un polo de desarrollo de la ciudad por su condición de periferia urbana. Por otra parte, el Cabildo reorganizado, tuvo como objetivo inicial la recuperación de tradiciones indígenas y el fortalecimiento de la identidad y los lazos comunitarios de los

habitantes de este territorio, los cuales se han visto amenazados por la llegada de “fuereños” a cohabitar con ellos en los mismos barrios.

“... No se ha podido seguir cultivando porque desafortunadamente se nos vino toda esta urbanización y se nos roban los cultivos. Ya no podemos vivir de la agricultura, nos toca buscar otros recursos para poder subsistir. Pero la idea es rescatar lo poco que nos queda, rescatar los sitios sagrados, rescatar la historia de los abuelos, rescatar las artesanías. Se está haciendo desde la misma comunidad, de la misma gente que sabe, se está enseñando a tejer. Si yo se tal cosa, le enseño a esta persona que no sabe...”
(Comunicación personal con Oscar Melo Neuta, 2003)

Una vez conseguidos los objetivos iniciales se incursiona en los siguientes proyectos: reconstrucción colectiva de la historia, plan de vida de la comunidad Muisca de la Sabana de Bacatá; organización de grupos musicales, de danza y artesanales y proyección para actividades productivas desde la artesanía. En el campo de la participación en política de representación, uno de sus dirigentes fue candidato –en el año 2002- al Consejo local de Bosa sin lograr su elección. Posteriormente, se han tejido alianzas con candidatos indígenas y líderes populares o de la cultura, con la intención de posicionar mejor políticamente al Cabildo, en el sentido de conseguir apoyo a las diversas iniciativas nacientes.

Se pregunta Lazos (2002), a propósito de los objetivos que mueven a una comunidad hacia la reivindicación de la identidad: ¿Cuáles han sido los discursos identitarios tejidos por las organizaciones indígenas que luchan por su autonomía? Afirma la autora que inicialmente la demanda ha sido por el reconocimiento; inclusive, los Estados hablan de las “legislaciones de reconocimiento”. En ese sentido, los indígenas han dejado de constituir objetos pasivos para convertirse en productores de su propio discurso. Los indígenas han ganado un espacio político frente al estado y gradualmente están siendo reconocidos no sólo como objetos de sus políticas sino como sujetos. Consecuentemente, dos conceptos que deben considerarse para el análisis del tema, son el de *Estado-nación* y el de *ciudadanía*, dado que las demandas de los pueblos indígenas no pueden ser entendidas fuera de la voluntad activa del Estado.

El Estado necesita un actor étnico constituido, reconocido y legitimado; tal como lo plantea Christian Gros (2000: 105):

“Parafraseando a Bourdieu (1994), podríamos decir que bajo la apariencia de reconocer la comunidad indígena y su autonomía, el

Estado la produce y la reproduce, instituyéndola y legitimando así una frontera étnica que se obliga a proteger”.

De allí que pueda explicarse la gradual incursión de un Cabildo Muisca de Bosa -ya politizado- en la arena de las alianzas, con la finalidad de conseguir el alimento para los proyectos particulares de comunidad y del Cabildo Mayor Muisca, el cual agrupa los Cabildos menores de Chía, Suba, Cota, Sesquilé y Bosa.

CAPITALIZACIÓN DE LA ETNICIDAD COMO FACTOR DE IDENTIFICACIÓN POSITIVA (ÉTNICA)

Los movimientos indígenas en Colombia, son el resultado de un largo y complejo proceso de transformaciones, reajustes y reinterpretaciones en sus estructuras socioculturales. Actualmente, dichos movimientos son identificados como minorías étnicas, culturales y sociales.

La categoría *etnicidad* conserva las dificultades de clasificación y autoclasificación sociales, lo cual lleva a establecer diferencias y relaciones entre grupos mayoritarios y minoritarios. Etnicidad es entonces, una construcción cultural que cobra significación como categoría relacional, lo cual no excluye que esté provista de contenidos culturales específicos y formas recurrentes de adscripción étnica india, entre las cuales se suele mencionar el territorio (Cfr. Jimeno 2002). Según Ibarra (1999), la explicación sobre *identidad étnica* puede abordarse, por un lado desde una vertiente *escencialista* y por otro, desde múltiples dimensiones de la identidad basadas en lo conflictual. En primer lugar, el escencialismo en la identidad “parte del supuesto de que hay atributos dados a un grupo étnico y que se mantienen más o menos inmodificados en su relación con la sociedad más amplia” (Ibarra, 1999: 71-72). Para el segundo caso, lo conflictual es una “confrontación social y política prolongada entre contendientes que se definen a si mismos y a los demás en términos étnicos; es decir, cuando algunos criterios como la nacionalidad, la religión, la raza, el idioma y otras formas de identidad cultural se utilizan para distinguir los contrincantes” (Stavenhagen, 2001: 4). Sin embargo Stavenhagen sostiene que dicha conflictividad no puede reducirse a “odios tribales ancestrales”, pues los “conflictos étnicos se desarrollan a partir de situaciones históricas específicas, en circunstancias particulares y únicas, y su construcción se debe a ciertos intereses

particulares idealistas e ideológicos, visionarios y oportunistas, líderes políticos y diferentes *intermediarios étnicos*" (Ibid).

Para el caso específico de Bosa, se pueden aplicar elementos de las dos formas de identidad étnica, dado que existen tanto parámetros escencialistas como situaciones de conflicto. El discurso escencialista tiene base en la pertenencia étnica Muisca, respaldada por los apellidos y por la propiedad sobre la tierra:

"nuestra identidad indígena históricamente se explica en las nociones de raizal y de descendiente, que localmente son de uso frecuente y cotidiano para designar al que hace parte de la comunidad. Existe una fuerte conciencia de que somos nativos del territorio que actualmente ocupamos y poseemos" (Cabildo Muisca de Bosa, 2001:15)⁴⁵.

Con relación a situaciones conflictivas se pueden distinguir, la lucha sostenida para frenar el avance indiscriminado de Bogotá hacia el territorio Muisca, y la puja por el acceso a recursos y servicios estatales y no estatales (Salud, vivienda, educación, recreación, cultura, etc.). Por último están los intereses de algunos intelectuales, trabajadores de la cultura o personajes de la política, por la "reindianización"⁴⁶ Muisca. Estas personas son tanto indígenas como mestizos, los cuales han estado al tanto de la organización y su proceso y pueden también beneficiarse en la medida que el Cabildo sea reconocido y en la medida que los Muiscas de Bosa se constituyan en una fuerza cultural, política y social.

Por otra parte, las nociones de negatividad y positividad de las *identidades étnicas*, que Hernán Ibarra (1999) plantea, son equiparables con el caso particular de Bosa. El proceso consiste de un paso de "imágenes y estigmatizaciones (negativas) producidas por la sociedad y el Estado", a una "articulación de la dimensión estratégica de la identidad como posicionamiento colectivo en la movilización y constitución de demandas dirigidas principalmente hacia el Estado" (Ibarra, 1999: 72). Los grupos marginados valiéndose de estrategias políticas que

⁴⁵ Por otra parte, "la casi totalidad de los miembros de nuestra comunidad poseen, ya sea por línea materna o paterna, un apellido Muisca. Entre estos apellidos se pueden mencionar como los principales, los siguientes: Tunjo, Chiguasuque, Neuta, Fitatá, Fontiba, Chía, Tibacuy, Tiguaque, Chipatecua, Quinchanegua, Buenhombre, Orobajo. También se da el caso de algunos apellidos que, si bien son de origen castellano, corresponden a los que aparecen en los registros de población indígena al momento de la disolución de los resguardos [en 1870], tales como Cobos, Alonso, González, López, Díaz, Caldas, Murcia, Garibello" (Op Cit: 20).

⁴⁶ La reindianización es el proceso mediante el cual, según la DGAI, "un conjunto de personas y/o familias que comparten una vida comunitaria, reivindican la condición de indígenas y hacen esfuerzos porque se les valore esa condición". Fuente: DGAI, 1999. : "CONCEPTO DE LA DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS INDÍGENAS DEL MINISTERIO DEL INTERIOR SOBRE EL CARÁCTER INDÍGENA Y LA PERTENENCIA ÉTNICA AL PUEBLO MUISCA DE LA COMUNIDAD DE BOSA".

vislumbran con la Constitución Nacional de 1991 se abren posibilidades para acceder a la tenencia de la tierra, al sistema educativo superior, al sistema de salud y al sistema político de representación, entre otros. La utilización de la “discriminación positiva” como método eficaz de reivindicaciones es evidente:

“En la oficina de Asuntos indígenas nos desconocen. En asuntos indígenas dicen que nosotros debemos ir hablando la lengua indígena o sino no nos atienden. Tuvimos casi dos años de lucha para que nos reconocieran y lo conseguimos, pero los beneficios para los indígenas no tenemos todavía.” (Entrevista: Cecilia Chiguasuque, 2002)

En relación al concepto de *identidad negativa*, Dubet (1989) plantea que obedece, al establecimiento “por regla general” -durante la década de los sesenta y setenta- de un objetivismo dominante del pensamiento sociológico que presentaba a un actor ciego, objetivamente definido y encerrado en el determinismo de situaciones y sistemas con roles y estatus atribuidos. Dubet (1989:538) argumenta que: “La identidad social esta amenazada por la ausencia de recursos que se manifiesta en un sentimiento de impotencia, de desvalorización de sí, y por el riesgo de no existir sino en los estereotipos negativos impuestos por los demás”.

La *identidad positiva*, planteada en Dubet (1989), otorga una nueva cara del “actor” con un nuevo punto de vista elaborado sobre sí mismo. Ahora se abre paso a nuevas movilizaciones centradas en la defensa de los derechos de identidad, y a la afirmación y constitución de nuevas identidades. En consecuencia, hay una necesidad imperiosa por comprender las nuevas lógicas de la identificación social – heterogénea y compleja- que lleva a varios niveles de acción social. Ser uno mismo, “estar bien en su piel”, “estar bien en su cuerpo”; constituyen una regla de vida, mucho más aún, cuando esa identidad personal esta siempre afirmada, se vacía o es manipulada en los medios de comunicación. No es mas la imagen degradada del antiguo actor, es otra cosa, otro discurso que sirve a la vez a nuevas formas de dominación y a nuevos principios de contestación (Cfr. Dubet, 1989: 545).

La etnicidad como construcción relacional, posibilita una suerte de identificación tanto desde los mismos actores como desde las instituciones, incluyendo al estado. En lo personal, un habitante Muisca de Bosa es portador de una historia particular, ligada con la tierra y con sus apellidos; por lo tanto le hace dueño de un discurso cotidiano distinto del que pueda emitir un ‘fuereño’, frente a las relaciones con el entorno:

“Antes si nos avergonzábamos como indígenas. Personalmente vivía avergonzada de mis apellidos. Cuando estuve en la escuela no, porque todos aquí éramos Chiguasuques, mi niñez fue normal. Pero cuando entré a un colegio superior mis compañeros se burlaban al saber que era Chiguasuque porque nunca habían escuchado ese apellido. Me decían que de que país venía o de dónde provenía. Nunca creían que yo era raizal aquí de Bosa, porque decían que no tenía cara de los de Bosa. Ahorita tenemos la ventaja de habernos reunido como comunidad, habernos organizado y haber descubierto los valores que tenemos como indígenas. Es bueno saber que donde yo vivo y habito es de mi abuelo y que él cultivó esa tierra y tan lindo es saber que esa tierra que de aquí a mañana va a ser mía era de mis antepasados, que nunca seremos como las otras personas que vienen a invadir terrenos ajenos. Esta es tierra de valores y de riqueza de mi propia comunidad.” (Entrevista: Yamile Chiguasuque, 2002)

Desde el Estado, además de la visión escencialista ampliamente comentada a lo largo de este trabajo, las imágenes de los indígenas se presentan ligadas a una exigencia de participación en la ‘gran sociedad’, a una voluntad de cambio y de modernización y a un deseo de recibir recursos y servicios que sólo el Estado y otros actores externos a las comunidades (iglesias, ONGs, organizaciones internacionales) están en condiciones de brindar. Sin embargo, el testimonio de Yamile Chiguasuque sugiere una relación poderosa con la tierra que no se tiene en cuenta para la definición de “lo étnico” en el caso de indígenas en ciudad. La comunidad indígena muisca de Bosa presenta particularidades pendientes a explorar en este sentido, pues hasta ahora, se han fijado estudios y acciones para la diferencia étnica en cuanto acceso a derechos, pero aún falta indagar por la percepción de comuneros y comuneras acerca de su identificación como indígenas, campesinos, campesinas, bogotanos, bogotanas, bosunos o bosunas.

CONCLUSIONES

Las demandas instauradas por los movimientos indígenas, se han convertido en un mecanismo para potenciar la etnicidad como factor de identificación social, cumpliendo a su paso con una finalidad más global, como es la de ampliar las posibilidades de acceso a los derechos civiles y políticos (ciudadanos). Un vistazo profundo sobre la cotidianidad y la continuidad histórica de la comunidad Muisca de Bosa se observa que la identificación actual está enmarcada por una modernidad que “exige” la multipertenencia como una manera de trascender espacios de acción.

De igual forma, es también evidente que desde las instancias gubernamentales, se hace cada vez más necesaria cierta identificación 'con algo' que diferencie o algo que particularice, con la finalidad de hacer valer tal condición, en peticiones o reclamos ante el Estado y los organismos que en muchos casos, cumplen la función de prestar servicios que en tiempos pasados eran de competencia estatal.

Es innegable la apertura de espacios para las reivindicaciones indígenas, pero la voluntad política para hacer realidad los preceptos –constitucionales-, continúa siendo manipulada por las élites económicas y políticas. En este sentido, los nuevos actores étnicos, continúan llegando tarde: en el caso de Bosa, el acceso al régimen subsidiado de salud es una realidad de papel, pues en el momento de requerirse una atención en salud, con un médico especializado en una situación específica, la gente no tiene otra alternativa que desistir de su "vinculación indígena" y 'rebuscarse' los centavos para pagar una consulta particular. Son las 'paradojas de la modernidad' (Cfr. Gros, 2000): Por ser moderno, eres y no eres; tienes y no tienes. Hacer, Rehacer y/o Ser comunidad indígena puede y no puede, ser ventajoso.

III. MEMORIA COTIDIANA E IDENTIFICACIÓN HISTÓRICA EN UN RITUAL FUNERARIO DE LA COMUNIDAD INDÍGENA MUISCA DE BOSA

La memoria cotidiana y la identificación histórica son dos procesos que se inscriben dentro de un Territorio ancestral amenazado con la desaparición como resultado de la expansión urbana, “cultura ciudadana”, desalojo de personas para construir grandes avenidas e inmensos proyectos de Vivienda. Este es el caso de la señora Anatilde Neuta, quien fue expropiada por vía jurídica ante su negativa a negociar su sitio de vivienda. Allí fue adaptado un acceso a un puente vehicular que comunica la Vereda San José con los barrios situados en la periferia sur de la Localidad de Bosa. La gente Muisca está marcada por sus propias historias y conflictos que guardan semejanzas con los procesos vividos por muchos pueblos indígenas de Colombia. La cotidianeidad de la gente Muisca matiza un territorio en el que se vive y se hace de la ciudad un lugar para la construcción comunitaria. El componente raizal hace visible distintas maneras a través de las cuales la gente Muisca se enfrenta a las complejas dinámicas entre lo global y lo local:

“A los jóvenes de ahora les da pena decir que son Muiscas, porque estudian por allá en los colegios del centro, y los compañeros se burlan del apellido. Mi hija cuando entró al colegio en el centro, los compañeros se burlaban del apellido Chiguasuque, porque el apellido era tan feo y la hacían llorar y ella ya no quería volver.”
(Entrevista: Stella Cobos, 2002)

El proceso de identificación no sólo obedece entre la gente muisca a una historia, obedece también a las experiencias cotidianas que entran en disidencia frente a los procesos de “urbanización ordenada”, la cual está reflejada en la construcción de megaproyectos de vivienda como Metrovivienda y avenidas monumentales trazadas para escapar a los atascos vehiculares. La identificación entonces, se produce desde la cotidianidad en las veredas, en Bosa y en Bogotá; es decir desde el diario vivir comunitario y desde las formas de asumir la ciudadanía colombiana en sus niveles barrial (las veredas y barrios vecinos), local (Bosa), distrital (Bogotá) y nacional (Colombia). Un ejemplo de esta cotidianidad podía verse en el sitio despejado por el Instituto de Desarrollo Urbano (IDU) a mediados del año 2003, y que fuera propiedad de la señora Anatilde Neuta. Llegar a este lugar los domingos a comer cocido con chuguas, hibas y cerdo, hacía parte de la vivencia cotidiana; el lugar es aún, punto de referencia para encuentros familiares, deportivos

(microfútbol, tejo, rana), organizativos (del Cabildo), amistosos y amorosos. Allí llegaban los Muisca a tomar chicha o cerveza, participar activa o pasivamente de un rato lúdico y –como no- a comer. Este significativo sitio ha pasado ahora a la categoría de recuerdo, de historia. Hoy los carros pasan por sobre lo que un día fueron sus tres canchas de Tejo, por sobre la tierra y casa, donde vivieron y crecieron varias generaciones de esta familia. La señora Anatilde vive hoy con su esposo en una habitación tomada en arriendo y por la avanzada edad de estas dos personas, su modo de relación con la comunidad se terminó, pues viven lejos de la tierra que habitaron siempre.

La caracterización conceptual de las dinámicas urbanas Muisca no ha sido una tarea sencilla pues se dificulta incluir el tema étnico en un contexto urbano, atravesado por diferentes formas de “ser urbano”, entre las que difícilmente pueden llegarse a insertar realidades indígenas, debido al peso que la historia les ha asignado: es decir la esencia no- urbana. Atendiendo a esta dificultad, he retomado la diferenciación entre la **historia hegemónica** y las **historias disidentes** como domesticadoras de la memoria social, con la intención de aportar otra posibilidad de relación entre memoria e historia. Esta distinción me permite hablar de memorias no ancladas en esencialismos históricos, y de la Historia como referente de identificación, mas no la identidad en sí. El capítulo hace una descripción desde una faceta específica de la vida cotidiana muisca: la muerte, o mejor dicho, cómo se vive la muerte.

UN CONTEXTO COTIDIANO- HISTÓRICO

Era un día domingo del mes de agosto del año 2002, vecinos y vecinas Muiscas se invitaban mutuamente al acompañamiento hacia una pequeña Capilla que está a las afueras de la Vereda San José (en límites con el conjunto de casas bifamiliares San Diego)⁴⁷ y luego al cementerio de Bosa, pues era el día en que “despedían” a un joven Muisca que había sido asesinado de una puñalada la noche del viernes, en uno de los *tomaderos*⁴⁸ del sector aledaño a dicha Vereda. Como cualquier comunero más, caminé junto a la gente el trayecto polvoriento que lleva de *San Berno* a *San Jocho*⁴⁹. Durante los dos kilómetros de recorrido escuché datos del muerto y sus andanzas con los *zorreros*⁵⁰ que viven sobre la orilla oriental del río Tunjuelito, muy cerca de donde el muchacho encontró su muerte.

Ya llegando donde doña Anatilde (cuando aún estaban en pie su casa y el espacio lúdico dedicado al tejo) -y de una casa ubicada enseguida del rancho de don Paulino- van sacando el ataúd que contiene el cuerpo del muchacho asesinado, el cual van cargando sus amigos más allegados. De repente, en la bocina comunal, las notas del himno nacional de Colombia me sorprenden. Aún saliendo del asombro por la cantidad de jóvenes (hombres y mujeres) acompañantes del triste gentío que salía hacia la pequeña capilla les pregunté acerca de cuál era el significado de todo esto. Yamile y Oscar respondieron que *“así era un funeral Muisca pero no siempre ha sido con el himno, pues antes se hacía con otro tipo de música en vivo o grabada”*. Se terminó el himno..., lo volvieron a hacer sonar; fue tan solo hasta que por completo entró la “caravana” de gente a la capilla, cuando se suspendió el sonido para que se diera inicio a la misa, la cual también era amplificada, esta vez por los altavoces colocados en lo más alto de la rústica construcción, réplica de la antigua iglesia de San Bernardino (ubicada en el parque central de Bosa)

⁴⁷ Las construcciones actuales hacen parte del paisaje vecino a la Vereda San José; son conjuntos residenciales edificados con el pretexto de dar vivienda de interés social a la gente más pobre. Sin embargo, se encuentran en zonas con riesgo de inundación y de contaminación ambiental, por su cercanía con el cauce del río Tunjuelito. Es de aclarar que sin la organización de los Muiscas como comunidad raizal, ya en sus territorios existirían varias de estas “soluciones de vivienda” con las respectivas avenidas, puentes y calles para la libre circulación vehicular.

⁴⁸ Lugar donde se expendían bebidas alcohólicas hasta la madrugada... en otros tiempos se llamaban “chicherías”, en honor a que allí se consumía chicha.

⁴⁹ San Berno y San Jocho, son los nombres con los que la gente joven (en especial los hombres) del Cabildo Indígena Muisca de Bosa, identifica las ancestrales veredas San Bernardino y San José.

⁵⁰ Quienes además de estar dedicados a transportar material de construcción, mercados, desechos, etc, algunos de ellos también aprovechan las oportunidades para robar. La gente de los barrios les identifica como violentos y ladrones, drogadictos y viciosos

Es notable en este relato de la vida cotidiana (año 2002) cómo el símbolo musical del himno Nacional de Colombia, enmarca un acontecimiento luctuoso de la comunidad Muisca de Bosa. Escuchar estas notas, no sólo da un toque solemne al ritual sino que le diferencia de otros rituales en comunidades, barrios o localidades vecinas. Indudablemente es la versión contemporánea de lo que fueron los funerales Muisca cuando la vida rural era la cotidianidad única para quienes vivían en las Veredas San José y San Bernardino, por lo tanto, se está en presencia de un acto de identificación con una historia propia que se vive hoy. El acto funerario no es una muestra de “esencialización de la diferencia” (Rainbow, 1986: 258)⁵¹; es ante todo un hecho que habla de una interacción entre Muiscas y el entorno social. El caso analizado es una propuesta cotidiana que no parte de una “recuperación” histórica artificial; muestra más bien un contexto y unas acciones propias a través de las cuales se detectan rasgos particulares como el acompañamiento del himno nacional o como el cargar en andas el féretro por parte de familiares allegados, sin utilizar para el transporte, el carro fúnebre que lentamente se moviliza frente a los cargueros. Estos actos, han trascendido los tiempos mostrándose hoy transformados con relación a lo que pudo haber sido “lo original” (si nos valemos de un término esencialista).

La identificación histórica visible en este ritual funerario tiene sentido en tanto describe una práctica propia e histórica de los Muiscas de Bosa contemporáneos. La fuente está allí, flotando en algún lugar del territorio, perdida en la mente y en los corazones de quienes han asistido y continuarán asistiendo a estos inevitables eventos.

DISCURSO AJENO DE IDENTIFICACIÓN HISTÓRICA

Durante la misa, el sacerdote invitaba a la comunidad a que *estuviera más pendiente de la juventud y que recordaran que el muchacho que ahora estaba en el ataúd “era bueno”, “trabajador” y un joven más de la comunidad, como cualquier otro de los que estaban en el acto.* Afirmaba con mucho acento que por el contrario, toda la gente sabía de la presencia en esta zona, de *muchachos malos, de gente viciosa que no era de allí*, pero que debido a su presencia había inseguridad. Era claro en

⁵¹ Citado por Gnecco, 2000: 185, para referenciar el punto de vista adoptado en la mayoría de artículos dedicados a examinar los procesos contemporáneos de construcción de identidad en Colombia en el libro: URIBE, María Victoria y RESTREPO, Eduardo. 1997. **Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia.** Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

aquel instante para quienes habitamos cotidianamente el Territorio, que el sacerdote hacía referencia a los “zorreros”.

En el sermón del cura era claro el reconocimiento a las particularidades de proveniencia del joven muerto:

“Somos una comunidad de gente trabajadora, que no hace daño a los semejantes, ¿qué puede estar sucediendo?, ¿porqué nuestros jóvenes ahora son víctimas de la violencia?, acá siempre se ha vivido en paz y con respeto con los vecinos (...) ¿será que quienes hicieron esto [matar al muchacho] no tienen aprecio por la vida?”
(aportes del sermón durante la misa de velación)

Su modo de referirse ponía en evidencia una percepción de parte de la sociedad mayoritaria sobre la gente Muisca como campesinos que han dejado atrás su pasado indígena pero que conservan la “docilidad” e incapacidad para hacer daño a otras personas. El discurso sugiere que el joven muerto tiene posibilidades muy remotas de “andar en malos pasos.”⁵² A pesar de las dudas que pudieran tenerse sobre el comportamiento del muchacho en la vida cotidiana, el sacerdote en su imaginario sobre los habitantes de la vereda, le considera como igual a la demás gente de las Veredas.

Se muestra pues en esta escena, el poder que innegablemente posee la historia, en el sentido de alimentar y domesticar las memorias. El discurso del sacerdote parte sin duda de un referente que compara lo urbano con el Territorio Muisca, al cual idealiza como una comunidad rural donde habitan personas buenas por el hecho de no vivir en un ambiente urbano. El sacerdote da a esta zona, unas atribuciones contrapuestas a la situación de la ciudad a través de caracterizaciones de sus habitantes jóvenes: un o una joven de Bogotá posee determinados comportamientos que desembocan en hacer el mal, robar y cometer actos delictivos, mientras que un o una joven que habita en estas Veredas no los posee. En este caso, el referente de territorio funciona de manera histórica; el territorio no se puede mover, está quieto, congelado (con pocas transformaciones urbanas), por lo tanto, a los ojos del cura, sus habitantes se mantienen ídem.

Contrariamente, la identificación histórica con lo Muisca es activa, cambiante y susceptible a “mezclas y reemplazos”. Es lo que Carlos Vladimir Zambrano (2000) reconoce como la *noción de alteración*, a través de la cual se generan cambios en

⁵² En el contexto Muisca significa no trabajar, tener amistades ligadas tanto al consumo de alcohol y drogas alucinógenas, como a actividades delictivas (robo, atraco, pandillaje).

las culturas como consecuencia inherente al desarrollo, a la evolución y a la conformación de identidades acordes a los tiempos.

“La noción de alteridad en tanto alteración muestra, eventualmente, una opción teórica para desentrabar el problema [de la identidad], puesto que la alteridad es una noción que permite la comprensión del sí mismo, de los cambios ocurridos en el proceso identitario. La alteridad es, ante todo, un proceso dinámico de reajuste, selección y reinterpretación de los atributos de pertenencia y diferenciación frente a otros y existe porque ningún ser individual o colectivo es autárquico. (...) Una de las características de la alteración es que se fundamenta en la categoría de relación y toda relación negocia las diferencias y apropia las similitudes, vale decir, produce cambios” (Zambrano, 2000: 219).

En este sentido, el discurso del cura, que tiende a la identificación de las personas de acuerdo con el territorio que habitan, no está acorde con los tiempos actuales, en los que constantemente flotamos entre espacios. Viviendo en Bogotá, una persona independientemente de su condición étnica, se relaciona con diversos espacios que entran a dialogar con su identidad de origen. Fruto de estas alteraciones (en el sentido de Zambrano) hay cambios que impiden afirmar categóricamente que una persona posee formas de actuar, sentir o relacionarse, debido a que vive en un determinado barrio, vereda o localidad.

ACTOS COTIDIANOS QUE SON MEMORIA

A la salida de la misa, familiares, amistades, conocidos/ as, comuneros y comuneras, se aprestaban a seguir la carroza fúnebre, rodeando a los cargueros que llevaban en hombros el ataúd. De nuevo las preguntas me asaltan cuando los acompañantes Muisca dan a entender que *un entierro Muisca se reconoce porque nunca se lleva al muerto en el carro. El automotor apenas sirve para anunciar a transeúntes y tráfico en general sobre la cercanía de la caravana que carga su muerto, caminando hasta el cementerio de Bosa. La gente pues, camina detrás del fúnebre carro, sin reparos por la distancia o por “el polvo que se levanta”⁵³ debido al estado del camino.*

Sucesos como el que se describe, dan pié para seguirle la pista a una memoria que se da a diario, que se respira en el ambiente, pero que se desvanece para convertirse en historia que no es conocida en los libros o en las aulas del

⁵³ Expresión coloquial muy común en estas veredas, debido a que los caminos son polvorientos y pedregosos.

colegio, es esa historia que según los propios Muisca, les diferencia de sus vecindades. Por lo tanto, la idea de una *Memoria cotidiana* tiene cimiento en las imágenes y vivencias que transcurren en la experiencia del día a día. La escena del cortejo fúnebre es muestra de que en la memoria de los comuneros y comuneras Muisca, activa una manera de identificación que les hace diferentes de la gente Bosuna, Bogotana y Colombiana; es una forma de identificación histórica, dada por las prácticas más no por los recuerdos. Desde la experiencia de una práctica mortuoria hablo de memoria cotidiana e identificación histórica; es la práctica llena de significados y especificidades la que hace de la memoria, algo presente y no atado a un pasado quieto y es lo que a su vez, hace de lo histórico, algo que identifica no por el hecho documental, sino vivencial: “Ante la desgracia o la presencia de hechos luctuosos para alguna familia, la solidaridad está a la orden del día” (Cabildo Muisca de Bosa, 2001: 15); “pues así es que se reconoce un entierro Muisca”, según las personas que acompañaban en aquel domingo, el ritual funerario Muisca.

Corroborando lo que hasta ahora he venido argumentando, en relación a lo que llamo intuición básica sobre la memoria cotidiana, es pertinente tener en cuenta lo que significa para algunas personas el ser y sentirse muisca. Cuando fueron interrogadas al respecto durante una sesión organizada con la metodología de grupo focal, algunas mujeres de la comunidad, hicieron afirmaciones como:

“Aunque mucha gente se ría porque uno dice que es indígena muisca, nuestra sangre seguirá siendo india; no me avergüenzo de serlo ni tampoco lo niego, al contrario me siento orgullosa y espero poder hacer algo para que la gente sepa que sí tenemos indígenas y que tenemos mucho valor.” (Entrevista Magdalena Tunjo, 2004)

“Ser Muisca significa tener muchas costumbres, tener conocimiento de donde venimos, tener sentido de pertenencia, aunque para mucha gente sea desconocida nuestra comunidad” (Idem)

Son evidentes entonces elementos de identificación que superan la inicial relación con los apellidos Chiguasuque, Cobos, Neuta, Garibello, etc. Los elementos cotidianos son entonces formas de vida que cada persona asume como un ser indígena muisca de la ciudad de Bogotá, es compartir unos conocimientos vivos, mezcla de buenos recuerdos y de vidas presentes. Ser Muisca es en este sentido:

“tener idea de la cultura y conocimientos de la comunidad donde vivimos y tener conocimiento de algunas cosas de nuestros

antepasados y de nuestras familias.” (Entrevista Yesenia Pinzón, 2004)

MEMORIA DE LA MUERTE

En recorridos por la Bosa urbana y por la Bosa rural, son de inevitable aparición los carteles en papel periódico y tipografía económica con inscripciones como: "Misa de Réquiem", "Misa de aniversario", "Capilla del colegio claretiano de Bosa", "Capilla del cementerio de Bosa", "Capilla vereda San José (Bosa)", "Iglesia de San Bernardino (Bosa)", "Velación Vereda San José", "Descansó en la paz del señor", "agradecemos la asistencia a las exequias", "Misa de Novenario".

Este repertorio hace parte de la "publicidad" colocada en dichos carteles de papel periódico estratégicamente ubicados en paredes de cemento, latas, vigas, puertas, muros y otros sitios tradicionales por los que van desfilando los nombres de difuntos y difuntas a quienes honrarán con tales actos religiosos. Los apellidos son los mismos con los que se conoce a la gente indígena de Bosa: Chiguasuque, Gonzales, Cantor, Cobos, Neuta, etc. Difícilmente los avisos funerarios incluyen apellidos diferentes a los que ostentan comuneros y comuneras Muisca. Los avisos constituyen por tanto, una evidencia gráfica de la relación especial que se tiene con la muerte entre la comunidad Muisca de Bosa.

¿Cómo podemos considerar los aportes sociales –presentes en las ritualidades de la muerte- que se presentan ante nuestros ojos, evidentes pero esquivos?, ¿Cuáles son los sentidos dados por esta comunidad, cuando de encontrarse con la muerte se trata? Estas preguntas conllevan a profundizar los encuentros con imágenes e invitan a indagar por otras prácticas comunitarias. Prácticas que tienen tanta importancia como es la asistencia a los funerales de personas conocidas, así como a las misas que se ofrecen por el eterno descanso de sus almas. Las prácticas funerarias se reproducen en el contacto diario y conllevan unas historias que no pretenden ser objeto de admiración, sino que sencillamente son realizadas bajo principios culturales propios de un grupo humano.

A propósito de dichas prácticas y principios, es pertinente referenciar una comunicación personal en la cual me comentaba una comunera muisca⁵⁴, acerca de la invitación que le había hecho su papá con la intención de que le acompañara hasta el cementerio de Bosa para transpasar los restos de un niño muerto hace

⁵⁴ Comunicación Personal: Yamile Chiguasuque, 2003.

cinco años –sobrino de la citada comunera-, para la tumba donde estaban los restos de sus abuelos. La misión implicaba entrar en la madrugada al cementerio para que nadie se diera cuenta, trabajar rápidamente para sacar los restos del niño con cajón incluido; sacar tierra de la otra tumba hasta encontrarse con los restos de los abuelos e introducir allí los del niño, cubrir, colocar las respectivas lápidas y dejar el sitio como si nada hubiera sucedido. El traspaso de los restos se haría bajo la supervisión del señor “sepulturero”⁵⁵, quien colabora en estas acciones tradicionales alistando las tumbas, informando las horas adecuadas y la posibilidad para hacerlo. A esta persona se le da un reconocimiento económico que comparado a lo que debe pagarse al cura⁵⁶, no representa mayor sacrificio; esto quiere decir que con dichas acciones buscan –según palabras de Yamile-: “economizar el pago que debe hacerse al cura”, y por otro, “dejar el niño con sus abuelos para siempre”.

Este ritual descrito podría ser tomado como “sacrilegio”, según los preceptos cristianos, de los cuales existe bastante evidencia en las prácticas cotidianas de la religión Muisca en Bosa. Sin embargo, pueden más las costumbres por juntar la familia incluso después de la muerte, pues también en el caso de marido y mujer, es muy usual dejarles en la misma tumba; sin importar quien muera primero, ya de antemano se sabe que alguno quedará encima del otro en la tumba. Igualmente, estas prácticas también representan un ahorro en dinero, pues en vez de utilizar varias tumbas, se dejan varios cadáveres en una sola fosa. Entraría entonces este ritual en el plano de las prácticas funerarias cotidianas de la comunidad y que se desarrollan al margen de la institución religiosa: compartir comida y bebida en el velorio, asistir a la novena en medio de diferentes platos, salir de la misa o del entierro hasta una tienda llamada “la última lágrima” –sitio ubicado a las afueras del cementerio de Bosa, a tomar cerveza-. En estas prácticas cotidianas no quedan cosas a la deriva y se consideran los gastos derivados de la asistencia de amistades y allegados al difunto o difunta. La familia debe reunir dinero para comprar las canastas de cerveza necesarias para ofrecer por lo menos “la primera” luego del entierro y después de las misas correspondientes a las conmemoraciones por los tres meses, el año y otras medidas similares.

⁵⁵ Con esta palabra se reconoce a la persona que desempeña oficios varios en el cementerio: limpiar, cuidar, tramitar espacios para enterrar un féretro, etc.

⁵⁶ Cuando se hace el traslado de restos a una bóveda más pequeña, se pagan unos derechos y el “aporte voluntario” que se le entrega al cura por parte de la familia, pues esta persona se encarga de officiar una ceremonia con rezos, de una manera muy corta.

En conclusión, sea en los muros, en las casas, en la iglesia, el cementerio, en “la última lágrima” u otro sinnúmero de sitios, la memoria existe en diferentes formas. Este trabajo pretende aportar al proceso de concientización muisca y ser parte del engranaje que impulsa una comunidad que lucha por subsistir muy a pesar del papel inevitable que debe jugar la legalización de viviendas, servicios públicos, pago de impuestos e incluso el traspaso de los restos después de la muerte, frente a los ojos de un cura. Igualmente la subsistencia a pesar de la urbanización y la entrada en el ámbito de la *ciudad- región*, tema que a finales del año 2003 e inicios del 2004, ha cobrado vigencia en la forma de asumir la administración de Bogotá.

SEGUNDA PARTE:

INTUICIONES BÁSICAS SOBRE LA ACCIÓN EN AQUEL “OTRO” LADO DE BOGOTÁ

“El doctor Peñalosa dijo que si nosotros no teníamos los taparrabos o estábamos pintados empelotos no éramos indígenas. [Pero] nosotros reconocemos que somos indígenas por la originalidad que tenemos”
(Entrevista: Beatriz Chiguasuque, 2002)

Durante una de aquellas visitas promocionales que los recién posesionados alcaldes mayores de la capital colombiana, hacen a las comunidades marginales, el señor Enrique Peñalosa se entrevistó con las autoridades tradicionales del cabildo muisca de Bosa. Beatriz Chiguasuque, una de las integrantes de dichas autoridades, emitió el testimonio con el que doy inicio a esta segunda parte de la tesis después de esta reunión.

En esta reunión las autoridades del cabildo buscaban el reconocimiento de su comunidad étnica, no sólo para hacer posesión oficial a las autoridades tradicionales por parte del alcalde mayor –como de hecho debe hacerlo en virtud del artículo 3 de la Ley 89 de 1890-, sino también en términos del acceso a los derechos contemplados por la Constitución Colombiana de 1991. Sin embargo, esgrimiendo un estilo esencialista de la identificación histórica ligada a “lo indígena”, el señor alcalde indagaba por la existencia de elementos con los que ya la gente muisca no cuenta: el taparrabos, la lengua nativa, los rituales ancestrales.

En este orden de ideas, *la acción* se entiende en esta segunda parte, como una lucha por la visibilización como diferentes de parte de la comunidad Muisca de Bosa y como una manera a través de la cual se instrumentaliza una identificación, una historia y una cultura, para conseguir el acceso a los derechos contemplados en la Carta Constitucional de 1991, y las leyes posteriores, concordantes con una política de diferenciación positiva.

La visibilización es importante en tanto garantiza el reconocimiento de la comunidad indígena Muisca de Bosa en instituciones gubernamentales. Igualmente la visibilización es garantía -por lo menos en el papel- de inclusión social en programas para comunidades históricamente vulneradas. Ha sido importante en este sentido, el derecho a la igualdad contemplado en el artículo 13 de la Constitución

Política colombiana, pues es uno de los derechos considerados como de “inmediata aplicación”⁵⁷. El citado artículo enuncia textualmente que:

“Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica. El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados”. (Constitución Política de Colombia en archivo magnético)

El último párrafo ha sido una herramienta fundamental para acceder en condiciones especiales, a los derechos que tiene cualquier ciudadano y ciudadana de Colombia. Hacer parte de un grupo históricamente marginado, en este caso de un grupo indígena, permite acceder al derecho de recibir atención en salud de manera subsidiada y a recibir educación en los diferentes niveles. Las garantías para ingresar de manera prioritaria a programas de Educación Universitaria, gracias a los convenios que algunas universidades públicas han suscrito con las organizaciones indígenas, han activado el interés de comuneros y comuneras jóvenes por participar en las actividades promovidas por las autoridades del Cabildo. Es tan importante este asunto del acceso a derechos, que incluso estos han permeado las concepciones de la comunidad acerca de los mismos. Una comunera, por ejemplo, manifiesta que estos derechos están en las Leyes Muiscas, pero no hace alusión a que son reconocimientos dados desde el estado colombiano, en atención a una política de acción positiva:

“Nosotros tuvimos casi dos años de lucha para que nos reconocieran [en la oficina de asuntos indígenas] y al fin nosotros de tantas vueltas nos reconocieron. Nos reconocieron por ser el Cabildo, pero de resto nosotros no tenemos ningún otro apoyo, porque por ejemplo los muchachos [aspirantes a] la universidad pasan los papeles y no los tienen en cuenta. Y según nuestras leyes del cabildo dicen que los indígenas tienen derecho a la educación gratuita, a no prestar servicio [militar obligatorio] y sin embargo se nos han llevado los hijos [al ejército]. No los han tenido en cuenta en la universidad, no han pasado [la admisión]” (Entrevista: Cecilia Chiguasuque, 2002)

⁵⁷ **Artículo 85°.**- “Son de aplicación inmediata los derechos consagrados en los artículos 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 37 y 40”.

El análisis que presento en los siguientes tres capítulos dialoga de manera crítica con los temas del reconocimiento de la diversidad étnica sin restar importancia a los procesos de reivindicación étnica contemporáneos que se viven en Colombia. Introduzco otros asuntos que rodean las luchas y reconocimientos étnicos, tales como la posibilidad de identificarse no sólo a partir de la diferenciación o comparación con otro u otra, sino desde la exploración de la historia propia y la indagación familiar. Se trata de comprender la vida propia como diferente en un contexto urbano, pero como referente al mismo tiempo, de íconos étnicos que han traspasado las barreras de la colonización, y hoy sirven como elementos tejedores de comunidad. Al respecto, Carlos V. Zambrano (2002) afirma que la identidad es un acto de configuración, donde por un lado se plantea la diferenciación entre el nosotros y los otros, y una afirmación del nosotros. En la medida en que se plantea la lucha por la identidad –continúa Zambrano- también se propone una lucha por la diferencia (Cfr. Zambrano, 2002: 182, 183). Es decir que la reafirmación identitaria no puede ser entendida como algo que exclusivamente vienen modelado desde la confrontación con otros, sino también desde un reconocimiento propio, ya sea individual o comunitario, de las particularidades que se consideran nuestras y que hacen de una comunidad lo que es: una comunidad.

IV. “ESTA ES UNA VEREDA MUY SANA”⁵⁸

Identificación histórica, desde la memoria cotidiana

¿De qué manera la memoria cotidiana perfila otra historia y puede generar tanto en la pupila de “los fuereños”, como en el imaginario de la gente Muisca, una identificación histórica diferente a la esencial y romántica que permea ciertas lecturas de intelectuales ajenos/ as a la cultura muisca?

La pregunta enunciada tiene validez para la solución de problemáticas étnicas en la ciudad, pues como se ha ilustrado hasta ahora, la consideración de “lo indígena”, como algo intocable y ajeno a transformaciones, hace que continuamente se malinterpreten las “demandas contemporáneas de reconocimiento y ampliación de la diversidad étnica y cultural en Colombia” (Zambrano, 2003: 58). Estas mal interpretaciones de las demandas contemporáneas étnicas han permeado el ámbito de la Dirección General de Étnias del Ministerio del Interior, donde se reciben constantemente los reclamos liderados por comunidades étnicas, que no se encuentran “reconocidas” por el Estado colombiano. Y aunque podría pensarse que todas las demandas llevan un interés manipulador de la etnicidad, no sucede exclusivamente por ello, ni en todos los casos existen intereses de esta naturaleza. Pueden aquí reseñarse intencionalidades de índole cultural, identitaria, religiosa, familiar, etc., que no pueden interpretarse como objeto de manipulación de la etnicidad.

Los testimonios de quienes cotidianamente asumen estas múltiples identidades tienen valor en un contexto integrador y desconocedor de las diferencias como puede serlo Bogotá. Un comunero encontró en el periódico “El Tiempo”, un artículo que trataba el tema de indígenas urbanos, a partir del cual emitió el siguiente testimonio:

“Nosotros somos descendientes de los muisca y ahora andamos con corbata y vestido de paño: ¿quién nos va a creer que somos indígenas? El concepto de indígena es muy difícil de asimilar, el ser indio no propiamente es serlo como lo dice alguien; cada uno lo debe hacer como cada uno lo siente y como lo vive. Saco lo de “El Tiempo” porque nosotros somos indios urbanos, ahora vamos a los centros comerciales. Si el indio no sabe echar ladrillo no sobrevive, si se le olvidó sembrar tampoco sobrevive y, si está en vestido de paño le piden su título, su grado; no nos debemos avergonzar de

⁵⁸ En memoria del abuelo muisca Toribio Tunjo, quien falleció a inicios de 2004.

decir que somos descendientes de los muisca. Hay un origen y ese origen no hay que desconocerlo” (Testimonio en grupo focal: José Cobos, 2004)

LUGARES Y HABITANTES QUE COTIDIANAMENTE SE RESIGNIFICAN

Los lugares como evocadores de historias, olvidos, recuerdos e identificaciones tienen importancia en la exploración de la memoria cotidiana y ésta debe pensarse en función de dichos espacios físicos. En este sentido, identidad y uso cotidiano de “lugares comunitarios con significados específicos localizados (históricos)” (Jelin 2001: 100) son dos aspectos que se trastocan en las relaciones de las personas que conviven en un espacio. Se pretende por lo tanto, evidenciar la relación del aspecto identitario, con los usos que van adquiriendo ciertos espacios que en otros tiempos significaron y tuvieron usos distintos a los actuales.

A través de la investigación de campo en escenarios frecuentados por comuneros/ as del territorio muisca actual, se da cuenta sobre los procesos cotidianos que están continuamente ‘sacando de lugar’, los prejuicios que se han tejido en la sociedad “fuereña”, acerca de las prácticas y vida diaria de ‘los indígenas’. Entre los lugares frecuentados por los comuneros/ as se incluyen: ‘chicherías’, tiendas, colegios, potreros donde pastan las vacas y que en otra época servían de campo para sembrar, iglesia de la vereda San José, salones comunales de las veredas San José y San Bernardino, el camino polvoriento que comunica las dos veredas, las canchas de tejo, paraderos de buses y los carritos que transportan pasajeros del centro de Bosa hacia este territorio y viceversa. Para continuar, es importante dejar claro que los lugares referidos no son otros que los compartidos tanto por indígenas como por “fuereños”, incluyendo a quien investiga como actor clave de la cotidianidad.

Cualquier día de la semana que no sea festivo o domingo, inicia con las rutas respectivas a la escuela San José (educación primaria) o al colegio San Bernardino (educación primaria y secundaria). Papás, mamás e hijos/ as, caminan presurosamente. Hace frío, los “carritos” van y vienen transportando gente en la ruta Veredas (San Bernardino y San José)- Bosa y viceversa. Los buses inician recorridos desde el parqueadero aledaño al Colegio. Avanza la mañana, el territorio queda como deshabitado, se respira algo de paz y algo de polvo, que se levanta cuando un esporádico automotor se presenta en la carretera. Así transcurre el tiempo hasta el medio día, cuando vuelve a movilizarse gran cantidad de personas

en torno a los Centros Educativos. La tarde anuncia de nuevo, casi siempre con un sol anaranjado, la entrada de una noche fría; regresan trabajadores/ as a sus hogares montados en sus bicicletas o caminando luego de pagar con una moneda el transporte hasta “la Vereda”. Así llega la noche; de algunas tiendas salen sonidos musicales (rancheras, vallenatos o carrileras) y voces masculinas que al calor de unas cervezas, hablan de albañilería, contratos, “los chinos”⁵⁹, el colegio, el campeonato de tejo o fútbol en la comunidad, festividades comunitarias, etc.,

Por lo descrito hasta ahora, la vida cotidiana no tiene al parecer, mucha diferencia con la de “fuereños” y/ o habitantes de cualquier barrio popular en Bosa o Bogotá. Sin embargo, una característica que es difícil de encontrar en estos otros barrios, es el ambiente ‘tranquilo’ y de ‘confianza.’ Allí no hay miedos al robo de niñas/ os y las bicicletas transitan cargadas de infantes y abuelos pedaleando. Si hay desconfianza alguna, basta con seguir de lejos el camino para comprobar desde la propia casa, que “los chinos” lleguen bien a la escuela o colegio. Idem sucede con la vida en las tiendas, nadie tiene miedo a salir de allí caminando sólo hacia su casa, pues toda la gente se conoce, e incluso, tienen lazos de parentesco.

LLEGAN LOS DÍAS DEL TURMEQUÉ

“En junio del 2000, el tejo, versión moderna del Turmequé de los indígenas, fue declarado deporte nacional de Colombia por el Congreso de la República. Este deporte, autóctono de Colombia, era practicado ya hace más de 500 años por los habitantes de la altiplanicie cundiboyacense en los departamentos de Cundinamarca y Boyacá.”⁶⁰ “...en tiempos prehispanos {o prehispánicos}, los chibchas se destacaron por ser muy buenos atletas, principalmente en carreras de amplios trayectos. No le prestaron mucha importancia a los juegos de pelota. El tejo o turmequé llegó a ser la verdadera distracción de la cultura Chibcha, con la variación de que los tejos de ahora son de hierro y los de la época precolombina eran de oro macizo.”⁶¹

El juego del turmequé en la cultura Chibcha consistía en lanzar un disco de oro llamado “zepguagoscua”. Éste evolucionó en el juego del tejo practicado hoy en Colombia y de donde ha salido a sus países vecinos. Al popularizarse, el

⁵⁹ Palabra con la que es común la referencia a hijos e hijas, o en general, a la figura de personas jóvenes, que aún no llegan a la adultez. Sin embargo, también se utiliza para relacionarse de manera interpersonal en las relaciones cotidianas de mayor confianza entre: hombre- hombre, mujer- mujer (“China”) o mujer- hombre.

⁶⁰ Tomado de: www.colombia.com/turismo/colombia/aficion.asp

⁶¹ Tomado de: <http://orbita.starmedia.com/~fiepcolombia/indigena.html>

"zepguagoscua" fue sustituido por un disco de piedra y actualmente se usa uno de metal (tejo). En la actualidad –según mi descripción como jugador- consiste en introducir el tejo⁶² dentro de un círculo metálico (bocín⁶³) en cuyos bordes se colocan "mechas⁶⁴" (pequeños sobres con pólvora). Quien logre hacer explotar el mayor número de mechas, gana la partida. Hay competencias individuales y por equipos."⁶⁵ Es un juego donde se combina el encuentro con los compañeros y amigos, beber chicha y/ o cerveza⁶⁶, comerse una buena picada (cocido de habias, chuguas, habas, cubios, maíz, carne, papas y ají) y -naturalmente- la emoción de hacer llegar el tejo hasta la greda (barro), escuchar el estallido de la mecha, ver el humo y oler la pólvora.

Cualquier sábado en la tarde, un domingo o algún otro día festivo, comuneros y comuneras muiscas de Bosa, se reúnen y se distribuyen en dos equipos, piden la "pola" (cerveza) o el galón de chicha y empiezan a lanzar uno y otro su tejo. El juego inicia con el sorteo de la salida o la **Mano** (cual equipo lanza primero) y luego se definen los **careadores** (personas que empiezan a lanzar por cada equipo, que generalmente son los más hábiles para el asunto). Hecho esto, se inicia los lanzamientos alternándose los jugadores de uno y otro equipo; si al terminar la serie, nadie ha hecho **moñona**, nadie se ha **embocinado** o nadie ha hecho **mecha**, se define la mano para empezar a lanzar en la siguiente serie, dependiendo de cuál equipo, ubicó el tejo más cerca del Bocín; la mano es válida por un punto para el equipo que la consigue (tres manos son un **balazo** o **mecha**).

Las partidas o **chicos** se juegan tradicionalmente a seis balazos (una chicha); sin embargo también se juegan a dos o a tres chichas, dependiendo del pacto inicial; además, si se está jugando a una chicha y hay empate a cinco balazos, cualquier persona puede proponer el alargue a otra chicha, lo cual es sometido a aprobación inmediata de los participantes, siendo esta una estrategia muy común para no acabar tan rápido.

⁶² Tejo: disco hecho en acero con forma cónica que tiene un peso entre una a dos libras.

⁶³ Bocín: Circunferencia de hierro con un diámetro aproximado de 10 a 15 cm, el cual es colocado en el centro de la cancha de turmequé, incrustado entre la greda.

⁶⁴ Mecha: Elemento indispensable para el juego de Turmequé o Tejo, la cual tiene forma triangular y mide por cada lado unos 3 a 5 cm; está hecha con un papel envuelto que en su interior lleva un pizca de pólvora.

⁶⁵ Ibid nota N°2

⁶⁶ "Era costumbre de los indígenas acompañar los partidos consumiendo chica (bebida alcohólica elaborada con maíz), mientras que en los tiempos modernos, como es de esperarse, los jugadores se refrescan con cerveza". Tomado de: www.colombia.com/turismo/colombia/aficion.asp

En la descripción de este complejísimo juego Chibcha analizo lo que significa para jugadores y observadores el estallido de la mecha por sí mismo, independiente de otros sucesos dentro de la partida misma que se está jugando. A pesar de que una moñona vale tres balazos y una embocinada vale dos, es el simple estallido de la mecha con el correspondiente avistamiento del humarasco y/o el olor a pólvora, el hecho que mayor emoción genera a los participantes y observadores. Con este suceso, el juego se detiene, se debe reemplazar la mecha estallada en tanto que los compañeros del afortunado que acaba de hacerse su mecha, lo felicitan con un abrazo, con un estrechón de mano, con una palmadita en la espalda, con un grito de emoción, acompañado todo esto de un “desorden” general. Los jugadores corren hacia la otra cancha, se escucha la gritería emocionada tanto de observadores como de jugadores quienes aprovechando esta interrupción, se echan el otro sorbo e’ cerveza o chicha en medio del pequeñísimo jolgorio.

Los días domingos y feriados la comunidad se traslada a los potreros, a las canchas de tejo y las tiendas. Las canchas de tejo son uno de aquellos sitios donde se puede encontrar un ambiente que evoca un medio socio-cultural muy preciso, de una Bosa que “desapareció” con el desarrollo moderno –a los ojos de gran cantidad de habitantes-, pero que ha continuado con vida propia, conservándose, en el sentido de práctica lúdica particular.

EL JUEGO DE LOS APODOS

Durante el bazar⁶⁷ de la vereda San José, una banda de músicos tocaba diferentes ritmos colombianos. De repente, un señor que promediaba unos cincuenta y cinco años de edad se colocó en medio de los músicos para bailar; la gente presente le alentaba con palmas y enseguida se preguntaban en las mesas: ¿y ese no es “el chirolo”? Otro señor que estaba allí daba respuesta afirmativa a la pregunta. Luego, alguien preguntó ¿y a ese porqué le dicen así?, a lo que de inmediato varias personas respondían: ¡¡ah, es que así le decían al papá!!!

A propósito de esta practica de nombrar con apodos a las personas pude constatar que usualmente en las prácticas nominativas propias del habla bogotana es de uso común apelar a características físicas de una persona, así como a hechos

⁶⁷ Un bazar refiere a una fiesta organizada con ocasión de recolectar fondos por parte de la Junta de Acción Comunal, para realizar actividades durante todo el año, tales como: acondicionamiento del salón comunal, jornadas de recreación para la niñez, refuerzo escolar y otras que por razón de su papel en la comunidad, los dirigentes deban adelantar ante autoridades del gobierno Distrital y local.

circunstanciales presentados en algún momento de la vida de la persona a quien se está apodando (Lozano, 1999). Comuneros y comuneras muiscas no escapan a esta norma, pues se apoda por causas que justifican, ya sea por hechos o por la presencia que refleja una persona.

“El apodo es un signo lingüístico motivado; es decir, el creador o apodador siempre tiene o encuentra algún motivo para su realización. El hablante, en su acto nominativo, toma las propiedades o características del sujeto y las relaciona con un referente que las evoca creando a través de procedimientos gramaticales o semánticos un nuevo nombre para éste: el apodo. Esta innovación se generaliza y se convierte en un signo comunicativo (convención) para los miembros de la comunidad que lo utiliza, De aquí que el apodo sea y lo será siempre, un signo lingüístico motivado, pues el hablante, en su acción nominativa, tendrá una motivación para su creación” (Lozano, 1999: 48).

Sin embargo, en el caso muisca debe aclararse primero que los apodos tienen cubrimiento para todo un núcleo familiar, por lo tanto se pronuncian unas veces en plural para aludir a qué familia pertenece alguien, o en forma individual cuando se trata una persona adulta, es decir cuando ya ha “heredado” por completo el apodo. La labor cotidiana de Yamile Chiguasuque, quien trabaja como promotora de salud en la vereda San Bernardino, le exige situar el lugar de vivienda de una persona, sin embargo, al no existir nomenclatura urbana e incluso aún existiendo, ella acude a una identificación del sitio mediante el sólo recordar el apodo familiar de la persona en referencia. Es frecuente escuchar, en este despacho a cargo de Yamile, frases como: ¡¡ah, es que aquella señora vive ahí al lado de “los caballos!!”, es decir enseguida de donde el señor Esteban Gonzales. La fuerza cotidiana que tienen los apodos es también evidente en las situaciones en las que una persona es mejor conocida por el apodo que por su nombre de pila, tal como lo evidencia el siguiente testimonio:

“Recuerdo que cuando yo estaba pequeña yo pensaba que ese señor [don chirola] se llamaba así. Entonces mi mamá me decía que el nombre del señor no era ese, pero es que ese nombre como que era muy raro y entonces mejor la gente le decía así” (Comunicación personal: Yamile Chiguasuque, 2004)

También es necesario tener en cuenta que en el caso muisca de Bosa, el apodo de una persona lo hereda su familia: “nos dicen así, [guarapos], porque así llamaban a mi abuelo, porque el tomaba mucho” (Entrevista: Yamile Chiguasuque,

2003); es decir, que si una persona en algún momento de su vida es apodada, sus hijos e hijas, nietos, nietas y demás gradaciones familiares, serán conocidos con tal apodo. Esto da cuenta de la vitalidad de la tradición oral y como esta se transmite de generación a generación.

Los apodos y formas de apodar de la gente muisca tienen dos formas características. Se toman nombres de animales debido a destrezas o particularidades físicas de quienes son apodados: “los marranos”, “los gatos”, “las tingüas”, “los caballos”, “los abejones”, “las palomas”, entre otros. Igualmente están los apodos colocados en razón a acciones de alguna persona por ejemplo: “los canecos” o “los guarapos”. Para ambos casos funciona el siguiente testimonio, obtenido a propósito de las causas por las cuales se le colocaba un apodo a alguna persona:

*“A don gallino le dicen así porque es todo delgadito y por la manera que tiene para enamorar las mujeres. Se parece a un gallo cuando está queriendo pisar la gallina. Por eso a él le dicen don gallino (...)
A Chirolo le dicen así porque el papá era arrendatario y el no trabajaba como los demás, que se colocaban botas ni protección para meterse a las canales del río, entonces quedó chirolo porque él se remangaba los pantalones y se metía así al barro, utilizaba los mismos chiros (ropa) para el trabajo que para cualquier día (...)”*
(Comunicación personal: Yamile Chiguasuque, 2004)

Por otra parte, al igual que en el caso de los apodos, colocarle el nombre a una persona cuando nace también presenta características especiales, que básicamente se enmarcan dentro de una línea religiosa- cristiana. A la gente anteriormente le colocaban el nombre según el santo que se celebrara el día en que la persona nacía; en la actualidad sin embargo, ya no se están nombrando a las personas con base en las creencias religiosas: “ahora se buscan unos nombres muy raros como Stick, Brayan, Lady u otros, que sacan de la televisión” (Entrevista: Yamile Chiguasuque, 2003). Tampoco escapa esta comunidad el gusto por colocar a sus hijos e hijas –en épocas más recientes- nombres de futbolistas, actrices, actores, reinas de belleza, personajes famosos, etc. A pesar de ello, no desaparece del imaginario popular, el poder que lo religioso ejerce cuando de colocar un nombre se trata; para este efecto se tienen en cuenta los hechos sucedidos en un día determinado y su relación con el calendario católico. Por ejemplo, narra la comunera Maria Magdalena Tunjo –residente en la vereda San José- que un día junto a familiares suyos se encontraron un perro, optando luego por dejarlo en la casa para

que cuidara: “El perrito apareció el día de San Pascual y entonces lo llamamos así... Pascual” (Entrevista: María Magdalena Tunjo, 2004).

CONCLUSIONES

En primer lugar, de la misma manera como los espacios cambian junto a los tiempos, las personas adaptan nuevas formas de vivirlos, de sentirlos y pensarlos. Las veredas y barrios con todas sus esquinas y lugares son habitados de maneras distintas, dando paso a usuarios y usuarias que les dan significados diferentes a los que pudieron haber tenido para las generaciones anteriores. Al respecto afirma Elizabeth Jelin lo siguiente:

“el sentido de las fechas cambia a lo largo del tiempo, a medida que las diferentes visiones cristalizan y se institucionalizan, y a medida que nuevas generaciones y nuevos actores les otorgan nuevos sentidos” (Jelin, 2001: 101)

Las gentes que habitan los lugares se agrupan en categorías emergentes como: viejitos jubilados, desempleados, *emboladores*⁶⁸, esmeralderos, skaters, loteros, vendedores ambulantes, etc. Dichas categorías, conviven también con algunas otras agrupaciones que usaron estos mismos espacios para otras cosas e incluso, para eventos similares pero adaptados a cada época. Se erige entonces la relación historia - cotidianidad, en términos de las experiencias que se viven en estos espacios históricos como algo utilitario⁶⁹. De aquí el hecho que ha mantenido ligada una identidad indígena, al territorio habitado por familias descendientes del pueblo Muisca. Cada generación ha usado el espacio para la época, en este caso, la actual generación ha pretendido retomar la identificación étnica, aprovechando la coyuntura política y de respeto por la diversidad en Colombia.

En segundo lugar, ha sido definitivo hacer una *lectura de la ciudad* (Kingman y Salgado, 2000) en el espacio de Bosa para esta investigación. Puede concluirse entonces, que para investigaciones afines se hace indispensable tener en cuenta la vida cotidiana y lo que se va conformando alrededor de la misma; las identidades,

⁶⁸ Palabra utilizada en Bogotá, con la cual se conoce el oficio -ante todo desempeñado en las calles- de limpiar zapatos y sacarles brillo. Quienes se desempeñan como tales, también son conocidos como “lustrabotas”, “boleros” y otros relacionados.

⁶⁹ “los hechos se reordenan, se desordenan esquemas existentes, aparecen voces de nuevas y viejas generaciones que preguntan, relatan, crean espacios intersubjetivos, comparten claves de lo vivido, lo escuchado, lo omitido” (Jelin, 2001: 101).

los grupos, las prácticas, las características de las personas y sus sentidos de pertenencia. En este sentido,

“las percepciones acerca de lo que constituye la ciudad se arman principalmente desde el sentido común, y se alimentan de las tradiciones y las experiencias diarias así como a partir de los espacios comunicacionales generados, por los mass media” (Kingman y Salgado, 2000: 124).

Lo de hoy es la hibridez y el descentramiento (Kingman y Salgado, 2000), por lo tanto es difícil distinguir un ideal de identificación claro con un lugar; más bien existen diversas actividades en múltiples lugares, que evocan múltiples identidades con vigencia contemporánea y sincrónica en el mundo. De aquí la importancia que tiene el concepto: memoria cotidiana, pues la memoria siempre ha estado atada a lugares, en tanto que la cotidianidad es un poco más susceptible de ser deslocalizada. Sin embargo, la una no puede ser sin la otra, hablando del caso muisca en particular. La memoria cotidiana es un asunto que puede ayudar para el análisis de las demandas contemporáneas de reconocimiento étnico, en contextos tan difíciles de analizar como son las grandes ciudades del mundo, entre las cuales se encuentra indiscutiblemente inscrita la capital colombiana: Bogotá.

V. DANZA Y CICLISTAS DE LA “OTRA” BOGOTÁ

Re- creación cultural y social desde experiencias corporales
con Ritmos Andinos Colombianos y viajes por el Territorio Muisca de Bosa

“Bailamos para no morir”
Indígenas Arhuacos

Los ‘amacizados’⁷⁰ bailes, las danzas andinas y el pedaleo sobre la Cicla son toda una leyenda de la vida rural- urbana entre veredas y barrios. Estas prácticas tienen lugar en una metrópoli que vive entre espectáculos, carnavales, festivales, comparsas, discotecas, minitecas, chiquitecas, viejotecas, ‘retos’⁷¹ y tabernas; entre ciclovías, ciclorutas, ciclopaseos, días de la bicicleta, “clásicas”⁷² y vueltas a Colombia en Bicicleta⁷³.

El presente capítulo, trata sobre la importancia que tiene la danza de orígenes Andinos y el uso de la bicicleta en la re- creación cultural y en la vida ocupacional, celebrativa- ritual y lúdica- deportiva de la Comunidad Indígena Muisca de Bosa. Sugiere algunas pistas sobre la realidad contemporánea que se vive cotidianamente en este “Territorio” y que contradicen la *identificación histórica*⁷⁴, con la cual es comúnmente conocida “la gente de las veredas”, por parte de autoridades y otras personas no- indígenas que habitan en los barrios (el lado urbano) de Bosa. Valga enfatizar que el Territorio Muisca de Bosa es actualmente conocido como **marginal**, debido a factores como: el modelo rural de vivienda, las ocupaciones cotidianas de sus habitantes; la cercanía con los ríos Tunjuelito y Bogotá, que presentan niveles muy altos de contaminación y la llegada de personas desde diferentes rincones del país, debido principalmente a la situación de desplazamiento forzoso. El capítulo

⁷⁰ El término hace referencia a la manera en que una pareja de personas baila abrazada; es como una forma “romántica” de danza.

⁷¹ Evento realizado a finales del mes de julio de 2003, llamado: “Bogotá: una ciudad que no para de Bailar”, el cual consistió en una exhibición de danza durante 50 horas en el coliseo de los Deportes de Bogotá. En esta jornada se presentaron gran cantidad de grupos de danza folclórica, contemporánea, de ballet, de rock, de break dance y muchas otras que se practican cotidianamente en fiestas, escuelas y agrupaciones.

⁷² Son competiciones ciclistas organizadas por diferentes empresas, donde tienen opción de participar deportistas no profesionales; sin embargo, también hay clásicas de algún renombre, que llegan al nivel de competencias grandes.

⁷³ La Vuelta a Colombia en Bicicleta reúne cada año al país en torno a un número cercano de 200 pedalistas que superan la montañosa geografía colombiana durante casi quince días de competencia. El seguimiento a este evento por parte de la gente colombiana no tiene comparación; los radios transistores y el televisor hacen sentir las travesías de los ciclistas.

⁷⁴ El término *Identificación Histórica*, es usado desde las maneras en que a las personas de este Territorio, se les ha identificado a lo largo de los años: Indios (al llegar la invasión Europea), Campesinos (cuando avanzaba y se afianzaba la colonización), Pobres y Marginales (en épocas más actuales).

busca realizar un análisis que supere lo descriptivo y que explore *la danza Andina Colombiana y el pedaleo*, desde una perspectiva de la **acción**, más que de la **actuación**.

El escrito destaca dos momentos. El primero ubicado en la realidad actual que viven las personas habitantes del Territorio Muisca de Bosa y en las maneras en que han re-creado sus manifestaciones culturales con relación a la música y la danza. El segundo momento resalta las maneras en que algunos ritmos Andinos y la bicicleta pueden ser considerados como vehículos para la constitución de actores sociales, gracias a que su práctica y usos permiten un amplio espectro de relaciones entre las personas que habitan el Territorio.

No se pretende explorar un origen Muisca de la Danza Andina Colombiana; por el contrario, la motivación está mucho más ligada con el papel protagónico que la actual gente Muisca de Bosa, ha encontrado en los ritmos andinos; un protagonismo que propone un interesante proceso de visibilización a partir del fenómeno de *hibridez cultural*. Es decir, la capitalización de ciertos valores indígenas, presentes en elementos andinos locales y globales de la actualidad, que dan vida al proceso de reconstrucción cultural originado en la reorganización de la gente Muisca de Bosa, como cabildo indígena. Por otra parte, el escrito busca evidenciar cómo la bicicleta sobrepasa los significados de desplazamientos eficaces en términos económicos, de tiempo y distancia. En una zona con poco tráfico vehicular y por ende, de transportes públicos, este “carro de dos ruedas”⁷⁵, entreteje relaciones sociales dadas por los encuentros planeados o no -a lo largo del camino polvoriento- y por los hechos de la vida cotidiana. Estudiantes, gente *fuereña*, indígenas, autoridades, gente trabajadora, jóvenes y otras personas; día a día pedalean -y/o viajan- por, desde y hasta el territorio indígena muisca de Bosa, *estirando* de vez en cuando un saludo a sus vecinos y vecinas, con lo cual, la maraña de relaciones sociales continúa asegurada y engrosándose.

RE- CREACIÓN CULTURAL SOBRE PEDALES JUVENILES

Desde el año 1998, la movilización de comuneros y comuneras indígenas muisca, pertenecientes a las JAC (Juntas de Acción Comunal) de las veredas San José y San Bernardino y barrios vecinos, se hace a expensas no sólo de su

⁷⁵ Entre algunos nombres con los que popularmente se le conoce a la bicicleta en Bogotá, están: carro de dos ruedas, cicla, caballito de acero, la amada y otros.

pertenencia organizacional, sino también gracias a dinámicas urbano- rurales que movilizan las actuaciones de las personas hacia diversos grupos de actividad lúdica, recreativa, laboral, deportiva y estudiantil. En este sentido, la gente Muisca se reúne por afinidades cotidianas, en donde los diferentes grupos tienen su razón de ser en las ocupaciones, celebraciones- rituales y juegos- deportes que presentan una fuerte dosis de características urbanas, así como referentes -considerados por la gente muisca- *tradicionales*. El tejo⁷⁶, el microfútbol, los paseos a “tierra caliente”⁷⁷; los bazares, fiestas, bailes, minitecas; las reuniones de padres de familia y madres comunitarias, las sesiones de la junta de acción comunal; los encuentros casuales en el camino, en las tiendas, en las canchas de tejo, en el potrero, en el antejardín de la casa y otros eventos sucedidos en la cotidianidad comunitaria, son el fermento para lo que hasta hoy se conoce como ‘la gran chicha’, preparada por la gente del cabildo indígena muisca de Bosa.

Durante el año 2001, se organizó una actividad con toda la comunidad, consistente en llevar a cabo la *“Recuperación de la historia propia como una alternativa de convivencia y aprovechamiento del tiempo libre en el territorio muisca de Bosa”*. Los resultados de este trabajo han empezado a circular por medios escritos (periódicos, revistas y cartilla didáctica) y audiovisuales (televisión y radio); por lo tanto, ha entrado a reforzar la gran labor realizada en el año 1999, cuando la DGAI (Dirección General de Asuntos Indígenas) exigió a la comunidad, un autoestudio que sustentase la petición de ser acreditada, por el Ministerio del Interior, como parcialidad indígena. Dicha misión finalmente se logró, contando con el apoyo de una historiadora (no indígena) y de otras personas con algún nivel académico de la propia comunidad. Para la actividad del año 2001, se consolidaron cinco grupos de trabajo que llevaron a cabo la recopilación de historias de vida, toma de fotografías, observación participante en actividades agrícolas, artesanales y culinarias, y la realización de actividades culturales con énfasis en música, danza y pintura.

⁷⁶ Juego tradicional característico en esta zona y declarado en los últimos años como ‘Deporte Nacional’ por el Congreso de la República.

⁷⁷ Bogotá está ubicada sobre los 2.600 m de altura sobre el nivel del mar; su población suele buscar tierras bajas cuando de pasear se trata. En este sentido, se organizan paseos comunitarios hasta sitios como Melgar, Fusagasuga, Chinauta, Villeta y otras poblaciones donde la gente acude en busca de piscina, río, discoteca, comida típica de pescado y un poco de sol.

La gente joven, que diariamente se moviliza en sus bicicletas de modelos 'modernos' (*cross* y *montañeras*, es decir opuestas a las conocidas "panaderas"⁷⁸), se desplazó por todo el Territorio con la finalidad de obtener testimonios de las personas mayores. Las actividades emprendidas, tuvieron desde su inicio un ingrediente investigativo, consistente en entrevistas con ancianas y ancianos de la comunidad y consulta en material escrito sobre temas históricos. Se realizaron grabaciones de entrevistas, donde las voces de personas mayores se entretrejieron con las juveniles, dando origen al grupo de historia oral del cabildo. Igualmente, hubo una apropiación del espacio dedicado a las manifestaciones culturales, conformando un grupo de música y otro de danzas- rituales. Sin embargo, los instrumentos musicales, los trajes y la parafernalia propia de las danzas y bailes recopilados en los testimonios, no tenía aplicación directa en un contexto como el urbano- rural en que la comunidad está inmersa actualmente. Llega entonces el elemento andino, que tanto musical como dancísticamente, contribuyó a re- crear un estilo particular de danza- ritual, basado en ritmos y pasos andinos, junto al ánimo espiritual experimentado por las personas participantes, reflejado en el *esmero e illusio*⁷⁹ puestas en las actividades realizadas específicamente por los grupos de danza y música.

El grupo de jóvenes responsables de estas actividades de indagación —en su mayoría hombres—, realizan constantes y diversos intentos por conformar un grupo juvenil, alrededor de sus aficiones particulares: jugar microfútbol, declararse hinchas de los equipos bogotanos de fútbol Santafé y Millonarios; escuchar música, hacer recorridos en bicicleta por, desde y hasta el Territorio, y otras más que tienen que ver principalmente con actividades lúdicas de vértigo y de competencia.

"Las prácticas culturales son, más que acciones, actuaciones. Representan, simulan las acciones sociales, pero sólo a veces operan como acción. Esto ocurre no sólo en las actividades culturales expresamente organizadas y reconocidas como tales; también los comportamientos ordinarios, se agrupan o no en instituciones, emplean la acción simulada, la actuación simbólica" (García- Canclini, 1990: 327).

⁷⁸ Son las bicicletas que están equipadas con dínamo, luz delantera, parrilla y guardafangos. Son pesadas y son famosas porque las utilizan los hombres ancianos. Estos modelos fueron de uso cotidiano a mediados del siglo XX en Colombia, por lo cual son conocidas también como "bicicleta del abuelo" y otras frases que resaltan su antigüedad.

⁷⁹ Del latín *ludens*, que significa juego. Para superar el determinismo económico del concepto de "interés", Bourdieu propone la *illusio*, como un interés específico a campos económicos, sociales o culturales, en los que cada agente tiene una intención, un objetivo definido. Existe una *illusio* para cada campo de relaciones sociales (cf. Tellez 2002: 210)

La relación entre acción y actuación, en el caso de Bosa, reside en que las danzas muisca y los viajes en bicicleta, son una actuaciones diarias de la gente muisca; prácticas culturales con capacidad para accionar mecanismos de grupo⁸⁰ en el campo de las reivindicaciones étnicas, en la movilización política, las gestiones para servicios públicos y otras necesidades comunes de la población. Sin embargo, no estoy afirmando que la Danza y la bicicleta, son los únicos *vehículos* que logran dicha cohesión coyuntural; son formas de mantener los logros en muchos otros espacios cotidianos en el territorio muisca. Danzar y pedalear son algunas estrategias muisca a través de las cuales, se hace frente ante la “dificultad crónica en la valoración política de las prácticas culturales” (Ibid), pues las mismas son raramente vistas como movilizaciones políticas, más bien como escapes a la realidad. Entonces, hacer danza y montar en bicicleta, pueden entenderse también – para este caso- como actividades que en momentos críticos, se activan en forma de acciones, con capacidad de intervención efectiva en estructuras materiales de la sociedad (cfr. Ibid: 327).

ORÍGENES ANDINOS DE LA DANZA MUISCA CONTEMPORÁNEA

El maestro Guillermo Abadía dice refiriéndose al torbellino, un ritmo muy practicado entre las personas mayores muisca de Bosa en sus celebraciones, que “[...] no es otra cosa sino la medida del ‘trotecito de indio’, que indígenas y mestizos de las montañas de Santander, Boyacá y Cundinamarca usan para sus correrías y viajes, peregrinaciones y romerías” (Abadía 1983: 161). De este concepto, se desprende aquel *toque propio*, que ha permitido a la gente muisca, reencontrarse con sus propias manifestaciones coreográficas: “Siempre nos ha identificado ese ritmo. Estamos siempre metiéndole más la cuestión andina”, asegura Yamile, una joven Comunera Muisca (Entrevista: Yamile Chiguasuque, 2003).

Sin embargo, para rebatir un poco la idea minimalista referida al elemento indígena de la danza andina colombiana, podemos decir que Alexander Von Humboldt, gran viajero que transitó por tierras colombianas a fines del siglo XVI,

⁸⁰ “La emergencia de múltiples reivindicaciones, ampliada en parte por el crecimiento de reclamos culturales y referidos a la calidad de vida, suscita un espectro diversificado de organismos voceros: movimientos urbanos, étnicos, juveniles, feministas, de consumidores, ecológicos, etcétera. La movilización social, del mismo modo que la estructura de la ciudad, se fragmenta en procesos cada vez más difíciles de totalizar” (García- Canclini, 1990: 267).

resalta el papel del ingenio y creatividad originarios, que en últimas sirvió a quienes invadieron Abya- Yala (América en la lengua de los indígenas Kuna, que habitan entre Panamá y Colombia). Von Humboldt (sf)⁸¹, describió detalladamente los fenómenos físicos, biológicos y naturales, de los sitios que frecuentaba; al mismo tiempo, también escribía acerca de diversas costumbres americanas. De algunas de ellas se apropiaron los europeos, lo cual hace pensar en un fenómeno de hibridación cultural en dos vías, es decir, no sólo la gente indígena resignificó lo europeo, sino que también los invasores se nutrieron de los saberes ancestrales de la gente del *nuevo mundo*. Por lo tanto, no sólo el “trotecito de indio” puede considerarse como el aporte indígena para la danza regional andina de Colombia, pues

“Los europeos recibieron en esa época más de los indígenas que éstos de aquellos. En San Miguel [Población del actual Departamento del Cauca] usan un llamativo asiento caminador; un instrumento indígena para enseñarle a caminar y a la vez divertir á los niños pequeños; los españoles lo llaman brincador. Una especie de canastilla, mapire, en la cual el niño es sostenido por debajo de los brazos, amarrada a un lazo; este alcanza a las vigas y se amarra alrededor de una rama elástica. Los pies del niño tocan el suelo, en cada movimiento la rama se impulsa hacia lo alto, el niño salta y repite este movimiento de puro gusto, de donde resulta una especie de danza. El hermano mayor tocaba con la mano el tambor indígena (un tronco de árbol al que se le saca la madera de adentro, recubierto por una piel de caucho), una niña pequeña bailaba alrededor de la cesta y el niño de cinco años seguía muy rítmicamente con los pies el toque” (Von Humboldt, sf).

Indudablemente los procesos de represión contra manifestaciones culturales indígenas, con los cuales se buscaba fomentar las prácticas católicas, exterminaron gran parte de la vena originaria a los ritmos andinos. Igualmente, la represión colonial de hacienda e incluso la republicana, disminuyeron notablemente no sólo el número de indígenas, sino sus formas de vivir la cotidianidad, “En el siglo 16, donde se alquilaba como bestias de carga a los indios repartidos a las Encomiendas, los encomenderos se opusieron a la importación de camellos a América; ¡porque obtendrían mejor ganancia de sus indios!” (Von Humboldt, sf).

Con todo lo violentos e injustos que pueden ser hoy analizados estos hechos, estamos frente a procesos que actualmente, acuden cada vez más, a elementos que brinden un mayor contacto con instrumentos, músicas, danzas, vestimentas y

⁸¹ Fuente: <http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/humboldt/diario/indice.htm>

lenguas pre- hispánicas. El caso del Ecuador, es fiel ejemplo de aquello. En la vida cotidiana indígena, el pueblo Otavalo, de la nacionalidad Kichwa del Ecuador, es tomada como un modelo a seguir en varios aspectos de los aquí enumerados.

“En la actualidad, los [indígenas] Otavaleños⁸² son todavía el grupo preferido para ser fotografiados en tarjetas postales y para simbolizar al Ecuador (...); las características más importantes que se les atribuyen a los Otavaleños son por un lado, las de ser “laboriosos”, “sobrios”, y “respetuosos del orden” y por otro, las de poseer habilidades deportivas y artísticas (el juego de pelota y los bailes)” (Muratorio 1994: 134).

Hoy, estas características son ideales para cualquier pueblo. En países como Colombia, el objetivo de las organizaciones indígenas es lograr que la sociedad no indígena visibilice a las etnias nativas a través de sus manifestaciones culturales, cotidianas, sociales y laborales. La comunidad muisca no es ajena a estos procesos; sin embargo, su particularidad principal radica en que los modelos que pretenden seguir no están ligados a una *identificación histórica* hegemónica de lo indígena. Por el contrario, se acude a elementos de la vida rural y urbana inmediata, entre los cuales se destacan los relatos de los ancianos y ancianas muisca, la música de cuerda, el traje típico campesino de los andes y los ritmos andinos que acompañan a las danzas de la región. El ingrediente local, pues, está presente en la identidad nacional, en la pertenencia a la región andina cundiboyacense y en las particularidades indígenas andinas.

“Los criterios universalistas desconocen y subestiman paternalistamente, la fuerza histórica de pueblos que como el suramericano, a pesar de las aculturaciones y opresiones sistemáticas ejercidas desde la colonización española y mantenida durante más de 500 años, han logrado crear defensas y resistencias, manteniendo sus culturas al margen de lo oficial, de la moda, de lo ‘in’ y que al mismo tiempo han adaptado, readecuado e incluso sincronizado (contemporanizándose) sin perder identidad, los centenares de danzas, músicas, carnavales, tradiciones orales y muchos otros fenómenos vigentes, que son argumentos irrefutables de estos planteamientos” (Vahos 1998: 93)

⁸² En el ámbito indígena del Ecuador, los indígenas que vemos diariamente en calles de todo el mundo con sus artesanías, música y particularidades, son los Mindalaes. Ellos y ellas, son personas pertenecientes al pueblo Kichwa Otavalo, que han adquirido con el paso de los años, bastante prestigio como comerciantes que a pesar de las condiciones migratorias propias de su oficio, han sabido mantener muchas de sus maneras de identificarse como Runas (gente en lengua Kichwa). Sobre el tema puede consultarse el trabajo de Gina Maldonado (2002).

Sin embargo, se ha originado un contra- discurso muy práctico, que no duda en ofrecer respuestas a fenómenos universalistas como el descrito. Entre la juventud indígena muisca contemporánea, particularmente, se evidencia un creciente interés por la música andina latinoamericana, re- creando, re- significando, re- adecuando y/o adaptando, ritmos como el huayno, la tonada, la guasca, el carnavalito, el san juan, el chuntunqui, el alvazo, y muchos otros que hacen parte del patrimonio indígena de Abya Yala (América). Igualmente, se toman referencias de agrupaciones musicales urbanas -de diferentes países- dedicadas a este arte, así como de grupos con proyección internacional como los Kjarkas (Qullasuyu- Bolivia), Illapu (Chile), Chimizapagua, Jorge Veloza y Los Carrangueros de Ráquira (Colombia), Charijayac y Ñanda Mañachi (Chinchasuyu- Ecuador), por nombrar algunos. Por lo tanto se presenta también un fenómeno global, dadas las características transnacionales que la música andina posee. No en vano existen personas y agrupaciones como “Trencito de los Andes”, que a pesar de su origen no americano –son de Italia-, en sus viajes por Abya- Yala, han recopilado y re- creado junto con indígenas y otras personas dedicadas a la música, gran parte del cancionero tradicional folclórico americano⁸³.

Finalmente se acude a elementos globalizados, pero con una suerte de selección, a través de la cual, son retomados los elementos indígenas que actualmente, traspasan fronteras, idiomas, creencias, realidades e incluso culturas. No en vano existen portales en internet, donde cada vez se globaliza más la vida indígena global. Para comprobarlo basta con darse un viaje por direcciones como: www.otavalosonline.com , www.aymaranet.org , www.etniasdecolombia.com y otros enlaces que pueden encontrarse en estos portales.

¿QUÉ SON RITMOS ANDINOS COLOMBIANOS PARA LA GENTE MUISCA?

Durante la celebración del día de la madre, un día domingo en la mañana, el grupo de danzas del cabildo presentó dos danzas de los andes colombianos: “el cachipay” y “los matachines”. La primera corresponde al ritmo de bambuco, que según Londoño (1998: 3), es la tonada base de la zona andina, y la segunda, se

⁸³ Sobre el tema no hay mayores referencias escritas; solamente escuchar su música, que es muy escasa en este lado del océano. Para quien esté interesado/ a en conocer esta agrupación, puede visitar la dirección: www.trencitodelosandes.com

realiza a ritmo de rajaleña, con variantes de percusión, que según el autor citado, “algunos musicólogos creen que el rajaleña dio origen al bambuco, otros piensan que es el mismo bambuco⁸⁴” (Op. Cit: 74).

En aquella fecha, quienes organizaban la ceremonia, llevaron un grupo de mariachis para la consabida “serenata ranchera”⁸⁵ en honor a las madres. Para las personas asistentes fue una sorpresa presenciar al grupo de jóvenes muiscas presentando su repertorio de música y danza, preparado intensamente durante las dos semanas anteriores. Lo sorprendente de aquel acto radicó en la capacidad de organización de la gente joven; igualmente, porque la presentación fue algo inédito en la historia de celebraciones comunitarias. La indígena muisca Yamile Chiguasuque comenta al respecto:

“Nosotros queríamos representar, no solamente salir a bailar, sino también dar cómo somos nosotros. Utilizamos las artesanías de las personas, los tejidos de ellas; o sea todo fue con trajes fabricados con las señoras del Cabildo. A la gente le gustó porque nosotros queríamos darles a conocer la dedicación, el amor que le metimos. Y pues eso se lo transmitimos a ellos. Les gustó el baile porque lo que nosotros queríamos transmitirles se cumplió. Que se viera que estábamos organizados, con todas las energías” (Entrevista: Yamile Chiguasuque, 2003)

En las palabras de esta joven indígena muisca, puede verse un elemento importante de motivación social. Se nota igualmente, la capacidad para reunir las manifestaciones propias de la comunidad, para colocarlas en diálogo en el momento de la presentación en público. Esto último juega un papel primordial para la aceptación de este tipo de proyecciones, sobre todo cuando entre las personas del público, están presentes muchas personas mayores que brindaron información para ligarla con la práctica. Yamile continúa su relato:

“En los matachines, nosotros sabemos y somos conscientes que no son bailes nuestros [porque son de la región del Tolima, departamento que está al sur de Cundinamarca dentro del cual se encuentra Bogotá]. Nosotros estamos recopilando porque no toda la vida vamos a estar bailando como los indiecitos [de las películas gringas]. Nosotros queríamos que se dieran cuenta que nosotros no

⁸⁴ Es la expresión musical y coreográfica más importante y representativa de nuestro folclore colombiano. Fuente: <http://www.memo.com.co/fenonino/aprenda/geografia/folclor.html#folc>

⁸⁵ Es frecuente que en eventos comunitarios, familiares o institucionales (del colegio), se ofrezca a quienes asisten, una serenata a cargo de un grupo de mariachis, quienes vestidos como tales, interpretan un repertorio musical netamente mexicano. Esta música es altamente apreciada en sectores populares de Bogotá y en la región cundi-boyacense, por citar sólo dos ejemplos, pues es innegable el gusto por esta música a lo largo y ancho del país, e incluso de Latinoamérica.

nos quedamos ahí estancados que siempre los mismos trajes, siempre lo mismo no. Que siempre vamos a hacer los rituales y danzas así sencillas” (Entrevista: Yamile Chiguasuque, 2003)

Indudablemente, se han vivido diferentes fases a lo largo del proceso de consolidación musical y dancística tanto en el grupo como en la comunidad; sin embargo, se hace alusión a esta celebración del Día de Madres, porque es cuando se iniciaron algunas innovaciones con respecto a dejar un poco la danza- ritual, y adentrarse en el terreno de la danza- proyección de características andinas, sin abandonar por completo la esencia detallista y cuidadosa que se requiere para preparar un ritual muisca. La danza de la gente indígena muisca de Bosa, sobrepasa los dinámicas de investigación, ensayos, proyecciones y presentaciones, características de una agrupación folclórica de proyección. En una zona con interacciones selectivas con la urbe: trabajo y estudio principalmente, se entretajan relaciones sociales dadas por los encuentros planeados o no -a lo largo del camino polvoriento- y por los desplazamientos y ocupaciones de la vida cotidiana. Estudiantes, gente *fuereña*, indígenas, autoridades, gente trabajadora, jóvenes y otras personas; día a día van re- creando identidades que han encontrado en la danza andina colombiana, elementos que vienen escapándose de la vida muisca, desde que fenómenos inherentes al avance metropolitano como la contaminación ambiental, la urbanización, el desplazamiento forzoso y otros fenómenos migratorios y laborales, cambiaron las formas de celebrar y ... de bailar.

Tanto para las actividades de la gente muisca, como para otro inmenso número de personas en Bosa, la danza y el baile juegan un importante papel como *herramienta cultural*. Estas actividades son indispensables para los espectáculos colegiales, fiestas familiares y comunitarias, bazares y eventos culturales en la localidad; se baila en las discotecas, tabernas, plazas, parques, salones comunales y otros sitios en los que se realicen actividades con la música como elemento motivador principal: “Nosotros –dice Yamile Chiguasuque- organizamos la viejoteca, con música de torbellinos y de esa viejita, para ver bailar a las señoras y a los señores, queríamos ver cómo bailaban para aprenderles el paso y luego nosotros hacerlo en las danzas” (Entrevista: Yamile Chiguasuque, 2003)

En este sentido, la danza andina, transita en un contexto urbano en el que se presentan otras realidades no tan urbanas, no tan cosmopolitas; por el contrario, el ambiente de la metrópoli en esta “otra” Bogotá, es hogar para vidas muy particulares

como es el caso de la gente muisca. Es un lugar donde se entrecruzan diversas maneras de sentir y vivir el espacio; según García Canclini, “La ciudad moderna no es sólo lugar de residencia y trabajo” (García Canclini, sf: 11). La danza andina se vive en esta “otra” Bogotá, como un elemento que fue local, que fue propio –en alguna época-; luego salió al encuentro de otras manifestaciones corporales más Globales, para finalmente desaparecer por momentos, subsumiéndose en ritmos modernos; sin embargo, continuó sobreviviendo en colegios, fiestas familiares y eventos culturales como “danza folclórica”. Hoy, estos ritmos andinos son para la gente muisca contemporánea, la manera para localizarse en lo global y a la vez, globalizarse en lo local; es decir, son la posibilidad para hacerse ver, para resurgir con una propuesta cultural, en medio de la pertinente búsqueda actual por lo originario, cosa que caracteriza las manifestaciones culturales de nuestros días. Es en últimas un estilo propio de localización o ubicación de lo global, en un escenario que ha necesitado estos procesos para su lucha particular de comunidad.

De acuerdo a Asier (1995:15) la cultura familiar, “forma el telón de fondo de los intercambios cotidianos; (...) el orden relacional pone en contacto a individuos, utilizando según los casos, los lazos, el lenguaje o los valores de las relaciones familiares”. El golpecito en la espalda, el estrechón de manos, los intercambios de información son como puntos de soldadura que día por día, hacen crecer la red, manteniendo vigentes ciertas relaciones, que en momentos coyunturales, logran constituirse en acciones sociales con objetivos concretos. Actividades como la realización de campañas de aseo, solicitar que la máquina de la alcaldía aplane un poco el camino, realizar eventos para recolectar fondos y otras muchas *mingas*⁸⁶, son posibles gracias al contacto cotidiano y repetido que evidencia unos modos mediante los cuales se hace comunidad.

La danza, se ha convertido para la gente muisca de Bosa, en uno de los vehículos que han facilitado dichos encuentros; no en vano, dentro de conversaciones, reuniones, presentaciones, celebraciones y momentos familiares y comunitarios en general, se habla de la danza como una posibilidad de relación intergeneracional. Esto es evidente cuando se generan procesos de apoyo desde las personas mayores, mediante el aporte histórico y vivencial con respecto a épocas vividas; igualmente, la juventud se está preocupando por la niñez y por las personas

⁸⁶ Palabra en lengua Quechua que significa trabajo comunitario, actividad en equipo.

mayores. En este sentido, los ritmos andinos colombianos, han permitido tejer las redes de alimentación a las actividades juveniles, pero también el proceso de proyección o replicación hacia los diferentes segmentos generacionales de la comunidad. “Estamos pensando en un grupo de danzas del consejo de ancianos, y otro grupo infantil” (Comunicación personal: Comunera muisca, 2003), comenta animadamente una comunera Muisca.

QUÉ/ QUIÉN ES LA BICICLETA

Tanto para las actividades de la gente Muisca, como para otro inmenso número de personas en Bosa, la Bicicleta juega un importante papel como *herramienta*. La bicicleta se hace indispensable para los desplazamientos cotidianos al trabajo, estudio y otros; se usa para los paseos, los encuentros y en general, para toda actividad que implique desplazarse espacialmente hacia fuera, hacia dentro o por entre la localidad. Igualmente, esta gran integrante de la Familia Muisca no deja de ser invitada de honor a todo evento comunitario. Los nombres tan variados como *Burra, Todo terreno, Panadera, Cross, Turismera, Semi, bici, cicla, trotamundo, consentida, motorizada*, aluden a la Bicicleta como medio de transporte, vehículo de socialización, implemento lúdico, recreativo y hasta deportivo. De la igual manera, las personas que montan en bicicleta no son fácilmente clasificables, pues quien la usa, asume diferentes roles cuando lo hace:

“Cada cual se pone su propia camiseta. Unos visten la del trabajo: emplean ese ‘caballito de acero’ para disminuir distancias y acortar presupuestos. Es un vehículo. Otros la visten multicolor: con ella conviven, se desplazan, sueñan, recorren, día a día, esa gran autopista que es la vida, Pero no falta el “chicanero”, quien pretende convertirse en el centro de las miradas. En su mayoría son aficionados. No corren la contrarreloj, ni mucho menos hacen piques en los ascensos y descensos. Todos llegan a su propia meta: la casa, el parque, al punto del “mandado”, al taller, al encuentro. No hay carreras en ruta a pesar de que muchos de ellos se encuentren en una calle o al pasar el semáforo. Son colosos de la vida cotidiana” (Bosavoz, 2002).

La cita hace alusión a un contexto urbano, en el que se presentan otras realidades no tan urbanas, no tan cosmopolitas; por el contrario, el ambiente de la metrópoli en esta “otra” Bogotá, es hogar para vidas muy particulares como la de la gente muisca. Es un lugar donde se entrecruzan diversas maneras de sentir y vivir el

espacio. Según García Canclini, “La ciudad moderna no es sólo lugar de residencia y trabajo. Se ha hecho también para viajar: a ella, desde ella y a través de ella” (García Canclini, sf: 11). Sin lugar a dudas, la bicicleta es entonces un medio de transporte; es símbolo e instrumento de compañía, de pretexto, de economía, de encuentros, de recreación; para el deporte, la diversión y la comunicación. La bicicleta constituye para gran parte de personas en Bosa un algo y un alguien más de la familia.

“Quien no tiene cicla, pierde el derecho a soñar en comunidad”, es la frase que mejor puede resumir la concepción que popularmente se tiene acerca de la bicicleta. Entonces la bicicleta no solo es un qué, sino también un quién. Es inevitable reconocer si alguien está dentro de una tienda, al distinguir su bicicleta entre el *arrume* recostado sobre la pared. Si una persona llega de su trabajo en bus, pierde la oportunidad de encontrarse con personas con quienes era importante determinado encuentro; es distinto verles desde los vidrios de un transporte público que avanza a paso lento y bullicioso, por entre los huecos y polvo levantado. La cicla permite hacer las paradas necesarias durante el trayecto; por lo tanto, ayuda a soñar en comunidad, mantiene vigentes las voces y los contactos físicos. La bicicleta es uno de los vehículos que han facilitado estos encuentros; no en vano, dentro de conversaciones, aventuras y comentarios del diario vivir, la bicicleta tiene su lugarcito. Muchas cosas suceden con las bicicletas como testimonio de los hechos; por tanto, es en definitiva un miembro más no solo de la familia sino de la comunidad.

¿DANZA GLOCAL MUISCA?

“Para mí la danza es la expresión que se hace para la música que el grupo nos toca; es bailar, es como un homenaje que nosotros hacemos con la música que ellos nos tocan. Baile simplemente es algo más mecánico. Es ya lo general que hace todo el mundo; es muy diferente a la danza. La danza es como más dedicada, es saber que tienes que presentar un algo que lo quieres que salga bien. Mientras que el baile no, porque el baile es algo mecánico que ya está” (Entrevista: Comunero muisca de la vereda San José, 2003).

Danzar puede entenderse también, como un conjunto de actividades que en momentos críticos, se activan en forma de acciones capaces de intervenir efectivamente en estructuras materiales de la sociedad (cfr. García- Canclini 1990:

327). Por su parte, la danza andina colombiana de proyección urbana, se concibe como “lo vivido en otras tierras y en otros tiempos”; son interacciones esporádicas entre personas y grupos, imaginarios acerca de modos de habitar y vivir lo que sucede en lugares no urbanos. Obedecen más a la idea hegemónica de historia, donde los hechos están enclaustrados en el pasado; es lo que yo llamo identificación histórica⁸⁷, concepto ya ampliamente trabajado en capítulos anteriores. La visión en cambio, para el caso de las danzas muisca, es que no sólo son investigaciones, ensayos y proyecciones, de una danza. Son también constitución de comunidad, por el hecho de permitir acercamientos desde lo global hacia lo comunitario y viceversa. La danza glocal permite crear comunidades con capacidad de moverse en torno a objetivos comunes, desde el conocimiento mutuo entre actores y actrices. Por lo tanto,

“no puede ser nuestra propuesta repetir clisés o mecánicamente las danzas y músicas tradicionales de base, pero si es INDISPENSABLE conocerlas y dominarlas muy bien para poder aportarles crítica y creativamente, desarrollándolas, contextualizándolas y dinamizándolas artísticamente. Entendemos que es buscando nuestra realidad, en la producción cultural popular, basados en nuestra historia y contextos, partiendo de lo nuestro a lo universal y no al contrario [exclusivamente], como podremos crear y desarrollar en nuestros grupos, unas obras de música y danza que identifiquen y se identifiquen” (Vahos 1998: 102).

En este orden de ideas, la danza glocal muisca no deja que las personas se dispersen dentro del contexto urbano, pues permite un estilo propio de re- unión que está logrando la re- creación de comunidad. Lo glocal se alimenta de lo propio (si es que lo hay) y de lo ajeno (lo global). La danza muisca irrumpe como un híbrido de entre otros híbridos; presenta por lo tanto una contra- corriente ante la individualidad y la segregación planteadas por la metrópoli; la comunidad sigue viva y ejerciendo acción social cuando es necesaria una convocatoria; cuando un hecho coyuntural así lo amerite, como por ejemplo cuando se requiere la presencia muisca en actividades, reuniones, asambleas y otros llamados, por parte de autoridades tradicionales o de autoridades y organismos externos al cabildo.

⁸⁷ Cristóbal Gnecco (2000: 177) sostiene que “la historia [hegemónica] de los arqueólogos domestica, estructura, direcciona la memoria social” y es la que ha contribuido en la hibridación del pueblo colombiano, otorgándole sentido al “accidente de la nación”

VIAJES ANTI- METROPOLITANOS

“Los viajes urbanos se realizan cotidianamente, están asociados a la experiencia y el imaginario del habitar”, escribe García Canclini; sin embargo, la experiencia de viaje metropolitano que expone, tiene base en el incremento espacial y -parcialmente- temporal que tienen los viajes debido a la expansión de la ciudad; es decir que hace referencia directa al área metropolitana. Afirma el autor que

“el viaje metropolitano nos aleja de la vida familiar y a la vez forma parte de sus estrategias, nos interna en zonas de la ciudad que desconocemos pero de algún modo concebimos vinculadas con la nuestra. Uno de los rasgos que lo vuelven especialmente atractivo y sugerente es esta tensión, (...) entre el lugar de residencia y los desplazamientos, entre la realidad cotidiana y lo imaginario” (García Canclini, sf: 13).

Sin embargo, con la experiencia particular de Bosa, podemos encontrar que, aunque presenta características urbanas vinculadas a su vez con la metrópoli, no se puede dar por cierto que esta condición motive el alejamiento familiar. Por el contrario, como ya se ha afirmado, la gente de este territorio guarda ciertas especificidades que llegan a cercanías familiares entre las personas de veredas y barrios. Un viaje en bicicleta, sugiere ciertas particularidades que le hacen cercano al viaje metropolitano, dadas las condiciones de vinculación y desvinculación con zonas de la urbe, así como los alejamientos y retornos entre lo real y lo imaginario. Sin embargo, si “los viajes metropolitanos nos lanzan más allá de la ciudad física, del espacio construido y visible a lo que suponemos detrás de la materia y de los signos” (García Canclini, sf: 24), los viajes en bicicleta dejan ver otras dimensiones desconocidas para quienes van en el *Transmilenio*⁸⁸, los buses y automóviles particulares.

La bicicleta permite crear comunidades con capacidad de moverse en torno a un objetivo común: ¿los “Robinson Crusoe contemporáneos” –usando la expresión de Joan Josep Pujadas⁸⁹- tienen esta posibilidad?. Es complicado que personajes anónimos logren establecer unas relaciones más allá de las permitidas para un viaje metropolitano. Como García- Canclini lo explica, a través de los viajes se accede a

⁸⁸ Sistema de transporte masivo que empieza a ser usado en la ciudad de Bogotá en el año 2001, como una salvación al problema de movilización en una urbe creciente en asuntos demográficos, de contaminación ambiental, de tiempos en desplazamientos, de inseguridad y *desorden*.

⁸⁹ Valga esta oportunidad para reconocer que la reflexión sobre la bicicleta fue compartida parcialmente con el mencionado profesor, durante el curso sobre Antropología Urbana en la FLACSO- sede Ecuador, año 2003.

un imaginario sobre la ciudad posible; es decir se establece una comunicación virtual con lo que fue, lo que es y lo que será la ciudad. Mientras esto sucede, los cuerpos se desvanecen dentro del *Transmilenio*, en los buses, en los autos y en los recorridos desatentos por las calles. “Habitamos una ciudad en la que la clave ya no es el encuentro sino el flujo de la información y la circulación vial” (Martín- Barbero, 1991: 6); son situaciones emblemáticas de las metrópolis.

“La somnolencia colectiva en la vida pública puede ser la protesta callada ante el exceso de sociabilidad que a veces impone la congestión urbana. El viaje es, tanto vía de acceso a lo otro y diferente como expresión de la molestia que engendra la aproximación de lo lejano, la necesidad de esquivar lo distinto, de no conocer o no ocuparnos de todos los entrecruzamientos. En los viajes [metropolitanos], se hace más estridente que en otras prácticas la diversidad urbana, pero también lo que Michel de Certeau denomina el ‘movimiento opaco y ciego de la ciudad habitada’” (García- Canclini, sf: 25).

Ante este panorama, el autor plantea el entendimiento de los Viajes Metropolitanos como “experiencias vividas”, interacciones entre personas y grupos, modos de habitar, recorrer e imaginar lo que sucede en la metrópoli. La visión en cambio, para el caso de los viajes anti- metropolitanos en bicicleta, es que no sólo son ocupaciones, recorridos y utilización de espacios. Son también constitución de comunidad, por el hecho de permitir acercamientos desde las conversaciones mientras se pedalea. Los acompañamientos en “lote” por las ciclorutas durante los recorridos hacia la casa o trabajo; las paradas que permiten mantener el tejido de saludos, las charlas esporádicas y las “razones”⁹⁰ sobre la vida diaria, son muestra de capacidad de convocatoria, gracias precisamente, a que no se pierden los contactos. Es decir que en caso de cualquier reunión, evento comunitario u hecho luctuoso, religioso, festivo, etc., es posible contar con el conjunto social que se ha tejido cotidianamente. La bicicleta no deja que las personas se pierdan en sí mismas, pues siempre estará alguien a la orilla del camino o en la misma vía del pedaleo, con quien se cruce un saludo, un comentario, una noticia; es imposible entonces la indiferencia ante los entrecruzamientos planteados durante los recorridos o viajes. En últimas, son dichos lazos los que impiden caer en el

⁹⁰ El imperativo “dar razón de...” refiere, en el caso de Colombia, a la indagación informal, amigable y cotidiana, que se hace a alguna persona, sobre un tema o persona en particular; por ejemplo: “deme razón de su mamá”, “deme razón de la empresa”, “deme razón de la gente (familia, amistades, comunidad)”, “deme razón de la hembra (novia, amiga)”

“desvanecimiento de los cuerpos” (García- Canclini, sf); los viajes por la ciudad, en este caso, se presentan como una contra- corriente ante la individualidad y la segregación planteadas por la metrópoli; la comunidad sigue viva y ejerciendo acción social cuando es necesaria una convocatoria; cuando un hecho coyuntural así lo amerite.

DANZA MUISCA Y CULTURA POPULAR SOBRE RUEDAS DE BICICLETA

Cultura Popular, es un concepto muy relacionado y diariamente citado, cuando se hace referencia a Bosa, sus formas de vida y sus manifestaciones culturales. No en vano, esta localidad Bogotana es una de las que mayor movimiento cultural genera, en términos de agrupaciones teatrales, musicales, dancísticas y de otras manifestaciones más actuales del arte. Igualmente, acudiendo a este apellido: “popular”, algunos de estos grupos han conseguido prestigio distrital, nacional e internacional. Uno de los casos representativos de esta realidad, es el de la *Fundación Cultural Chiminigagua*⁹¹, que desde ya hace unos veinte años, viene trasegando el ambiente artístico. La original idea del Festival de la Cultura Popular, “Invasión cultural”, es sin duda un evento, al que toda agrupación cultural bogotana, quiere llegar a participar.

Hago referencia a dicha situación, porque me interesa tomar el discurso de “lo popular”, con la intención de realizar un acercamiento desde esta perspectiva, para el análisis de lo que significa danzar y/o pedalear en el sentido cultural. Este análisis, sin duda conduce a otra dicotomía, representada en primer lugar por lo laboral, y en segundo lugar, por lo lúdico. Es decir, la frontera a trabajar no es precisamente si hacer danza y/o montar en bicicleta hace parte de la cultura popular o de la cultura culta, sino más bien, qué representa para una persona muisca su pertenencia a un grupo de danza, o el salir de su casa a pedalear; si es diferente cuando hay dirección al trabajo, al estudio, a la tienda, a Bosa, a “un *rolis* por la vereda”⁹² o a

⁹¹ **Chiminigagua** significa para la Cultura Muisca (que pertenece lingüísticamente a la familia Chibcha), el Dios de la creación. Sin embargo, la “creación” no logra un alcance efectivo hacia las Bases Culturales Chibchas de la localidad, representadas por la gente muisca contemporánea. Paradójicamente, por razones de distancia y de accesibilidad a la zona urbana de Bosa, ninguna persona que se identifique como indígena Muisca o que, por lo menos, tenga residencia en el Territorio Muisca de Bosa (es decir las veredas y sus barrios aledaños), hace parte de las iniciativas, programas o proyectos de agrupaciones culturales con acción en la Localidad séptima de Bogotá.

⁹² “Dar un ROLIS por la vereda” significa estar merodeando sin rumbo fijo, montando en la bicicleta, por entre los caminos veredales. Es frecuente escuchar la expresión, como respuesta ante la pregunta: ¿pa’ donde va?, durante un cruce de saludos en medio del camino polvoriento.

una “doble hasta el peaje”⁹³. Me interesa en últimas, escribir sobre una cultura de la danza y una cultura de la bicicleta, ligadas a acciones cotidianas del trabajo, el estudio, el deporte, la recreación y el ocio en la gente muisca de Bosa.

¿Qué representa para una persona muisca, el ejercicio cultural de investigar, ensayar, vivir, y en últimas, danzar un ritmo andino re-creado para la vida indígena contemporánea?

¿Qué hechos se evidencian a través de los ensayos, las investigaciones, las presentaciones, y las diferentes oportunidades de participación en eventos comunitarios, reuniones de jóvenes muiscas, o interacciones con grupos urbanos de danza en diversos géneros?

¿Cómo está la cultura de la danza, ligada a acciones cotidianas del trabajo, el estudio, el deporte, la recreación y el ocio en la gente muisca de Bosa?

¿Cómo consideran las personas muiscas la acción de danzar?; ¿puede considerarse la danza muisca como un referente de *cultura popular*?; ¿puede la danza muisca convertirse -por el efecto hibridación- en un vehículo de antigua modernidad?

¿Cómo consideran las personas muiscas la acción de pedalear?; ¿hace parte la bicicleta de la conocida *cultura popular*?; ¿puede la bicicleta convertirse -por el efecto hibridación- en un transporte para viajes metropolitanos?.

Preguntas como las enunciadas se expresan también en los encuentros juveniles muiscas expresa o implícitamente. El intento de respuesta que desde este escrito puede darse, tiene sus limitantes en el sentido de incompletitud, tal como lo enunciara Boaventura de Souza Santos (1998), refiriéndose al diálogo intercultural en el que las culturas contemporáneamente se deben hallar. Tanto lo global como lo local tienen elementos de incompletitud, por lo tanto deben alimentarse mutuamente desde sus fronteras. Es allí donde los puntos comunes generan retroalimentación y también donde las falencias se reflejan para ser objeto de reelaboración.

“Entrar y salir de la modernidad”, parafraseando a García Canclini, puede asimilarse a entrar en lo metropolitano, pero también salir de allí por medio de estrategias de comunicación, entre comuneros y comuneras con su entorno local, distrital, nacional y mundial inclusive. La comunicación que aquí se analiza, moviliza

⁹³ La doble hasta el peaje es una ruta que se hace en bicicleta durante los fines de semana. Muchas personas mayores del cabildo crecieron con las leyendas del ciclismo colombiano; por lo tanto, su afición también les llevó a participar en competencias durante su juventud. Es frecuente que en una casa haya por lo menos una bicicleta turismera o de semi- carreras, para efectos de salir a rutas largas durante los domingos y días feriados.

algunas redes a través de lo lúdico en forma de danza y de viajes en bicicleta; estos elementos se erigen como vehículos con los cuales se llega más allá de la realidad, sin por ello alejar socialmente, tal como sucede con el transporte masivo y el automóvil particular. En este sentido, la práctica de danza y los viajes en bicicleta, implican para la gente muisca una comunicación con la realidad propia y también con otras realidades distantes o no; la ciudad de Bogotá es un escenario propicio para dicha relación.

“Vivir en una gran ciudad no implica disolverse en lo masivo y anónimo. (...) Los grupos populares salen poco de sus espacios, periféricos o céntricos; los sectores medios y altos multiplican las rejas en las ventanas, cierran y privatizan calles del barrio” (García-Canclini 1990: 266);

Se habla de hibridación cultural⁹⁴, gracias a los aportes desde varias instancias; desde diálogos entre las manifestaciones cotidianas de la cultura. “Sin duda, la expansión urbana es una de las causas que intensificaron la hibridación cultural” (Op Cit: 264), pues ha permitido la multiplicación de intercambios y por ende, la proliferación de nuevas manifestaciones que emergen de la relación glocal.

Al igual que las culturas se hibridan, danzar y montar en bicicleta se han convertido día a día en actividades mixtas, en el sentido de combinar la actividad cultural con la del goce lúdico y la actividad deportiva con la del transporte o movilización. Sin embargo, cuando la gente danza para una agrupación o cuando pedalea, no lo hace porque exista “una organización distinta del ‘tiempo libre’, que lo convierte en prolongación del trabajo y el lucro” (Op Cit: 268); más bien considero que hacer trabajo cultural a través de la danza o llegar al trabajo, a la casa, al estudio, montado en bicicleta, son actividades fruto de un estilo propio de reinterpretación de espacios y cotidianidades. La danza y la bicicleta, contribuyen en este sentido, a transportar las culturas a través de fronteras locales, globales y glocales, que a su vez son cultura. Entrar, salir, moverse a través de las diferentes actividades lúdicas es transitar fronterizamente, es transitar por entre culturas. Es lo que García- Canclini resalta como culturas que son de frontera, donde las culturas pierden su relación exclusiva con el territorio, pero ganan en comunicación y

⁹⁴ “La hibridez tiene un largo trayecto en las culturas latinoamericanas. Recordamos antes las formas sincréticas creadas por las matrices españolas y portuguesas con la figuración indígena. En los proyectos de independencia y desarrollo nacional vimos la lucha por compatibilizar el modernismo cultural con la semimodernización económica, y ambos con las tradiciones persistentes” (García- Canclini, 1990: 305).

conocimiento tanto al interior como al exterior de las mismas, “En toda frontera hay alambres rígidos y alambres caídos. Las acciones ejemplares, los rodeos culturales, los ritos son maneras de trasponer los límites por donde se puede” (Op. Cit: 326).

Danzar o moverse en bicicleta, es transitar por las fronteras entre actividades lúdicas, laborales, deportivas, recreativas y otras que cada día son más invisibles. En últimas, con la danza y/o con el pedaleo, se promueve la (re)- construcción, la (re)- interpretación y la (re)- significación, que a su vez son fuente para hacer cultura.

Dicha cuestión cultural no la tomo en el sentido de *recoger* una tradición añeja, sino más bien en el orden que describe Todorov (1997), cuando asume un concepto de cultura ligado con su desarrollo propio; es decir, asimilo el hecho de danzar en el territorio muisca de Bosa, como algo que posee una identificación perfecta con la historia, en el sentido que aporta al sentir indígena cierta esencia, que le liga a lo territorial y sus costumbres. Sin embargo, se complementa la anterior idea trayendo un segundo componente también hallado en la conceptualización de Todorov, que tiene relación a la capacidad de la cultura para reinterpretarse, rescatarse, relacionarse, respetar a otras e incluso integrarse, aún a costa de perder ciertos atributos “de origen” (Ibid).

“La cultura, en el sentido que los etnólogos dan a esta palabra, es esencialmente un asunto de memoria: es el conocimiento de un cierto número de códigos de comportamiento y la capacidad de servirse de ellos. Poseer la cultura (...) es primero, conocer la historia y la geografía (...), sus monumentos y sus documentos; sus maneras de comportarse y de pensar. Un ser sin cultura es el que no ha adquirido jamás la cultura de sus ancestros o que la ha olvidado y perdido. Pero las culturas occidentales tienen aún otra especificidad: primero, porque pese al etnocentrismo de sus miembros, ellas han sido llevadas desde hace mucho a reconocer la existencia y el valor de las culturas extranjeras y aceptar la mezcla con ellas; luego, porque han valorizado, al menos desde el siglo XVIII, la capacidad de distanciarse de su cultura de origen” (Todorov 1997: 17).

Al concepto habría que añadirle, que no solamente las llamadas ‘sociedades occidentales’ presentan al mismo tiempo ambas capacidades. Es decir, por un lado preservan aquella suerte de identidad esencial -que prefiero definir como identificación histórica-, y por otro, sobreviven con una serie de particularidades cotidianas, para nada alejadas del mismo contexto geográfico y marginal en que han estado siempre, lo cual defino como *memoria cotidiana*. La memoria cotidiana refiere al componente cotidiano que matiza un territorio en el que se vive y se hace de la

ciudad un lugar clave para la construcción comunitaria, pues dado el componente raizal⁹⁵, son visibles distintas maneras a través de las cuales la gente muisca se enfrenta a las complejas dinámicas entre lo global y lo local.

CONCLUSIONES

La distinción entre danza folclórica de espectáculo y danza muisca, y entre viajes metropolitanos y anti- metropolitanos, reside principalmente en la capacidad de la danza muisca y de los viajes anti- metropolitanos para articular redes efectivas de acción en territorios sobre los cuales, lo metropolitano, lo global y lo urbano, avanza a pasos avasalladores, muy por encima de las vivencias cotidianas locales. Tal vez haciendo un paralelo, la danza folclórica de proyección y los viajes metropolitanos, responden a un fenómeno global de vida y espectáculo, mientras que la danza muisca y los viajes anti- metropolitanos en bicicleta se nutren local y globalmente, formando actores y actoras sociales que defienden una posición de identificación indígena. Esta experiencia es sin duda un fenómeno glocal, en el que muchas fronteras son invisibles, tal como acontece entre el territorio muisca de Bosa, y los barrios de la localidad 7 de Bogotá (Bosa).

La danzas muisca y los viajes anti- metropolitanos en bicicleta, poseen una perspectiva interesante de resignificación de lo urbano; si en la ciudad gris la danza folclórica es sólo un espectáculo en el que se vive un proceso de ida hacia “lo que fuimos”, y un no lugar donde los individuos se dispersan por la acción de los desplazamientos; en la “otra” danza y en la “otra” ciudad, las personas luchan por ser indígenas muisca en el actual contexto glocal. Esta lucha genera un proceso contrario al de la proyección de danza folclórica en contextos urbanos, pues la dispersión post- proyección⁹⁶ desaparece, para dar lugar al refuerzo de una cultura de lo familiar en el contexto comunitario, al igual como sucede con medios de desplazamiento como la bicicleta.

“En este contexto de cambios y reacomodos característicos del mundo contemporáneo, la diversidad no sólo permanece, sino, gracias a la cercanía, es más evidente y cotidiana. Por lo mismo, es una época en la que las culturas populares se manifiestan en ropajes muy diversos y, a veces en tensión, se fortalecen los sentimientos nacionales, étnicos e identitarios” (Safa, 2000)

⁹⁵ Para la gente muisca, significa lo que es del territorio y no venidero de otro lugar.

⁹⁶ Es decir lo que sucede después de una presentación de danza.

La gente muisca de Bosa se ha permitido potenciar su red de relaciones cotidianas, con el objetivo de re- pensar su comunidad, de re- organizarse como cabildo tradicional, utilizando estrategias de convocatoria y de cotidianidad, muy propias de lo que se conoce como “lo urbano”; en este sentido, la danza andina colombiana que se proyecta como espectáculo urbano, tal vez sin intenciones de refuerzo cultural, opera como tejedora de comunidad. De igual manera, tampoco la bicicleta ha sido un invento para las relaciones sociales y culturales o para su fortalecimiento; dicho vehículo fue concebido para el desplazamiento, sin embargo, hoy más que nunca, este “mejor invento del hombre” -como siempre lo he concebido en lo personal-, también opera como tejedor de comunidad.

La danza andina colombiana y la bicicleta, hoy por hoy forjan nuevas formas de relación que trascienden el transfondo utilitario, deportivo, recreativo, lúdico y cosmopolita; en el territorio muisca de Bosa, queda vigencia de su capacidad para interceptar comunicaciones, personas y grupos, potenciando, por un lado, los valores nacionales de la danza y por otro, la posibilidad comunicativa de la bicicleta, para la construcción y porque no - en el sentido de Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983)- la invención de tradición (Obra original en inglés: “inventing traditions”)⁹⁷.

⁹⁷ Hobsbawm y Ranger (1983 en, Baud et al, 1996: 20).

VI. CULTURA POPULAR: “LA FORMA DIFERENTE DE HACER POLÍTICA”

Activismo cultural como génesis de relaciones políticas entre la gente muisca de Bosa y un líder de la cultura que se lanza a la política.

*“Al lado del enfermo come el alentado”
(Según la sabiduría popular)*

Es domingo 10 de febrero del año 2002, la mañana brinda otro de esos amaneceres soleados característicos en el territorio muisca de Bosa. A la sede de la Junta de Acción Comunal (J.A.C) de la vereda San Bernardino, van llegando mujeres, hombres, niños y niñas con una oscilación de edad entre los cero a los noventa y tantos años. Es un día especial, pues es la visita de Venus Albeiro Silva, candidato por el “Movimiento de Participación Comunitaria Opción Siete”, a la cámara de representantes por Bogotá⁹⁸ y que medirá fuerzas frente a otras innumerables candidaturas en las elecciones que tendrán lugar, exactamente, el cuarto domingo siguiente (un mes después) a este día festivo para la gente muisca de Bosa.

La gente muisca de Bosa realiza sus actividades culturales en las inmediaciones de las veredas San José y San Bernardino. Entre los eventos preparados por fundaciones y grupos culturales con sede en diferentes barrios de Bosa, y las celebraciones, festivales, bazares y demás convocatorias masivas organizadas por la gente muisca hay grandes diferencias en cuanto al número de personas asistentes y a las actividades que se desarrollan. La gente muisca realiza estos eventos sin necesidad de contar con un proyecto financiado mediante convocatorias públicas, tal como sucede con las fundaciones y grupos especialistas en el tema. En territorio muisca estos eventos sirven para reunir la gente, descansar de lo rutinario, relacionarse con fuereños y atraer personas interesadas en este tipo de fenómenos en Bogotá. Igualmente, se percibe un interés –a través de estas actividades- por continuar reafirmando una pertenencia étnica. Sin embargo, a pesar de las diferencias entre unos y otros eventos, el Cabildo muisca como organización étnica, pertenece a la misma red cultural en la que hallan puntos en común, las organizaciones dedicadas al arte y la cultura en Bosa.

⁹⁸ En Colombia los representantes a la Cámara hacen parte del Congreso de la República, al cual le corresponde reformar la Constitución, hacer las leyes y ejercer control político sobre el gobierno y la administración. Son 268 los integrantes en total, de los cuales son 102 senadores y 166, representantes a la Cámara. (cfr. www.Colombia.com: marzo 4 de 2002).

En el ámbito local –de Bosa- el cabildo pertenece al Consejo Local de Cultura, y por ende, es una organización que en muchos casos es asimilada directamente como grupo cultural. Este tipo de relaciones, ha surtido efectos en el ámbito del acontecer político de Bosa, en la última década, se pasó del proselitismo político en Juntas de Acción Comunal, hacia estrategias de convocatoria más dinámicas como son: campeonatos de microfútbol, tejo, rana y minitejo, rifas, presentación de grupos musicales sobre improvisadas tarimas y, la calle como pista de baile acondicionada. Esta transición que potencia la prácticas culturales “populares”, hacia intereses electorales, también ha permeado en cierta forma al cabildo indígena, debido a sus relaciones con líderes de grupos culturales de Bosa, fruto de esta identificación común con el trabajo cultural de otras organizaciones.

Esta situación ha motivado la realización –dentro de esta investigación- de un análisis tanto objetivo como subjetivo de la situación. En este análisis se tienen en cuenta cuatro momentos: el primero explica el contexto de la cultura popular en Bosa; el segundo momento describe los sistemas de relaciones sociales, las regularidades (visión estructuralista), empleando para ello las nociones de campo y *habitus* (Bourdieu). En el tercer momento, se analizan las elaboraciones e interpretaciones de sentido común, percepciones y puntos de vista subjetivos (visión constructivista) que pueden llevar a los y las muisca a preferir un candidato y no a otro; este caso nos remite a Erving Goffman (1994) para descifrar el modo en que un grupo se ve reflejado en un personaje, gracias a su manera de presentarse ante ellos. Finalmente, regresamos a Bourdieu para pensar en la transformación de capital cultural en capital político.

La intención es entonces, sintetizar mediante los conceptos de *habitus*, *campo* y *capital*, las implicaciones objetivas y subjetivas que se pueden deducir de esta transformación. Igualmente, analizar las relaciones y las formas de pensar y actuar, que tienen ocasión cuando un líder de la cultura popular, decide lanzarse a la política, apoyado por una organización indígena que fundamenta su lucha actual en sus reivindicaciones culturales.

LOS FESTIVALES DE “LA CULTURA POPULAR”

Chiminigagua no sólo es el Dios de la creación muisca, es también el nombre que desde hace unos 20 años representa al colectivo popular de cultura que trabaja en Bogotá desde la localidad de Bosa y que poco a poco ha venido ocupando

importantes espacios en la capital del país. Gracias a la bien trabajada imagen como grupo cultural, la *Fundación Chiminigagua* se ha posicionado en el ámbito local, distrital, nacional e internacional como una organización fuerte en la promoción de la “cultura popular. En el discurso cotidiano de quienes se vinculan a las redes culturales cercanas a estas manifestaciones, esto es entendido como una cultura para todos y sin exclusiones: eventos recreativos y deportivos con premiación en dinero y cerveza, poesía de jóvenes, música rock, rap, metal, aeróbicos (gym dance), acrobacia, break dance, teatro callejero, zanqueros, etc.

Venus Albeiro Silva (VAS)⁹⁹ es un reconocido trabajador de la cultura popular de Bogotá. Su labor en la localidad de Bosa se remonta al año 1986 cuando da inicio, junto a otras personas, a la mencionada organización. La fundación crea talleres de participación comunitaria e impulsa proyectos de trabajo con los jóvenes. Son obras de la fundación la concha acústica del parque central de Bosa, el edificio de talleres y la sala de eventos culturales en esa zona de la ciudad. También son conocidos por todos los bogotanos los zanqueros, malabaristas y demás artistas que recorren la ciudad en distintos eventos artísticos distritales y nacionales. En esta labor artística la fundación fue invitada a numerosos festivales en el mundo y fueron galardonados con distintos premios internacionales. Esto les comienza a generar reconocimiento entre la comunidad y los medios de comunicación.

Adaptándose admirablemente a las administraciones locales y distritales de turno, Chiminigagua va ganando experiencia, renombre y confianza para la realización de los más grandes y ambiciosos proyectos culturales de Bosa. Muchas agrupaciones han querido seguir su senda: Kerigma, Yarake, Ixbalanque, Magic Zanc y otros, son nombres de Fundaciones constituidas en los últimos 15 y 10 años en la localidad. Con las adaptaciones mencionadas, Chiminigagua es la Fundación que resulta elegida meritoriamente para la ejecución de millonarios contratos, tanto para construcción de espacios culturales en Bosa, como para ejecución de eventos culturales masivos. El parque de las artes Chiminigagua, la concha acústica de la plaza fundacional, el festival de cultura popular, la invasión cultural a Bosa y otros, empiezan a ser reconocidos como ideas originales de Chiminigagua, así como el derecho propio que anualmente se ha ido ganando para la ejecución de dichos eventos.

⁹⁹ De aquí en adelante utilizaré las siglas VAS para referirme a Venus Albeiro Silva (el candidato y líder cultural)

Con la narración de partidos de microfútbol en vivo y la realización de esta clase de eventos masivos, Venus Albeiro Silva fue fortaleciendo su imagen ante la población bosuna, como personaje popular, con la suficiente inteligencia y trabajo para llegar a hacer algo más que festivales y campeonatos. En este sentido fue el que inició el respaldo a equipos de microfútbol mediante su *patrocinio* para jugar en campeonatos más grandes. Bosa tiene el orgullo de mostrar jugadores que han estado en la selección Colombia representando al país en canchas extranjeras. Igualmente el talento de Venus Silva como dramaturgo le ha permitido el montaje de obras de *teatro callejero*, modalidad que se vio fortalecida en Bosa a raíz de la participación de Chiminigagua en eventos distritales de gran importancia.

En estos contextos, es que VAS inicia su carrera hacia la transformación de este potencial social y cultural, en votos de confianza y en las urnas electorales, que le dieron asiento en la Junta Administradora Local (JAL), en el Consejo de Bogotá, el intento por convertirse en senador de la República y finalmente, ejercer como representante a la cámara por Bogotá.

CARNAVAL, FIESTA, RITUAL Y RIFA DE CASAS

Las conglomeraciones de gente durante la campaña no son para pronunciar el popular discurso veinte juliero¹⁰⁰; son mas bien una fotocopia de un festival cultural, con una programación de danzas, teatro, títeres, zanqueros, música carranguera, orquesta, ritual ligado a las tradiciones muiscas, juegos con fuego, partido de micro- fútbol narrado por el mismísimo VAS y la resonante promoción de la rifa de dos casas; una para el día del lanzamiento de la campaña y otra para la celebración del triunfo; como dicen en Bosa: “eso va a ser un fiestonón”.

No es novedad que un candidato a algún cargo de elección popular se acerque a las organizaciones indígenas para recolectar adeptos y conseguir sus votos durante las elecciones. A partir del nuevo ordenamiento político y social dictado por la asamblea nacional constituyente de 1991, los indígenas empiezan a tener protagonismo e importancia en el ámbito político. Los Cabildos empezaron a verse, como una herramienta política que serviría para aglutinar amigos y simpatizantes. Desde aquel entonces, muchas organizaciones indígenas han caído

¹⁰⁰ “Veinte juliero” es una expresión utilizada en Colombia para distinguir las palabras de una persona que habla con mucha propiedad y organiza un discurso sentido acerca de un tema específico; la razón es porque el día veinte de julio se conmemora la firma del acta de independencia y en épocas pasadas, era común escuchar discursos efusivos en la plaza pública durante dicho día.

en el juego de la recolección de firmas y votos para campañas políticas locales y regionales, incluso con el apoyo de varios líderes indígenas nacionales. Tanto el indígena muisca de Bosa como el mestizo habitante de la comunidad, al no estar versados en la política, sirvieran como piezas de un juego de ajedrez para beneficio de los jefes políticos de los partidos.

Sin embargo, lo que ha marcado una iniciativa importante para la gente muisca de Bosa, es el trabajar en un **Plan de Vida** en el que la “reconstrucción cultural” es fundamento del actual rumbo: “Nuestro objetivo primordial está basado en la recuperación histórica y cultural, y en proteger y conservar nuestros sitios sagrados” (Cabildo Muisca de Bosa, 1998). Este interés es el que dará conexión con el activismo propagado por Venus Albeiro Silva. Los representantes del cabildo son contactados directamente por el candidato (siendo fácil la tarea gracias al vínculo común de la cultura). Durante las asambleas del Cabildo se generan acuerdos sobre las necesidades que se presentarán al candidato en reuniones privadas. Las necesidades existentes como organización incluyen: obtener mayores oportunidades para gestionar proyectos culturales, capacitar a la juventud muisca en muchas de las áreas promovidas desde Chiminigagua (y desde Opción Siete) y mejorar las condiciones de funcionamiento de la oficina del cabildo, la cual pretende convertirse en “casa cultural muisca”. Por lo anterior, puede verse un entrecruzamiento perfecto entre los intereses del cabildo y las actividades promovidas por Chiminigagua. Los cabildantes se ven más cercanos a VAS que a cualquier otro candidato, y por esta razón, en asambleas y reuniones de autoridades, se decide unánimemente apoyar su candidatura y movilizar contactos.

Las metas actuales del cabildo indígena muisca de Bosa lo inscriben como un movimiento cultural el cual hace parte de una red de relaciones que movilizan tales objetivos. El cabildo, dada su pertenencia al mismo campo de acción cultural entra a respaldar un interés común del colectivo de redes culturales de Bosa (al cual pertenece el cabildo muisca). En este sentido, los actores de dicho campo no solamente acuden al llamado de un colega sino que se ven inmersos en un nuevo “mandato” (por darle un nombre) que les obliga a retribuir en las mesas de votación, los momentos compartidos en los festivales y demás actividades culturales promovidas en conjunto o por *Chiminigagua*. Las prácticas de representación en este caso particular, adquieren un matiz más disimulado que el del intercambio de

favores por votos; es el asociarse con VAS porque es el que mejor puede representar los intereses que como grupo tiene la gente muisca de Bosa.

Cuando la gente va a un festival cultural, lo hace de manera voluntaria, porque tiene un conocido o familiar que se va a presentar, o simplemente, porque “todos van a ir”; de la misma forma podríamos referirnos al fenómeno VAS, pues la gente no necesita que le den de comer, que le regalen un tejado para la casa o que le prometan un empleo (mucho menos ganar la rifa de la casa); sencillamente muchos votan por él gracias a la bien tejida red cultural que enmarca lo social, lo lúdico, lo del pueblo, lo propio. A VAS lo sienten como de la casa, es alguien que comparte cotidianidades, gustos, es como ir a votar por el vecino. La participación mediante el voto aporta a la estructura social de la cual se es parte -y arte-; es -en el sentido Durkheimiano- un modo de solidaridad ritual que es parte, en este caso, de un tipo de relaciones políticas entre la gente muisca y VAS.

“LA FORMA DIFERENTE DE HACER POLÍTICA”

El movimiento cultural, representado en actividad lúdica, deportiva y cultural de una manera permanente, mantiene vivas las relaciones del movimiento Opción Siete con sus bases políticas, pues Chiminigagua es Opción Siete y Opción siete es Chiminigagua.

“La forma diferente de hacer política”, según el movimiento Opción Siete, es el uso de un discurso popular, unas formas que cuidan ante todo, no perder la imagen que la gente ya tiene formada, gracias a las actividades culturales impulsadas en la localidad por la fundación Chiminigagua. El discurso trabajado por VAS es muy cercano al hablar cotidiano de la gente, acudiendo al uso de palabras como “parcero, bacán”¹⁰¹, “chévere”, “clarito” que no pretenden ser un discurso académico con intencionalidad de parecer un discurso político. Estas son palabras “que llegan”, porque hacen parte del vocabulario cotidiano de la gente que habita en “San Berno”¹⁰² y que son capaces de captar la atención de todos los grupos generacionales.

VAS llega aquel domingo con una “pinta” cotidiana para él, sencilla a los ojos de la gente que le ve, pero un verdadero “desastre”, según el modelo

¹⁰¹ Términos coloquiales de alta utilización en Colombia cuando se le considera a otra persona como amigo/ a.

¹⁰² San Berno y San Jocho son los nombres coloquiales y cotidianos con los que las personas jóvenes se refieren a los territorios ubicados en las Veredas San Bernardino y San José, respectivamente.

“encorbatado”¹⁰³ y bien peinado que han utilizado la mayoría de políticos. Un jean azul, camiseta manga corta, bufanda a cuadros (símbolo que ha tomado tanta fuerza que hoy se erige como la bandera de su movimiento), el cabello largo y sin señas de recibir una pasada con un cepillo o peinilla (además de que los ventarrones imperantes en aquella zona, terminan por darle el toque característico de siempre) y unos dos o tres muchachos que no pasan de los veinte y tantos años, quienes lo acompañan a la manera de los guardaespaldas, solo que estos están equipados con un jean azul, camiseta color naranja con la foto de VAS en actitud de dar la mano (como saludando) y una chaqueta impermeable de un color naranja encendido que en la espalda lleva el símbolo del “Movimiento Opción Siete”. En este caso,

“se puede tomar [la expresión] fachada personal para referirse a los elementos (...) que debemos identificar íntimamente con el actuante mismo y que, como es natural, [lo siguen] dondequiera que vaya. Como parte de la fachada personal podemos incluir: las insignias del cargo o rango, el vestido, el sexo, la edad, y las características raciales, el tamaño y aspecto, el porte, las pautas de lenguaje, las expresiones faciales, los gestos corporales y otras características semejantes (Goffman, 1994: 35).

Cuando se dirige a la asamblea reunida, VAS se refiere al territorio muisca como una zona a donde él solía ir de joven con sus amigos a “trotar”; le comenta a los asistentes que aún recuerda todos los sembrados que existían en vez de muchas de las construcciones que ahora asoman. Su discurso es seguido por parte de las personas mayores, quienes se sienten transportadas en el tiempo. Gracias a sus palabras, retroceden y se encuentran con aquellos campos agrícolas verdes donde la unión del agua de regadío con el brillante sol, conformaban el multicolor haz del arco iris. VAS ha logrado, a través de anécdotas, invitaciones, recuerdos y promesa de mayor colaboración a los jóvenes, causar la suficiente impresión en todas las personas presentes. Como señales pueden verse y escucharse las sonrisas satisfechas de la gente, el ambiente triunfalista y las palabras de diferentes personas apoyando al candidato. Don Ignacio Cobos, proveniente de la vecina Vereda San José y gran animador en las asambleas ordinarias del Cabildo (gracias a que por la unanimidad indiscutible que flota en el aire, es toda una autoridad cuando del uso de la palabra se trata) expresa: “estamos con usted, cuente con nosotros, pero... no se olvide de nosotros”. Nadie hubiera podido ser mejor vocero en ese momento, de lo

¹⁰³ Expresión coloquial que significa: ponerse la corbata o el corbatín.

que reinaba allí; tampoco nadie podía decir algo en contra; sin discusión, VAS dejó aquel domingo en ese salón, el mandato implícito de: “hay que votar por Venus y punto”¹⁰⁴.

CONVERSIÓN DEL CAPITAL CULTURAL COTIDIANO A CAPITAL POLÍTICO QUE HACE HISTORIA

La época electoral es propicia para el renacimiento de visitas a cargo de personas ajenas a la Comunidad Indígena de Bosa. A las reuniones del cabildo llega Antonia Agreda, candidata al consejo de Bogotá (para las elecciones de Octubre de 2003), una indígena nacida en Bogotá, hija de padres venidos desde el Valle del Sibundoy (Putumayo), en el sur del país. Es importante tener en cuenta el discurso cultural pronunciado por la candidata ante la comunidad Muisca, pues el mismo, se ha convertido en pretexto para la visibilización en la ciudad, tanto por parte de la gente Muisca, como de las comunidades organizadas en Bogotá, llamadas Cabildos urbanos o multiétnicos. Al respecto, pueden nombrarse no solamente el Cabildo Inga de Bogotá, sino también la organización del pueblo Rom (gitano), la del pueblo Wayuu (indígenas oriundos de la península de la Guajira al norte de Colombia), los Otavalo (Ecuador), la organización de estudiantes indígenas universitarios y otras agrupaciones que, aún sin tener relación directa con alguna zona del país con presencia indígena, se identifican con prácticas culturales, lúdicas y espirituales de la amazonía y de los andes.

De esta manera, bajo el discurso de la Cultura, las relaciones electorales y políticas de la gente muisca son inevitables, hasta este sector llegan diferentes personas con tal de conseguir votos de este sector marginal. He allí el supuesto interés por votar en las elecciones por una persona que colme las expectativas para algunas de estas necesidades. No en vano, en plena asamblea del cabildo, llegan candidatos de diversas corrientes que, tratando de hallar un tema de interés, hacen ver la importancia de votar por ellos. Durante el período del trabajo de campo (Octubre de 2003), dichos intereses están dados –como ya se ha venido sosteniendo- por el trabajo cultural, es decir lo que en el ámbito comunitario ha sido la re- construcción cultural del cabildo.

¹⁰⁴ La expresión “... y punto”: enfatiza “y no se diga más”, “no hay más que decir”, “no hay más que hacer”.

Hasta estas alturas puede observarse que gracias a la identificación étnica diferentes actores y actoras conciben la vida de las veredas, bien como lo campesino, bien como lo marginal, o bien como lo cultural. La concepción desde el trabajo cultural es sin embargo, el espacio al que estoy dedicando estas líneas y por lo tanto, será el que finalmente nos brinde algunas conclusiones para respaldar las intuiciones básicas sobre la acción en este sector de la ciudad. Para Venus Albeiro Silva, resultó significativo su papel como dinamizador cultural para recaudar adeptos en las urnas, entre los cuales se hallaban indiscutiblemente, comuneros y comuneras muiscas:

“La obtención de más de 22.000 votos, diez mil de los cuales fueron depositados en la localidad de Bosa, En el sur de Bogotá, permitió la elección a la Cámara de Representantes de Venus Albeiro Silva (...)”¹⁰⁵

Además del trabajo artístico, la fundación inició todo un trabajo con el tejido social en el cual se movía y crea una escuela de liderazgo y política. Como reacción al poco apoyo de los proyectos sociales y culturales por parte de políticos y funcionarios públicos se crea un movimiento político conocido como Grupo 7 que lanza a VAS a la Junta Administradora Local (JAL)¹⁰⁶ de Bosa, donde resulta electo para el periodo 1998 – 2000. Durante su permanencia como edil, VAS impulsó proyectos de tipo cultural, recreativo y social con la comunidad. Posteriormente gracias a esta experiencia, decide lanzarse al concejo de Bogotá pero es derrotado. Finalmente, con más experiencia y organización decide lanzarse a la cámara de representantes y con el apoyo de la comunidad con la que ha trabajado obtiene su curul.

Esta corta referencia al camino recorrido por VAS puede tal vez tener alguna explicación analizando la situación de la juventud Colombiana. Según el programa “Colombia Joven”, entre los jóvenes hay un interés de participar y ayudar a mejorar a Colombia, pero a su manera, “La política tradicional no los convence porque los ha defraudado y por eso su forma de participar ha cambiado”, dice Manuel Escobar, director de la Red Nacional de Organizaciones Juveniles (RNOJ). VAS se refiere al

¹⁰⁵ Fragmento extractado de www.labagatelamoir.org. Sin embargo es bueno aclarar que la cifra exacta fueron 23.880 votos, con los cuales se obtuvo el lugar #14 entre 286 candidatos, de los cuales solo alcanzaban curul los primeros 18.

¹⁰⁶ Las JAL son equivalentes a los consejos provinciales o municipales; quienes las conforman son conocidos/as como Ediles, los/ las cuales son encargados/as de gestionar proyectos y asesorar a la alcaldía local para la asignación de presupuestos en las diferentes áreas que le son obligatorias a la administración.

tema como: "los jóvenes participan desde el teatro y la música u otras actividades que no los excluyen como sí lo hace la política".¹⁰⁷

Cabe una pregunta dirigida a VAS: ¿Es la "cultura popular" un trampolín hacia "la nueva forma de hacer política"? Entiendo lo cultural como un fenómeno popular y desde esta perspectiva puede verse cómo él y Chiminigagua han ganado espacios en los campos¹⁰⁸ de la cultura y de la política, acudiendo a las manifestaciones de la cultura popular, mediante las cuales se transforma todo este espacio en un campo propicio para captar la aclamación de los potenciales votantes: la familia del muchacho que hace teatro, los padres de familia de la niña que pertenece al grupo de porristas, las tías y tíos de los y las jóvenes zanqueros/ as, y en general todas las personas "aliadas" de las técnicas circenses, la pirotecnia, la acrobacia, los malabares, la música, la danza, etc.

Toda esta negociación de capital cultural por capital político tiene su "peaje" en otro término trabajado por Bourdieu que es el del capital simbólico. Un acercamiento desde "El elogio de la locura" (obra de la Fundación Cultural Chiminigagua, dirigida por VAS), como obra de teatro callejero, es suficiente para explicar tal afirmación: En dicha obra, se toma como punto de partida una dramaturgia basada en Shakespeare, Artaud, Grotowski y Meyerhold, y en clásicos de la literatura colombiana y latinoamericana. Esta dramaturgia se re- crea en escenas donde se emplean la pirotecnia, el circo, los malabares, la acrobacia, la música y la danza; a lo anterior se le combinan textos cómicos, desgarradores y reflexivos, para expresar una realidad colombiana que finalmente llega a un público popular de la calle.

Esta transformación voluntaria que se le hace los géneros artísticos para expresar realidades cotidianas y dirigidas a un público popular, puede asimilarse como una des- construcción de discursos intocables. Estos discursos al ser interpretados para este público especial genera un nuevo discurso que esta vez es entendible y en consecuencia, se toma como verdadero y portador de noticias; se toma este lenguaje como un aliado en el que se puede confiar. El capital simbólico es en este caso, el hecho de transformar una hegemonía absoluta, en una relación

¹⁰⁷ Cfr. página web: www.eltiempo.com, información en prensa del día 3 de julio de 2002.

¹⁰⁸ Según Pierre Bourdieu: "Los campos son espacios sociales dinámicos y estructurados, conformados por puestos jerarquizados y reglas de juego propias; es decir en calidad de sistemas integrales de posiciones, donde los agentes sociales se relacionan de manera permanente y dinámica" (Téllez, 2002: 65).

con sentido, en una nueva opción de comunicación más abierta y alcanzable para el pueblo, pues según Bourdieu, el capital simbólico está fundamentado en la “transformación de diferencias de hecho a diferencias de valor”.

CONCLUSIONES

En su actuación de aquel domingo (10 de febrero de 2002), puede decirse que VAS, retoma de su experiencia teatral, un tipo de montaje que reúne lo popular, lo étnico, lo ambiental, la realidad; es una especie de “Elogio de la locura” (como se titula una de las obras teatrales de Chiminigagua, dirigida por el propio VAS) andante, una *performance* que narra los sucesos cotidianos y que reflejan la vida particular de muchos de sus interlocutores. Tal como sucede en su obra (El elogio de la locura), el discurso va y viene entre los seres humanos que han sido olvidados por la sociedad o se encuentran muertos en vida, entre los conflictos humanos donde se confunden la cordura y la razón, la alegría y la violencia, la risa y el llanto, la realidad y la ficción. De la misma manera como su obra aborda la realidad nacional, su discurso también lo hace, pero esta vez, en un escenario donde se requiere una actuación específica, “para influir de algún modo” (Goffman, 1994: 27) sobre sus interlocutores

La manera particular como el grupo Opción Siete se camufla en el andamiaje de Chiminigagua y viceversa, dependiendo del “campo de fuerzas” en que se esté presente, es la respuesta para encontrar relaciones de representación política detrás de las múltiples estrategias de popularidad que pueden manejarse a través de la manipulación de lo lúdico. Indudablemente, el reconocimiento de VAS por su labor cultural, le dio gran despliegue a su imagen en otros sectores populares de la ciudad similares a Bosa y donde seguramente, también existen otros VAS mas pequeños, o en estado de fermentación (y que esta vez apoyaron al candidato porque bien pudo ser alguno de ellos). Solo así puede explicarse cómo es que en estos sectores de la ciudad, el candidato obtuvo la mayoría de los votos que lo llevaron a la cámara de representantes.

La re-creación de la comunidad a través de actividades culturales, trae como consecuencia la integración a redes que desempeñan la mismas acciones en Bosa. La memoria cotidiana es, en este caso, puesta en evidencia como vehículo de congregación, se convierte entonces, el trabajo cultural muisca, en una forma contemporánea para identificar a una comunidad indígena urbana. Se puede

concluir entonces que es la fabricación de otro presente, de otro futuro y de otra historia, que en algunos otros puntos indefinidos de la vida, servirá como referente para identificar habitantes diferentes de una metrópoli como Bogotá; para este caso, quienes se identifican hoy como raizales, o como indígenas muiscas, o como muiscas de Bosa.

VII. CONCLUSIONES FINALES

Esta investigación ha pretendido dar testimonio de una compleja situación cultural, social y política que emerge, luego de presentada la demanda de reconocimiento étnico de los muisca de Bosa en la ciudad de Bogotá. De igual manera, describe algunas formas a las que ha acudido la población mencionada, para re- construir su identidad indígena en el marco de la transformación permanente de los procesos urbanos.

El recorrido etnográfico ha permitido definir las nuevas formas de identificación étnica evidentes en la cotidianidad de la Comunidad Muisca de Bosa, pese a estar disimuladas entre formas campesinas y urbanas de vida. Se han hallado modos esencialistas de identificación, a través de los cuales se ha clasificado históricamente la realidad particular de este grupo humano, pero también, formas propias de creación y re- creación local, asumidas especialmente por la juventud, que han acudido a realidades actuales que circulan por el mundo y que se interpretan en este texto como hechos globales del movimiento indígena. En este sentido, la identidad es producción estratégica de referentes culturales a través de los cuales se negocia políticamente la misma, con el fin de acceder a los beneficios de las acciones afirmativas motivadas por la constitución política del año 1991. Clara muestra de estas situaciones, son las prácticas cotidianas urbanas y rurales que se van potenciando como referentes de diferenciación, y las maneras como las mismas son negociadas en múltiples instancias con el Estado y el gobierno local.

Como elementos a explorarse en una nueva etapa de este trabajo, aflora la participación de la juventud y sus formas de contestar desde lo local, a los procesos de globalización. Igualmente, valdría la pena explorar una perspectiva comparativa de este caso, la cual permitiría situar mejor esta investigación dentro de una panorámica de las conformaciones de identidades en momentos que factores asociados a los procesos de urbanización, hacen emergentes estas situaciones

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- ABADÍA MORALES, Guillermo (1983). **"Compendio General de Folklore Colombiano"**. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, Cuarta edición.
- AUGÉ, Marc. (1998). **Las formas del olvido**. Barcelona: Editorial Gedisa.
- BAUD Michael, KOONINGS Kees, OOSTINDIE Gert, OUWENEEL Arij, SILVA Patricio. (1996). **(Re) construcciones de la Etnicidad**. En Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe. Quito: Abya- Yala.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1987). **"México profundo: Una civilización negada"**. México: SEP-CIESAS.
- BOSAVOZ (2002) Periódico de la localidad 7 de Bogotá. Número 3: **El Juego local de Identidades**. Proyecto Comunicación Popular Alternativa de Bosa, Alcaldía de la Localidad Séptima.
- BOURDIEU, Pierre. (1990). **El sentido práctico**, Madrid. Taurus.
- BOURDIEU, Pierre. (1991). **El sentido práctico**. Madrid: Taurus Ediciones.
- BOURDIEU, Pierre. (1999). **Meditaciones Pascalianas**. Barcelona: Anagrama.
- CABILDO MUISCA DE BOSA, (1998). **Leyes Muisca de Bosa**. Bogotá: Territorio Muisca de Bosa. Documento inédito.
- CABILDO MUISCA DE BOSA, (2001). **El pueblo Indígena Muisca de Bosa, Tan vivo como la chicha**. Bogotá: Departamento Administrativo de Acción Comunal (DAAC) y Secretaría de Gobierno de Bogotá, Colombia.
- CAILLOIS, Roger. (1967). **Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo**. México D.F. Fondo de cultura económica.
- CONNERTON, Paul. (1989). **How Societies Remember**. New York: Cambridge University Press.
- DGAI (Dirección general de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior de la República de Colombia) (1999). **"Concepto de la Dirección General de Asuntos Indígenas Del Ministerio del Interior sobre El Carácter Indígena y la pertenencia Étnica al Pueblo Muisca, de la Comunidad de Bosa"**.
- DUBET Francois. (1989). **De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto**. En Estudios Sociológicos, Vol. VII, Nº 21, septiembre-diciembre, México, COLMEX, pp. 519-545.
- EL ESPECTADOR (1997). **El mirador de Bogotá**. Cartilla institucional. Instituto Distrital de Cultura y Turismo. Alcaldía Mayor de Bogotá
- GALEANO, Eduardo (1995). **El fútbol a sol y sombra**. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- GALÍNDEZ, Teresa. 2000. **Modelo/ La Etnoeducación, una reivindicación con las culturas Rescate de la tradición indígena**. Nota de prensa en Periódico El Tiempo, Sección de Educación. Domingo 18 de junio de 2000. www.eltiem.com.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (sf). **"Los Viajes Metropolitanos"**, Syllabus del Curso: METRÓPOLIS, IDENTIDADES Y PROCESOS GLOCALES. Maestría en Estudios Étnicos, Por: Joan Joseph. Pujadas. Quito, FLACSO- Sede Ecuador, Mayo de 2003.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990). **"Culturas híbridas, poderes oblicuos"**, a IBID., *Culturas híbridas*, México, Grijalbo.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2001). **Culturas híbridas, Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. Argentina, Paidós.

- GEERTZ, Clifford. (1994). **El sentido común como sistema cultural**. En C. Geertz: **Conocimiento Local, Ensayos sobre la interpretación de las culturas**, Barcelona: Paidós.
- GNECCO, Cristóbal. (2000) **Historias hegemónicas, historias disidentes: La domesticación política de la memoria social**. En GNECCO, Cristóbal y Marta Zambrano. Eds. 2000. Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia. Bogotá: ICANH y Universidad del Cauca.
- GOFFMAN, Erving (1994). **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Buenos Aires, Amorrortu.
- GÓMEZ, Herinaldy. (2000). **De los lugares y sentidos de la memoria**. En Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia. Bogotá: ICANH y Universidad del Cauca.
- GROS Christian (2000). **Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad**. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- GUERRERO, Andrés. (sf). **La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De sujetos- indios a ciudadanos- étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990**. En Varios autores, **Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos**, Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP)- Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- GUERRERO, Andrés. (2000a). **El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura**. En Andrés Guerrero (compilador), **Etnicidades**. Ecuador: FLACSO- ILDIS.
- GUERRERO, Andrés. (2000b). **Los linchamientos en las comunidades indígenas (Ecuador). ¿La política perversa de una modernidad marginal?** En Bull. Inst. fr. Études andines. 2000, 20 (3): 463- 489.
- GUERRERO, Andrés. (2003). **Notas aclaratorias y comentarios personales**. En Jairzinho Panqueba, durante el Curso: **Proceso de Identificación y proceso de dominación de las poblaciones indígenas en el sistema ciudadano**. FLACSO- Sede Ecuador.
- HUIZINGA, Johan. (1987). **Homo Ludens**. 1ª edición, 2ª reimpresión. Madrid: Alianza editorial.
- IBARRA Hernán. (sf) **Los movimientos étnicos y la redefinición de las relaciones Indígenas- Estado en Ecuador y México**. Documento inédito.
- IBARRA Hernán. (1999). **Intelectuales Indígenas, Neoindigenismo e Indianismo en el Ecuador**. En Ecuador Debate No. 48. Quito, CAAP.
- INEDES (Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo social), (1972). **Hacia la superación de la Marginalidad**. INEDES, Quito.
- JELIN, Elizabeth. (2001). **Exclusión, memoria y luchas políticas**. En **Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización**. Daniel Mato (comp). Buenos Aires: CLACSO, 91-110.
- KINGMAN, Eduardo y SALGADO, Mireya. (2000). **El museo de la ciudad. Reflexiones sobre la memoria y la vida cotidiana**. En Carrión, Fernando (editor). **Desarrollo cultural y gestión en centros históricos**. Quito: FLACSO- Ecuador y Empresa del Centro Histórico.
- LEYDESDORFF, Selma; PASSERINI, Luisa; and THOMPSON, Paul (Eds). (1996). **Introduction: Gender and memory**. In **International yearbook of oral history and life stories**. Vol IV. Oxford University press.

- LONDOÑO, Carlos Alberto (1998). **“Danzas Colombianas”**. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.
- LOZANO Ramirez, Mariano (1999). **Contribución al estudio del apodo en el habla bogotana**. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- MALDONADO, Gina. (2002). **Pasado y presente de los mindaloes y emigrantes otavalos**. En *Revista Íconos*, N° 14, Quito, FLACSO.
- MARTÍN- BARBERO, Jesús. (1999). **Medios: olvidos y desmemorias**. *Revista Número*.
- MENDEZ, Cecilia. (1992). **República sin indios: la comunidad imaginada del Perú**. En Enrique Urbano (compilador), **Tradición y modernidad en los Andes**. Cusco: Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas”.
- MURATORIO, Blanca (1994). **“Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a finales del siglo XIX”**. En IBID; *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito, FLACSO- Sede Ecuador.
- MURATORIO, Blanca. (2000). **Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de antropología, etnografía e historia**. Cuadernos de historia latinoamericana. AHILA N. 8.
- PANQUEBA, Jairzinho. (2003). Notas personales tomadas del curso: **Memoria, identidad y cultura**. Profesora: Dra. Blanca Muratorio. FLACSO, Sede Ecuador.
- PANQUEBA, Jairzinho. (2004). **Danza glocal del “otro” lado de Bogotá: una experiencia de re- creación cultural desde ritmos andinos colombianos en la comunidad indígena muisca de Bosa**. En Panqueba, Jairzinho y otros. **Pensar la danza**. Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo (IDCT), Alcaldía mayor de Bogotá.
- PORTELLI, Alessandro. (1997). **Tryin’ to gather a little knowledge. Some thoughts on the ethics or oral history**. En Portelli, Alessandro. **The battle of Giulia. Oral history and the art of dialogue**. University of Wisconsin Press.
- QUIJANO, Anibal y WEFFORT, Francisco. 1973. **Populismo, Marginalización y Dependencia**. Editorial universitaria Centroamericana Educa, Costa Rica.
- RIAÑO- ALCALÁ, Pilar. (2000). **La memoria viva de las muertes. Lugares e identidades juveniles en Medellín**. En *Análisis Político*. N. 41, Sep-Dic 2000: 23-39.
- SAFA, Helen (1975). **“Migration and Development”**. The Hague/Paris: Mouton Publishers.
- SÁNCHEZ, Gonzalo. (1999). **Memoria, museo y nación**. Palabras inaugurales, Simposio internacional: Memoria, museo y nación. Bogotá: IEPRI, Universidad Nacional de Colombia
- SANTOS, Boaventura de Souza (1998). **De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad**. Bogotá: Ediciones Uniandes, Universidad de los Andes- Facultad de Derecho.
- SEBE BOM MEIHY, José Carlos. (1996). **Tres alternativas metodológicas: Historia de vida, historia temática y tradición oral**. En Cuahitémoc Velasco Avila (Coordinador), **Historia y testimonios orales**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- SECRETARÍA DISTRITAL DE SALUD DE BOGOTÁ, D.C (2004). **Participación al día: Diagnósticos locales de salud con participación social. Documentos síntesis- Red Sur Occidente.** Boletín bimestral de participación comunitaria en salud. Bogotá: Secretaría de Salud del Distrito.
- STAVENHAGEN Rodolfo. (2001). **Conflictos étnicos y estados nacionales: conclusiones de una análisis comparativo**, en: Estudios sociológicos, Vol. XIX, num. 55, México: COLMEX.
- TÉLLEZ, Gustavo. (2002). **Pierre Bourdieu. Conceptos básicos y construcción socioeducativa.** Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.
- TODOROV, Tzevan (1997). **“Los abusos de la memoria”**. En “Memoria y Ciudad”. Medellín: Corporación Región.
- TURNER, Bryan S (1990). **Outline of a theory of citizenship**, Sociology, Vol. 24.
- TUTIVEN, Carlos. 2001. **La disolución de lo social en la socialidad de una comunidad emocional**, en CERBINO, Mauro; CHIRIBOGA, Cinthia; TUTIVÉN, Carlos. **Culturas juveniles: Cuerpo, música, sociabilidad & género.** Abya- Yala. Quito, 2001.
- VAHOS JIMÉNEZ, Oscar (1998). **“Danza –Ensayos-”**. Medellín. Producciones Infinito.
- VAN DIJK, Teun A. (2000). **Ideología: una aproximación multidisciplinaria.** España: Gedisa.
- WHITTEN, Norman (1975). **“Jungle Quechua Ethnicity: An Ecuadorian Case”**. The Hague/Paris: Mouton Publishers.
- ZAMBRANO, Carlos Vladimir (2000). **La inacabada y porfiada construcción del pasado: política, arqueología y producción de sentido en el macizo colombiano.** En Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia. Bogotá: ICANH y Universidad del Cauca.
- ZAMBRANO, Carlos Vladimir (2002). **Nación y pueblos indígenas en transición: Etnopolítica radical y fenómenos politicoculturales emergentes en América Latina.** En Zambrano, Carlos Vladimir (Editor). Etnopolíticas y racismo: Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de derecho, ciencias políticas y sociales.
- ZAMBRANO, Carlos Vladimir (2003). **Simposio: Demandas contemporáneas de reconocimiento y ampliación de la diversidad étnica y cultural en Colombia.** En Universidad de Caldas, Departamento de Antropología y Sociología. X Congreso de antropología en Colombia. Manizales: Universidad de Caldas. Prememorias del evento.

FUENTE DOCUMENTAL EN VIDEO

- MISIÓN BOGOTÁ (2002). Documental de 25 minutos acerca de la **situación actual de los Muisca de Bosa** contrastándola con algunas versiones desde la Administración Pública del Distrito Capital y con otros espacios de la ciudad de Bogotá. FORMATO CD.
- GRUPO DE DANZAS Y MÚSICA DEL CABILDO INDÍGENA MUISCA DE BOSA (2003). **Tradición, memoria y etnicidad.** Documental de 16 minutos con entrevistas a ancianos y ancianas muisca. FORMATO CD.
- DURAN, Carlos Andrés (2004). **Quiénes son los Muisca de Bosa.** Documental de 25 minutos sobre: Festival del sol y la luna realizado en el territorio muisca de Bosa en Octubre de 2003 y otros espacios cotidianos de la comunidad. FORMATO VHS.

FUENTES DEL INTERNET

- AGIER, Michel (1995). **“Lugares y redes. Las mediaciones de la cultura urbana”**, en Revista Colombiana de Antropología, vol. XXXII, 15 pp. (Edición Electrónica: <http://www.naya.org.ar/articulos/urbana09.htm>)
- JIMENO Santoyo Myriam (2002). **“Etnicidad, Identidad y Pueblos indios en Colombia”**. En: <http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/credencial/febrero2002/instituciones.htm>
- LAZOS Chavero Elena. 2002. **Ideas sobre Identidad, Pueblos Indígenas y Territorios**. En: http://www.latautonomy.org/CH_ideasIdenTerr.PDF.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (1991). **“Dinámicas urbanas de la cultura”**, Gaceta de Colcultura, núm. 12 (Edición Electrónica: <http://www.naya.org.ar/articulos/jmb.htm>).
- SAFA BARRAZA, Patricia. (2000). **“El concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu y el estudio de las culturas populares en México”**. En Revista de la Universidad de Guadalajara. Número 24. Dossier: Pierre Bourdieu en ocho perspectivas. Un homenaje. Fuente: <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/contenido.html>
- VON HUMBOLDT, Alexander (sf-). **“Extractos de sus diarios, preparados y traducidos por la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales”**. En: Biblioteca virtual Luis Ángel Arango. Fuente: <http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/humboldt/diario/indice.htm>

Otras fuentes electrónicas

Unidad Local de Comunicación y Fortalecimiento Juvenil para la Paz y la Convivencia en Bosa y Altos de Cazuca. www.rij.org.co/proyecto.htm

DOCUMENTOS EN ARCHIVO MAGNÉTICO

- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA DEL AÑO 1991. Texto completo.
- CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA, 2000. **Sujetos de Especial Protección en la Constitución Política de Colombia**. Bogotá, Consejo Superior de la Judicatura- CENDOJ.
- DGAI (Dirección general de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior de la República de Colombia), 1999. **Concepto de la Dirección General de Asuntos Indígenas Del Ministerio del Interior sobre El Carácter Indígena y la pertenencia Étnica al Pueblo Muisca, de la Comunidad de Bosa**. INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria) 3 OCT/02: RESOLUCIÓN: 639 DEL 25/2/99 del Ministerio del Interior: Dirección General de Asuntos Indígenas.