



VNiVERSiDAD
D SALAMANCA



Instituto de Iberoamérica

Universidad de Salamanca

Tesis Doctoral

Territorios indígenas en espacios urbanos.

Lucha, reterritorialización e identidad urbana en la comunidad
muisca de Bosa.

Óscar Julián Cuesta Moreno

Doctorado en Ciencias Sociales

Dirección:

Dr. Íñigo González De La Fuente

Dra. Mercedes García Montero

2020

Facultad de Ciencias Sociales. Instituto U. de Iberoamérica

Campus Miguel de Unamuno

37007 Salamanca-España

Dedicatoria

A Liz Maia

que llegó a reorganizar el mundo con una sonrisa.

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a Dios porque me ha brindado muchas oportunidades y, por si fuera poco, me acompaña de personas que me ayudan a cruzar el camino que ÉL dispone.

Agradezco a mi esposa, Sandra, que fraguó con cariño para que este camino fuera cruzado con nuestra bebé en brazos.

Agradezco a mis padres, Elizabeth y Julio, y en nombre de ellos a mi familia, que me han brindado todo.

Agradezco al Dr. Iñigo por guiarme y, como se espera del buen maestro, corregirme en esta tarea.

Tabla de Contenido

Introducción	12
Capítulo 1. El problema de investigación y sus referentes conceptuales.	
1.1 Planteamiento del problema.....	18
1.2 Pregunta de investigación.....	22
1.3 Objetivos e hipótesis.....	22
Capítulo 2. La investigación sobre los territorios indígenas en Colombia.	
2.1 Nociones de territorio.....	24
2.2 Territorio, recursos naturales y conflictos ambientales.....	27
2.3 Territorio y derecho.....	31
2.4 Mujeres indígenas y territorio.....	33
2.5 Territorio y conflicto armado.....	34
2.6 Territorio y población.....	35
2.7 Lengua y territorio.....	36
2.8 Saberes y territorio.....	37
2.9 Síntesis sobre los trabajos de territorio e indígenas.....	38
Capítulo 3. El pueblo muisca y el Cabildo de Bosa	
3.1 Sobre los Muisca.....	41
3.2 Muisca de Bosa.....	48
3.3 Dificultades en el proceso muisca de Bosa.....	55
3.4 Territorio muisca de Bosa.....	65
3.5 La defensa del territorio como condición que llevó al Cabildo.....	72

Capítulo 4. Territorio, reterritorialización e identidad urbana

4.1 El concepto de Territorio.....	79
4.2 Territorio urbano.....	98
4.3 Territorio ancestral indígena.....	109
4.4 Apropiación territorial y territorialidad.....	118
4. 5 Reterritorialización.....	127
4.6 El concepto de Identidad.....	130
4.7 Identidad urbana.....	137
4.8 Espacio público.....	153

Capítulo 5. Ruta para la comprensión del territorio muisca en Bosa y su configuración de identidad urbana

5.1 Algunas consideraciones epistemológicas.....	160
5.2 El diálogo como fuente de información.....	164
5.3 La fotografía para el registro del territorio y la identidad urbana.....	171
5.4 Revisión de documentos de la comunidad.....	174
5.5 Orientadores conceptuales de la mirada.....	176

Capítulo 6. Relaciones con el territorio, lucha, reterritorialización e identidad urbana en la comunidad muisca de Bosa

6.1 Relaciones con la naturaleza.....	183
6.2 Actividades y proyectos de reapropiación territorial.....	192
6.2.1 Actividades de recuperación de toponimias.....	193
6.2.2 Proyecto de huertas y herencia campesina.....	196
6.2.3 Siembra del Cusmuy y medicina ancestral.....	197

6.2.4 Festival Jizca Chía Zhue.....	202
6.2.5 El Tejo.....	206
6.2.6 Recuperación del tejido.....	207
6.2.7 Gestión de la autonomía territorial y el Cabildo.....	208
6.2.8 Proyectos de plan de vida, ley de origen y justicia propia.....	210
6.2.9 Relación Cosmovisión y territorio.....	214
6.3 Lugares significativos para la comunidad en el territorio.....	218
6.3.1 La Iglesia San Bernardino de Bosa y plaza o parque Central de Bosa....	219
6.3.2 El Cementerio de Bosa.....	226
6.3.3 El humedal Tibanica.....	231
6.3.4 El humedal Chiguasuque.....	236
6.3.5 El Cabildo.....	238
6.3.6 El Colegio San Bernardino.....	241
6.3.7 El Cusmuy.....	243
6.3.8 La Casa de Pensamiento Uba Rhua.....	246
6.3.9 Tierra negra y otros lugares en Bogotá.....	249
6.4 Identidad y relación con el territorio.....	250
6.5 Espacio público y territorio urbano.....	256
Capítulo 7. Elementos conceptuales subyacentes a la identidad urbana, la reterritorialización y la lucha por el territorio	
7.1 Identidad, incompletud identitaria e identidad urbana.....	265
7.2 Comunalidad como sustrato de la identidad urbana.....	275

7.3 Reterritorialización y apego al lugar como consecución de la lucha y la reappropriación del territorio.....	282
7.4 Derecho a la ciudad: la construcción del territorio étnico urbano.....	290
Conclusiones	296
Referencias	302
Anexos	331

Índice de Imágenes

Fotografía 1. Mapa de Bogotá y sus 20 localidades.....	21
Fotografía 2. Mapa río Tunjuelito y humedales en la localidad de Bosa.....	44
Fotografía 3. Mapa territorio muisca en el momento de la conquista.....	45
Fotografía 4. Balsa Muisca.....	60
Fotografía 5. Tunjo en el logo símbolo de una marca de cerveza.....	61
Fotografía 6. Noticia que hace referencia a los chibchas.....	62
Fotografía 7. Noticia expresando la duda de si los muisca son o no son indígenas.....	63
Fotografía 8. Mapa de los Barrios construidos en la que fueran las veredas San Bernardino y San José.....	184
Fotografía 9. Río Tunjuelito en el sector de San Bernardino, Bosa.....	185
Fotografía 10. Humedal Tibanica, en Bosa.....	187
Fotografía 11. Humedal Chiguasuque, en Bosa.....	188
Fotografía 12. Humedal Chiguasuque, en Bosa.....	189
Fotografía 13. Tunjo Museo del Oro.....	191
Fotografía 14. Construcción de apartamentos al lado del humedal Chiguasuque.....	192
Fotografía 15. Taller de cartografía con miembros de la Universidad Nacional..	194
Fotografía 16. Taller de cartografía con miembros de la Universidad Nacional en detalle 1.....	194
Fotografía 17. Taller de cartografía con miembros de la Universidad Nacional en detalle 2.....	195
Fotografía 18. Huerta comunitaria Cabildo Muisca de Bosa.....	196

Fotografía 19. Pendón en el Cabildo ofreciendo medicina ancestral.....	198
Fotografía 20. Entrada al Qusmuy en Bosa.....	199
Fotografía 21. Arquitectura del Qusmuy.....	200
Fotografía 22. Poster del festival Jizca Chía Zhue.....	204
Fotografía 23. Tejo.....	206
Fotografía 24. Cancha de tejo.....	207
Fotografía 25. Mapa Bosa.....	219
Fotografía 26. Iglesia San Bernardino.....	220
Fotografía 27. Imagen área del Parque Central de Bosa y la Iglesia San Bernardino.....	221
Fotografía 28. Cruz al frente de la iglesia en el Parque Central de Bosa.....	222
Fotografía 29. Afiche fijado en la fachada de la Iglesia San Bernardino convocando a la asamblea del Cabildo.....	223
Fotografía 30. Fuente y tarima del Parque Central de Bosa.....	224
Fotografía 31. Vendedores ambulantes en el Parque Central de Bosa.....	224
Fotografía 32. Actividad de la comunidad muisca en el Parque Central de Bosa.....	225
Fotografía 33. Actividad de la comunidad muisca en el Parque Central de Bosa.....	226
Fotografía 34. Imagen aérea del Cementerio de Bosa.....	227
Fotografía 35. Entrada del Cementerio Parroquial de Bosa.....	227
Fotografía 36. Lápidas con apellidos muiscas.....	228
Fotografía 37. Lápidas con apellidos muiscas.....	229
Fotografía 38. Interior del cementerio.....	229

Fotografía 39. Aviso fijado en el cementerio advirtiendo la exhumación.....	231
Fotografía 40. Imagen aérea del Humedal Tibanica.....	232
Fotografía 41. Actividades realizadas en el 2014 por el Cabildo Muisca de Bosa en el Humedal Tibanica.....	233
Fotografía 42. Fauna y flora del Humedal Tibanica.....	235
Fotografía 43. Imagen aérea del Humedal Chiguasuque o La Isla.....	236
Fotografía 44. Alrededor del Humedal Chiguasuque o La Isla.....	237
Fotografía 45. Alrededor del Humedal Chiguasuque o La Isla.....	238
Fotografía 46. Imagen aérea del Cabildo Muisca de Bosa.....	239
Fotografía 47. Fachada del Cabildo Muisca de Bosa.....	240
Fotografía 48. Casa del Cabildo Muisca de Bosa y sus alrededores.....	241
Fotografía 49. Colegio San Bernardino.....	242
Fotografía 50. Imagen aérea del Cusmuy y del colegio.....	244
Fotografía 51. Calle que da ingreso al Cusmuy.....	244
Fotografía 52. Cusmuy.....	245
Fotografía 53. Imagen aérea de la Casa de Pensamiento Uba Rhua.....	247
Fotografía 54. Casa de Pensamiento Uba Rhua.....	248
Fotografía 55. Cerros de Monserrate y Guadalupe tutelando la ciudad de Bogotá.....	250
Fotografía 56. Imagen convocando plantón.....	259
Fotografía 57. Infografía ciudadela Muisca de Iguaque.....	263
Fotografía 58. Imagen de la capilla derrumbada publicada en el twitter del Cabildo Muisca de Bosa.....	292

Índice de Tablas

Tabla 1. Listado de participantes en las entrevistas individuales.....	170
Tabla 2. Listado de participantes en la entrevista grupal.....	170
Tabla 3. Salidas de campo.....	171
Tabla 4. Fechas de recorridos fotográficos.....	174
Tabla 5. Lista de documentos compilados y revisados.....	175
Tabla 6. Observables del concepto territorio.....	177
Tabla 7. Observables del concepto territorio urbano.....	178
Tabla 8. Observables del concepto territorio ancestral indígena.....	179
Tabla 9. Observables del concepto apropiación territorial.....	180
Tabla 10. Observables del concepto reterritorialización.....	180
Tabla 11. Observables del concepto identidad urbana.....	181
Tabla 12. Observables del concepto espacio público.....	182
Tabla 13. Listado de Principios para ser gente Mhuysqa.....	212

Introducción

La lucha indígena por la defensa de sus territorios ha tenido diferentes características a lo largo del continente americano. Sin embargo, se puede advertir ciertos rasgos transversales: su lucha ha recurrido tanto a vías de hecho (por ejemplo, invasión de predios, bloqueo de carreteras o, incluso, movimientos guerrilleros) como a la pugna bajo las reglas jurídicas del Estado contemporáneo.

Ahora bien, se podría afirmar que la lucha se efectúa ante el mismo adversario, pero revestido con ropajes diferentes. En efecto, tal vez en México sea la construcción de una carretera, en Colombia la extensión de monocultivos y en Brasil la edificación de una hidroeléctrica, pero todos estos proyectos tienen de fondo el interés del gran capital.

Así, el adversario contra los que los pueblos indígenas se enfrentan en la defensa de sus territorios, más allá de que sea un terrateniente o un cartel del narcotráfico, comparte una misma matriz: el interés de lucro. En pocas palabras, la amenaza que se cierne sobre los pueblos indígenas es una lógica sociocultural que pone la obtención y aumento de capital por encima del otro y de la naturaleza.

Si bien Huntington (1998) planeó un choque entre civilizaciones, lo que en realidad parece ocurrir es la guerra del capitalismo contra la humanidad. En palabras del Subcomandante Marcos:

la globalización es una universalización del mercado, y todo lo humano que se oponga a la lógica del mercado es un enemigo y debe ser destruido. En este sentido todos somos el enemigo a vencer: indígenas, no indígenas, observadores de los derechos humanos, maestros, intelectuales, artistas. Cualquiera que se crea libre y no lo está (2001, s.p).

Vista así, la lucha de los pueblos indígenas por su territorio y autonomía territorial es, de fondo, una defensa por su forma de ver y vivir la vida que está siendo amenazada por el capitalismo como sistema económico pero, sobre todo, de la matriz cultural que sostiene la lógica del capital. Matriz que, entre otras cosas, coloca a la naturaleza como recurso, lo que deviene en la crisis ambiental que amenaza al Planeta.

Frente a esto último, si bien no todos los pueblos indígenas han tenido prácticas ambientales adecuadas, sí se puede ver en gran parte de las cosmovisiones ancestrales la concepción de que la naturaleza es una suerte de madre y la idea de que existen unas relaciones íntimas que enlazan a todo, por lo que es importante el equilibrio. Siguiendo a Manuel Quintín Lame (2017), indígena colombiano que defendió los territorios del sur de Colombia, "el hombre tiene cuerpo común con los minerales, la vida con las plantas, la sensibilidad con los brutos" (p.155).

Al establecer que la forma de vida indígena implica cierta tensión con la dinámica del capitalismo global, se puede plantear que la defensa del territorio, más que una custodia por la propiedad, es una puja por la conservación de formas de ser aun no captadas por la hegemonía cultural.

Ahora bien, esto no quiere decir que los indígenas renuncien a tener títulos sobre la tierra; por el contrario, garantizar la propiedad de predios permite una defensa territorial desde los protocolos jurídicos del Estado contemporáneo.

La presente investigación se enmarca en este contexto de una manera particular, pues observa la forma en que una comunidad indígena defiende su territorio en una localidad urbana. En el imaginario estereotipado los pueblos indígenas habitan selvas o, por lo menos, zonas rurales, ignorando que la dinámica del capital ha logrado que gran parte de la humanidad viva hoy en ciudades.

En Bogotá, donde se efectuó la investigación, la dinámica de migración no es menor, pues la ciudad se presenta como el espacio de producción y consumo ideal, llevando a las poblaciones de otras regiones a buscar oportunidades

laborales en esta urbe. Por ejemplo, según un informe de El Tiempo, con cifras del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), entre 1985 y 2015 migraron a Bogotá 880.597 personas. A esto se suma la realidad del conflicto armado colombiano, que desde 1948 hasta la fecha ha afectado la vida en los territorios rurales, pues los diferentes grupos guerrilleros (entre otros, FARC, ELN), paramilitares (AUC, Águilas Negras, MAS, entre otros), bandas del narcotráfico (Cartel de Cali, Medellín, etc.) y grupos disidentes de los diferentes procesos de paz han provocado el desplazamiento masivo de campesinos, afrocolombianos e indígenas. De hecho, se dice que Colombia es el país con el mayor número de desplazados internos: más de 7.7 millones de personas han tenido que salir de sus territorios desde el año 1985 (Rolón, 2018).

La historia de Colombia, a diferencia de otros países del continente, está marcada por conflictos armados desde su independencia. Tanto así, que es más fácil decir que la historia del país es un prolongado conflicto interrumpido por un par de momentos de paz. Esta dinámica ha tenido diferentes consecuencias sociales, una de ellas es el desplazamiento de grandes poblaciones, quienes deben dejar sus tierras y llegan, muchas veces, a las ciudades. De allí que en Bogotá allá presencia de indígenas de diferentes regiones.

El interés del lucro, por no decir la avaricia, es el que está detrás del desplazamiento. La tierra dejada por el campesino desplazado es captada por terratenientes quienes, muchas veces, compran a precios bajos legalizándose, de esta manera, el despojo. Otras veces los grupos armados desplazan a las comunidades para poder efectuar minería ilegal o, sencillamente, para demostrar dominio a sus adversarios.

El problema de Colombia, se suele escuchar, es un problema por la propiedad de la tierra. Y, en efecto, hay una gran concentración en manos de una muy pequeña minoría:

El proceso de concentración de la tierra no ha cesado durante las últimas décadas. Hay que tener en cuenta que los latifundios mayores de 1.000

hectáreas poseían el 26,6% de la superficie agropecuaria del país en 1992, mientras que los minifundios, es decir, con dimensiones menores de 10 hectáreas, ejercían el dominio sobre el 8,8% de las tierras en la misma fecha. A finales de esta misma década, el Instituto Geográfico "Agustín Codazzi" presentó una nueva distribución de la propiedad de la tierra en Colombia: el 67% de los propietarios (2,3 millones de personas) poseía cada uno de ellos una explotación menor de cinco hectáreas, es decir, sólo el 3% de la superficie. Por el contrario, 2.055 latifundistas, dueños de fincas superiores a 2.000 hectáreas que significan un ridículo 0,06% de todos los propietarios del país, acaparaban el 51,5% de la superficie agropecuaria colombiana. Aunque el número de grandes propietarios ha disminuido, la tierra se ha concentrado en menos manos. (Segrelles, 2018, p. 413)

El problema con la tierra no es únicamente rural. De hecho, la presente investigación analiza de qué manera la comunidad muisca de Bosa ha efectuado su lucha territorial en áreas urbanas, pues el espacio de sus ancestros devino en ciudad. Ello es efecto de varios factores, pero se pueden nombrar dos especialmente importantes: por un lado, grandes empresas construyeron proyectos de vivienda en las otrora haciendas; y, de otro lado, a que los carteles de tierreros facilitaron la construcción de viviendas urbanas. Los tierreros son personas que venden tierras que no son de ellos a otras que terminan siendo estafadas al tener propiedad sobre predios que son de un tercero. Muchos de los estafados terminan siendo, como es de imaginar, familias desplazadas que llegan a Bogotá en busca de otra oportunidad.

Ahora bien, la pérdida del territorio ancestral muisca de Bosa no es resultado únicamente de esta última etapa de urbanización. De hecho, se pueden ubicar tres grandes instantes en la pérdida del territorio. El primero es la figura del resguardo, que entre 1530-1800 confinó a los indígenas a un espacio de su otrora territorio. El segundo, con la Ley 22 de 1850 que dio libertad para la enajenación

de los resguardos y desencadenó la compra y venta de propiedades indígenas por parte de terratenientes. El tercero, ocurrido en las últimas décadas, es la creación de barrios urbanos (Fernández, 2015).

La comunidad muisca de Bosa, como se verá en los capítulos siguientes, ha tenido un proceso de lucha territorial que ha pasado por varios momentos, comenzando por un proceso de auto reconocimiento de su identidad y pasando por procesos jurídicos y políticos de defensa de su proyecto comunal. En todo este proceso, se puede advertir una conciencia crítica, entendida como una capacidad de “discernir las limitaciones de su propia tradición socio-cultural” y desentrañar “en la sociedad dominante aquellos elementos utilizables para su propia lucha” (Castillo, 2017, p. 42).

Por otro lado, con el propósito de comprender de qué manera la comunidad indígena de Bosa ha establecido su lucha territorial en un marco urbano y entender en este proceso su dinámica de identidad urbana y el proceso de reterritorialización, la investigación procuró usar conceptos construidos en diferentes disciplinas de las ciencias sociales. En ese orden, se procuró hacer un uso crítico de la teoría (Zemelman, 2005), procurando abrir categorialmente los conceptos para lograr articular recortes de la realidad que, disciplinalmente, implican objetos de naturaleza diferente.

El documento está organizado de esta manera. En un primer momento, se contextualiza el problema y se presentan las preguntas que orientaron la investigación. En el segundo capítulo, se hace una revisión de los trabajos que han investigado y teorizado sobre los territorios indígenas en Colombia. Allí se exponen documentos que han abordado el tema, entre otras cosas, desde la noción de territorio, el conflicto armado, los saberes indígenas y la relación de mujeres indígenas con el territorio.

El tercer capítulo expone las investigaciones que han abordado el cabildo muisca de Bosa, pero antes se exponen algunos trabajos que han estudiado al pueblo muisca en general. En este capítulo se da cuenta del proceso de organización de

la comunidad muisca de Bosa en los últimos años y expone las dificultades que ha tenido en este proyecto.

Si como dice Saussure el punto de vista crea el objeto, el capítulo cuarto expone la construcción conceptual que orientó los observables de la investigación. Así, en este apartado se da cuenta de conceptos como territorio, territorio urbano, territorio ancestral indígena, apropiación territorial y territorialidad, reterritorialización, identidad urbana y espacio público.

El capítulo quinto expone la ruta para la comprensión del territorio muisca en Bosa y su configuración de identidad urbana. Para ello, se argumentan algunas consideraciones epistemológicas y se presentan las técnicas de investigación que se utilizaron en el trabajo de campo.

El sexto capítulo describe los resultados alcanzados y da cuenta de las relaciones que la comunidad guarda con la naturaleza, las actividades y proyectos de reapropiación territorial, los lugares significativos para la comunidad en el territorio, la identidad y relación con el territorio y el espacio público y su relación con el territorio urbano.

El capítulo séptimo analiza los resultados y muestra elementos subyacentes a la identidad de la comunidad, la cual es sostenida por una incompletud identitaria. Además, plantea que la comunalidad es un sustrato de la identidad urbana. Igualmente, en este capítulo se piensa la reterritorialización y apego al lugar como consecución de la lucha y la reapropiación del territorio. Además, se argumenta que la construcción del territorio étnico urbano solo puede entenderse en el marco del derecho a la ciudad.

Capítulo 1.

El problema de investigación y sus referentes conceptuales.

1.1 Planteamiento del problema

El territorio como constructo teórico de las ciencias sociales permite abstraer conceptualmente la relación que tiene un grupo humano con el espacio que habita. Sin embargo, esta relación tiene una densidad cultural en la medida que el lugar geográfico tiene una dimensión simbólica que determina sentidos y prácticas sociales, económicas y culturales (Kusch, 2007).

Visto de esta manera, el territorio es más que un espacio y, de hecho, "son varios los territorios posibles en un espacio geográfico común" (Flores y Larios, 2014, p. 75). En efecto, en un mismo espacio geográfico pueden coexistir diferentes grupos humanos que construyen y guardan una relación diferente con el lugar, determinada por creencias, prácticas, significados, en últimas, gramáticas culturales.

La posibilidad de que un mismo espacio geográfico represente y signifique diferentes cosas de acuerdo a las comunidades que lo habitan configura contingencias que fácilmente derivan en tensiones sociales. Esto se puede denominar la dimensión política del territorio, es decir, las pujas por el sentido y el control del escenario geocultural.

En los últimos años, en América Latina las pujas por el territorio han estado catalizadas por intereses económicos de multinacionales que cuentan con el apoyo del Estado. Es decir, las disputas territoriales tienen por colofón la disputa por la propiedad privada de la tierra y la extracción y explotación de recursos naturales.

Particularmente, los pueblos indígenas del continente han tenido que entrar en disputas con multinacionales mineras o complejos agroindustriales porque sus territorios ancestrales están ubicados en zonas de interés para estas corporaciones (Chirif y García, 2007).

El territorio, más que una fuente de recursos naturales, es una construcción cultural que determina creencias y prácticas de vida; en otras palabras, es un complejo vínculo entre la cosmovisión y el espacio geográfico. Consecuentemente, la defensa que hacen los pueblos indígenas del territorio es más que una disputa por la propiedad privada: se trata de su forma de ver y vivir en el mundo (Hernández, 2006). En América Latina las investigaciones sobre la relación entre los pueblos indígenas y el territorio ha tenido un principio transversal: el territorio se analiza como unidad geográfica, social y cultural (Giménez, 2000).

Particularmente en Colombia, el Estado ha efectuado la titulación de territorios a favor de grupos indígenas, figura legal que recibe el nombre de resguardo, como resultado de luchas continuas del Movimiento Indígena Colombiano. De hecho, señala Echeverri (2004) que el término territorio para el Movimiento Indígena Colombiano ha tenido una semántica asociada a la lucha política.

En esa línea, Herrero (2004, p. 247) muestra que el concepto de territorio en el Movimiento Indígena Colombiano ha tenido una evaluación política y legal, afirmando que "el significado que tiene el derecho a la tierra para los pueblos indígenas es más complejo que el simple reconocimiento de su posesión colectiva. Incluye también el reconocimiento de un conjunto de garantías culturales, sociales y políticas que son inescindibles de los derechos territoriales".

Lo anterior implica que los pueblos indígenas conciben que su territorio no tiene las mismas lógicas de propiedad y administración que en la sociedad capitalista occidental. De allí que sus luchas territoriales busquen conservar sus sitios sagrados (que puede ser una montaña con minerales en el subsuelo), ejercer un

gobierno y jurisdicción autónomos y, consecuentemente, “desarrollar sus propias concepciones de desarrollo y vida” (Herrero, 2004, p. 247).

Dado que los intereses del gran capital y del Estado (que le sirve de plataforma) son diferentes a los de los pueblos indígenas, se han presentado diferentes tensiones sociales, políticas y económicas. Principalmente, estas luchas por el territorio han sido organizadas y sostenidas por el Movimiento Indígena Colombiano con un protagonismo tal que, según Osorio (2017, p. 107), “está jugando un papel determinante en la reconfiguración de la identidad de la nación”.

Ahora, es pertinente señalar que la lucha por el territorio ejercida por los pueblos indígenas colombianos tiene una complejidad mayor al resto del continente en la medida que se han visto abocados a resistir cotidianamente a la violencia del conflicto armado, siendo víctimas de grupos paramilitares, guerrilleros, agentes del narcotráfico y, muchas veces, de las fuerzas militares estatales (Rivas, 2012).

Hay autores que han denominado estas estrategias de lucha y vigencia social de los pueblos indígenas como etnopolítica (Albert, 2004). Sin embargo, es pertinente señalar que esta no solo se da en el plano de las instituciones democráticas determinadas por el Estado, sino como un ejercicio comunitario y territorial. De allí que su defensa represente, en el fondo, salvaguardar la educación, medicina y organizacional social propias de su cultura configurando, incluso, nuevas territorialidades (Castillo y Cairo, 2002).

Ahora bien, el fenómeno se complejiza si esta defensa territorial se da en zonas urbanas, organizadas catastralmente y donde en un mismo barrio o localidad los indígenas cohabitan con ciudadanos no identificados con una etnia particular. Por ejemplo, en Bogotá el pueblo muisca de Bosa¹ se ha organizado para ejercer una defensa de su diferencia étnica pero, a diferencia de los otros pueblos indígenas,

¹ La ciudad de Bogotá está organizada en 20 localidades que facilitan su administración política, social y catastral. Bosa es la localidad siete y está ubicada al suroccidente de la ciudad.

no lo hace en espacios rurales sino urbanos, determinados por la dinámica de una ciudad de más de siete millones de habitantes.

En efecto, para el momento de la conquista lo que hoy es Bogotá y su sabana era el territorio de los muisca, tanto así que el nombre de la ciudad y el de varias de sus localidades provienen de vocablos indígenas (se dice que Bogotá viene de bacata que significa campo de labranza). No obstante, hoy la capital de Colombia no tiene una particularidad étnica que la distinga y los descendientes de los muisca se agrupan especialmente en las localidades de Bosa y Suba (ver Fotografía 1 del mapa de Bogotá y sus 20 localidades). En la localidad de Bosa, puntualmente, el censo efectuado por el Cabildo en el año 2017 identificó 3.054 muisca (Chaparro, 2017a, p. 32).

Fotografía 1. Mapa de Bogotá y sus 20 localidades



Fuente: <https://tierracolombiana.org/>

Si bien existen investigaciones sobre la organización de los muisca en Bosa (localidad siete de Bogotá) y su reivindicación étnica (Duran, 2005; Panqueba,

2005; Bohórquez, 2008; Gómez, 2013), hace falta comprender de qué manera ellos se relacionan con el territorio. Efectivamente, si para los pueblos indígenas el espacio habitado está intrínsecamente vinculado con la cosmovisión, determinando así su apropiación simbólica manifiesta en mitos fundacionales, prácticas cotidianas y manifestaciones culturales (Ulloa, 2010), es pertinente analizar de qué manera los muisca bogotanos simbolizan el espacio urbano y cómo este determina su cultura y, consecuentemente, en qué medida sus reivindicaciones étnicas y políticas pujan por una reterritorialización (Martins, 2009).

1.2 Pregunta de investigación

A partir de todo lo anterior, es pertinente preguntarse: ¿Qué características tiene la apropiación territorial efectuada por la población muisca en la localidad de Bosa en Bogotá? ¿Cómo se configura la identidad urbana de los muisca de Bosa y de qué manera el territorio urbano condiciona sus prácticas culturales? ¿En qué medida las reivindicaciones étnicas y políticas de los muisca de Bosa devienen en procesos de reterritorialización de lo que fueron territorios ancestrales hoy urbanizados?

1.3 Objetivos e hipótesis

Objetivo general:

Caracterizar la apropiación territorial efectuada por la comunidad muisca de Bosa en Bogotá y describir la manera en que tal apropiación configura su identidad urbana y sus prácticas culturales, en el marco de los procesos de reivindicación étnica y reterritorialización efectuados por esta comunidad en los últimos 25 años.

Objetivos específicos:

- Conocer las prácticas culturales ancestrales que aún conservan los muisca de Bosa y cómo estas están determinadas por la vida urbana.
- Identificar la apropiación simbólica que realizan los muisca del territorio urbano de Bosa.
- Evaluar los alcances del proceso etnopolítico efectuado por la comunidad muisca de Bosa y su incidencia en la reivindicación de derechos y la reterritorialización de lo que fue el territorio ancestral hoy urbanizado.
- Establecer cómo se configura identidad urbana de la comunidad muisca de Bosa en el actual momento histórico.
- Aportar en la construcción teórica del concepto territorio étnico urbano.

Hipótesis

Se podría pensar que la apropiación de territorial efectuada por los muisca de Bosa se ejerce en dos dimensiones: por un lado, a nivel simbólico con la reivindicación de juegos tradicionales, saberes ancestrales y la narración de mitos precolombinos; por otro lado, a nivel etnopolítico con la organización jurídica del Cabildo de Bosa y la reclamación de derechos étnicos y culturales.

Esta apropiación del territorio configura una identidad urbana catalizada por la reivindicación de la cosmovisión ancestral pero condicionada por las características socioeconómicas de la cambiante vida urbana. En consecuencia, la reterritorialización lograda por los muisca de Bosa se expresa en el control de ciertos espacios comunitarios y la influencia en instituciones barriales. Sin embargo, aún no se constituye un territorio étnico urbano.

En todo caso, los capítulos siguientes brindarán más elementos para analizar las preguntas que orientan esta investigación y formular nuevas tesis derivadas de las comprensiones que se construyan teórica y empíricamente.

Capítulo 2.

La investigación sobre los territorios indígenas en Colombia

Dado que esta investigación pretende en primer lugar determinar las características que tiene la apropiación territorial efectuada por la población muisca en la localidad de Bosa en Bogotá, el concepto de territorio y, más aun, el de territorio indígena, tiene significativa relevancia. ¿Cómo se ha conceptualizado el concepto de territorio en los trabajos sobre pueblos indígenas en Colombia? ¿Qué entienden los pueblos indígenas por territorio? ¿De qué manera se ha abordado la investigación sobre territorios indígenas en Colombia? Atendiendo estos interrogantes, el presente capítulo compendia y analiza trabajos e investigaciones publicadas sobre indígenas y territorio en Colombia.

Los documentos revisados para la construcción de este capítulo abordan desde varias perspectivas el tema de los pueblos indígenas y el territorio. Hay trabajos que centran su atención en las luchas de los indígenas por el territorio, otros centran su atención en las nociones que tienen estos pueblos sobre el territorio, algunos hacen hincapié en los marcos legales que determinan los territorios indígenas y hay trabajos que muestra las consecuencias del conflicto armado en la apropiación de los territorios².

2.1 Nociones de territorio

Entre los diferentes documentos analizados, se identificaron trabajos que han analizado la conceptualización de territorio para los pueblos indígenas colombianos. Por ejemplo, Echeverri (2004) concluye que el término territorio es un concepto clave del lenguaje étnico político y que, a grandes rasgos, puede ser

² El desarrollo conceptual del concepto de territorio se realiza en el capítulo 4.

entendido como una red o tejido de relaciones. De manera similar Herreño (2004) concluye que el territorio implica una construcción política que permite a los indígenas reafirmar su diferencia social y cultural para ejercer su autonomía. Para este autor, este proceso pasa por el derecho a la tierra, pero intrínsecamente articulado a la identidad y la cultura.

Ahora bien, el concepto de territorio para los indígenas está asociado a luchas o reivindicaciones, toda vez que estos pueblos han vivido un proceso histórico de ocupación territorial (Rojas, 2000). De hecho, en Colombia por causa del conflicto armado se ha complejizado la soberanía territorial y su titulación formal (Chirif y García, 2007).

Algo recurrente en los documentos es que tienden a indicar que, para los pueblos indígenas, el territorio se vive y comprende de una manera abstracta, toda vez que integra el aire, las aguas, el suelo, el subsuelo, los otros seres vivos (plantas y animales), su identidad y prácticas culturales (Echavarría, 2001). Por ejemplo, López (2010, p. 5) muestra que los pueblos del Amazonas colombiano tienen una visión "holística, integradora, dinámica y mágica del mundo", por lo que el territorio guarda interdependencia entre la abstracción cultural y la naturaleza.

De hecho, Santos-Granero (2006) muestra cómo los rituales son formas de apropiación simbólica del espacio (toma por caso los arahuacos). Otros ejemplos de apropiación territorial son el significado y contemplación de los paisajes y las toponimias.

En el caso de esta investigación, precisamente, la apropiación del territorio de Bosa por parte de la comunidad muisca tiene esta lógica simbólica, que se realiza sobre espacios que dejaron de ser paisajes rurales y hoy son urbanos, lo que lleva a una simbolización determinada por elementos culturales que amalgaman lo ancestral y lo ciudadano.

Frente a esto último, Agredo (2006) asegura que los indígenas expresan su identidad con la tierra mediante diferentes nombres, como *pachamama*. Agrega que ellos no tienen una noción de espacio regulado o trazado, por lo que la idea de linderos y propiedad les ha sido impuesta y se ven obligados a acogerla para

defender su territorio.

Según Mestre (2007), las fronteras o límites de los territorios indígenas están designados por sitios sagrados o elementos naturales de gran significación. De otro lado, los recursos naturales del territorio están regulados por la ley de origen que explicita normas de uso y comportamiento articuladas a la cosmovisión. De hecho, para Giraldo (2010) el concepto de territorio se asocia a lo sagrado y las prácticas y significados son regulados bajo ese marco.

Ulloa (2010) considera que el territorio es comprendido como espacio vivencial donde se articula lo cotidiano y lo sagrado, por lo que implica leyes propias que regulan las relaciones (con el territorio y los humanos y los otros seres que allí habitan). Por tanto, el territorio es vivido como una articulación de lo físico y lo espiritual, y es abstraído mediante apropiaciones simbólicas, como por ejemplo las marcas ancestrales que muestran los sitios sagrados. Todo ello lleva a que los pueblos indígenas hablen de territorio como una conservación ambiental y cultural.

En ese orden, para Ulloa (2010) el territorio es al mismo tiempo ancestral pero también un asunto legal, porque implica un reconocimiento del Estado con linderos concretos, lo que deviene en que el concepto de territorio se asocie al de autonomía. Esta complejidad es reducida cuando se lleva a los indígenas a los resguardos³, pues en estos se pierden las fronteras simbólicas y los espacios ancestrales. Igualmente afirma que en Colombia los territorios indígenas se ven permanentemente configurados, puesto que los límites son modificados por diversos factores, como los actores armados y los proyectos de desarrollo económico.

Tener presente que el territorio indígena es al mismo tiempo ancestral y legal, permite comprender la lucha de la comunidad muisca de Bosa, pues su

³ “Los resguardos son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena y su sistema normativo propio” (Artículo 21 del Decreto 2164 de 1995, decretado por el Presidente de la República de Colombia).

reconocimiento como indígena ha pasado también por la potestad de decidir legalmente sobre el territorio, lo que ha implicado confrontar la modificación espacial por la extensión de las formas urbanas a sus territorios (esto se desarrollará en detalle en el capítulo 6).

En otro trabajo, Ulloa (2012) propone el concepto de autonomía relacional indígena para entender la configuración actual del territorio. Este concepto permite mostrar el ejercicio de autodeterminación a partir de las relaciones que mantienen con los otros actores locales, nacionales y transnacionales y el propio Estado en el marco de la búsqueda de su autonomía. Por otro lado, formula la idea de territorialidades alternativas para mostrar las prácticas espaciales que permiten consolidar estrategias de protección a la intervención de agentes políticos y económicos.

Entre los trabajos que abordan la noción de territorio destaca igualmente el de Panqueba (2011), puesto que es el único que analiza cómo se da esta construcción del territorio en un pueblo indígena urbano y cómo su identificación étnica le permite establecer relaciones singulares con la ciudad de Bogotá.

En síntesis, se puede decir que la noción de territorio en los pueblos indígenas pasa por una determinación ancestral que orienta el significado y la forma de apropiarse del espacio, pero que al mismo tiempo debe adecuarse a los aspectos legales de propiedad y organización espacial. Tal adecuación, sin embargo, pasa por procesos de lucha y reivindicación étnica. Estos elementos son importantes para comprender el proceso de recuperación del territorio que lleva la comunidad muisca de Bosa, que ha tenido el reto de recuperar su ancestralidad al mismo tiempo que reapropia el espacio en el que vive.

2.2 Territorio, recursos naturales y conflictos ambientales

Se identificó otro grupo de documentos que tienen por objeto el análisis de las tensiones que existen en los territorios indígenas por los recursos naturales que allí se encuentran. Por ejemplo, Ángel (2007) muestra cómo, después de un

proceso de re-conocimiento del territorio, la comunidad ticuna logró identificar problemas ambientales que afectan su seguridad. Martínez, Casallas y Chiguasuque (2007) exponen la forma en que la contaminación del agua afecta a la comunidad muisca de Bosa en Bogotá. Por su parte, Preciado (2003) describe la tensión que existe entre los pueblos ancestrales del Putumayo y los colonos que expanden la frontera agrícola mediante la tala de bosques.

Existen investigaciones que analizan las consecuencias de los proyectos económicos en el medioambiente de los territorios indígenas, lo que lleva incluso a procesos de desterritorialización. De hecho, Houghton (2008a) establece que, al priorizar los intereses del capital, se genera una alteración del espacio que incita a la resistencia indígena para preservar los mínimos vitales. Aún más, señala que “el Estado, responsable de preservar la inestable relación entre la forma territorial indígena y la nacional, ha renunciado a ejercer la soberanía y ha permitido el avance sin obstáculo alguno de las empresas privadas, amén de su papel directo en los grandes proyectos de infraestructura al servicio de esas mismas empresas” (Houghton, 2008a, p. 50). Para contrarrestar la desterritorialización, los pueblos ancestrales han: 1. Profundizado el carácter y ejercicio de autoridades y gobiernos propios; 2. Efectuado un despliegue territorial de las comunidades; y 3. Instituido redes y alianzas territoriales interétnicas.

Rodríguez (2008) muestra cómo los proyectos promovidos por empresas privadas generan conflictos ambientales, ya que los indígenas tienen una concepción del medioambiente que se tensiona con la del interés del capital. Por ello, es necesario tenerlos en cuenta en la planificación de las zonas donde están ubicados⁴, pues sus prácticas tradicionales desempeñan un papel fundamental en la ordenación de los territorios. Incluso afirma que los conocimientos indígenas son una salida a los problemas ambientales en sus propios territorios.

Del mismo modo, Mondragón (2008a) analiza cómo el Estado ha dejado de

⁴ En Colombia, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo –OIT-, que entre otras cosas reconoce el derecho a la consulta previa, se aprobó con la Ley 21 de 1991.

reconocer a los pueblos indígenas para así permitir que los tratados de libre comercio puedan darse y concretar el desarrollo de megaproyectos en territorios ancestrales. En esa línea, Martínez y Houghton (2008) exponen el impacto que tiene la Iniciativa de Integración de la Infraestructura Regional de Suramérica (IIRSA) en los territorios, pues la IIRSA busca coordinar proyectos de infraestructura para lograr la integración física de los países, lo que tiene consecuencias negativas, a tal punto que se habla de una “desestructuración de los modos de vida indígena” (p. 271).

Otras investigaciones informan cómo en Colombia las actividades de exploración, explotación, transporte y procesamiento de hidrocarburos tienen consecuencia en los territorios indígenas, ya que trae degradación de los ecosistemas y, de esta manera, pone en riesgo su cultura (Burgos, 2006). También hay trabajos que analizan el impacto de los agrocombustibles, particularmente, con el cultivo de caña de azúcar en el Cauca (Mondragón, 2008b). Por su parte, el Observatorio Indígena de Seguimiento a Políticas Públicas y Derechos Étnicos (2008) realizó un informe sobre cómo la minería afecta a los resguardos indígenas y cómo esta actividad reta a los movimientos indígenas del país. Solano y Flórez (2012) denuncian el efecto de la expansión de la ganadería en la región de Bolívar, al norte de Colombia, en la propiedad comunal de los resguardos.

Hay investigaciones que denuncian al mismo tiempo varias de estas problemáticas. Por ejemplo, Coronado (2010, p. 145) muestra cómo los conflictos territoriales de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta son producto de “los procesos de construcción e interconexión de infraestructura, la ampliación de zonas de frontera agrícola y la expansión de industrias extractivas - principalmente la minería- son los detonantes de múltiples y diversos conflictos territoriales que se asocian con los discursos, teorías y prácticas del desarrollo”.

Existen, además, tensiones de otro tipo, como la acaecida porque varios territorios indígenas están traslapados con áreas del Sistema de Parques Nacionales Naturales (SPNN), es decir, espacios protegidos, lo que produce ciertas fricciones frente a el manejo de los recursos (Laborde, 2007).

Particularmente, Pérez (2012) estudió el PNN Katíos argumentando que estos parques son resultado de construcciones discursivas que, de fondo, están sostenidas por el desarrollo y su lógica de crecimiento económico.

Ulloa (2007, p. 289) reflexiona sobre la articulación de los pueblos indígenas al discurso ambiental, para lo cual propone el concepto de ecogubernamentalidad, entendido "como todas las políticas, los discursos, los conocimientos, las representaciones y las prácticas ambientales (locales, nacionales y transnacionales) que interactúan con el propósito de dirigir a los actores sociales (cuerpos verdes) a pensar y comportarse de maneras particulares hacia fines ambientales específicos". Más adelante, Ulloa (2013) explica la forma en que los acuerdos internacionales relacionados con Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación de los Bosques (REDD), como procesos de control sobre la naturaleza, origina tensiones en los territorios indígenas porque desconocen algunos derechos culturales de estos pueblos. De allí que, para Rodríguez (2016), los conflictos ambientales sean una tensión social, económica y política por diversos intereses asociados al manejo, explotación, conservación, y uso de los recursos naturales. Visto así, argumenta que es muy importante tener en cuenta a los pueblos indígenas para cualquier decisión que afecte su territorio. Para ello, es pertinente defender la autodeterminación local y el control territorial de los movimientos sociales étnicos (Velasco, 2011).

De otro lado, se identificaron documentos que analizan la cosmovisión y su influencia en el significado de los problemas ambientales para los pueblos indígenas. Ramos, Tenorio y Muñoz (2011) indagaron sobre la percepción y el conocimiento de los nasas sobre el cambio climático en Toribío, Cauca. De manera similar, Correa (2011) analiza estos aspectos pero en el Darién, región del Caribe colombiano. Por su parte, Sierra (2011) analiza las representaciones simbólicas del paisaje, como las lluvias, el arco iris, el trueno, en los pueblos kággaba, u'wa y misak.

Ahora bien, todo lo anterior tiene otra complejidad en el territorio muisca de Bosa, pues los trabajos referidos en los párrafos anteriores se centran en pueblos

indígenas en espacio rurales y en zonas selváticas. La comunidad muisca ha tenido que afrontar la transformación del territorio por la extensión de la ciudad de Bogotá lo que, en efecto, ha traído conflictos ambientales, como el cambio del uso del suelo (de rural a urbano), la pérdida de fauna y flora local y la contaminación del Río Tunjuelito.

2.3 Territorio y derecho

Otro grupo importante de documentos tiene por objeto pesquisas sobre los territorios indígenas y los procesos normativos para su establecimiento o las iniciativas jurídicas de los pueblos indígenas para garantizar su defensa. Esto último, como muestra Salazar (2000) y su investigación sobre los Emberás, Senúes y Tule, no puede estar escindido de la política.

Precisamente, Castillo y Cairo (2002) muestran que los indígenas, al hacer reinención de su identidad, logran tensionar el imaginario de la nación, exigiendo que el Estado reconozca la diversidad cultural y étnica. Al respecto, Correa (2006, p. 35) afirma que “la inscripción de las reivindicaciones indígenas en el contexto del Estado-Nación afianzó la identidad del movimiento y las organizaciones indígenas como entidades políticas. Dicha expresión de la identidad socio-cultural empezó a ser reconocida bajo la categoría de etnia o pueblo, construcción conceptual sobre las relaciones sociales, económicas y culturales expresadas en el dominio de la política”.

De otra parte, Houghton (2008b, p. 113) denuncia que, en el proceso de legalización de los territorios indígenas, la titulación de los resguardos se ha efectuado de forma contraria a la espacialidad indígena: “La sola revisión cartográfica evidencia los casos donde han imperado los criterios económicos o políticos externos”. Además, denuncia que los tipos más comunes de disgregación del derecho al territorio son, entre otros, la fragmentación del terreno, que interrumpe las dinámicas sociales o crea fronteras. Para este autor,

el Estado no solo incumple con garantizar el derecho al territorio, sino coadyuva a “revertir los pocos avances consolidados” (Houghton, 2008b, p. 117).

Varios de los trabajos identificados sostienen que la Constitución Nacional de 1991 permitió a los movimientos indígenas y, en general, étnicos, la defensa de sus derechos territoriales a partir de reivindicar su diferencia cultural (Castillo, 2006). Además, desde este marco legal, se ha permitido el reconocimiento jurídico de la autonomía de los pueblos indígenas (Zapata, 2010). Precisamente, Estupiñán y Gaitán (2010) realizaron una compilación que investiga el principio de la autonomía territorial en varias experiencias, centrando algunas de ellas su reflexión en las comunidades indígenas.

Jaramillo (2011) describe la historia del movimiento indígena colombiano, su vínculo con la política y las apuestas de las mingas⁵ indígenas; también muestra las tensiones entre desarrollo y cultura en el plano ecológico y económico. En esa línea, Laurent (2010) expone diferentes momentos de las movilizaciones indígenas, haciendo hincapié en que estas pasan por las vías de hecho, la participación electoral, las acciones legales y el autogobierno. En el caso de las acciones legales, Santamaría (2014) observó el uso del derecho por parte de los indígenas para la defensa del territorio en litigios ante las Altas Cortes. Rodríguez (2017) centra su trabajo en la consulta previa, la cual considera de gran pertinencia para la protección de los grupos indígenas, pero que debe contemplar un consentimiento libre previo e informado de los pueblos.

El tema de la consulta previa ha tenido un importante desarrollo en Colombia, sobre todo desde la promulgación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), pues ha logrado que se reconozca el derecho de

⁵ “La expresión minga es asociada a formas de trabajo comunitario propio de las comunidades amerindias ubicadas en la cordillera de los Andes desde Chile hasta el Colombia. Como parte de los procesos de recuperación de la identidad cultura en los países andinos, la expresión minga ha sido reivindicada por movimientos sociales, colectivos académicos y organizaciones comunitarias en toda la región. En algunas de estas reivindicaciones, la minga adquiere el significado de trabajo solidario en comunidad opuesto al trabajo abstracto, muerto y alienado con el que ha sido cargado el producto de las relaciones capitalistas” (López, 2018, p.2).

los pueblos indígenas para determinar y decidir sobre su propio destino (Fernández y Ravanal, 2011). Para ello, el papel de la Corte Constitucional de Colombia ha sido significativo, pues ha “establecido claramente la necesidad de consulta a los pueblos indígenas, fijando las bases de interpretación de la exigencia de una ‘consulta apropiada’” (Courtis, 2009, p. 64). En el caso de la comunidad muisca de Bosa, el recurso de la consulta previa les permitió la modificación de planes de desarrollo urbano que intervenían su territorio, lo que muestra una íntima relación entre la apropiación y defensa territorial con los esquemas y protocolos legales (esto se desarrolla con más detalle en el capítulo 6).

2.4 Mujeres indígenas y territorio

Con relación al análisis de las mujeres indígenas y el territorio, Corrales (2005) recupera la voz de cinco mujeres nasa para mostrar las dificultades que sufren, expresar sus tradiciones y dar cuenta de cómo contribuyen en el tejido social desde sus actividades diarias. También con los nasa, Pancho (2007) indagó sobre la participación de las mujeres de este pueblo en los procesos de autonomía territorial y educación propia en el Cauca.

Méndez (2007) describe cómo las mujeres indígenas han ganado protagonismo en cargos políticos y de liderazgo en organizaciones, pero que hace falta abrir mucho más las brechas que impiden su participación. Por su lado, Rivera (2007) expone la experiencia en el Mirití-Paraná, en el Amazonas Colombiano, de los saberes y prácticas femeninas en el ordenamiento territorial.

Román (2007) analiza las formas de producción y conocimiento tradicional de las mujeres huitoto, y reconoce el papel de las plantas sagradas para la comunidad. Acosta (2007) muestra la participación de la mujer guambiana en el plan integral de vida. Jacanamejoy (2007) describe la experiencia de conservación del territorio ancestral de las y los inganos. También estos trabajos sobre las mujeres indígenas y el territorio indagan sobre el papel de estas en las actividades

económicas, como el caso de las wayúu y su papel en el comercio de combustible en la frontera colombo-venezolana (Gutiérrez, 2007) o el tejido del sombrero asociado al conocimiento tradicional de las mujeres zenú (Arrieta, 2007).

El tema específico de las mujeres y el territorio en la comunidad muisca de Bosa merece una mención especial ya que las mujeres han sido gobernadoras del Cabildo. Por ejemplo, Ángela Chiguasuque fue quien firmó, en el 2019, el acuerdo con el Alcalde de Bogotá que modificó el plan de desarrollo que afectaba el territorio (el hecho se amplía más en el capítulo 6).

2.5 Territorio y conflicto armado

Un grupo importante de trabajos investigan las consecuencias del conflicto armado colombiano en los territorios indígenas. De hecho, la misma Autoridad Nacional de Gobierno Indígena (2010) plantea que uno de los tres factores de mayor riesgo para los pueblos indígenas es el conflicto armado, a los que se suman el modelo de desarrollo económico, y la pobreza y la discriminación estructural.

Villa y Houghton (2004) muestran cómo la violencia contra los pueblos indígenas en Colombia es un hecho que evoluciona década a década. Las comunidades son víctimas de los paramilitares, guerrilleros y fuerzas del Estado, lo que no sólo deviene en asesinatos sino en desplazamiento forzado y otras dinámicas que impiden que los indígenas vivan en sus territorios. En esta línea, Arias y Carrera (2014) explica que los pueblos indígenas que llegan desplazados a Bogotá viven procesos de etnicidad y re-etnización producto de los cambios socioculturales derivados de la salida de sus territorios para habitar ahora la ciudad y de organizarse para restablecer sus derechos.

Trujillo (2014) muestra cómo el conflicto armado, sumado a la ausencia del Estado y los cultivos ilícitos, entre otros factores, configuran un riesgo socioambiental en la Amazonía colombiana perjudicando a los pueblos que allí

habitan. Por eso, para Uribe-Muños (2016), los restos del posconflicto⁶ pasan por blindar los territorios indígenas, afrodescendientes y campesinos de los agentes interesados en usufructuarlos, entre ellos, multinacionales mineras, megaproyectos energéticos y las ZIDRES (Zonas de Interés de Desarrollo Rural, Económico y Social).

Para contrarrestar el desplazamiento y las otras consecuencias del conflicto, se puede decir que los indígenas han recurrido a potencializar la participación comunitaria (Guevara, 2004), la autonomía y la organización comunitaria (Van de Sandt, 2012). Además, ellos han recurrido a lo ancestral y sus cosmovisiones para modelar sus resistencias y aportar así a la paz en el contexto de un país con más de cincuenta años en conflicto, pero sobre todo para atender a los desafíos de la violencia, logrando materializar ejercicio de solidaridad y de ponderación de la vida (Hernández, 2009). Por ello, es importante la reivindicación del derecho de identidad, en el marco de los derechos humanos, pero sobre todo como elemento trascendental en los procesos democráticos (Ortiz, 2013).

Ahora bien, en el caso de la comunidad muisca de Bosa no se puede hablar explícitamente de que han sido afectados por el conflicto armado, pero lo cierto es que Bosa ha sido una localidad que ha recibido una cantidad importante de desplazados que han tendido que salir de otras regiones del país por causas del conflicto. Según cifras del portal Conexión Capital (2018), en el año 2018 vivían en esta localidad 27.966 víctimas del conflicto armado.

2.6 Territorio y población

Un grupo menor de documentos estudian factores poblacionales vinculados al territorio. Por ejemplo, Brackelaire (2006) realizó un diagnóstico de la situación

⁶ El término posconflicto es difícil de fijar temporalmente en el conflicto colombiano. Incluso se podría usar como un momento aún no alcanzado, pues si bien en los últimos 12 años se han efectuado acuerdos con grupos armados distintos, como las FARC o los paramilitares, aún en el país existen grupos que se enfrentan entre ellos o enfrentan a las fuerzas del Estado, generando desplazamiento forzado y el asesinato y persecución de líderes sociales y políticos.

de los últimos pueblos indígenas aislados en América Latina, y habla que en Colombia el único pueblo aislado es el Yurí en la Amazonía.

Mejía (2015) efectuó un análisis de la forma de calcular la población indígena al momento de la conquista y concluye que no existe un consenso al respecto, por lo que es necesario seguir ampliando la investigación al respecto con nuevas fuentes documentales y métodos indirectos.

Se identificaron dos trabajos que abordan las poblaciones indígenas en zonas fronterizas. Uno reflexiona sobre la función integradora de cuencas y naciones indígenas binacionales (Fals Borda, 2004). Otro analiza el impacto de las políticas para indígenas en los estilos de vida de los pueblos que habitan las fronteras de Brasil, Colombia y Perú (López, 2011). Por otra parte, Acuña (2006) investigó el papel de la sal en la integración de los pueblos indígenas en el territorio de la Sierra Nevada del Cocuy, pues la sal que intercambiaban integraba a laches, muisca, guanes, entre otros.

Las investigaciones que vinculan elementos poblacionales con el territorio abordan factores sociológicos y geográficos que son importantes considerar al realizar un análisis de las formas en que las comunidades indígenas se relacionan con el espacio. En el caso de la comunidad muisca de Bosa, estos trabajos les han servido para sustentar su condición ancestral y lograr la reivindicación de derechos. Por ejemplo, el documento *Nypquasuca ai quyca. Oír el territorio: palabra y memoria de los Mhuysqas de Bozha* es un diagnóstico de la comunidad en el marco de la consulta previa que logró modificar el plan de intervención urbana (Chaparro, 2017a).

2.7 Lengua y territorio

Un grupo de los documentos revisados tiene por objeto las lenguas indígenas en la densidad territorial. De hecho, estos trabajos lingüísticos tienen significativa relevancia porque, según González (2010), es difícil saber el número de hablantes de las lenguas indígenas por causa de los desplazamientos y asesinatos que han

sufrido estas comunidades. Además, la lengua tiene un papel ponderado en la defensa de los territorios. Por ejemplo, la investigación de Murillo (2006) concluye que la lengua de los arhuacos, el ika, les permite el desarrollo de su autonomía y la conservación de su cultura. Cuesta, Gómez y Cárdenas (2013) concluyen que las emisoras indígenas les permiten la defensa de su territorio porque la producción que hacen responde a su cosmovisión y muchos contenidos se hacen en lengua propia. A propósito, Landaburu (2004) clasifica las familias lingüísticas presentes aún en el territorio colombiano y afirma que, de las 65 lenguas presentes en el país, "34 lenguas tienen menos de mil hablantes y donde trece otras lenguas se pueden considerar en serio peligro de extinción al horizonte de una generación". De otro lado, Aja (2010) investigó las representaciones, significados y usos del agua en la Sierra Nevada de Santa Marta, habitada por diferentes pueblos indígenas que están inmersos en dinámicas de desarrollo que afectan su territorio.

Acá es pertinente decir que la lengua muisca ha sufrido un proceso de desaparición importante, sin embargo, aún se conservan muisquismo o términos muiscas que han tomado la fonología del español, entre ellos, principalmente topónimos, como es el caso de Bosa y otros nombres de localidades de Bogotá y municipios cercanos a la ciudad.

2.8 Saberes y territorio

Varios trabajos muestran el vínculo de saberes indígenas vinculados intrínsecamente al territorio. Ejemplo de ello es el estudio de Palacios (2007), quien analizó el uso del territorio de Chorrobocón en el cultivo de plantas y otras prácticas económicas. En esa línea, Abadía *et al.* (2010) determinaron los alimentos autóctonos de las comunidades indígenas de Colombia, identificando semillas, plantas, frutas, animales silvestres y raíces que no están en la tabla nutricional colombiana, lo que implica conocimientos ancestrales importantes. De manera similar, Yacuna *et al.* (2013) observaron que los pueblos indígenas se

acercan al territorio como configuración interrelacionada con el cuerpo humano. También muestran cómo se transmiten estos saberes sobre la salud centrados en los conocimientos y usos de plantas medicinales.

Frente a las plantas veneradas, Urbina (2011) indagó sobre la coca y explica cómo, para los uitotos y muinanes, esta planta es considerada sagrada, ya que se asocia al saber y, de manera puntual, a la sabiduría expuesta en palabras. Por otra parte, Miñana (2008) expone cómo los nasa reafirman sus territorios a través de ritos, fiestas, música y bailes, toda vez que estos expresan tradición, saberes ancestrales e identidad.

En el caso de la comunidad muisca de Bosa es pertinente destacar dos documentos escritos en su proceso de organización: *Retornando por el camino de los antiguos. El Sendero para Reorganizar la Vida* (2013) y *Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa* (2015), pues presentan esta relación entre el saber ancestral y el territorio (aspectos de estos documentos serán desarrollados en el capítulo 6).

2.9 Síntesis sobre los trabajos de territorio e indígenas

La revisión documental realizada permite afirmar que los investigadores sociales han abordado el tema de los pueblos indígenas y sus territorios teniendo los siguientes puntos nodales: la noción o conceptualización del territorio para los indígenas; los conflictos ambientales en los territorios indígenas; los marcos jurídicos y la defensa del territorio; el papel de las mujeres en la configuración del territorio; las consecuencias del conflicto armado en los territorios indígenas, las lenguas indígenas y la defensa del territorio, estudios poblacionales y territorio; y saberes propios en territorios ancestrales.

Las investigaciones o trabajos sobre las nociones indígenas del territorio coinciden en afirmar que el territorio para ellos es una compleja relación que articula lo físico (agua, aire, montañas, plantas, otros seres vivos, etcétera) y lo espiritual (espíritus, ancestros, sitios sagrados) que se apropia simbólicamente

(mitos, toponimias, ritos) determinando saberes realizados en prácticas económicas, sociales y culturales que expresan su identidad y diferencia étnica. Consecuentemente, la defensa del territorio es una defensa de su identidad y, por ello, en los trabajos revisados, la política es un elemento subyacente a la noción de territorio. Además, como la cosmovisión indígena, la naturaleza tiene una abstracción que supera la idea de recurso. La defensa de los territorios va ligada a una conservación ambiental y cultural.

Los documentos que abordan las tensiones entre los territorios indígenas y la explotación de recursos naturales expresan esa puja en la categoría de conflictos ambientales. No obstante, esta forma de abstraer el problema podría centrarse en factores económicos y obliterar lo cultural. Lo cierto es que los intereses de las multinacionales mineras, los ganaderos, los colonos y las agroindustrias han derivado en procesos de desterritorialización.

Estos intereses del capital sobre los territorios indígenas incentivan la defensa del territorio recurriendo a procesos jurídicos y exigiendo la constitución de marcos legales. Por ello, varios trabajos centran su interés en las normas, tanto en cómo estas permiten la defensa territorial o, de forma contraria, las fisuras en ellas que permiten su vulneración (Cuesta, 2018).

Los pueblos indígenas han sido afectados por varios actores del conflicto armado colombiano y, en esa medida, se identificaron documentos que muestran las consecuencias del conflicto en los territorios, de la que se destaca el desplazamiento forzado y el asesinato de líderes del movimiento indígena: para septiembre de 2019, según la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), 167 líderes indígenas fueron asesinados desde que se firmó el Acuerdo de Paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia –FARC- (la firma fue en septiembre de 2016)⁷. Este desplazamiento afecta la identidad de los pueblos,

⁷ Datos tomados de <https://www.telesurtv.net/news/indigenas-colombia-asesinados-acuerdo-paz-20190904-0009.html>

ya que se ven obligados a vivir en otras tierras e incluso en ciudades, impidiendo el desarrollo de varias de sus prácticas económicas, sociales y culturales.

Precisamente, es pertinente incentivar investigaciones que muestren los saberes singulares asociados al territorio, como los casos de plantas sagradas que fueron expuestos anteriormente. Sin embargo, estos podrían extenderse a otros saberes como prácticas de cultivo, gastronomía, conocimientos climáticos, hídricos, de georeferenciación, entre otros.

Si bien hay trabajos que muestran el papel de la mujer indígena en los movimientos y la defensa territorial, se hace necesario seguir desarrollando este tema, puesto que gran parte de los saberes ancestrales están conservados en ellas y, en esa medida, tienen un papel trascendental en los conocimientos sobre el territorio.

Por último, es importante recordar que los problemas que más impiden que los indígenas ejerzan su derecho al territorio son:

Presencia de colonos en el interior de los Resguardos, ocupación de algunas áreas de Resguardos por la agroindustria, tierras indígenas afectadas por la actividad minera, legal e ilegal, y por la explotación maderera, actividades de narcotráfico en diversos Resguardos, tierras con presencia de grupos armados ilegales, tierras traslapadas con parques nacionales, inequitativa distribución interna entre comuneros en algunos Resguardos, tierras en disputa entre pueblos indígenas distintos, y debilidad institucional para aplicar mecanismos de protección (Roldan y Sánchez, 2013, p. 209).

Capítulo 3.

El pueblo muisca y el Cabildo de Bosa

El presente capítulo muestra los rasgos del pueblo muisca. Para ello, se referencian documentos e investigaciones que han abordado la cosmovisión muisca, sus características culturales, su organización comunitaria y otros aspectos en esta línea que brindan elementos importantes que, de alguna u otra forma, intervienen en la comprensión del objeto de estudio de esta investigación, es decir, la apropiación territorial efectuada por la población muisca en la localidad de Bosa en Bogotá.

3.1 Sobre los Muiscas

Para poder desarrollar una comprensión de las luchas territoriales de la comunidad muisca de Bosa, es pertinente explicitar algunos elementos culturales que caracterizaron a los muiscas antes de la conquista a principios del siglo XVI. La mitología Muisca narra su origen desde dos figuras fundamentales:

Bachué, la madre de la humanidad, emergió de una laguna para procrear las gentes; y Bochica, el Padre, diferenció las montañas y los ríos del altiplano, y desecó las tierras inundadas por el descontrol de las aguas. Bachué, encarnación de la luna, enseñó las lagunas como umbrales del más allá de los ancestros, de donde vino para procrear la sociedad y adonde se dirigían las gentes después de la muerte de los cuerpos. Bochica, encarnación del sol, delineó la estructura del cosmos, sosteniendo la tierra sobre cuatro grandes guayacanes transformados en los hombros del arco iris, el símbolo celeste que anunciaba las épocas de las lluvias; y distinguió el orden de las gentes en el territorio de acuerdo con su distribución en torno del templo del sol, epicentro religioso y político. Los

dos astros primigenios distinguieron esta tierra del más allá, reconocieron el orden de la sociedad, transmitieron la cultura, y enseñaron las labores cotidianas, los ritos y sus ceremonias (Correa, 2004, p. 335).

Por ello, para Correa (2005), la antropogénesis muisca puede entenderse como los actos fundamentales de una madre, ya que el relato ancestral narra la emergencia de Bachué en una con su hijo en brazos, quien al ser mayor se convirtió en su esposo. La descendencia de los dos pobló la tierra. Bachué aconsejó a su prole vivir en paz y cumplir las leyes, como el guardar culto a los dioses. En el relato, el agua cumple una cualidad significativa, toda vez que de ella emerge Bachué y su hijo, pero a ella vuelven siendo ancianos convertidos en serpientes. Otra versión de la antropogénesis, indica que los muisca:

habrían sido creados por el Sol, Hunza, y la Luna, Sogamoso, pero la conversión en astros habría sido iniciativa del segundo. Se asemeja al primero porque la humanidad es el producto de la confluencia de su poder lumínico, pero se diferencia porque los astros son del mismo género. En cambio, se los distingue porque Luna es hermano de la madre del Sol (Correa, 2005, p. 209).

En ese orden, "la vida de los muisca dependía del preciso conocimiento sobre el comportamiento de la naturaleza, de la periodicidad de sus ciclos y del control de sus transformaciones para garantizar la reproducción de la sociedad" (Correa, 2004, p. 335). Para la llegada de los españoles, la altiplanicie de lo que hoy es Bogotá estaba enriquecida por humedales que eran complementados por varios afluentes. Entonces, la producción agrícola implicaba el manejo de terrazas y de canales de riego. Como se advierte, para los muisca, las lagunas, los ríos y los arroyos eran santuarios. Bohórquez (2008) afirma que el agua era un "puente o el camino para los muisca concretar algo básico en sus creencias" (p. 161). En efecto, para este pueblo:

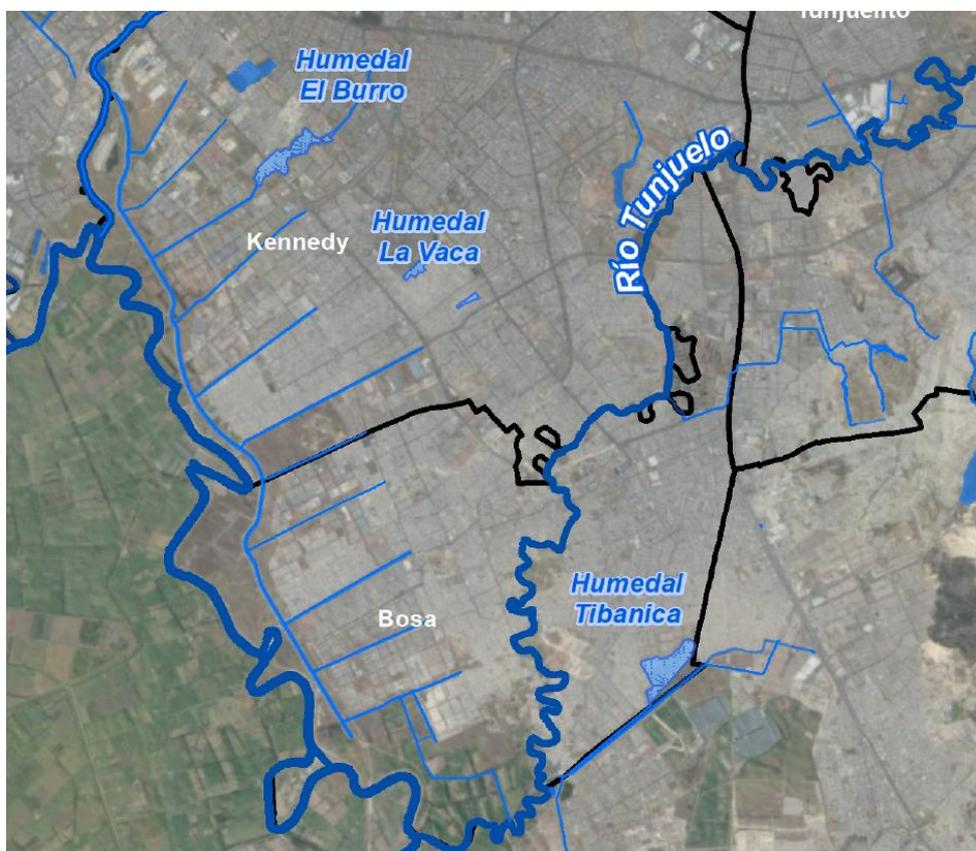
El agua, en un primer momento, muestra elementos de la cotidianidad cultural, las estrategias de supervivencia en el mundo, y un modo de vida ecológico. En un segundo momento, el agua, se relaciona con el simbolismo de poder, mediante el cual regían su vida individual y comunitaria. En un tercer momento de la relación hombre y agua, se deduce la profundidad mística del muisca, que fue capaz de asirse de elementos de su entorno geográfico natural, para ordenar su compleja esfera de creencias mítico-religiosas. En un cuarto momento de esta relación, está la búsqueda de la trascendencia, la explicación del origen de la vida y lo que puede suceder en «el más allá», luego de la muerte, es decir, el tema de la infinitud. Y, en un quinto y último momento, están sus posibilidades de interpretación del mundo, sus formas de construcción de conocimientos concretos y cotidianos, y la manera como abstraía significaciones del mundo a partir de lo que le brindaba su entorno ambiental (Bohórquez, 2008, p. 161).

En esa línea, Peralta, Huérfano y Panqueba (2011) recuerdan que a principios del siglo XX para la comunidad muisca de Bosa:

El río aparece como un espacio cotidiano de despensa alimenticia, gracias a que de allí pescaban las guapuchas (pez que era base de la alimentación en los territorios aledaños a la cuenca del río Tunjuelito). Igualmente, el río era un lugar de recreación, pues de la escuela salían una vez por semana a sus aguas en compañía de las profesoras. En las horas de descanso diario, los niños se bañaban en una de las orillas del río que estaba en las proximidades de la escuela –según testimonios de algunos ex–alumnos que actualmente cuentan con edades entre los 55 y 65 años– (p. 138).

En otras palabras, no es un asunto menor hablar del agua en el marco de la cultura muisca. De allí que, actualmente, la lucha territorial de la comunidad muisca de Bosa no pueda desligarse de una preocupación por el río Tunjuelito y los humedales cercanos a sus hogares (ver Fotografía 2 del mapa de localidad de Bosa cruzada por el río Tunjuelito y sus humedales), pues la dinámica urbana ha contaminado el río y amenaza los humedales, no solo por verter desechos y basuras en ellos, sino por la expansión de la construcción de viviendas.

Fotografía 2. Mapa río Tunjuelito y humedales en la localidad de Bosa

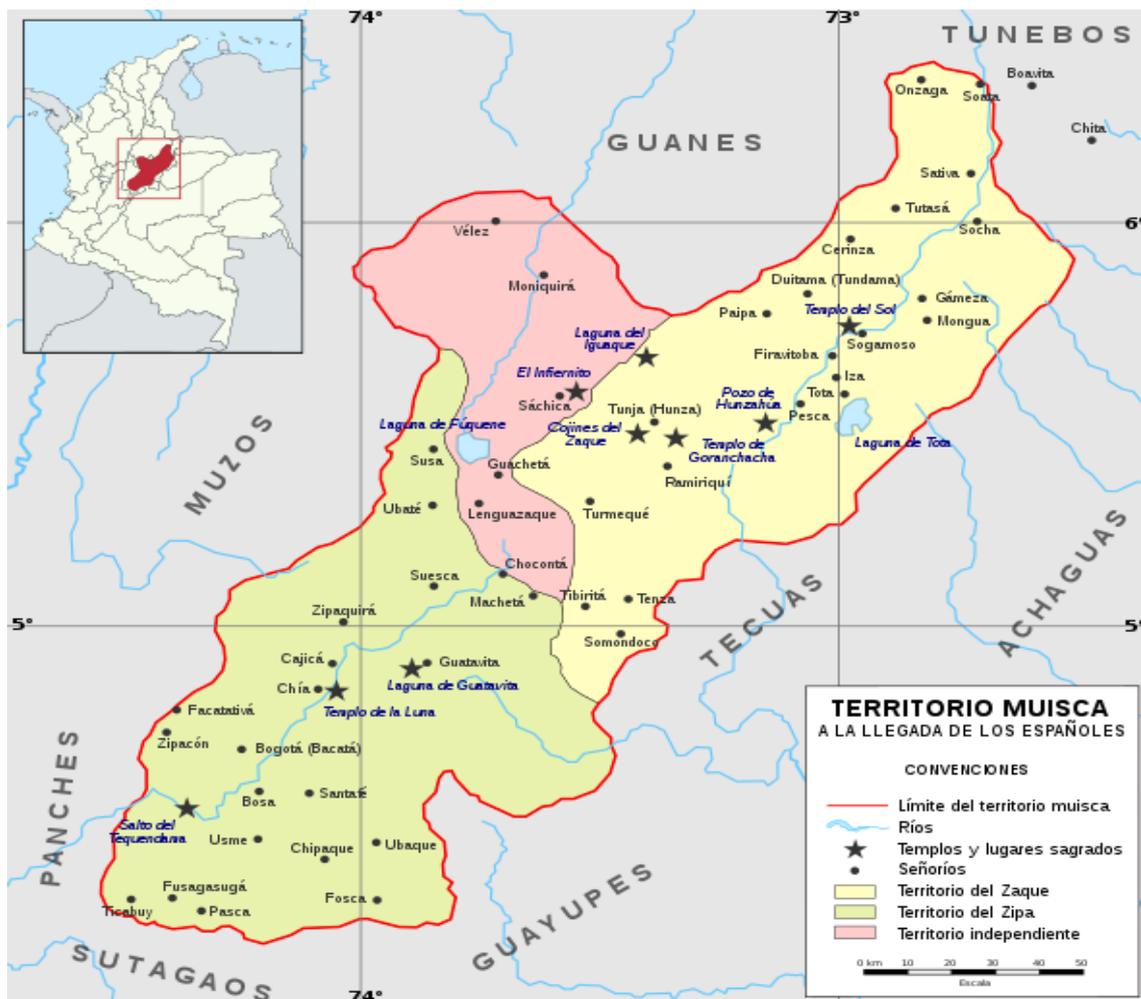


Fuente: IDIGER

Por otro lado, su economía también incluía "labores artesanales como el tejido de mantas, la manufactura de la cerámica y la delicada orfebrería que, junto con la explotación de minas de sal y de esmeraldas, promovían un activo intercambio

con otras gentes que les abastecían de algodón, yopo, oro y otros productos no existentes en el altiplano” (Correa, 2004, p. 336). A la llegada de los conquistadores, los muisca se componían de cacicazgos, es decir, entidades centralizadas que agrupaban comunidades al mando de un cacique (con poderes civiles y religiosos). Según establecen los cronistas, los muisca habitaban un gran territorio (ver Fotografía 3): “abarcaba las cuencas y valles del río Bogotá hasta Tena, el río Negro hasta Quetame, el Guavio hasta Gachalá, el Garagoa hasta Somondoco, el Chicamocha hasta Soatá y el río Suárez hasta Vélez” (Martínez, 2005, sp).

Fotografía 3. Mapa territorio muisca en el momento de la conquista



Fuente: https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Mapa_del_Territorio_Muisca.svg

Los indígenas muisca vivieron la conquista y la colonia con notorias represiones, lo que mermó considerablemente su población. Esto se debe, entre otras cosas, a que en su territorio se instaló un centro político-administrativo de gran poder para la corona, tanto así que hoy es la capital del país. A la disminución de la población se sumaron procesos de aculturación y mestizaje. No obstante, en la colonia se crearon los resguardos⁸ indígenas para contener el descenso demográfico de los pueblos indígenas. “Los resguardos, — globos de tierra en tenencia colectiva y con gobierno indígena (Cabildo) — permitieron a la población indígena reproducir pautas de vida comunitarias, en el marco de las instituciones coloniales” (Martínez, 2005, sp). Para el año 1852, el Gobierno Nacional decreta disposiciones en las que se ordenaba dividir y repartir resguardos indígenas. Siguiendo a Martínez (2005):

Esto significó para los Muisca de Cota, Chía, Suba y Bosa, a finales del siglo pasado, la pérdida generalizada de sus tierras. La mayoría de estos territorios, antes propiedad de los grupos indígenas, fue adquirida por las clases pudientes, en la mayoría de los casos aprovechándose éstas del desconocimiento de los indígenas en materias legales y comerciales.

Además, a lo largo del siglo XX los muisca acogen una forma de vida campesina, lo que coadyuvó a que la lengua y varias tradiciones culturales se fueran perdiendo. En la década de los años sesenta, el territorio de los pueblos muisca en Bogotá se vio profundamente afectado, pues el crecimiento no planificado de la ciudad llevó a la instalación de barrios ilegales en la otrora periferia rural de la ciudad, de allí que territorios muisca como Bosa y Suba se convirtieron en las últimas décadas en localidades con notorios niveles de urbanización.

Peralta, Huérfano y Panqueba (2011) recuerdan que varias familias muisca perdieron sus tierras y los nuevos propietarios emplearon a los mismos muisca

⁸ La figura del resguardo respondía a una orden de la Corona y, por tanto, mantenía a los indígenas en una matriz colonial. Actualmente, si bien se usa el mismo término, remite a una institución legal y sociopolítica que brinda autonomía a los indígenas.

para sembrarla, cuidar el ganado y otras labores rurales, lo que llevó a que su identidad étnica fuera cada vez diluida y asumieran más una identidad campesina: "Hacia inicios del siglo XX, la cotidianidad de niñas, niños y jóvenes en el territorio Muisca de Bosa transcurría entre ocupaciones propias del ámbito rural: labrar la tierra, contemplar el paisaje e interactuar con el río Tunjuelito" (p. 138). Este proceso de urbanización afectó a la comunidad y sumó más elementos a su crisis de identidad. En palabras de Martínez (2005):

Los procesos migratorios en toda la Sabana de Bacatá hacen que la interacción entre lo indígena y la sociedad mayoritaria sean desiguales. La imposición de una forma de vida diferente obligó a los individuos de la comunidad a replantear su estilo de vida y por consiguiente su visión del mundo. El sujeto experimenta dolorosamente que su identidad, sus valores, lo que lo identifican y le ayudan a sobrevivir, ya no le sirven. El factor funcional de la identidad se pierde, lo cual genera desarticulación social, replanteamiento de las referencias sociales y altas tasas de emigración.

En efecto, todos estos procesos han llevado a que el referente indígena se difumine y permanezca tácito en la imagen mestiza o campesina. Sin embargo, algunos elementos ancestrales aún son conservados: "las prácticas agrícolas, ciertas formas de cooperación comunitaria basadas en la cohesión de extensos grupos familiares, y la elección del Cabildo por la comunidad, que no ha dejado de realizarse" (Martínez, 2005, sp).

De hecho, tales elementos y tradiciones son la base para que la comunidad de Bosa tenga una conciencia comunitaria y sea el cimiento para su lucha y reivindicación étnica. En efecto, para los años ochenta del siglo pasado y, posteriormente, con la Constitución de 1991, los pueblos indígenas colombianos obtuvieron derechos colectivos y reconocimiento de su autonomía. Esto llevó a que los muiscas de Bogotá avivaran su lucha territorial y reivindicación identitaria.

3.2 Muisca de Bosa

Bogotá está organizada en veinte localidades. La localidad VII, llamada Bosa, es el territorio donde habita la comunidad Muisca de Bosa. La localidad era una gran extensión de haciendas, es decir, de zonas rurales, que ha tenido un rápido proceso de urbanización. "Estos territorios están ubicados en áreas ocupados por los antiguos resguardos coloniales, y actualmente lo conforman la vereda de San Bernardino y San José, que se localizan en el hinterland comprendido por la desembocadura del río Tunjuelito sobre el río Bogotá, lo mismo que los barrios aledaños de Villa Ema, San Bernardino, El Triunfo, El Potrerito y La Independencia, entre otros (Martínez, 2005, sp).

En 1592 la Real Audiencia determinó tierras de resguardos a las comunidades indígenas, apareciendo el resguardo de Bosa y de El Pantano (Chaparro, 2017). El resguardo indígena existió en Bosa hasta 1851, cuando la Cámara Provincial de Cundinamarca permitió la enajenación libre de los predios otorgados a los indígenas. "El territorio pasó a posesiones individuales, de las que algunos indígenas se hicieron acreedores, así como también hacendados latifundistas, quienes empezaron a crear latifundios con la compra o intercambio de predios con los indígenas" (Durán, 2005, p. 350).

Pasaron muchas décadas para que la comunidad de Bosa decidiera reconstruir el Cabildo para lograr un espacio de autogobierno. El Cabildo se institucionalizó el 3 de enero de 1999, pero su proceso de consolidación llevó más tiempo y fue acompañado por las comunidades de Cota y Suba.

El 17 de diciembre de 1999 el Ministerio de Interior, a través de la Dirección de Asuntos Indígenas, reconoció a las familias del Cabildo Indígena Muisca de Bosa como herederos de tierra de los antiguos resguardos indígenas coloniales y, en septiembre de 2015, el Consejo de Estado consignó que "dicho reconocimiento asume como corresponde elementos históricos de existencia ancestral de los indígenas de Bosa, demostrable mediante documentos coloniales que datan del

siglo XVI momento en el que se establece el resguardo indígena de “los indios de Boxa”, conforme a lo que se lee en los documentos albergados por el Archivo Histórico – Fondo Caciques e Indios” (Chaparro, 2017, p. 2).

La comunidad se encuentra principalmente en lo que otrora fueron las veredas de San José y San Bernardino, allí el río Tunjuelito se encuentra con el río Bogotá. Alrededor de estas locaciones, se han establecido nuevos barrios como El Triunfo, Concepción y Matorral (Cobos, Olaya & Rojas, 2012, citado por Figueredo, Arrubla y Perdomo, 2016). Según el censo efectuado al interior de la comunidad en el 2006, “los indígenas cabildantes son 2.073, para un total de 608 núcleos familiares co-residentes” (Martínez, Casallas y Chiguasuque, 2007, p.13). Sin embargo, para el censo del 2017, aparecen “registradas 961 familias, integradas por 3.686 personas, de las cuales 3.054 son indígenas y 607 son adoptadas”, entendiendo adoptadas como “a la persona no indígena que es compañera(o) permanente de un(a) indígena -lo cual debe demostrar mediante partida matrimonial o declaración extra juicio-, siempre y cuando viva en la comunidad”. Como se advierte, en los últimos años, el número de familias afiliadas al Cabildo se incrementó “debido tanto a nuevas afiliaciones como a la conformación de nuevas familias por parte de los cabildantes” (Chaparro, 2017a, p. 32).

De este proceso de auto-reconocimiento y lucha por su identidad ancestral y étnica, la comunidad muisca de Bosa logró establecer unos principios que entretejen su apuesta (Martínez, 2005):

1. La comunidad se reconoce a sí misma como indígena, fragmento del pueblo Muisca. Esta identidad indígena se venía expresando a través de las nociones de raizal y descendiente que localmente se utilizan para denotar que no son venideros de ningún otro lugar y marcar de esta manera diferencias frente al “fuereño” o persona venida de otro lugar sin ninguna clase de vínculo cultural o social.
2. Esa herencia indígena Muisca, que reclama para sí la comunidad de Bosa, se mantiene actuante en las relaciones sociales presentes y no son

una mera referencia al pasado. Si bien para la comunidad de Bosa de que venimos hablando, la familia en apariencia sigue la estructura derivada de la imposición del sistema español-cristiano (patrilineal y monogámico), sobre la destrucción del sistema Muisca (matrilineal y cognático), todavía se pueden encontrar hoy en día nociones de parentesco como estrategia de exclusión y/o inclusión, según corresponda a personas que no sean o sean consideradas como parte de la comunidad.

4. El Cabildo indígena y la vida comunitarista sobrevivieron varios años la disolución de los Resguardos. La comunidad de Bosa ha restablecido nuevamente la autoridad del Cabildo indígena y su asimilación ha sido relativamente fácil por ser una entidad con una fuerte raigambre en las comunidades andinas. El estar sujetos a la autoridad de un Cabildo, los diferencian de las personas del entorno local que por ser "fuereñas" siguen organizadas bajo otras figuras como las de las Juntas de Acción Comunal. De la misma manera, la comunidad está empeñada en validar y reconocer el papel que históricamente han tenido los Mayores, quienes de hecho han detentado autoridad para sus familias extensas y, por ello, han institucionalizado el Consejo de Mayores, que está conformado por los adultos mayores de la comunidad y su función consiste en ser la máxima autoridad, por lo que es consultado en la toma de decisiones y en la recuperación de la historia oral.

5. La comunidad siempre ha tenido claros los criterios que definen la pertenencia étnica de las personas. En ese sentido, culturalmente y tradicionalmente se han diseñado estrategias diversas para mantener fronteras y exclusividades frente a las personas provenientes de otras partes y que son considerados como "fuereños". Sobre estos criterios ya se habló con cierto detalle en el apartado; de este concepto, sólo resta mencionar que cuando hay dudas sobre la descendencia o el raizalismo de alguna persona, a través de la tradición oral y acudiendo al conocimiento de los Mayores se decide sobre el particular.

6. Como se ha dicho con anterioridad, la comunidad de Bosa ha logrado mantener consistente con el paso de los años una conciencia territorial que los adscribe a unos predios y/o parcelas determinadas. Esta conciencia, como es lógico, ha tenido fluctuaciones y se han dado períodos de debilidad, pero también de fortaleza. La fortaleza de esta conciencia ha surgido casi siempre cuando la amenaza que se cierne sobre el territorio es grave. Al parecer, la conciencia territorial de la comunidad se vio afectada a partir de que Bosa fue anexado a Santa Fe de Bogotá, D.C., y dejó de ser un municipio autónomo. La vigencia de esta conciencia territorial se manifiesta en que un elemento significativo de identidad es el de tener derechos, ya sea familiares o individuales, a predios que hacían parte de los Resguardos disueltos a fines del siglo XIX. Es por ello que los actuales poseedores y propietarios de las tierras son descendientes directos de los indígenas que vivían en los Resguardos.

Según Martínez (2005), la comunidad indígena de Bosa, efectúa y destaca diversos aspectos que la distinguen de la sociedad no indígena. Entre ellos, la reivindicación de sus apellidos, como Tunjo, Chiguazuque, Neuta, Fitatá, Fontiba, Chía, Tibacuy, Tiguaque, Chipatecua, Quinchanegua, Garibello. Por otro lado, algunos apellidos castellanos “corresponden a los que aparecen en los registros de población indígena al momento de la disolución de los Resguardos, tales como Cobos, Alonso, González, López, Díaz, Caldas, Murcia.”

En esa línea, Panqueba (2011) menciona que “algunos apellidos de origen hispano –principalmente los Cantor, González y Alonso- son considerados como muisca, dado que eran los que portaban habitantes muisca del territorio al momento de la disolución de los resguardos indígenas a finales del siglo xix” (p.132).

Además, la comunidad de Bosa han establecido ciertos criterios para definir la pertenencia a la misma (Martínez, 2005):

- (a) Poseer uno o los dos apellidos claramente Muisca o que correspondan a apellidos castellanos considerados como raizales.
- (b) Compartir una vida comunitaria, lo que requiere que las personas y/o familias vivan dentro de los límites de los antiguos Resguardos.
- (c) Por tradición se debe poseer alguna clase de derecho sobre los predios y parcelas que actualmente ocupan las familias y que hacían parte de antiguos Resguardos.
- (d) Las macrofamilias o familias extensas deben tener vínculos tradicionales con la tierra, a través de la posesión, ocupación o usufructo de parcelas.
- (e) Los compañeros y/o compañeras permanentes de un hombre y/o mujer indígena, siempre y cuando vivan en la comunidad, son considerados como indígenas por adopción.
- (f) Los hijos e hijas de matrimonios entre comuneros⁹ y “fuereños” son tenidos como indígenas.

Además, “cuando hay dudas sobre la identidad de un comunero se reúne el consejo de mayores en pleno y a través de la historia familiar determinan su inclusión en la comunidad” (Documentos del Cabildo de Bosa, citados por Martínez, Casallas y Chiguasuque, 2007, p.14). De los anteriores puntos se puede deducir, siguiendo a Durán (2005), que la identidad étnica es un discurso que ha construido la comunidad no de manera auto contenida, sino en diálogo con referentes externos, dado que:

La comunidad muisca de Bosa se vale de lo que dice la normatividad, lo que dice la academia y lo que dice la opinión pública (con sus estereotipos de lo indígena), para construir un discurso propio que defina las categorías

⁹ El término comunero refiere, en general, a que pertenece y participa de la comunidad.

que determinan su condición como indígenas muisca. De esta manera, escogen categorías étnicas definidas a partir de las condiciones que le dan sustento a la existencia de la comunidad, las cuales se instrumentalizan para erigir la frontera étnica (Barth), a manera de esencialismo estratégico (Laclau), y paralelamente se construyen categorías étnicas dinámicas, que se apropian y resignifican según las necesidades de la comunidad y su contexto de enunciación discursiva (Durán, 2005, p. 359).

De allí que se puede hablar también de ciertas categorías que permiten evaluar la pertenencia a la comunidad muisca, el etnónimo raizal (relación afectiva e histórica con el territorio), los apellidos y los rasgos indígenas (Durán, 2005). Este mismo autor (2005) plantea que la definición como indígena trae beneficios:

En primera instancia, les permite reconocerse como indígenas, ya que algunas de las características que determina este decreto corresponden con lo que ellos conciben como elementos propios de su etnicidad. Además, esta definición les indica qué otros aspectos (que no tienen) deben cumplir para ser indígenas, de manera que se empieza un proceso de recuperación cultural y de invención de tradiciones, como lo es la creación del Cabildo Indígena y de una normatividad propia y la recreación de prácticas culturales que anteriormente no tenían (bailes, vestuarios, rituales, festividades, alimentos) (p. 363).

No obstante, para obtener los beneficios que trae pertenecer al Cabildo y ser minoría étnica implica primero demostrar una "filiación con el antepasado que vivió en el territorio de resguardo, que vive actualmente en éste y, además, que sus rasgos físicos mantienen características indígenas" (Durán, 2005, p. 359). En este proceso, los ancianos y su memoria cumplen un papel importante, toda vez que ellos brindan elementos para determinar el reconocimiento y la pertenencia a la comunidad, pues recuerdan la genealogía de las familias. Así, "la autoridad

de los abuelos, basada en sus conocimientos de la historia de la comunidad, permite erigir la frontera étnica y darle autenticidad a la construcción de la identidad de esta comunidad” (Durán, 2005, p. 359).

La comunidad de Bosa valora su pertenencia a una civilización indígena prehispánica, pero la identidad que reivindican, según Martínez (2005, sp.) “es la de su cotidianidad como campesinos y habitantes de la periferia de una gran ciudad. En ese sentido para ellos lo mestizo fue una de las formas que adquirió la cultura Muisca para poder sobrevivir”. En ese orden de ideas, los miembros de la comunidad sostienen:

que ellos no son descendientes de los Muisca, sino que son los Muisca contemporáneos, con lo que quieren significar que la cultura que poseen actualmente es producto de la evolución y las transformaciones, deseadas y no deseadas, que ha tenido el pueblo Muisca a lo largo de la historia (Martínez, 2005, sp.).

En palabras de Sandra Cobos, quien fue gobernadora del Cabildo:

hemos apostado por ser una mezcla entre lo que éramos antes y lo que hoy somos, eso ha permitido que la cultura se vaya fortaleciendo y se forme nuevamente, aunque hay muchos que tienen una conciencia del ser indígena, pero no la viven. Vivirla es totalmente diferente a decir que soy. Hay una cosa interesante en la comunidad y fue que hubo un momento como de un punto de quiebre entre lo que se venía recuperando y lo que no podíamos dejar por fuera, que ya era lo que habíamos logrado constituir y afianzar como identidad. Cuando eso pasa, el primer obstáculo que encontramos son los mayores porque, por ejemplo, no reconocen un

qhusmuy¹⁰ como una casa ceremonial, no reconocen el hayo¹¹ y la hosca¹² como medicina propia (Cobos, Fernández, Rojas, 2015, p. 115).

3.3 Dificultades en el proceso muisca de Bosa

La actual comunidad muisca de Bosa son descendientes de una etnia que, para la historia oficial, es considerado "el pueblo indígena "civilizado" del Nuevo Reino de Granada y como uno de los que fueron rápidamente integrados y asimilados a la cultura de los europeos" (Montañez, 2013, p. 136). Igualmente, siguiendo a Montañez (2013), los muisca en el siglo XVIII era considerada "prácticamente mestiza y, con las políticas de repartimiento de los antiguos resguardos o territorios coloniales durante el siglo XIX, sus descendientes fueron definidos como campesinos propietarios" (p. 136).

La comunidad muisca de Bosa no tiene diferencias fenotípicas notables con la sociedad mayoritaria, así la diferencia está en la identidad cultural. "El fundamento de su proceso de rescate cultural se basa en que ellos se reconocen, no como los descendientes de los indígenas Muisca, sino como los propios Muisca de la familia lingüística chibcha, negando así el falso enunciado sobre la desaparición del pueblo Muisca" (Martínez, 2005, sp).

En ese orden de ideas, "la comunidad Muisca de Bosa se considera a sí misma como una población de familias tradicionales indígenas "razales", es decir: como originarias del territorio donde habitan y no venideras de ningún otro lugar, que se encuentran en un estado de transición entre lo rural y lo urbano" (Martínez, 2005, sp). De allí que ellos reconocen "una serie de rasgos mestizos en su cultura, lo cual no debe ser entendido como un impedimento para afianzar su identidad indígena. Por el contrario, la comunidad Muisca de Bosa se reconoce como una sociedad indígena contemporánea" (Martínez, 2005, sp.). No obstante, su lucha

¹⁰ Es un bohío que sirve de casa ceremonial. En el capítulo 6 se desarrolla más en detalle las consideraciones cosmológicas del mismo.

¹¹ El hayo es la coca, cuya hoja se suele mascar.

¹² El tabaco.

pasa por romper estereotipos sobre lo indígena, que colocan rasgos fenotípicos o de vestimenta como canon para definir quién es indígena, por lo que han tenido que valorar su proceso de mestizaje y rescatar las variaciones culturales resultantes.

Para entender las actuales dinámicas de la comunidad muisca de Bosa es pertinente señalar la dificultad que, según Panqueba (2005), implica 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" (p. 53).

Efectivamente, para algunos autores la identidad indígena muisca contemporánea pasa por una tensión que, por una parte, los coloca como un pasado glorioso y, al mismo tiempo, que los diluye en el presente al señalarlos de no ser auténticos. Como si la constitución identitaria indígena fuera intocable y no proclive a actualizaciones, complicando las "demandas contemporáneas de reconocimiento y ampliación de la diversidad étnica y cultural en Colombia" (Zambrano, 2003, p. 58, citado por Panqueba, 2005, p. 65).

Langebaek (2005) critica la forma en que la identidad construida sobre los indígenas por la antropología occidental. En sus palabras: "Dentro de las narrativas que existen en la antropología es constante la del indígena tradicional, cuya historia es la del apego al pasado. En contraposición a ese apego, 'Occidente' se piensa y narra a sí mismo como dinámico, expansivo y cambiante" (p. 25).

Es un discurso de lo exótico que exagera la valoración de la diferencia externa y la apariencia como elementos que caracterizar lo indígena (López, 2005). Ahora bien, esta imagen de los indígenas se profundiza si el movimiento indigenista se toma como un simple retorno al pasado, sobre todo en el marco de procesos de globalización y multiculturalismo (Langebaek, 2005).

De allí que es importante seguir a López (2005) cuando afirma que “las identidades sociales no constituyen categorías esenciales inamovibles y fijas para siempre en el tiempo, son elaboraciones culturales que se construyen en medio de procesos de conflicto y lucha y que, por lo tanto, están sometidas a constantes reconfiguraciones” (p. 335).

De hecho, si se toma como referente a los muisca del siglo XVI y XVII, es decir, los que vivieron la conquista, su estrategia de “resistencia cultural no se basó en la conservación de las ceremonias, ritos y mitos prehispánicos, sino en su rápida adaptación y cambio de acuerdo con las circunstancias impuestas por la conquista” (Langebaek, 2005, p. 30). En otras palabras, no se trata de un abrazar un purismo cultural ancestral, sino de tener una gramática cultural dinámica, donde permanezcan elementos constitutivos y se modifiquen otros.

Correa (2005) analiza “por qué cuando hoy gente de Cota, Sesquilé, Chía, Bosa, Suba, Ubaté y otras poblaciones del altiplano reivindican su identidad muisca, despierta las sospechas del Estado”. Para este autor, los muisca y de otros grupos que están buscando el reconocimiento de su identidad étnica en Colombia (pijaos, kankuamos, yanaconas, zenús) pasa por un proceso difícil porque “su diferencia no se ajusta a los estereotipos construidos por la sociedad nacional sobre lo ‘indio’, según rasgos fenotípicos, del vestido, la lengua, los valores y las costumbres distintivos” (p. 223), es decir, porque los colombianos no ven a estas comunidades como indígenas porque no cumplen el imaginario de lo que es ser tal, pues como tal esquema parece responder a una otología fijada en el pasado y sin derecho a devenir o modificarse.

Además de lo anterior, Correa (2005) menciona que otros elementos que hacen que la sociedad colombiana no reconozca con facilidad la diferencia de estos grupos indígenas es:

su permanente asentamiento en un mismo territorio y por compartir una economía de autosubsistencia, una organización social basada en linajes o clanes, formas ‘comunitarias’ de control social o de gobierno, una

cosmovisión mítica, demostrativas de sus "ascendencia amerindia" (p. 223).

Así, "la negación de la 'indianidad' de los muisca va más acá y más allá de la Constitución colombiana del 1991, que declaró la diversidad étnica y la pluriculturalidad como fundamento de la nacionalidad" (Correa, 2005, p. 224). Consecuentemente, las ausencias de rasgos del estereotipo esperado y la presencia de apariencias tocadas por la modernidad son solamente el resultado de su historia y "a la postre, la confusión de las historias que se pretenden sólo una, la historia" (Correa, 2005, p. 224). De allí que cuando los muisca y otros pueblos colombianos exigen su reconocimiento como indígenas, le reclaman al Estado y a la sociedad que los niega revisar la historia, pues "al tiempo que reivindicamos sus vínculos ancestrales, se reconocen como resultado de las transformaciones que desde tiempos de las Conquista les fueron impuestas" (Correa, 2005, p. 224).

Y es que la identidad indígena y, por extensión la identidad muisca, no ha estado ausente de la narrativa oficial y, por ello, gran parte de la construcción del estereotipo pasa por estos discursos. De hecho, Guarín (2005) argumenta que en el siglo XIX, los criollos alimentaron unos discursos sobre la identidad nacional que tenían en cuenta la presencia indígena en el territorio colombiano, pero que lo hacía para vincular a los indígenas a los criollos en la lucha contra los españoles. No obstante:

este proceso fue estrictamente retórico y pretendió crear una idea de nación en la cual se justificaba el acceso y el dominio absoluto de los criollos en todas las instancias del poder mediante varios argumentos expuestos desde diversos espacios intelectuales y políticos, los cuales finalmente confluyeron en la idea de un Estado civilizador andino, justificado por un conjunto de determinaciones geográficas e históricas. En este proceso, se instrumentalizó un eficiente discurso referido a los

indios gloriosos del pasado, concretamente los muisca; pero absolutamente excluyente del proyecto nacional para los indios contemporáneos de los criollos (Guarín, 2005, p. 229).

En otras palabras, es un discurso que enaltecía el pasado indígena, de sus luchas y logros como civilización, pero que no les da cabida en la constitución del Estado. Esto, como se puede advertir, también explica ese ideal de imaginario indígena sin mácula de modernidad y que, por ello, dificulta el reconocimiento en el presente de los muisca y otros pueblos indígenas, porque ya no parecen los de antes, los referidos en esos relatos.

En esa línea, Gómez (2005), con base en el artículo de *La lengua, la letra y el territorio* de Walter Mignolo, muestra cómo el discurso, de manera sincrónica, establece fronteras tanto cronológicas como geográficas, que permiten la construcción de una identidad. Esta identidad está entrelazada al territorio, "que, a su vez, no es un espacio geográfico, sino una tradición, una territorialidad: el pasado de ese espacio" (p. 271).

La identidad, su sentido y significado, está intrínsecamente relacionada con el pasado del lugar, del espacio territorial, por lo que los discursos de nación buscan apropiarse semánticamente y mediante acontecimientos pasados del territorio mediante representar lo que creen ser en vínculo con el espacio territorial. Así, el territorio que sirve de sustrato para la identidad emerge de unas narraciones que establecen fronteras a partir de apropiarse del pasado, de lo que ocurrió aquí y allí (Gómez, 2005).

Los muisca hacen parte del discurso histórico oficial y es visible su presencia en museos, arte, literatura e incluso diseños de ropa que recuperen formas precolombinas. En palabras de López (2005, p. 335), "los muisca se habían convertido en nuestros remotos y extintos antepasados, de forma que su existencia nos 'pertenece', al igual que nos pertenecen otros íconos de nuestra nacionalidad". Por ejemplo, la famosa balsa Muisca (ver Fotografía 4) se asocia

a la leyenda del dorado y es una de las piezas más icónicas del Museo del Oro en Bogotá, por lo que ha estado presente en billetes y otras representaciones gráficas.

Fotografía 4. Balsa Muisca



Fuente: Clark Manuel Rodríguez - Banco de la República.

En ese orden, “lo muisca aparece simultáneamente como objeto de consumo en un capitalismo voraz donde lo étnico es susceptible al mercado” (Restrepo, 2005, p.317), pero al mismo tiempo como identidad congelada en el pasado. Un buen ejemplo de esto es el logo símbolo de la cerveza Club Colombia, ya que usa un tunjo muisca en su identidad de marca (ver Fotografía 5).

Fotografía 5. Tunjo en el logo símbolo de una marca de cerveza



Fuente: cervezafresca.com

Restrepo (2005), de forma sintética, plantea estos momentos de la memoria muisca en el discurso oficial: “desde las campañas de extirpación de idolatrías de los siglos XVI y XVII, la mirada nostálgica del XIX, la idealización de los indigenismos del siglo XX y la culpa quincentenaria que muchos parecen estar dispuestos a cargar a costas” (p. 321). Como se ve, la memoria muisca en los discursos que hablan sobre ella puede oscilar entre la represión y la idealización. Una idealización que exalta su orfebrería en museos precolombinos y, al mismo tiempo, una narración que duda de que los actuales muiscas sean tal porque no se parecen a los muiscas del pasado. De allí que

Hoy día, lo muisca está mucho más presente de lo que creemos. No se trata de un pasado resuelto, sino de un presente lleno de contradicciones hecho de innumerables trazos, dispersos, pasados por alto, ilegibles por siglos de colonización y colonización interna durante la República. Se trata de una memoria que es preciso confrontar, interpretar, que no nos viene para nada resuelta y clara. (Restrepo, 2005, p. 325).

Por ejemplo, en una noticia del periódico El Tiempo habla de que los chibchas desaparecieron después de la conquista (ver Fotografía 6). Recordemos que a los muiscas también le decían chibchas, pues el chibcha es la familia lingüística.

En todo caso, la enunciación expresa que ya no existen, desconociendo los cabildos que hoy luchan contra ese discurso que niega su presencia.

Fotografía 6. Noticia que hace referencia a que los chibchas (muiscas) desaparecieron.



Fuente: Archivo del eltempo.com

Se entienden pues las tensiones que emergieron cuando en Bogotá empezaron a reaparecer personas que se auto-reivindicaban como muiscas o sus descendientes: "La 'opinión pública' poseía unas representaciones sobre los muiscas que en muchas ocasiones pasaban por el exotismo y que diferían con respecto de las identidades contemporáneas de las comunidades de Bosa, Suba, Chía o Cota" (López, 2005, p. 336). Por ejemplo, en una noticia del diario El Tiempo de septiembre de 2001, se manifiestan esas dudas sobre si los descendientes muiscas que viven en Bogotá son indígenas o no. De hecho, la nota se titula "Indios urbanos: son o no son" (ver Fotografía 7). Esta noticia en un periódico expresa esas idealizaciones de lo que deberían ser los indígenas, sobre todo referidas a una identidad precolombina congelada, por lo que la reivindicación étnica de los muiscas en Bogotá ha llevado a una lucha política y cultural.

Fotografía 7. Noticia expresando la duda de si los muiscas son o no son indígenas.

EL TIEMPO

Archivo

INDIOS URBANOS: SON O NO SON

La olla humea sobre un improvisado fogón de leña levantado en un lote esquinero de Suba, en el noroccidente de Bogotá. Blanca Nieves Ospina Mususú la destapa rápidamente y con un cucharón gigantesco rebulle el contenido: es chicha.



Por: **LUCEVIN GOMEZ E./Redactora EL TIEMPO**
02 de septiembre 2001 , 12:00 a.m.

La olla humea sobre un improvisado fogón de leña levantado en un lote esquinero de Suba, en el noroccidente de Bogotá. Blanca Nieves Ospina Mususú la destapa rápidamente y con un cucharón gigantesco rebulle el contenido: es chicha.

"Por mi totuma han pasado bigotes como los de Horacio Serpa y barbas como las del alcalde Antanas Mockus", dice jocosamente la diminuta mujer--1,35 centímetros de estatura-, presidenta del Consejo de Mujeres del Cabildo Indígena de Suba.

Pero así como hierve la chicha de la descendencia Mususú, también se cocina una polémica prendida por las familias que en el Distrito aseguran ser descendientes directos de los muiscas y que hoy, además, buscan tener un resguardo.

Activar Windows
Ve a Configuración para activar Win

Fuente: Archivo del eltempo.com

De hecho, para López (2005), esto implicó un reto para los líderes de las comunidades muiscas:

debían encontrar una vía estratégica que mediara entre las expectativas que generaba entre la 'opinión pública' el reconocerse como indígena (un concepto sumamente colonizado) y las complejas realidades culturales de los resguardos muiscas de la sabana de Bogotá, que por diversos medios habían logrado mantenerse a lo largo de los siglos XIX y XX (p. 336).

De allí que la gobernadora del cabildo muisca de Suba en el primer Foro Memoria e Identidad de los Indígenas Muisca de la Sabana de Bacatá, realizado en 1999, haya dicho, con su rostro pintado de rojo:

Ahora mi rostro les muestra que no soy blanca. Soy una india muisca de color rojo. Porque para que me vieran he tenido que pintar y ocultar mi verdadero rostro. Para que me nombraran he cambiado mi nombre ancestral. Hoy soy Alba y no Sajipa, sucesora de Tisquesusa. Ojalá que

para vivir no tengamos que morir (Mususú Rico, citado por López, 2005, p. 336).

Los líderes y sus comunidades buscan una recuperación de la identidad ancestral, pero al mismo tiempo una realización identitaria articulada al presente. Recuperando, por ejemplo, la medicina propia, pero también reconociendo que algunas familias tienen tradiciones católicas. Se trata, entonces, de no abrazar taxativamente las identidades ancestrales:

El enfoque en el pasado como elemento de reconocimiento convertiría a los raizales muisca en piezas de colección, los acercaría a los objetos folclóricos, a las curiosidades turísticas. Si las tradiciones no están enganchadas con las prácticas cotidianas, terminarán siendo elementos aislados sin asidero en la vida social, y aunque aún serán útiles como lugares comunes que permiten identificarse, sólo existirán hacia el exterior (López, 2005, p. 345).

Ahora bien, para López (2005), el reto de no quedar fijados en unas identidades del pasado que folkloricen lo muisca y resten su prácticas y experiencias del presente no solo es para los líderes y las comunidades, sino para los académicos, pues el análisis de la coyuntura contemporánea de las comunidades muisca puede partir de discursos anquilosados que les exigen a las comunidades cierta pureza ancestral. Así, las reivindicaciones étnicas pueden caer en un esencialismo que podría aunar más la marginalización. Esto ocurre porque:

los indígenas 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 los discursos esencialistas ajenos a la vida cotidiana indígena urbana 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” (Panqueba, 2011, p. 140).

La historia de los muisca parece remitir siempre a un pasado precolombino que se recuerda hoy como algo que fue. De allí que las comunidades muisca de hoy “hacen hincapié en que lo que les permite hacer proyectos de vida en el presente y sobre el futuro de los muisca es la construcción de una memoria común, su apropiación cultural, la elaboración de narrativas sobre el pasado y la creación de significados sociales compartidos” (López, 2005, p. 335).

3.4 Territorio muisca de Bosa

La comunidad indígena de Bosa ha estado ubicada en territorios de antigua ocupación indígena, que tomaron en la colonia el nombre de resguardos. “De estos viejos resguardos, la comunidad posee algunos títulos de parcelas o predios expedidos por la alcaldía del antiguo municipio de Bosa y por el Estado de Cundinamarca, cuando el país estaba organizado bajo el régimen político de los Estados Unidos de Colombia en el siglo XIX, y otros otorgados por el actual Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA)” (Martínez, 2005, sp.). La extensión de estos territorios no es, desde luego, la misma hoy. Gran parte de los terrenos fueron comprados por latifundistas, a lo que se ha sumado el crecimiento no planificado de la ciudad, que ha absorbido y diluido las fronteras del territorio tradicional. Para los muisca de Bosa, el territorio es un factor imprescindible para la recuperación de su identidad:

el territorio se crean los símbolos sociales y donde se llevan a cabo los procesos cognitivos y de socialización. Además, es grande su importancia socioeconómica para la comunidad. Como se mencionó anteriormente la agricultura sigue siendo una actividad vital, y en torno a ella giran gran cantidad de vínculos sociales. Por esta razón, la tenencia de la tierra es un

elemento de identidad, en términos de arraigo y de sustento económico, primordial para la comunidad (Martínez, 2005, sp.).

El territorio para la cultura muisca representa “dos partes: la primera, aquella que representa lo espiritual y la segunda la parte física, lo terrenal. Ambas partes no pueden ser separadas, siempre deben estar unidas, pues el territorio resulta ser uno sólo. Lo espiritual, en la mayoría de los casos, trasciende y va más allá de lo físico, del terreno en sí mismo” (Guauta, Herrera y Díaz, 2018, p. 6). Para los muisca el territorio tiene una relación intrínseca con el cuerpo que puede ser explicable desde el principio de Tchiminigagua, que refiere a la vida como una relación. “Tchiminigagua entonces, se convierte en un sistema de pensamiento que identifica al sistema de vida muisca, la cual se mueve por una espiral y pasa por cuatro direcciones o cuatro reinos” (Figueredo, Arrubla y Perdomo, 2016, p. 148).

El concepto de territorio para la comunidad se ha alterado, pues ya no solo es una concepción ontológica enmarcada en una postura cosmológica sino que, derivado de los cambios y las tensiones urbanas, ahora “viene siendo un espacio de pertenencia en el cual se desarrollan actividades... No obstante, el hecho de haber perdido o haberse adaptado a dicho pensamiento, la comunidad reconoce que el territorio debe ser un escenario concertado, participativo y democrático (Figueredo, Arrubla y Perdomo, 2016, p. 157). El territorio es concebido como tejido de lugares, es decir, de espacios con significado para los sujetos y que tienen diferentes funciones y sirven de encuentro y referencia espacial. Para Panqueba (2005), los lugares frecuentados por la comunidad música de Bosa son

'chicherías'¹³, 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

¹³ Lugar donde se toma chicha, bebida fermentada a base de maíz.

de buses y los carritos que transportan pasajeros del centro de Bosa hacia este territorio y viceversa (p. 66).

Según Panqueba (2005), los 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"". Un ejemplo de ello es "la danza andina colombiana que se proyecta como espectáculo urbano, tal vez sin intenciones de refuerzo cultural, opera como tejedora de comunidad" (p. 95). En ese contexto, Aunta (2016) considera importante analizar las implicaciones y "asumir de entrada que los espacios/territorios de manera diferencial tienen una serie de capacidades y potencialidades, a los que las diferentes generaciones le van encontrando ciertos significados y usos para apropiarlo y administrarlo según las necesidades y relaciones que se van presentando" (p. 217).

Al verse confrontada por el cambio territorial, de que la ciudad llegó a sus predios, los muisca deben afrontar la coyuntura. Como lo "es tratar de recuperar la visión que hay de los sitios ancestrales en Bogotá y sobre la condición que tiene la ciudad como territorio muisca, como para que se trate de entender cuál es la lógica y qué es lo que caracteriza esa identidad" (relato de Sandra Cobos, en Cobos, Fernández, Rojas, 2015, p. 121).

En esa línea, la identidad muisca está vinculada al territorio, pero también a una decisión personal. De hecho, Aunta (2016) considera que una de las particularidades de estas comunidades es "que cuentan con gran cantidad de integrantes que aunque poseen apellidos indígenas, no nacieron en los territorios ancestrales sino que han nacido y crecido en Bogotá, así como otros que se han vinculado a la comunidad, por una opción de vida personal" (p. 224).

Panqueba (2013) ha analizado que la comunidad muisca de Bosa ha logrado reivindicar prácticas ancestrales a partir de mantener juegos tradicionales, como

el bocholo y el tejo o turmequé¹⁴. Del mismo modo, ha venido una recuperación de la medicina (con el uso de plantas) y alimentos tradicionales (como algunos a base de maíz). De hecho, esas prácticas y otras implican una forma de apropiarse de lo urbano, lo que implica una vinculación territorial diferente, ya que

en la "otra" danza y en la "otra" ciudad, las personas luchan por ser indígenas muiscas 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-proyección" 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 (Panqueba, 2005, p. 94).

La comunidad y su organización como Cabildo también tienen entre sus pretensiones una defensa de su territorio por la amenaza del "crecimiento descontrolado de la ciudad, que a través de urbanizadores pirata y grandes proyectos de vivienda social, amenazan los predios que desde siempre se han heredado de generación en generación desde el final del resguardo" (Martínez, Casallas y Chiguasuque, 2007, p. 15). Hay que tener presente que, para Figueredo, Arrubla y Perdomo (2016), las comunidades indígenas piensan que la construcción de sus relaciones espaciales ha sido concebida de forma participativa y armónica con la naturaleza. No obstante:

En este contexto, las comunidades indígenas que aún habitan en sus territorios ancestrales así como aquellas que se encuentran en ambientes urbanos y semiurbanos, avanzando en procesos de reivindicación territorial a partir de la recuperación de su cultura, e incluso aquellas que han tenido que desplazarse a ambientes urbanos, se han enfrentado a la generación de políticas por parte del Estado encaminadas a implementar

¹⁴ El bocholo consiste en lanzar frijoles o botones a un hueco en el piso. Por su parte, el tejo o turmequé en lanzar un disco metálico a un cajón de arcilla (más descripción sobre las reglas del tejo en el capítulo 6).

planes y programas de desarrollo sin tener en cuenta la participación de las comunidades indígenas en la toma de decisiones acerca de su propio futuro (Figueredo, Arrubla y Perdomo, 2016, p. 146).

Saquet (2013, citado por Figueredo, Arrubla y Perdomo, 2016) considera que existen elementos del territorio que no se pueden omitir en el estudio del mismo, estos son: sociales, naturales, históricas y relacionales. De allí que una perspectiva para comprender el territorio sea “los procesos de uso, apropiación y construcción del territorio, considerando las múltiples relaciones sociedad-naturaleza y espacio-temporales” (Figueredo, Arrubla y Perdomo, 2016, p. 150). De hecho, la comunidad muisca de Bosa ha tenido inconvenientes en la discusión de los Planes Ordenamiento Territorial que han propuesto los alcaldes de Bogotá, básicamente porque en estos planes el ordenamiento no logra satisfacer la relaciones que tiene la comunidad con el territorio y, aún más, cuando esta está buscando recuperar y afianzar su identidad étnica. Según Chaparro (2017), la comunidad argumenta seis grandes impactos de los planes de la Alcaldía en su territorio:

1. La urbanización ilegal del territorio;
2. La extinción definitiva de la vida agropecuaria que había sustentado su autonomía y vida comunitaria;
3. El deterioro progresivo de los hábitats naturales, ecosistemas estratégicos y corredores ecológicos que constituyen el ordenamiento del territorio;
4. El incremento de los impuestos prediales y los cobros de valorización al ser clasificados predios rurales como urbanizables no urbanizados;
5. Aflicción, atomización y desvalorización del tejido social y cultural;
6. Expropiación de predios ancestrales a 43 familias para construir ciclorruta urbana inconsultamente (p. 8).

De allí que Figueredo, Arrubla y Perdomo (2016) propongan:

la posibilidad de integrar la cosmovisión indígena en la planeación del territorio podría ser un avance en materia de conservación ambiental y cultural de ciudades como Bogotá, que presentan una estructura ecológica conformada por humedales, páramos, lagunas, ríos, cerros, entre otros elementos naturales, los cuales han sido por años, espacios importantes para las comunidades indígenas que guardan información sobre su manejo (p. 167).

No es un asunto menor la defensa del territorio muisca. En efecto, Cabrera, Cabanzo, Silva y Velásquez (2016) afirman que “la protección física de la salud consiste en tener un territorio, reconocerlo y protegerlo a través de acciones como recorridos, reconocimiento de problemáticas y movilizaciones; hacer rituales como pagamentos, limpiezas con yerbas, evitar excesos de frío y calor; consumir alimentos naturales, utilizar abonos orgánicos y disminuir el uso de tecnologías que son dañinas para la salud” (p. 211).

En su trabajo, Arango, Nieto y Rincón (2013) aseguran que “algunos integrantes del pueblo Muisca reconocen la pérdida del territorio como el principal factor que impide la conservación de la cultura Muisca”, dado que les ha implicado un cambio en su estilo de vida y en las prácticas como comunidad, pues “al visualizar la transformación geográfica del territorio se evidencia claramente como este ha sufrido un aumento en las edificaciones en un periodo comprendido desde 1959 y el 2009” (p. 59). Por ejemplo, la modificación del territorio implica menos terrenos para cultivar. De hecho:

los pocos agricultores que conservan estas prácticas se han visto obligados a desplazarse y realizar sus cultivos en zonas ajenas al territorio Muisca de Bosa, puesto que los productos que allí se cultivan no cuentan con las condiciones higiénicas acordes para su comercio y consumo a razón de ser

regados con aguas contaminadas del río Tunjuelito y por ende han sido rechazadas en las centrales alimentarias de Abastos (Arango, Nieto y Rincón, 2013, p. 63).

Las zonas de Bosa habitadas por los muisca tienen cercanía con zonas de expansión urbana, pero la comunidad habla de las veredas de San José y San Bernardino, es decir, un término que designa ruralidad. Para Durán (2005), esto refleja el principal problema de los muisca de Bosa, pues “mientras que siguen manejando conductas, relaciones económicas y formas de interacción social características de lo rural, el individualismo, las relaciones de mercado y la cultura de la ciudad empiezan a rodearlos y a invadirlos” (p. 364).

Se presenta así una tensión: una comunidad que busca recuperar y reivindicar su identidad étnica, lo que implica ciertas prácticas económicas tradicionales como la agricultura, en la presión urbana que exige otras dinámicas económicas, pero sobre todo impone una carga cultural de la lógica propia de la metrópoli (Durán, 2005).

Fernández (2015) sostiene que la supervivencia de los pobladores muisca en Bosa fue posible por la “transformación social en donde las prácticas cotidianas indígenas confluyeron con prácticas cotidianas de economía campesina, gracias al cultivo de la tierra” (p. 164). Los abuelos muisca afirman que “nosotros no llegamos a la ciudad, la ciudad llegó a nosotros” (Fernández, 2015, p. 165), lo que resume el hecho de que Bosa pasó de ser una zona rural para ser parte de la urbe. Este proceso es, por demás, “una amenaza para su proceso de resignificación cultural” (p. 168), pues el territorio es el que permite la realización de prácticas culturales como el pagamento en lugares sagrados. “Como ejemplo de lo anterior tenemos la amenaza que significa la construcción de viviendas para los humedales sagrados en la cosmogonía muisca, como es el caso del humedal Chiguasque, cuyo nombre ancestral es Tchiguazuque Amayoma” (p. 168).

3.5 La defensa del territorio como condición que llevó al Cabildo

Como la localidad de Bosa se estableció como un lugar de llegada de inmigrantes de todo el país para la década de los setenta y ochenta del siglo XX, “los propietarios de estos territorios se preocuparon por establecer con claridad el área de las posesiones y llevar a cabo la legalización de los predios” (Durán, 2005, p. 352). De hecho, Yamile Chiguasuque, una de las comuneras muisca, recuerda que, al iniciar el levantamiento de un plano topográfico de la vereda, se dieron cuenta que:

había en las escrituras algunas personas que registran propiedades de resguardo indígena en sus escrituras. Hubo una persona, no tanto fue por nosotros sino por una persona de afuera¹⁵, que dijo: “Hombre pero es que ustedes [...] aquí era resguardo. ¿Ustedes sabían que las comunidades indígenas tienen mayores beneficios que población como juntas de acción comunal?” (Durán, 2005, p. 352)

Es importante señalar acá que la revisión de los títulos de propiedad de los predios y el reconocimiento de que eran antiguos resguardos indígenas, genera una conexión especial con el territorio, pues de ser lugar de prácticas agrícolas pasa a tener una mayor carga simbólica atada al pasado muisca (Durán, 2005). Sandra Cobos, quien fue gobernadora del Cabildo, recuerda este proceso de esta manera:

Nosotros éramos indígenas sin serlo. Cuando uno empieza a investigar la historia del pueblo muisca, de la disolución del resguardo de Bozha a raíz del desarrollo urbano y demás políticas administrativas, la comunidad empieza a adoptar una identidad de campesinos. Las mayores y los mayores empezaron a vestirse con sus atuendos de campesinos, sus colitas, sus sombreros, sus delantales, y el trabajo por la tierra hizo que

¹⁵ La persona a la que se refiere Yamile Chiguasuque es el abogado Julio Espinosa Caro.

se reafirmara esa identidad de campesinos. Con los años llegó una persona a la comunidad que entendió y comprendió que no éramos campesinos, que éramos algo diferente por los rasgos físicos, por nuestra historia.

Ahora estamos en un proceso que algunos llaman de "re-indigenización" y que no es otra cosa que recuperar la identidad propia como pueblo muisca. En ese recuperar, obviamente, ya teníamos muchas cosas heredadas, aunque la religión católica adoptada por los abuelos borró algunas cosas (Cobos, Fernández, Rojas, 2015, p.112).

Además, Sandra Cobos recuerda el acompañamiento que tuvieron de otros pueblos en su proceso de recuperación ancestral:

nos acompañaron los mamos de la Sierra, nos acompañaron también los uitotos, nos acompañaron taitas del Putumayo, en donde a través de la medicina propia de las comunidades, del poporeo, de la consulta con el Yatukua, del yagé, empezamos a recoger lo que ellos llaman el conocimiento que se había ocultado en cuatro canastos. Dicen que cuando el pueblo muisca empezó a verse abruptamente irrumpido por la colonización, los mayores se llevaron el conocimiento a cuatro partes del país, de ahí lo de los cuatro canastos del conocimiento, entonces cuando iba a ser el renacer muisca. Se supone que es en el que estamos ahora, cada comunidad tenía un compromiso de traer nuevamente al pueblo ese conocimiento que se había ocultado, que se había protegido (Cobos, Fernández, Rojas, 2015, p. 113).

Duran (2005) describe el proceso de consolidación del Cabildo:

El 3 de enero de 1999, la comunidad llevó a cabo la primera reunión del Cabildo Indígena Muisca de Bosa. En ésta se eligieron las autoridades tradicionales (según lo estipulado por la ley), entre ellas, Ana Paz

Chiguasuque, como gobernadora transitoria, y se consagró la figura del Consejo de Mayores (conformado por las personas de mayor edad de la comunidad). Esa primera reunión, a la cual asistieron unas cien personas, fue el inicio de lo que la legislación establece como la principal forma de "ser indígena": autorreconocerse como tal (p. 353).

Al revisar el Decreto 2164 de 1995, que establece criterios para definir las características de una comunidad indígena y permitir la adjudicación de resguardos, la comunidad muisca de Bosa observa que su condición se adecua a la definición de "parcialidad indígena", es decir, "grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes (Decreto 2164 de 1995, art. 2, citado por Durán, 2005, p. 362). Como consecuencia de esto:

el Cabildo electo solicitó el reconocimiento oficial a la Oficina de Personas Jurídicas de la Alcaldía Mayor de Bogotá, la cual se remitió a la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI) del Ministerio del Interior para conocer la posición de esta institución frente a tal Cabildo. Al conocer que la DGAI era la institución estatal encargada de reconocerlos en el país, el Cabildo envió un derecho de petición a la DGAI, en el cual hacía referencia a la asamblea del 3 de enero, solicitaba que el Cabildo fuera certificado, que los mantuvieran informados sobre programas y proyectos en que pudiera participar la comunidad y que esta Dirección realizara un acompañamiento para la consolidación de esta organización étnico-cultural. Este derecho sólo obtuvo respuesta positiva hasta el 17 de septiembre de 1999, cuando el director de la DGAI, Benjamín Jacanamijoy, realizó el oficio 4047, en el cual determinó la condición indígena de la

comunidad de Bosa y reconoció oficialmente su organización como Cabildo Indígena. Sólo en 1999 algunos miembros de la comunidad de Bosa asistieron al Primer Foro Memoria e Identidad de los Indígenas Muisca de la Sabana de Bacatá: un Pueblo en Reconstrucción, en el territorio de la comunidad indígena de Suba, del 27 al 29 de agosto (Cabildo Muisca de Suba). En ese evento se dio a conocer la existencia del recién creado Cabildo Muisca de Bosa, se pidió el apoyo a los cabildos de Suba y Cota para la solicitud de reconocimiento a la DGAI y empezó a conformarse el Cabildo Mayor Muisca (que reúne a los cabildos de la sabana de 'Bacatá') (Durán, 2005, p. 352).

Por ello, Durán (2005) afirma que la 'etnogénesis' de la comunidad muisca de Bosa se establece cuando se da la "relación entre el territorio heredado y poseído y la condición indígena de sus habitantes" dado que, al identificar que las escrituras referían al resguardo indígena, se empieza a pensar la organización del Cabildo y el consecuente "proceso de reindianización y la lucha por el reconocimiento de derechos especiales" (p. 352).

Cada año los miembros del Cabildo eligen a las autoridades tradicionales con el objetivo de liderar la organización. Estos son los cargos: gobernador, vicegobernador, alcalde mayor, alcalde menor, alguacil mayor, alguacil menor, secretario y tesorero. "La figura del gobernador es la más relevante no sólo por su jerarquía en el ámbito interno, sino porque, además, es quien los representa ante el Cabildo Mayor Muisca y ante las instituciones distritales y nacionales" (Durán, 2005, p. 355).

El trabajo de los líderes y la comunidad ha llevado a la consolidación de distintas actividades para impulsar la recuperación cultural, como grupos de música y danzas rituales, grupo de agricultura y comida típica y un grupo de medicina tradicional. "La participación en cada grupo es voluntaria para cada miembro del Cabildo y esporádicamente realizan actividades como presentaciones,

investigaciones y organizan eventos, como el del Festival del Sol y la Luna, celebrado el 12 de octubre de cada año". (Durán, 2005, p.356). Esta recuperación ha sido un proceso continuo y los grupos se han ido consolidando. Por ejemplo, en el año 2019 se realizó la versión XVIII del festival; se empezó el desarrollo de talleres comunitarios para estipular el Plan de Vida; se efectuó un ejercicio de cartografía social para recuperar la memoria del territorio; y se vienen adelantando acciones para consolidar la justicia propia¹⁶.

La organización de la comunidad muisca de Bosa ha logrado, desde 1999 a hoy, la participación activa de sus miembros, cumpliendo procesos políticos que bien pueden ser leídos desde categorías modernas, como descentralización y democracia, pues al final se alinean con procesos de autogestión amparados por las leyes nacionales. Precisamente, en la consecución de sus metas, la comunidad busca diferentes alternativas para lograr la atención del Estado. Según Durán (2005), se pueden enumerar dos estrategias:

(1) negar la cultura política tradicional y fortalecer la unidad interna del Cabildo, para así lograr participar directamente con candidatos propios o, al menos, recibir atención estatal sin la demanda de derechos especiales como Cabildo indígena, y (2) establecer que las preferencias electorales son libertad de cada sujeto, de manera que cada quien pueda optar por seguir a los líderes del Cabildo o relacionarse con otros candidatos y partidos políticos, según las ofertas de éstos o las necesidades materiales individuales y colectivas (p. 358).

Estas estrategias no están separadas de la herencia cultural. Guauta, Herrera y Díaz (2018) señalan que la casa ceremonial Qusmuy del actual Cabildo es una representación del "pensamiento dual entre lo femenino y masculino". En esta casa se articulan las dimensiones de la vida con los "cuatro elementales: agua,

¹⁶ La justicia propia implica normas y procedimientos desde valores culturales propios para regular la vida comunitaria.

aire, tierra y fuego que rigen el orden natural” (p. 6). La casa, además, sirve para reuniones, círculos de palabra y pagamentos. De hecho, anualmente realizan el festival Jizca Chía Zhue como forma de agradecer a los elementales (Agua, Fuego, Tierra, Aire) el territorio en el que se encuentran” (p. 8). Por otro lado, Fernández (2015) muestra la consecución del Cabildo no ha sido fácil y ha pasado por problemas internos, como

el no acatamiento de las disposiciones de las autoridades tradicionales, la falta de compromiso y de cohesión por parte de algunos miembros, y también, muy importante, los retos y problemas con los que se enfrenta un pueblo indígena en búsqueda de recordar las tradiciones perdidas frente al conjunto de la sociedad y frente a otros pueblos indígenas (p. 155)

Fernández (2015) señala tres grandes momentos en la pérdida del territorio ancestral muisca de Bosa:

la primera consistió en la invasión territorial y cultural perpetrada por el Imperio español entre 1530 y 1800 (...) que mediante la figura del resguardo confinó a los pueblos indígenas a un espacio determinado de su territorio ancestral. La segunda etapa, en la era republicana, mediante la Ley 22 de 1850, permitió la libre enajenación de los resguardos, y tuvo como consecuencia la venta y compra de tierras indígenas por parte terratenientes (...) Por último, en una tercera etapa, las recientes creaciones de barrios ilegales e invasiones, junto a la construcción de proyectos de vivienda de interés social, constituyen la principal amenaza para el pueblo muisca de Bosa en relación con su territorio y conservación cultural (p. 162).

Precisamente, frente a esta última etapa, el Cabildo emprendió en el 2006 una acción de tutela (una acción jurídica establecida en la Constitución de Colombia

para proteger los derechos) para evitar la implementación proyectos de la Alcaldía Mayor de Bogotá que afectaban el territorio. La lucha logró que en el mes de mayo de 2019 la Alcaldía y el Cabildo firmaran un acuerdo que modificaban estos proyectos.

Capítulo 4.

Territorio, reterritorialización e identidad urbana

Este capítulo aborda los conceptos y teorías que permiten comprender las preguntas que orientan esta investigación. ¿Qué características tiene la apropiación territorial efectuada por la población muisca en la localidad de Bosa en Bogotá? ¿Cómo se configura la identidad urbana de los muisca de Bosa y de qué manera el territorio urbano condiciona sus prácticas culturales? ¿En qué medida las reivindicaciones étnicas y políticas de los muisca de Bosa devienen en procesos de reterritorialización de lo que fueron territorios ancestrales hoy urbanizados?

De allí que, en un primer momento, se aborde el concepto de territorio y, posteriormente, se discutirá este concepto en variaciones conceptuales específicas, como el de territorio urbano y territorio ancestral. De allí se pasará a hablar de apropiación territorial y re-territorialización, pues el proceso de la comunidad muisca de Bosa puede ser interpretado desde estas conceptualizaciones.

En seguida, se abordará el concepto de identidad y, centrando estas bases, se desarrollará el de identidad urbana. Lo que llevará hablar del espacio público y su relación con las relaciones de identidad y apego que establecen las personas con dichos espacios.

4.1 El concepto de Territorio

Es pertinente comenzar señalando que el concepto de territorio está desarrollado con una polisemia que, incluso, podría generar dudas sobre su relevancia e importancia para abstraer y analizar procesos socio-espaciales. De hecho, Beuf

(2017, p. 4) se pregunta "¿si la banalización del concepto, en la academia, pero también en los movimientos sociales y en las políticas públicas, llevaría a la reducción de su carga semántica?".

En efecto, Beuf (2017) afirma que existe una generalización en el uso del concepto que se usa territorio como sinónimo de espacio, de lugar o, incluso, para hablar de lo local. El asunto a nivel científico no es menor, ya que la investigación científica exige precisión conceptual y, por qué no decirlo, mono-semántica. Pero, más aún, la definición del concepto a nivel práctico también genera sus consecuencias: por ejemplo, "las 'políticas territoriales' aluden a menudo a políticas que se deben implementar a escala local, bien sea como resultantes de procesos de descentralización o como declinación local de políticas nacionales de corte sectorial" (Beuf, 2017, p. 5).

En todo caso, el concepto de territorio ha tenido diferentes abordajes desde las ciencias sociales y, particularmente, en la geografía. Capel (2016) considera que "los cambios de significado que ha experimentado este concepto tienen que ver con las transformaciones sociales y de las mismas disciplinas científicas" (p. 1).

En un principio, el término territorio hacía referencia "al espacio de la soberanía o la jurisdicción de un país o sus unidades administrativas" (Capel, 2016, p. 4). De allí que se asociaba el concepto a país, provincia, región. De hecho, también se suele usar el concepto territorio como sinónimo de espacio, pero se trata de términos distintos. "Espacio sería más abstracto, un contenedor euclidiano en el que se sitúan los objetos físicos o humanos, pero que también puede verse afectado por la disposición de estos mismos" (Capel, 2016, p. 4). Sin embargo, para Saquet (2015), es importante "entender el espacio geográfico para comprender el territorio, pues a pesar de ser distintos epistemológica y ontológicamente, no están separados" (p. 31).

Con el tiempo, "el concepto de territorio se fue llenando cada vez más de contenido social, pasó a concebirse como espacio social y espacio vivido (...) se aceptó que el territorio no es algo dado, sino que es construido por el hombre,

una construcción social y cultural" (Capel, 2016, p. 11). Esto es relevante en la medida que permite acercarse teórica y metodológicamente al territorio desde marcos hermenéuticos y abren la investigación del territorio a otras disciplinas.

Este elemento es importante tenerlo presente en el estudio de la lucha territorial de la comunidad muisca de Bosa, ya que la localidad, en su realización espacial, pasó de ser rural a urbana, por lo que su alteración a partir de dinámicas sociales ha implicado, simultáneamente, también un construcción social y cultural que le dé sentido al espacio modificado. No obstante, esto conlleva un reto importante, pues si el territorio es una construcción implica una "tensión entre lo efímero y lo permanente"; tal tensión tiene una realización específica de acuerdo a la escala temporal que tenga en cuenta. De hecho, la investigación se complejiza si se tiene presente que "las personas no pertenecen a un solo territorio, que la movilidad actual determina que éstas muchas veces se desterritorialicen, que no se identifiquen con un único territorio, sino que tengan identidades múltiples" (Capel, 2016, p. 15).

Para Giménez (1999), el territorio puede ser entendido como el espacio apropiado y valorizado por seres humanos. Esto implica analizar el espacio como una composición de varias dimensiones:

El espacio tendría entonces una relación de anterioridad con respecto al territorio, se caracterizaría por su valor de uso y podría representarse como un "campo de posibles", como "nuestra prisión originaria". Correlativamente, el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo, una "producción" a partir del espacio inscrita en el campo del poder por las relaciones que pone en juego; y en cuanto tal se caracterizaría por su "valor de cambio" y podría representarse metafóricamente como "la prisión que nos hemos fabricado para nosotros mismos" (Giménez, 1999, p. 27).

Todo territorio tendría, pues, tres elementos: una apropiación de algún espacio, una relación de poder y una frontera. Puntualmente, las relaciones de poder producen tres tipos de operaciones en la producción del territorio: las mallas o delimitaciones de las superficies, los nudos y el trazo de redes. Las mallas resultan de la división y subdivisión del espacio en diferentes escalas o niveles (como municipios, regiones, provincias, etc.). Los nudos son focos de poder o de poblamiento relacionados jerárquicamente (pueblos, ciudades, capitales) "que simbolizan la posición relativa de los actores sociales dentro de un territorio". Una red es un tejido de líneas que unen por lo menos tres nudos. "Por eso las redes --viales, ferroviarias, bancarias, de rotas aéreas, de comunicación electrónica, de ejes viales, etcétera- se conciben primariamente como medios de comunicación" (Giménez, 1999, p. 28).

De otro lado, el territorio es una organización del espacio que responde a "necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad", por ello "su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan" (Giménez, 1999, p. 29). Sin embargo, el territorio nunca se reduce a una función instrumental, ya que es un espacio de operaciones simbólicas que está vinculada a las nociones de mundo de los sujetos y comunidades:

Por eso el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etc.; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como "geosímbolo" (Giménez, 1999, p. 29).

De hecho, analizar el territorio desde su producción simbólica lleva a plantear la existencia del territorio cultural, como una apropiación expresiva y simbólica del espacio. Incluso, en algunos grupos étnicos la apropiación del espacio tiene un

carácter totalmente simbólico, "como en el caso de los yaquis de Sonora, que ratifican anualmente la posesión de su territorio mediante un recorrido ceremonial de norte a sur atravesando los ocho pueblos tradicionales" (Giménez, 2005, p. 11).

La primera dimensión del territorio "constituye por sí mismo un espacio de inscripción de la cultura" (Giménez, 1999, p. 33), pues no existen territorios que no sean tal sin que hayan sido afectados por la historia y el trabajo humano. De allí que sea importante entender el geosímbolo "como un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad" (Bonnernaison, 1981, citado por Giménez, 1999, p. 33). En el caso de la comunidad muisca de Bosa, la relación con el territorio está sostenida por la reivindicación ancestral que se manifiesta en una identidad comunitaria asociada a los lugares que tejen el territorio y, de manera inversa, estos lugares brindan sustento a la identidad.

La segunda dimensión del territorio es el marco donde operan las instituciones y prácticas culturales, es decir, donde se hacen presentes los rasgos culturales como la forma de vestir, las particularidades culinarias y los rituales de vida (nacimiento, matrimonio, etc.). En una tercera dimensión,

el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, y sobre todo como símbolo de pertenencia socio-territorial. En este caso los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto hemos pasado de una realidad territorial "externa" culturalmente marcada a una realidad territorial "interna" e invisible, resultante de la "filtración" subjetiva de la primera, con la cual coexiste. (Giménez, 1999, p. 34)

Para Giménez (1999), distinguir estas dimensiones del territorio "resulta capital para entender que la "desterritorialización" física no implica autocráticamente la "desterritorialización" en términos simbólicos y subjetivos" (p. 34). En otras palabras, se puede salir físicamente de un territorio sin perder su referencia simbólica (presente por ejemplo en la memoria). La transformación de Bosa, cuyo paisaje rural se vio modificado en barrios urbanos, implica una desterritorialización espacial pero no necesariamente subjetiva, de allí que la comunidad no renuncié a la reapropiación del territorio, con proyectos que dotan de sentido a lugares y, de esta manera, tejen y construyen una simbolización que les brinda sustento también a su identidad comunitaria.

Además, la pertenencia socio-territorial también incide en el reconocimiento de pertenencia a una colectividad y, consecuentemente, a la presencia de ciertos rasgos culturales (los de este pueblo visten de tal manera y los de aquel otro se caracterizan por comer más picante). Esto se debe a que:

el territorio desempeña un papel simbólico relevante en el contexto de la acción y de las relaciones humanas, y no simplemente el papel de "condición", de "contenedor", de "recurso instrumental o de "fricción". Digamos entonces que, cuando se trata de pertenencia socio-territorial, la misma territorialidad se integra en el simbolismo expresivo-evaluativo de la comunidad como uno de sus componentes o elementos (Giménez, 1999, p. 35).

Ahora bien, nacer en un determinado territorio no garantiza que el sujeto adquiera las prácticas culturales de manera automática, ya que es necesario un proceso de socialización, valga decir, educación, que hace posible que los sujetos adquieran la variedad de elementos simbólicos que vinculan su subjetividad a una determinada pertenencia socio-territorial. Por ello, para la comprensión del territorio, algunos autores han recurrido al término de paisaje, ya que "la función primordial del paisaje es servir como símbolo metonímico del territorio no visible

en su totalidad, según el conocido mecanismo retórico de la parte por el todo”, que se expresa en la idea de que el paisaje es la faceta percibida del territorio. “Otra función principalísima del paisaje es la de señalar la diferenciación y el contraste entre los territorios en diferentes niveles de la escala geográfica, destacando la supuesta personalidad o tipicidad de los mismos” (Giménez, 2005, p. 15). No obstante, tal experiencia de pertenencia no es fija y unívoca, ya que “tiende a fragmentarse, tornándose multifocal y “puntiforme” para muchos individuos marcados por una prolongada experiencia itinerante, sea por razones profesionales o de trabajo, sea por exilio político o por migración laboral” (Giménez, 1999, p. 37).

En todo caso, es importante hacer hincapié en que el concepto de territorio “ayuda en la interpretación y comprensión de las relaciones sociales vinculadas con la dimensión espacial” y a “las prácticas sociales y los sentidos simbólicos que los seres humanos desarrollan en la sociedad en su íntima relación con la naturaleza”. Y pese a su dimensión simbólica, “hace referencia a elementos presentes en la realidad; es decir, describe los elementos empíricos contenidos en el objeto de estudio y facilita la generación de nuevo conocimiento (Llanos-Hernández, 2010, p. 208).

Sin embargo, mirar al territorio como referente empírico implica tener en cuenta la simultaneidad del tiempo y su efecto sobre la relación espacial, pues un mismo territorio puede ser analizado al mismo tiempo en su escala y vínculo regional o nacional. O, aún más, en un territorio pueden coexistir diversidad de actores sociales que, compartiendo una misma visión cultural, “sus intereses les lleva a caminos diferentes en el proceso de construcción del territorio” (Hernández, 2010, p. 218). Es decir, un mismo referente espacial que, al mismo tiempo, es apropiado y simbolizado con variaciones de sentido.

Esto está presente en Bosa de manera significativa, toda vez que la localidad no está habitada solo por los muisca, sino por familias que han venido de otras regiones del país e, incluso, por comunidades afrocolombianas y otras comunidades indígenas que encontraron en Bosa un lugar para desarrollar sus

proyectos de vida. Así, el mismo espacio, como lo puede ser el barrio, puede ser simbolizado de manera diferencial y brindar, de esta manera, sustento diferente a la identidad.

Según Hernández (2010), el territorio como representación del espacio "se ve sometido a una transformación continua que resulta de la acción social de los seres humanos, de la cultura y de los frutos de la revolución que en el mundo del conocimiento se vive en todos los rincones del planeta" (p. 219). Esto implica pensar que un territorio no es un sustantivo que queda congelado en el tiempo, sino que deviene según la dinámica de transformación social.

En efecto, Ríos (2012) considera que el "territorio es espacio construido por y en el tiempo", pues "cualquier espacio habitado por el hombre es producto del tiempo de la naturaleza, del tiempo de los humanos, de las distintas formas de organización, y de la concepción cosmogónica del tiempo" (p. 497). Mirar el tiempo en la comprensión del territorio lleva a pensarlo como acontecer, lo que amerita develar "al espacio –en tanto soporte biofísico de las actividades humanas-, no como una entidad perteneciente al orden de la yuxtaposición, sino más bien como una forma-proceso de estratos imbricados" (Ríos, 2012, p. 501). El territorio como acontecer permite comprender que los proyectos de la comunidad muisca de Bosa producen las condiciones de su territorialidad, es decir, las acciones que están efectuando en su realización como Cabildo están construyendo el territorio como, por ejemplo, la organización de huertas donde cultivan hortalizas.

En el territorio se conjugan tres elementos fundamentales para el despliegue de cualquier sujeto: el sentido, el espacio y el tiempo. Por tal razón, el territorio "es consecuencia del devenir histórico y vive las mismas transformaciones que la población" (Spindola, 2016, p. 36). En palabras de Ríos (2012), "implica entonces reconocer el entrecruzamiento del tiempo con el espacio a partir de memorias e imaginarios territoriales", lo que permite investigar el "juego simultáneo de distintas formas y modos de vivir y habitar" (p. 502).

Visto así, el territorio es resultado de las relaciones que el ser humano teje con sus congéneres, el espacio y la naturaleza. Esto implica, inevitablemente, una densidad política dado estas relaciones desembocan en dominios de zonas o áreas geográficas:

Se construye un sentido de la identidad espacial que guarda exclusividad y supone división en la interacción humana. La implicación de todo esto es un modo de comportamiento al interior del contenedor que, en extensión (sincrónicamente, podríamos decir), redundará, necesariamente, en conflicto por el espacio limitado y encuentro con otros distintos quienes también marcan y dejan huellas en la apropiación sociocultural del espacio. El territorio es así más que el espacio; son varios los territorios posibles en un espacio geográfico común (Ríos, 2012, p. 497).

Por su parte, para Ríos (2012), las territorialidades hablan de "comportamientos desplegados en el territorio que se relacionan con la idea de cómo (con qué medios, elementos y motivaciones) se llega a habitar y permanecer en un espacio sobre el cual se impone ritmos de vida y formas de interactuar con lo ambiental y con otros" (p. 498). Considerar el territorio como una construcción social lleva a pensar que es resultado de relaciones de poder. En efecto, "estas relaciones de poder son tanto materiales como simbólicas, ya que son el resultado de la producción de un espacio que se construye diferencialmente según vivencias, percepciones y concepciones particulares de los individuos y de los grupos y clases sociales que lo conforman" (Herner, 2009, p. 165).

En esa línea, Beuf (2017) argumenta que "las construcciones territoriales pueden constituir estrategias políticas legitimadas en nombre de la defensa de identidades", no obstante, tales movilizaciones territoriales "puede ser utilizada para proyectos excluyentes, comunitaristas, etnicistas o racistas", ya que "las relaciones entre identidades y territorios, a diferentes escalas, siempre son

problemáticas, al igual que todo intento de proyectar lo social sobre lo espacial” (p. 10). Si bien en el proceso de la comunidad muisca de Bosa no se observan proyectos excluyentes, su proyecto territorial si está íntimamente ligado a un proceso de reivindicación identitaria sostenida por su herencia ancestral indígena, lo cual exige diferenciarse de los demás habitantes de la localidad, pero no necesariamente para disputar con ellos el espacio territorial.

En otro orden de cosas, Giménez (2005) considera que el territorio es un “concepto extraordinariamente importante” porque, además de ayudar a comprender las identidades sociales, también ayuda a “encuadrar adecuadamente los fenómenos del arraigo, del apego y del sentimiento de pertenencia socio-territorial, así como los de la movilidad, los de las migraciones internacionales y hasta los de la globalización” (p. 9). Consecuentemente, no se puede dejar al margen que, al ser el territorio un resultado de apropiación, estaría indefectiblemente asociados a conflictos, pues en últimas el “territorio es producido, regulado y protegido en interés de los grupos de poder. Es decir, la territorialidad resulta indisociable de las relaciones de poder” (p. 9).

En esa línea del vínculo del poder en la producción del territorio, Saquet (2015) afirma que la territorialización es un movimiento continuo asociado a la desterritorialización y reterritorialización, que tienen por sustrato “las relaciones sociales, las apropiaciones y las demás prácticas espacio-temporales; es decir que las territorialidades determinan cada territorio, influyendo, al mismo tiempo, en su propia reproducción (con rupturas y permanencias) a partir del territorio formado” (p. 40).

Además, observar el territorio como resultado de relaciones de poder remite a analizar los conflictos, ya que estos son “reveladores de anclajes territoriales, es decir, de pertenencia, de apropiación y de identidades territoriales”. Es decir, los conflictos muestran “las territorialidades preexistentes y no expresadas” (Stamm y Aliste, 2014, p. 72). Para explicar de qué manera los conflictos revelan territorialidades, es pertinente citar el ejemplo propuesto por Stamm y Aliste (2014):

Podemos tomar el ejemplo de un conflicto contra la instalación de una hidroeléctrica. Para los residentes, el espacio tiene un valor residencial-patrimonial y no quieren que exista contaminación o alteración en su espacio de vida. Para la empresa hidroeléctrica, en cambio, se trata de instalar su equipamiento en una zona con una ubicación adecuada para su actividad (con una vocación territorial probablemente) y rentable en términos económicos. Para los senderistas y montañistas, el espacio tiene un valor ambiental y patrimonial que hay que preservar. Para los agricultores y pastores, necesitan conservar su lugar de trabajo y sobre todo los recursos de agua necesarios para su actividad en un ambiente no contaminado. Los diferentes grupos se apropian del espacio de manera distinta y tienen sus propias territorialidades colectivamente, como lo presentamos aquí, pero también individualmente, lo que complejiza el esquema de las territorialidades. Al mismo tiempo, las territorialidades se recomponen y redefinen de manera permanente (p. 72).

En el ejemplo se puede ver cómo los conflictos dejan emerger síntomas de las relaciones que guardan las personas (o los grupos de personas) con el espacio, es decir, analizar los conflictos permitiría evaluar el grado de apropiación y formas de territorialización que guardan los sujetos. De hecho, "el conflicto no constituye el inicio de una relación individual o colectiva con el espacio y el territorio, ya que existe siempre una territorialidad preexistente". En este sentido, se puede afirmar que "el conflicto es entonces amplificador de territorialidad y es un momento de territorialización" (Stamm y Aliste, 2014, p. 75). A esto se suma que, según la naturaleza de los conflictos, se producen dinámicas de desterritorialización, territorialización y re-territorialización.

En este marco del poder y el conflicto señalado anteriormente, en los procesos derivados de la globalización es inevitable ver que el territorio se relaciona con dinámicas de descentralización, regionalización y democratización. Por ello, "a los estudios del territorio se les exige evidenciar sistemáticamente las relaciones

entre distintos elementos próximos, pero también entre estos y otros elementos más lejanos”, lo que implica explicitar las potencias de los territorios a nivel intralocal, interterritorial, local/global” (Ríos, 2012, p. 498).

Ahora bien, en el marco neoliberal, el espacio estaría asociado a relaciones económicas y, de hecho, tales relaciones permitirían incluso asociar a los grupos estatus socioeconómico (Spindola, 2016). De allí que un análisis marxista del territorio llevaría a cotejarlo como un segmento espacial donde se conjugan la infraestructura, la superestructura y la metaestructura. La primera son las actividades económicas; la segunda, lo político e ideológico; la tercera, las relaciones entre espacio y los individuos.

No obstante, sin tomar una postura desde el materialismo histórico, la globalización, la tecnología y el neoliberalismo están llevando a los sujetos a una nueva relación con los espacios (visible, por demás, en los procesos de migración en todos los continentes). De hecho, Spindola (2016) llega a firmar que estas nuevas relaciones con el espacio son, en sí, un cambio del modelo de territorialización: “Si en la fase anterior la obsesión del aparato estatal eran la preservación territorial y el control espacial, ahora su eje de acción se orienta a controlar los flujos y movimientos” (p. 36).

En esa línea, Cuervo (2006) señala que los cambios económicos que tiene incidencia socio-espacial se desarrollan principalmente:

o bien a través de la modificación del espacio construido, es decir, redes, infraestructuras, edificaciones, facilidades en general que sirven de soporte físico a las actividades económicas (...) o bien por medio de las modificaciones en la concepción del espacio en términos de ideas de ciudad, regiones de referencia, conceptos éticos y políticos de equidad territorial con incidencia real y efectiva en la organización del espacio social a través de las instituciones, los acuerdos, las normas y los medios de la acción colectiva disponibles en cada momento; tercero, que una vez maduran estos cambios físicos e institucionales, su impacto social es

particularmente profundo, dada las amplias interrelaciones establecidas con las demás dimensiones de la vida social y habida cuenta de la perdurabilidad de las transformaciones, definida por el ciclo de vida tanto de los soportes físicos como de las ideas socio espaciales (p. 31).

Efectivamente, al ser el territorio un tejido producido por relaciones entre los sujetos y el espacio, las actividades efectuadas por los individuos pueden abrir o modificar la naturaleza de estas relaciones. En el caso de las actividades económicas, elemento fundamental para comprender las sociedades contemporáneas, su alteración y desarrollo indefectiblemente tendrá incidencia en la relación que guardan entre sí los sujetos y de estos con el espacio.

Esto es más complejo si se toma en cuenta que, en la geopolítica global, muchas formas de organización y administración territorial son puestas como ideales y, consecuentemente, las comunidades en desventaja económica deben seguirlas como ejemplo. Al respecto Cuervo (2006) argumenta que:

Las imágenes de ciudad ideal, del deber ser, del éxito territorial se transforman permanentemente y modifican la manera como las personas se ven a sí mismas, como evalúan y juzgan sus propios medios de vida, sus territorios y ciudades. Estas modificaciones repercuten al final en el tipo de organizaciones e instituciones de las cuales se dotan las sociedades locales y contribuyen así a transformar de forma durable las formas y el sentido de la acción colectiva. En estas condiciones, la comparación y la emulación sirven de medio para la transformación de las mentalidades, de las instituciones y de las políticas; por esta vía, por tanto, contribuyen a modificar las ciudades y los territorios (p. 45).

No obstante, no solo influye en este modelaje territorial, como el que viven las ciudades del sur, el factor global de la economía, sino también la cultura. Ahora bien, es la cultura proclive a la semántica del orden económico:

Los medios de comunicación, publicidad, entretenimiento y espectáculo propios del momento actual ponen en contacto formas y modos de vida lejanos. A través de este contacto se crean estereotipos culturales asociados con objetos de consumo, edificaciones, paisajes internos y externos que se imitan y dan lugar a la aparición de nuevas formas urbanas, algunas de las cuales se apoyan en la mundialización de los mercados: Centros comerciales, distritos de negocios, barrios, clubes, centros de recreación y entretenimiento. Estas nuevas formas urbanas transforman parcialmente, y en algunas ocasiones integralmente, el funcionamiento de las ciudades, su organización, su aspecto. En este caso, los cambios físicos sirven de aval a, o en ocasiones incluso de medio, transformaciones sociales mayores. Por consiguiente, es pertinente e interesante conocer los procesos de formación y cambio de estos patrones culturales, de sus repercusiones sobre el espacio físico y de sus impactos sobre las condiciones de vida de los seres humanos y los grupos sociales que conviven con estas modificaciones (Cuervo, 2006, p. 45).

Lo anterior brinda elementos para comprender el proceso de la comunidad muisca, ya que Bosa pasó de ser una localidad rural a urbana en el marco de industrialización y desarrollo económico de la ciudad de Bogotá. Sin embargo, esto no trae solo alteración en el uso del suelo, sino que afecta la cultura, toda vez que el territorio es ahora espacio de prácticas determinadas por el orden económico global, por lo que, por ejemplo, los jóvenes tienen acceso a hamburguesas y pizzas y tienen hábitos alimenticio diferentes a los de sus abuelos.

Por otro lado, comprender el territorio como tejido resultado de unas relaciones hombre-espacio lleva a contemplar el ambiente en el análisis. En efecto, si el territorio evoca una idea de espacio con carácter de propiedad, de lugar, de identidad, de memoria, de historia" (Stamm y Aliste, 2014, p. 70), el ambiente entra a tener una dimensión relevante en el análisis de los territorios, toda vez

que expresa un vínculo material e inmaterial (simbólico) con el espacio. De allí que un problema ambiental (por ejemplo, deforestación) ocurra siempre en un territorio (por ejemplo, resguardo de una comunidad indígena en el Amazonas).

Al determinar que el territorio es resultado de relaciones de los sujetos con el espacio, es inevitable tener en cuenta que estas relaciones tienen como catalizador procesos de simbolización, por lo que el territorio recibe sentido y significado y, del mismo modo, brinda sentidos y significados. De allí que no sea desproporcionado decir que el territorio es un relato (Carballeda, 2015). En efecto, si la existencia humana está mediada y realizada en narraciones, los sujetos intrínsecamente están vinculados a discursos y estos son una forma de expresión y apropiación del territorio.

Entender el territorio como relato deviene de entender que estos "se inscriben en espacios determinados". Por ello, "es posible pensar que la territorialidad se construye de forma discursiva" (Carballeda, 2015, p. 1). En la ciudad, por ejemplo, los barrios no son meras organizaciones catastrales, sino que hablan de historias, pertenencia e identidad. Y así como el relato es vivo e histórico y se actualiza, el territorio "se transforma permanentemente en una serie de significaciones culturales con implicancias históricas y sociales" (Carballeda, 2015, p. 2). El territorio es, así, lo que los sujetos dicen del mismo territorio.

Además, el territorio puede ser comprendido como un relato cartográfico, pues "la acción se despliega a través de los lazos sociales que lo articulan y cargan de sentido" (Carballeda, 2015, p. 3). En efecto, en el territorio se entrelazan diferentes formas de subjetividad y se tejen relaciones con el otro y la naturaleza:

Así, la mirada hacia lo territorial se ratifica desde un pensar situado, donde las coordenadas que marcan su cartografía son socioculturales y espaciales, pero también nos hablan de ritualidad, significaciones y vida cotidiana. La intervención en lo social desde una perspectiva territorial implica salir a buscar y despertar las historias que recorren las calles, a veces desde un sucinto nombre. Las historias del territorio también son las

puertas de acceso a los barrios, las calles y las plazas. Como así también a la ciudad en general. En cierto sentido, el arraigo y la vinculación con los espacios territoriales se basa en que vivimos de historias, narraciones, reverberaciones y recuerdos del lugar (propios o ajenos) (Carballeda, 2015, p. 3).

A partir de lo anterior, se puede afirmar que el territorio puede ser comprendido como un contexto y, así mismo, es posible deconstruirlo como proceso histórico y relacional. En él "hay sujetos y, concomitantemente, transformación del ser en su-ser-otro, que lo contiene y lo condiciona (in)materialmente" (Saquet, 2015, p. 103).

Ampliar la comprensión del territorio e involucrar, por ejemplo, estas dimensiones inmateriales o, más precisamente, simbólicas, permiten salir de las críticas que se le han efectuado al concepto de territorio. Por ejemplo, Saquet (2015) recupera estas tres críticas de Frédéric Girault:

1-El territorio es reductivo: no concuerda con la movilidad de las relaciones sociales en el espacio y apenas contempla las prácticas dominantes (masculinas, por ejemplo). 2- El territorio es obsoleto: desaparece progresivamente a la luz de las redes, y de las redes de redes, en un contexto de globalización. 3- El territorio es mistificador: ciertos desafíos sociales y económicos de relevancia no pueden ser percibidos o comprendidos dentro del contexto de un territorio delimitado (p. 11).

Sin embargo, estas críticas tienen un cierre conceptual que asocia muy íntimamente el territorio con el espacio geográfico y, como se señaló anteriormente, este vínculo es más que una relación material, sino que es una complejidad simbólica y, por tanto, histórica. De hecho, si el territorio es construido socialmente, las relaciones de los sujetos y el espacio se alteran con el tiempo cambiando también la naturaleza del territorio:

Los territorios resultan del proceso de construcción histórica del y en el espacio. Cada combinación específica de cada relación espacio-tiempo es producto, acompaña y condiciona los fenómenos y procesos territoriales, relación que es también espacio-territorio (Saquet, 2015, p. 37).

Así, se puede afirmar que "el territorio se sustantiva por medio de desigualdades, diferencias, identidades, cambios y permanencias" (Saquet, 2015, p. 36), lo que implica mirar que su construcción guarda al mismo tiempo novedad y memoria, resultado de la misma calidad histórica de los sujetos que lo constituyen. De allí que las sociedades constituyan sus territorios a su estilo o modo. Por tanto, el estudio de los territorios:

es comprendido a partir del proceso histórico (periodización de los elementos y momentos más significativos y análisis de los principales agentes productores del territorio y de los principales cambios-permanencias ocurridos) en unidad con el tiempo coexistente, relación presente en nuestra vida diaria, condicionándola y siendo influida por ella en el movimiento de apropiación y producción de los territorios (Saquet, 2015, p. 77).

Lo anterior permite introducir en la comprensión del territorio una matriz hermenéutica, toda vez que el territorio no es percibido, vivido y, en sí, significado, de la misma manera por todas las personas ya que, según Saquet (2015), existe una "coexistencias de ritmos-temporalidades, en sincronía-transtemporalidades y en unidad con los procesos diacrónicos, también transtemporales: en cualquier espacio-territorio hay elementos pluridimensionales que datan de períodos y momentos históricos diferentes" (p. 78).

Todo lo expuesto hasta acá permite señalar que el concepto de territorio es muy complejo y que, por lo menos, trasciende la noción de "naturalidad del territorio",

o la idea de que es el área, en semejanza a con los animales, donde el grupo o el individuo obtiene sus recursos para vivir. "En el pasado, algunos geógrafos desarrollaron posturas naturalizantes, pero se ha demostrado con contundencia desde entonces la especificidad de la dimensión social en la construcción de los territorios" (Beuf, 2017, p. 6).

Guy Di Méo (2001, citado por Beuf, 2017, p. 8) buscó recoger los principales enfoques con los que se ha abordado el concepto de territorio. En principio, mostró que está construido por varios elementos:

- el espacio social, es decir, los lugares de la biosfera entrecruzados por las relaciones sociales y espaciales;
- el espacio vivido, es decir, la relación existencial, subjetiva, que el individuo socializado establece con la Tierra;
- las ideas de pertenencia, identidad colectiva, inserción de los individuos en uno o varios grupos sociales;
- las modalidades de partición y control del espacio que garantizan la especificidad, la permanencia y la reproducción de los grupos que lo ocupan (es decir, la dimensión política);
- las formas de ordenamiento por parte de las sociedades, es decir, el nivel simbólico que se manifiesta mediante la producción de formas materiales emblemáticas, a partir, por ejemplo, de valores patrimoniales;
- la importancia de la larga duración en la construcción simbólica de los territorios.

Además, Di Méo especifica que el territorio comprende tres órdenes de la realidad:

- el orden de la materialidad (la manera como la biosfera registra la acción humana);

- el orden de la psique individual (la relación pre-social de los hombres con la Tierra);
- y el orden de las representaciones colectivas, sociales, políticas y culturales (citado por Beuf, 2017, p. 8).

En todo caso, lo desarrollado hasta acá del concepto de territorio nos muestra que su definición se vincula intrínsecamente al espacio, pero no se circunscribe a este, pues ahora su análisis necesita contemplar la superposición, es decir, considerar varias dimensiones del espacio y varias miradas al mismo espacio, pues la existencia inmaterial del territorio hace incluso que puedan ser desconocidos sus límites, por lo que “los territorios ya no pueden pensarse como contenedores a la manera de las divisiones administrativas de los Estados nacionales o de las zonificaciones establecidas por la planeación urbana y regional” (Beuf, 2017, p. 20).

Para los propósitos de esta investigación, en síntesis, delimitaremos el concepto de territorio de esta manera: el territorio es resultado y, al mismo tiempo, condición de las relaciones sujeto-sociedad-naturaleza, lo que implica una realización simbólica orientada por y orientadora de sentidos y significados culturales, políticos y económicos, por lo que su construcción es histórica, es decir, con discontinuidades espacio-temporales, producto de “rupturas y permanencias cuantitativas y cualitativas”, presentes porque las relaciones devienen en diferencias, identidades y pujas. Además, “contiene componentes fijos (naturales y contruidos socialmente), redes y flujos (producción-distribución-circulación-intercambio-consumo) junto con el movimiento de la naturaleza” (Saquet, 2015, p. 80) y la misma sociedad. Comprender de esta manera el territorio permite acercarse a la realidad de la comunidad muisca de Bosa desde su proceso de construcción territorial, es decir, entendiendo su proceso histórico que implica rupturas y permanencias, lo que se realiza en

proyectos que no solo inciden espacialmente sino en la misma identidad comunitaria.

4.2 Territorio urbano

Después de acercarse al concepto de territorio, se llevará la conceptualización para precisar la idea de territorio urbano, toda vez que la investigación se hace en una localidad de la ciudad de Bogotá que ha vivido procesos de urbanización importantes y que, como se señaló en capítulos anteriores, han tenido repercusiones en la comunidad muisca de Bosa.

Si bien se pueden establecer claras diferencias entre lo urbano y lo rural, como por ejemplo el hecho de que “la situación socioeconómica de los pobladores de zonas rurales y la de los pobladores de zonas urbanas es, sin duda, asimétrica”, ya que los primeros “han vivido bajo presiones sobre sus tierras que los han llevado a migrar de un lugar a otro por causas como la pobreza, la crisis económica o el conflicto armado” y los segundos, aunque no dejan de tener problemas económicos, “han tenido la ventaja de vivir en los centros urbanos donde han contado con mayores facilidades de acceso a servicios públicos, salud, educación, empleo y oferta de vivienda” (Carvajal y Noguera, 2018, p.456), lo cierto es que la comprensión del territorio urbano no es ajena al rural. De hecho, en los procesos socioeconómicos contemporáneos la frontera entre uno y otro es porosa.

En este sentido, Carvajal y Noguera (2018) argumentan que “el ordenamiento del territorio rural no sea entendido ni planificado por separado de lo urbano”, puesto que “tiene que ser visto como un sistema, donde lo que pasa en un territorio indiscutiblemente afecta el otro” (p. 462). Estos autores ponen por ejemplo las migraciones de pobladores rurales a las ciudades, pues lo que ocurre en el territorio rural afecta al territorio urbano.

Ruiz y Delgado (2008) señalan que los indicadores para analizar la ruralidad, tales como el tamaño, la dispersión y densidad de población, no son suficientes para

comprender la complejidad de los territorios rurales, sobre todo en el marco de periferias urbanas, como es el caso de la localidad de Bosa. En efecto, la dinámica de la localidad implica comprender que lo rural queda disperso en la medida que la urbanidad se instala espacial y también socialmente. Por tanto, si bien se pueden ver potreros en Bosa, no quiere decir que sus habitantes realicen una vida campesina, sino que sus formas pueden albergar estilos rurales y urbanos.

Bezerra y Silva (2018) plantean que "las ciudades se constituyen a partir de una base rural, o sea, no dando para analizarlos (rural y urbano) por separado" (p. 5), lo que implica no pensarlas como realidades independientes, sino en íntima relación. Tanto es así que se postula que "los conceptos de rural y urbano - formas de expresión de la vida humana en sociedad, y fruto de la acción de los sujetos históricos a través del trabajo, con el fin de producir espacio - pasan a constituir materia de cuestionamientos en cuanto a su comprensión" (p. 6).

Esto implica establecer que la definición teórica de rural y urbano no puede expresar una línea taxativa entre los conceptos, pues lo que se exige es más una construcción que exprese esa continuación entre uno y otro, "configurándose en la lectura multidimensional y no lineal sobre las relaciones que engendran el territorio y sus territorialidades, provenientes de la perspectiva de la apropiación y uso del espacio" (Bezerra y Silva, 2018, p. 6).

En este marco es importante tener presente el concepto de espacios periurbanos "para estudiar las áreas de transición rural-urbana ligadas a las metrópolis". En general, la periurbanización "se refiere a la emergencia y consolidación de un cinturón rural-urbano, que implica cambios en el uso de suelo tales como nueva vivienda y la relocalización de actividades económicas, y nuevas configuraciones de transportes y comunicaciones" (Ruiz y Delgado, 2008, p. 86). Este fenómeno ha sido llamado también rurbanización (Bauer y Roux, citado por Ruiz y Delgado, 2008) o ciudad difusa (Monclus, citado por Ruiz y Delgado, 2008).

Ahora bien, el paso de la ruralidad a la urbe no solo acaece por el crecimiento de la ciudad sino que también de una lógica de producción económica que va en

desmedro de la vida rural, como lo son los procesos de descampesinización o desaparición gradual del campesino (Ruiz y Delgado, 2008), lo que permitiría explicar de alguna manera también los cambios denunciados por los muiscas de Bosa en su territorio. De hecho, otro término que busca explicar los cambios rurales en su relación con las urbes es la desruralización (Wallerstein, citado por Ruiz y Delgado, 2008), el cual implica que:

las dos principales estrategias del capital global para superar la crisis cíclica de largo plazo son la valorización de los recursos naturales y la urbanización del campo a través de la desruralización. Las diferencias existentes entre campo y ciudad y entre centro y periferia -dentro de la propia ciudad como entre regiones centrales y periféricas-, cumplen un papel clave en la teoría marxista -y por ello sorprende su desinterés por los modelos espaciales-, pues explican una de las principales contradicciones estructurales del capital, a saber, el del límite de la proletarización completa de la fuerza de trabajo (p. 89).

Teniendo presente todo lo anterior, el desarrollo urbano debe conjugarse con la planeación ambiental, lo que implica “una decisión social sobre una forma de manejar el territorio con objetivos específicos” (Andrade, 2018, p. 11). Sin embargo, esto no ocurre de manera ideal en Colombia. De hecho:

adolecemos de una visión regional para afrontar los temas de planificación territorial y de buscar la sostenibilidad del territorio. Debemos tener en cuenta la necesidad de ver el desarrollo municipal, el desarrollo urbano, el desarrollo territorial, con una perspectiva regional, con el propósito de poder construir territorios sostenibles, entendiendo que hay una relación simbiótica entre lo urbano y lo rural y que esa relación tiene que ser respetuosa del medio ambiente, de las obligaciones de las ciudades con respecto al territorio, por lo que tenemos que respetar el entorno en el

que se ubica la ciudad si queremos que esta sea sostenible (Andrade, 2018, p. 12).

De otro lado, los estudios culturales urbanos han mostrado cómo se ha estandarizado la ciudad, una suerte de homogenización urbana. Sin embargo, la experiencia urbana al final muestra que la ciudad es vivida de diferentes formas: "Hay signos de homogeneización como los presentes en la periferia de las ciudades, en el tipo de edificaciones públicas y para oficinas, probablemente un estilo internacional. No obstante, también es cierto que los paisajes son permanentemente contruidos y reconstruidos por sus habitantes" (Cuervo, 2003, p. 22). Bosa, por ejemplo, podría guardar rasgos homogéneos con otras localidades periféricas de Bogotá que han sido construidas por migrantes. De hecho, se podría comparar las formas de la localidad con barrios de otras ciudades de América Latina. Sin embargo, Bosa guarda su identidad particular, no necesariamente a nivel arquitectónico, sino sociocultural.

La relevancia de entender la ciudad como espacio de encuentro de significados o, de fondo, de culturas, permite mencionar que la "presencia de indígenas en espacios urbanos contrasta con el imaginario esencialista indigenista, el cual asume que los pueblos indígenas son colectividades que habitan un territorio ancestral aislado, que hablan una lengua extraña y representan una cultura específica que quiere mantenerse como totalmente distinta a la cultura mayoritaria" (Fernández, 2015, p. 173), en este caso, el canon urbano moderno.

De hecho, los indígenas urbanos entran en tensión con los estereotipos sobre lo indígena, como "aquél ser rural, en un estadio anterior de evolución, ecologista, apegado a la tierra que trabaja colectivamente en un modelo de economía de subsistencia, que hace rituales paganos y viste indumentarias exóticas" (Durán, 2004, citado por Fernández, 2015, p. 173). Evidentemente, esto repercute en los imaginarios territoriales, "en la medida en que se establece que el lugar

tradicional e ideal de los pueblos indígenas corresponde a un espacio rural y apartado" (Fernández, 2015, p. 173).

Lo anterior ha sido experimentado por la comunidad muisca de Bosa, pues como se mencionó en el capítulo 3, se espera de lo muisca una suerte de identidad petrificada en rasgos precolombinos. Ellos han defendido su ancestralidad desde reconocerse como muiscas afectados por el mestizaje, como campesinos que les llegó la ciudad, y que tuvieron que actualizar su identidad y prácticas a esos desafíos históricos.

Por otro lado, Robertazzi *et al.* (2009), siguiendo a Romero (1993), consideran que el mundo urbano puede ser observado como "forma física, estructura social y concepción de la vida", y lo propio de la invención burguesa no sería la ciudad física antigua, "sino el tipo de pensamiento que luego se crea en la ciudad" (p. 280). Sobrepasar la ciudad como realización física, permite comprender que los sujetos no solo son habitantes de un espacio urbano, sino que también son la mentalidad que los orienta como urbanitas y, dado que las ciudades contemporáneas se suscriben a la modernidad capitalista, esta forma de ser urbano no está desligada a ese canon de la época. No obstante, asumirse como habitante de una ciudad contemporánea no implica estar sujeto a las formas que la vida urbana capitalista exige; por el contrario, la ciudad es espacio de alternativas a lo hegemónico. La comunidad muisca es ejemplo de ello en la medida que su forma de organización comunitaria expresa formas que no reproducen la totalidad del capitalismo global.

De otro lado, lo urbano puede ser analizado como realización simbólica. En esa línea, Yory (2003) plantea que la ciudad es un escenario situacional donde se encuentran modos de enunciación que se enfrentan. Incluso, para los propósitos de esta investigación, este autor afirma que:

de lo que se trata es de "tener el poder"; unos para imponerlo sobre los demás, otros para existir simplemente ejerciendo el derecho de "poder" ser; en ambos casos de lo que se trata es de librar una lucha donde

cualquier arma es legítima y, por lo mismo, vale tanto la coerción como la seducción; el objetivo, a la postre, no es otro que el de alcanzar el reconocimiento (p. 58).

Las diferentes enunciaciones que configuran lo urbano derivan el uso de símbolos, "puesto que lo que en la ciudad se pone de manifiesto es que el signo no es una unidad fija, inmutable, inalterable e indivisa sino que, por el contrario, es una especie de cápsula vacía de contenido pero dispuesta a la significación" (Yory, 2003, p. 60). Por ello, las ciudades son escenarios de una gran riqueza semántica lo que muestra, de fondo, la presencia de distintas culturas. Visto así, la ciudad no queda captada siempre por el orden hegemónico, sino que es lugar de pujas de sentido, por lo que al mismo tiempo es posible ver la mentalidad capitalista en enunciaciones del espacio tensionadas por narraciones adversas a este sentido.

Lo urbano como enunciaciones de sentido no es un asunto menor, toda vez que, como se mencionó anteriormente, una de las dimensiones que constituyen el territorio es esta abstracción simbólica del espacio, incluso como relato o, de manera más genérica, como texto:

la ciudad se presenta como un texto hecho de infinidad de escrituras que de tal suerte la de-escriben, aquí el escenario urbano aparece tanto como un palimpsesto en el que los textos se superponen, como un collage en el que los mismos se yuxtaponen, de ahí que descifrar los signos en los que ésta se muestra equivale a poner de manifiesto los códigos base de su comunicación, o mejor, de las distintas maneras en que ésta es posible (...) ya que así como no hay un único texto y, en consecuencia, un único modo de enunciación, tampoco puede esperarse un único modo de lectura y, por tanto, de comprensión (Yory, 2003, p. 61).

Lo urbano es, en todo caso, una forma de ser en el espacio y, consecuentemente, "la urbanización resultaría ser, no otra cosa que, el proceso de integración espacial de la movilidad en la vida cotidiana hasta un punto en el que ésta se vea vertebrada por aquélla" (Yory, 2003, p. 76), lo que coloca a la ciudad como estructura que estructura pero que, al mismo tiempo, es estructurada por los influjos que produce, lo que hace de ella un proceso siempre abierto a nuevas posibilidades. Esto supone una pedagogía: "la ciudad enseña a vivir en ella pero no garantiza, en sí misma, un determinado proyecto de urbanidad; acaso éste debiera ser, entre otros, el papel del espacio público" (p. 77).

Es fundamental entender lo urbano como un proceso de construcción colectiva, es decir, que no resulta solo de planes de ordenamiento que edifican y construyen en consonancia con proyectos de ciudad, sino que su realización es resultado de las propias subjetividades que, en encuentros y desencuentros, dan constitución y realización al sentido de ser en la ciudad.

Desde otra perspectiva, entender la ciudad como tejido de lugares se asocia de manera adecuada a esta apropiación simbólica de lo urbano, pues los lugares sobrepasan la mera relación espacial e implican una construcción histórica y social, tanto así que existen espacios urbanos que no significan nada para los urbanitas. Por ello, lo urbano tiene que ver también con adscripciones territoriales, es decir, un proceso temporal a través del cual espacio adquiere valor y significado. La relación del sujeto con los espacios urbanos devenidos en lugares implica una importante dimensión histórica que, como vimos, es también elemento clave para la comprensión del territorio. Además, "si algo introduce lo local en la esfera global es, precisamente, una referencia temporal; condición de posibilidad, de todo encuentro, de toda transacción; aquí la pregunta por el "cuándo" de la localización da realidad y sentido al "dónde" de la globalización" (Yory, 2003, p. 395).

Ahora bien, García (2018) sostiene que "el modelo de urbanismo actual es insostenible desde el momento en que percibe el territorio como un negocio y no como un valioso recurso imprescindible y limitado", por lo que es pertinente

incentivar una “nueva cultura del territorio urbano” que apueste por territorios que eviten “los excesos privados en beneficio de la colectividad y haga prevalecer los valores de la sostenibilidad, la eficiencia funcional y la equidad social” (p. 105).

Para ello, es importante tener presente dos elementos: el concepto de paisaje y el de participación ciudadana. El paisaje resulta adecuado porque es “fuente de conocimiento para desarrollar una ordenación sostenible del territorio”. Además, en los “paisajes se concreta lo natural y lo cultural y permiten identificar los cambios recientes en los territorios”. La participación ciudadana es necesaria ya que “la ciudadanía debe luchar por tener la ciudad que quiere, que la sociedad perciba la ciudad y el territorio como algo suyo, que tomen las riendas del urbanismo para alcanzar la mayor calidad de vida posible” (García, 2018, p. 105).

El tema de la participación es importante también en el sentido que muestra Subirats (2005): “las características propias de las grandes urbes, generan situaciones que calificaríamos de ‘invisibilidad’ de algunas personas o grupos”, esto como resultado de entre otras cosas, “su baja o nula presencia y participación en redes sociales y políticas, sea por su poca capacidad de acción colectiva, sea por lo marginal y estigmatizada que es su situación territorial en la conurbación de referencia” (p. 4). Recuperar la participación ciudadana en la planificación de la ciudad resulta muy significativo para un contexto como el de Bogotá, ya que es importante recordar elementos que explican su conformación urbana:

En la primera mitad del siglo XX surgió en América Latina la preocupación por la urbanización acelerada de nuestras ciudades. Entonces se establecieron las ‘reglas de juego’ de la ocupación formal de las ciudades, las proyecciones de expansión y la provisión de servicios e infraestructura pública y privada. Fue la era de los planos pilotos. A su vez, y de manera simultánea, millares de personas fueron poblando territorios periféricos de las ciudades y, fuera de las normas civiles-urbanísticas, accedieron a la vivienda y a la propiedad, y de alguna forma al trabajo, lo que marcó a la

ciudad con ocupaciones irregulares. Desde ese entonces se habla de las dos ciudades: "La ciudad formal y la ciudad informal", "la ciudad legal y la ciudad ilegal". La ilegalidad y la informalidad parecían estar claramente espacializadas (Rincón, 2006, p. 674).

Tanto es así que la urbe de principios del XXI "no es una ciudad tan claramente delimitada", pues hoy parece "ser una gama de ilegalidades, con más formas bastante explícitas, y otras, por el contrario, invisibilizadas o disimuladas" (Rincón, 2006, p. 674). Esto permite comprender más la idea de que los tejidos urbanos no son la mera construcción que organiza espacios, sino que son el resultado de formas de ser o, más bien, de lo que los sujetos hacen y dejan de hacer desde sus preceptos culturales. En consecuencia, los espacios urbanos acumulan y dejan ver "las marcas de la acumulación histórica de normas que orientaron su formación y su apropiación", normas que muchas veces "confrontan las leyes y los modelos que buscan organizar la vida urbana" (Ribeiro, 2005, citado por Rincón, 2006, p. 687).

Recuérdese que los muisca de Bosa se han visto "enfrentados a diario por la expansión, cada vez más abrupta, de la ciudad de Bogotá", lo que "ha traído consigo la aparición de barrios piratas, invasiones y contaminación del territorio" (Fernández, 2015, p. 159). En ese orden, la ilegalidad urbana, como la que se presenta en Bosa y que ha afectado a la comunidad muisca, termina siendo una evidencia de una cuestión de apropiación del territorio, de un ejercicio de territorialidad urbana con una complejidad de relaciones sociales que surgen en torno a la apropiación del espacio (Rincón, 2006, p. 687).

Gómez (2000, p. 24) ya había planteado que la acción sobre el territorio urbano se compone de "planes, programas y proyectos, que tocan una amplia gama de posibilidades: lo local, la participación, la familia, el empleo, la economía, la asistencia, el ambiente, la paz, las ciencias, lo internacional, lo regional, lo cultural, lo social, la investigación, la administración pública, etc." Gómez (2000)

propone ciertos referentes para pensar las recurrencias al pensar el territorio urbano, como "la insistencia en colocar al género humano como centro del mundo, lo cual restringe la comprensión de la relación con otros géneros y en la práctica ha significado la destrucción no solo del tejido humano sino también del tejido ambiental". En esa línea, considera que un segundo referente es "la debilidad del conocimiento existente para interpretar y relacionar el sin número de alertas rojas", lo que muestra que "enfoques donde el territorio se reduce a un objeto a ser intervenido, mas no a ver el territorio como sujeto a ser construido (actores y autonomías relativas) y menos como omnijeto (la vida y sus procesos, poblaciones humanas y no humanas) en un fluir y permanecer trascendente" (p. 25). De tal suerte que Gómez (2000), consecuentemente, plantea una "revaloración de la relación sujeto – objeto":

El territorio no tendría referentes exclusivamente materiales. El nivel de la conciencia sería también un "indicador" de desarrollo al ampliar la clásica relación material del sujeto con el mundo a relaciones de carácter no material de tipo reflexivo y relativo (el género humano como un actor más); de religar de nuevo las diferentes esferas de la existencia (p. 25).

Finalmente, es pertinente advertir que el concepto de territorialidad "permite comprender la ciudad como proceso simultáneo y móvil, cuya producción permanente deriva de las diversas fuerzas, ejercicios, marcas y códigos que se territorializan históricamente en ella, la dotan de sentidos y la hacen territorio" (Rincón, 2006, p. 687). Por ejemplo, Zambrano y Bernard (1993) señalan que "en general se le atribuye a la actividad industrial un papel estructurante de la distribución espacial en las sociedades contemporáneas" (p. 68). En esa línea, Arias-Romero *et al.* (2016, p.13) afirman que "la ciudad alberga un entramado complejo de situaciones y de elementos físicos que están cargadas de significados" y en ello cumple un papel muy importante el espacio público, toda vez articula y construye tejidos urbanos. El espacio público, pues, es un elemento importante para entender el territorio urbano.

Todo lo dicho hasta acá permite decir que es importante comprender que "el territorio urbano, puede entenderse primariamente como el espacio físico que ocupa la ciudad". Sin embargo, "la ciudad como territorio urbano implica una serie de relaciones tejidas a través de redes que permiten la vida colectiva y el funcionamiento de la misma en el marco del espacio físico, pero también del espacio simbólico", por lo que se producen "micro territorios que se van articulando a otros macro, justamente a partir de redes de conexión, redes físicas y tangibles, pero sobre todo a redes relacionales" (Guerrero y Rodríguez, 2019, p. 192).

En este sentido, lo urbano implica diversas perspectivas derivadas de que es una continua articulación de espacios de significados, "como objeto estético, como espacio sensorial, como patrimonio, como red de comunicación, entre otras". Todas esas formas, que permiten varias interpretaciones, "conforman lo que llamamos territorio construido, y ese tejido hace parte de la construcción mental que se evidencia desde la percepción, en la cual intervienen la interacción de los sentidos, el contexto físico y apropiación simbólica" (Guerrero y Rodríguez, 2019, p. 202). Y consecuentemente:

Cuando esas interacciones dejan de ser individuales y se comparten, se convierten en imaginarios urbanos, estos conllevan a que se establezca temporalmente una imagen de la ciudad, que finalmente, lleva a reconocer las nociones de territorio a manera de nuevas y diversas cartografías (Guerrero y Rodríguez, 2019, p. 202).

Para los propósitos de esta investigación, en síntesis, delimitaremos el concepto de territorio urbano de esta manera: el territorio urbano es el resultado de las relaciones entre sujetos en el ambiente natural y construido de las ciudades, el cual tiene significados diferenciales porque es al mismo tiempo vivido y significado como lugar por sujetos pertenecientes a diferentes grupos culturales,

económicos, políticos y sociales, por lo que es un territorio en tensión y, por ello, su articulación se da principalmente en el espacio público.

Este concepto de territorio urbano es fundamental para comprender el proceso territorial de la comunidad indígena de Bosa porque su localidad responde a dinámicas urbanas que han incidido en el espacio y en las dinámicas económicas de las personas; sin embargo, igualmente se trata de un territorio especial en la medida que está organizado por la herencia ancestral.

4.3 Territorio ancestral indígena

Las luchas de la comunidad muisca de Bosa por su reconocimiento están ancladas a un espacio que, si bien tiene ubicación en una zona urbana, sus raíces culturales se extienden a una ancestralidad precolombina. En ese orden, es pertinente acercarse al concepto de territorio indígena para identificar en su construcción especificidades que coadyuven en la comprensión de esta investigación.

En primer lugar hay que advertir, como De la Peña (1999), citando a Johannes (1983), que en las políticas y comprensión sobre lo indígena y por extensión de sus territorios, existe un distanciamiento alocrónico, que coloca al otro (al indígena) en un tiempo pasado, negando su coetaneidad, "eliminan asimismo cualesquiera espacios donde pueda estar presente" (p. 12); llamado que no es menor porque explicaría la lucha de los pueblos indígenas por su territorio no como espacio heredado del pasado sino espacio vivido y construido hoy.

Siguiendo a Echeverry (2004), hay que advertir que "el uso del término territorio por el movimiento indígena presenta una historia política particular, al menos en Colombia. Sus antecedentes más notables tienen origen en las diferencias del movimiento indígena del sur del país con los movimientos de izquierda de ideología marxista revolucionaria". Sin embargo, la concepción particular de territorio por parte del movimiento indígena "ha adquirido una complejidad y sutileza" que, por supuesto, "lo distancian tanto del sentido meramente político-

jurisdiccional" (p. 261) y mucho más allá de ver la tierra como mero factor de producción:

Los territorios así definidos, aunque abarcan áreas de vivienda, productivas y de extracción de recursos, pueden incluir otras áreas no necesariamente ligadas a la reproducción económica. Aunque esta noción territorial se aproxima a la de territorio nacional en la medida que representa un patrimonio colectivo y definidor de la identidad (nacional o étnica), se diferencia en un aspecto crucial: un territorio político-jurisdiccional se define primordialmente por un límite cerrado y preciso, en tanto que un territorio indígena, aunque puede llegar a demarcarse y limitarse, se define no tanto por sus fronteras y límites como por marcas geográficas que señalan la ligazón de un grupo humano a un paisaje y una historia (Echeverry, 2004, p. 261).

En Colombia, particularmente, la noción de territorio indígena tiene importante desarrollo a partir de la Constitución de 1991, ya que declara al país como pluriétnico y multicultural, y en esa línea reconoce las lenguas indígenas como oficiales en sus territorios. Además, establece jurisdicción especial para los resguardos indígenas y sostiene la autonomía para los pueblos originarios.

La comprensión del territorio indígena no es menor en la medida que plantea otra episteme del acercamiento espacial, pues el acercamiento occidental estuvo por mucho tiempo "acostumbrado a buscar el territorio en los mapas bidimensionales a escala", es decir, de un observador inobservado que tiene acceso a los puntos del mapa, por no decir a los límites del espacio geográfico. En contraste, la visión territorial que plantean otras cosmovisiones tiene un modelo diferente, como puede ser un esquema similar al "cuerpo humano que crece, consume alimentos, tiene sexo, establece relaciones, se reproduce y se entreteje con otros territorios que también crecen, consumen y tienen sexo". Igualmente, esta "representación espacial del territorio adquiere la forma de una

red o entretejido de relaciones que pueden ser parcialmente carto-grafiables y donde la escala no es un elemento crucial. Lo crucial son los canales que conectan los nodos de la red". Por supuesto, en esta perspectiva, "el observador, en lugar de estar por fuera y por encima del territorio, está ubicado en uno de sus nodos, a partir del cual construye y mantiene los canales o conductos con los nodos vecinos y participa o contribuye del orden o desorden del sistema en su conjunto" (Echeverry, 2004, p. 264).

Así, se puede afirmar que el concepto de territorio "no es tanto que tengan 'significados' diferentes, sino que, al estar ubicadas en perspectivas diferentes, no tienen manera de hacer referencia a los mismos objetos" (Echeverry, 2004, p. 274). En este sentido, la territorialidad, más allá de ser un eje conceptual importante en las reivindicaciones indígenas, es "una verdadera dimensión existencial de cada pueblo. Su tratamiento jurídico reviste, por eso, una importancia determinante para el ejercicio del resto de los derechos que los pueblos proclaman" (García, 2004, p. 277).

No obstante, lo cierto es que los derechos indígenas sobre sus territorios "deben integrarse en ordenamientos jurídicos occidentales" que, lógicamente, no cuentan con "respuestas apropiadas para una descripción de las relaciones, valores y sentimientos que envuelven a los pueblos indígenas con su entorno natural" y "se imponen prescriptivamente sobre la realidad regulada, distorsionándola, con resultados muchas veces etnocidas" (García, 2004, p. 277).

En la lógica occidental, la "propiedad de la tierra es un derecho civil y corresponde a un individuo", pero para los indígenas la articulación con la tierra es diferente: "el territorio se vincula más bien al pueblo que al individuo y nadie piensa que puede disponer de él a su antojo" (p. 280), por lo que los pueblos indígenas han puesto su interés en la organización jurídica de la propiedad "no tanto con el propósito de describir su territorialidad sino para proteger sus derechos territoriales" (García, 2004, p. 279). Para poder aplicarse la propiedad al caso indígena se tienen que establecer:

una propiedad colectiva que no es copropiedad ni ninguna otra cosa reconocible; unas formas de tenencia que transitan, de acuerdo con la ocasión, entre lo colectivo, lo individual o lo supracolectivo (lo político, lo religioso); espacios de todos y espacios de nadie; un derecho generalizado de uso sobre bienes de propietario indeterminado, incluso de carácter espiritual o anímico; derechos de antiguas y futuras generaciones, en los que el sujeto actual está restringido y obligado (...) nada que ver con la institución de la propiedad en su sentido ortodoxo (sentido fuera del cual las instituciones jurídicas dejan de ser lo que son para pasar a ser otra cosa) (García, 2004, p. 281).

En esta línea, Herreño (2004) postula que la posesión de la tierra para los pueblos indígenas es más compleja que una posesión colectiva, pues incluye el reconocimiento de una autonomía y garantías cultural, política y social. De allí, el concepto de territorio ancestral tiene una fuerte carga política, pues habla de derechos para ejercer sus propias prácticas y el cuidado de sus lugares sagrados.

A esto se suma que "el concepto de territorialidad ancestral ha encontrado consenso porque persiste el interés de los pueblos indígenas de ganar autonomía", lo que implica primero reconocer y respetar su diversidad étnica y cultural, "para administrar política, jurídica y financieramente los territorios colectivos en oposición al modelo centralista del Estado". Consecuentemente, el concepto de territorio ancestral "se ha convertido en una herramienta política que expresa la resistencia social respecto de los factores que han y están amenazando expulsar a las comunidades de las tierras que históricamente les han pertenecido" (Herreño, 2004, p. 263). García (2004) señala y describe varios criterios para definir, defender y diferenciar los territorios indígenas:

--Criterio de la territorialidad originaria. Remonta el derecho, y la delimitación territorial, a la época previa a la Conquista. (...) si las tierras de los pueblos originarios se incorporaron por la fuerza de la conquista y

luego se independizaron, sacudiéndose del invasor, la situación territorial generada al amparo del derecho del conquistador debería revertir a fojas cero o, cuanto menos, ser sometida a un proceso de consulta y concertaciones con los pueblos originarios. Sin desconocer su carácter reivindicativo y de justicia histórica, nos parece un criterio poco viable, al menos por vías pacíficas. --Criterio de la ocupación tradicional. Aunque similar al anterior, es mucho más realista y, de hecho, ha sido asumido por legislaciones modernas, incluido el Convenio 169, que lo toma como una de sus alternativas. Se trata de reivindicar y definir como propios los espacios territoriales que están en la memoria colectiva de las actuales generaciones y que todavía se reconocen como el hábitat natural del pueblo en cuestión, sea que esté enteramente bajo su control o que haya sido objeto de usurpaciones y desmembramientos en los últimos años. Esta concepción exige, complementariamente, la definición de procesos de restitución territorial definidos. El proyecto de Declaración de Naciones Unidas contempla este último punto en su artículo 27. Su aplicación generalizada podría dar lugar a incómodas situaciones sociales, sin embargo, de acuerdo con las circunstancias, podría ser una alternativa justa (...) --Criterio de la ocupación actual. Es un criterio que puede definir la opción de la legislación chilena. Deja mucho que desear ya que acepta, sin revisión, la política de hechos consumados. Puede tener dos versiones, una más generosa que la otra. La ocupación puede concebirse de manera extensiva, abarcando la territorialidad real actual de un pueblo tal como ha quedado después de los procesos históricos, con un previo proceso de saneamiento o no (el proyecto de la OEA o la Ley peruana DL.n.º 20653 podría considerarse como un ejemplo, aunque, en este caso, limitado a los espacios territoriales comunales) o con un criterio más restrictivo, limitando la ocupación actual a la ocupación de espacios agropecuarios u otros usos económicos determinados (pp. 286-287).

Además de estos criterios, García (2004) señala unas nociones de territorio presentes en las normativas que son pertinentes referenciar:

--Territorio como espacio de vida (producción y reproducción). Se trata de una opción orientada hacia la protección de los espacios utilizados para la sobrevivencia y el desarrollo por un determinado pueblo indígena. Puede tener varias versiones. Por lo general los textos normativos que lo utilizan describen expresamente los criterios espaciales, los recursos y los usos que se van a considerar (...) y se complementa con la posibilidad de otorgamiento de tierras adicionales cuando las que cuentan actualmente sean insuficientes de acuerdo a determinados criterios (sea la sobrevivencia, las necesidades -en sentido amplio o limitado-, el desarrollo o la evolución demográfica). --Territorio como Hábitat. Es una versión de la anterior pero no se centra en las necesidades de sobrevivencia o de desarrollo sino que, incorporándolas, va mucho más allá, expresando la relación (o interrelación) permanente de un pueblo con un espacio concreto de la naturaleza y con sus elementos (bosques, ríos, fauna, flora, ambiente, etc.). El concepto de hábitat se aviene bien con una de las dimensiones de la territorialidad indígena, aquella que centró, en la década de 1980, la atención de los ambientalistas: la dimensión ecológica. Prácticamente, esta concepción está presente en todos los textos modernos del Derecho Indígena (p. 287).

Como se puede ver en estos criterios y nociones, la definición y limitación jurídica de los territorios y, más aún, en la determinación de su propiedad, está abierta a la discusión, no solo por las interpretaciones y sentencias normativas, sino también por la misma lucha de los pueblos ancestrales, dado que "en la práctica cada pueblo indígena sabe bien cuál es, o debería ser, su territorio actual: las zonas que resigna del territorio tradicional y aquellas a las que no está dispuesto a renunciar, estén o no bajo su control" (García, 2004, p. 288), por lo que, para definir un territorio, se debe contar con la participación de ellos mismos.

Por otro lado, al ser el territorio la realización de una forma de ser en el mundo, su definición no puede estar desligada de la construcción identitaria, sobre todo en el marco de los procesos de globalización y re-localización y sus consecuentes efectos en la organización colectiva en los diferentes pueblos indígenas (Hadad y Gómez, 2007). La construcción identitaria se asocia a la idea de territorio como referente material, pero sobre todo simbólico, por lo que, más que una propiedad, es un espacio experimentado y abstraído como referente de identidad individual y social. Beuf (2017), sin embargo, argumenta que la autonomía territorial no solo puede justificarse por cuestiones de identidad o de singularidad cultural, "sino por la preservación de los modos de vida y de los medios de subsistencia de un grupo social y por el rechazo a la migración hacia las ciudades" (p. 19).

En el marco de territorios étnicos, Hoffmann (2016) va a hablar de que "estas legitimidades territoriales complejas son geografías poscoloniales", ya que "son espacios materialmente contruidos y representados en el proceso histórico de colonización"; por tanto, son "producto de relaciones de dominación heredadas, resignificadas en tanto subalternas, que son a la vez herederas de la colonia y nacidas de la globalización" (p. 28). Argumenta también que son poscoloniales porque "corresponden a paradigmas de la pluralidad, contrario a los modelos anteriores fundados en una sola lógica homogeneizadora hija de la modernidad: un territorio, un pueblo, una lengua" (p. 30).

Ulloa (2012) plantea que "las actuales dinámicas territoriales indígenas se deben analizar bajo el concepto autonomía relacional indígena", que explica "las estrategias de construcción de alianzas, reconsidera procesos externos y reconfigura procesos internos para establecer negociaciones y relaciones con otros actores sociales en diversas escales (local, regional, nacional y global)". La realización del concepto, además, permite "regímenes territoriales alternativos", que dan cuenta de la "consolidación del lugar, gobernabilidad cultural y alter-geopolítica indígena, que se articulan a nuevas maneras de representación de lo espacial (proyecciones corporales y tecnológicas y cartografías sociales expandidas)" (p. 4).

Para Ulloa (2012), los territorios “son entes vivos con memorias donde se inscriben las geo-grafías de las relaciones con la naturaleza”, donde se articulan “diversas relaciones simbólicas, políticas, económicas y sociales” (p. 12). Por tanto, es necesario defender las “prácticas espaciales articuladas al lugar” que pueden derivar en “estrategias de consolidación de espacialidades alternativas” (p. 14). En todo caso, desde esta perspectiva, el territorio indígena no es un orden cerrado sino, por el contrario, su consolidación depende de la articulación y ejecución de redes y de vínculos con otros lugares (valga decir territorios).

Lo anterior ancla de manera pertinente con la forma en que las comunidades indígenas urbanas se organizan y luchan políticamente, pues permite analizar “la vinculación con los territorios tradicionales o bien los espacios que se re territorializan en la ciudad” (Engelman, Weiss y Valverde, 2016, p. 102). En efecto, las comunidades indígenas como la muisca en Bosa han logrado establecer estrategias de relación territorial que les permiten no solo la defensa local, sino un trabajo conjunto con otras comunidades que les ayuda a la realización de sus propios proyectos de autonomía.

Una defensa territorial indígena en una urbe no es posible sin estrategias relacionales, ya que “las dinámicas urbanas favorecen la invisibilidad de estos grupos caracterizados por mantener relaciones ancestrales con espacios de reciprocidad: ser humano–naturaleza”; de hecho, “el crecimiento descontrolado de Bogotá en los años 1960 absorbió territorios tradicionales de las comunidades pertenecientes a la cultura Muisca dentro de la ciudad” (Figueredo, Arrubla y Perdomo, 2016, p. 141).

La dinámica urbana, en efecto, presenta contingencias particulares para la reivindicación indígena y, por ende, para la puesta en marcha de proyectos de defensa territorial. Alexiades y Peluso (2016) describen que la ciudad motiva “con frecuencia transformaciones en la conciencia política, y por ende étnica”, por lo que muchas luchas por la diferencia y autonomía indígena son alimentadas por la vida urbana, entre otras cosas porque:

en la ciudad resaltan los contrastes y las contradicciones sociales, y se visibilizan los efectos de la marginación a la vez que se presentan oportunidades únicas de concientización y movilización: de hecho, el acceso a los medios de comunicación, la educación, y las ideas y acciones de las organizaciones y movimientos sociales y políticos, forma una parte integral de la experiencia urbana y de su atractivo original (Alexiades y Peluso, 2016, p. 7).

Antes de cerrar este apartado, es importante recordar a Fernández (2015) cuando señala que “la pérdida del territorio es proporcional a la pérdida de la cultura indígena”, a tal punto que la gobernadora del Cabildo Muisca de Bosa Sandra Cobos decía que “un indio sin tierra no puede considerarse indio”, puesto que la relación que hay con el territorio es vital para el ejercicio de la memoria cotidiana y la unión social” (p. 159). Por último, en palabras de la gobernadora muisca de Suba Claudia Yopasá, el territorio es el lugar donde los indígenas pueden desarrollar su plan de vida como indígenas (citada por Fernández, 2015). Sumado a esto, para los muisca el territorio es el mismo cuerpo:

esta relación entre el territorio y el cuerpo es explicable mediante el principio de Tchiminigagua donde se hace referencia a la vida como una relación entre unos y otros, lo cual da como resultado la naturaleza o el territorio de origen. Tchiminigagua entonces, se convierte en un sistema de pensamiento que identifica al sistema de vida muisca, la cual se mueve por una espiral y pasa por cuatro direcciones o cuatro reinos (Figueredo, Arrubla y Perdomo, 2016, p. 148).

Como se observó hasta acá, existen varios elementos a tener en cuenta en la conceptualización del territorio indígena y, aún más, existen varias aproximaciones a la definición. Por ejemplo, Toledo Llancaqueo (2005, citado por Hadad y Gómez, 2007, p. 18) distingue algunos usos de la noción de territorio

indígena: 1- territorio como espacio geográfico: "la reclamación de un espacio geográfico sobre el cual ejercer posesión y titularidad de las tierras. Es el lugar que debe ser restituido o legalmente ocupado, en el caso de estar en posesión irregular del mismo"; 2- "territorio como hábitat: base sobre el que el pueblo indígena reproduce sus condiciones de vida. También tiene que ver con la capacidad y posibilidad de hacer uso de los recursos naturales del medio"; 3- territorios simbólicos e históricos: "la dimensión identitaria del territorio, su capacidad para ser eje de la articulación de la construcción social colectiva; 4- territorio como jurisdicción: "la capacidad de ejercer el dominio legítimo de la región. Es el aspecto vinculado con la autonomía y autodeterminación del pueblo indígena".

Para los propósitos de esta investigación, en síntesis, delimitaremos el concepto de territorio indígena de esta manera: el territorio indígena es el resultado de la relación particular que tienen los pueblos indígenas con el espacio donde realizan su forma de vida, por lo que es el escenario material y simbólico que permite la expresión cultural, económica y política de sus prácticas propias. De allí, la defensa no solo se limita a su propiedad sino a su desarrollo autonómico e identitario, pues el territorio es el sostén ontológico de su cosmovisión ya que articula de sentido y significado las prácticas colectivas e individuales en la vida cotidiana.

4.4 Apropiación territorial y territorialidad

La construcción del territorio implica un proceso permanente toda vez que la relación que guardan los sujetos con el espacio es dinámica y no queda clausurada en sentidos, significados y prácticas inalterables; por el contrario, se observa que existe una alteración permanente en esta relación toda vez que los sujetos no siempre son los mismos y los espacios también se alteran por factores naturales y culturales. En ese orden, es pertinente abordar el concepto de

apropiación territorial y territorialidad, toda vez que permiten comprender esta dinámica.

Es posible entender la apropiación territorial como un "proceso en el que una sociedad, colectividad o grupo social establece la ocupación y control de una porción del espacio para hacerlo suyo". Esto se realiza con el propósito de "usufructuar y aprovechar sus recursos, definiendo modalidades de acceso a los mismos y organizando actividades económicas que le permitan satisfacer sus necesidades" (Rosano y Díaz, 2017, pp. 52-53).

Desde esta perspectiva, la apropiación del territorio tiene tres modos o dimensiones. Una dimensión subjetiva está "referida a las representaciones sociales que el grupo tiene del territorio ocupado y sus recursos, así como de las posibles modalidades de utilización, acceso y distribución de dichos recursos" (Rosano y Díaz, 2017, p. 54). Acá también juega la identidad y el apego, las creencias y conocimientos que tiene el grupo y sus prácticas sociales.

La segunda dimensión es la concreta, "la cual se establece por medio de los usos que la población local le da a sus recursos, por las prácticas sociales de apropiación y por la organización del trabajo" (Rosano y Díaz, 2017, p. 54). En otros términos, son las formas visibles de la apropiación del territorio.

La tercera dimensión es la normativa y "se expresa en las formas de apropiación referida a las normas, reglas e instituciones de regulación que la colectividad local establece para acceder, usar y preservar los recursos del territorio" (Rosano y Díaz, 2017, p. 54). Esto permite legitimar el uso y la propiedad y ofrece marcos para solucionar los conflictos.

Las dimensiones subjetiva, concreta y normativa permiten comprender la apropiación de la comunidad muisca de Bosa desde las representaciones que ellos tienen sobre su territorio, las prácticas que en el efectúa y la configuración del Cabildo como autoridad colectiva. En ese orden, la apropiación del territorio de manera multidimensional expresa un proyecto social y cultural que no se

realiza solamente en la toma del espacio, sino desde formas comunitarias y simbólicas concretas.

Para Rosano y Díaz (2017), la conjunción de estas tres dimensiones conforma el modo de apropiación social del territorio, y está caracterizado porque, de acuerdo al momento, presenta diferentes formas de apropiación:

Este concepto de modo de apropiación social puede aplicarse igualmente para caracterizar las modalidades de apropiación de cada uno de los recursos naturales y productivos. Los recursos productivos tienen la característica de constituir un sistema de recursos que puede delimitarse claramente y que en parte constituyen bienes de propiedad común. Además, dicho sistema de recursos, cuando son comunes, requiere de una gestión colectiva para su aprovechamiento y preservación (...) En este sentido, la apropiación del territorio es también un proceso de producción social que convierte una porción del espacio en un bien colectivo complejo, el territorio mismo, compuesto por múltiples recursos materiales y no materiales, y que por lo mismo es patrimonio de la colectividad local que se lo apropia (Rosano y Díaz, 2017, p. 54).

Para Beuf (2017), el término de apropiación aplicado al territorio es diferente al manejado "en el caso de la propiedad privada sobre la tierra", toda vez que "el territorio es más que la tierra que uno posee" y, de hecho, "es un espacio compartido colectivamente", por lo que "involucra dimensiones simbólicas e identitarias, a veces afectivas y existenciales" (p. 8).

Visto así, la apropiación tiene un alto componente simbólico, "haciendo muchas referencias a los significados que las sociedades tejen con los lugares que habitan", lo que está intrínsecamente relacionado con las "representaciones colectivas en las permanencias del territorio" y las identidades sostenidas por esa relación colectiva y espacial (Beuf, 2017, p. 9).

En efecto, Saquet (2015) afirma que, al comprar terreno, el título garantiza disposiciones sobre el mismo (uso, edificación, cultivo, etc.), por lo que la apropiación depende de la voluntad del sujeto, pero al mismo tiempo, del marco legal que lo regula, pero sobre todo ocurre un proceso tanto material como inmaterial. En ese orden de ideas:

Hay múltiples relaciones, factores y elementos sociales y naturales, históricos y relacionales, ocurriendo simultáneamente e influyendo en las apropiaciones y formaciones territoriales. Cuando un grupo de personas ocupa frecuentemente determinadas calles, hay allí apropiación simbólica y concreta sin título, aunque con demarcación, intencionalidad e interferencia con su presencia en tal espacio, que se constituye en su territorio de actuación (Saquet, 2015, p. 101)

De esta forma, cuando los indígenas buscan autonomía en sus territorios en el marco del capitalismo transnacional, buscan nuevas estrategias de resistencia y apropiación que, si bien pasan por los derechos de propiedad, también recurren a formas alternativas de representación y control (Ulloa, 2012), pues la apropiación del territorio implica un proceso tanto material como inmaterial.

La apropiación se asocia al término de territorialidad, pues esta expresa "un vínculo entre el grupo humano y su medioambiente". De hecho, el nivel de territorialidad habla de una potencia de apropiación territorial, "lo que significa que los territorios fuertemente reconocidos por los habitantes que se identifican y se apegan con fuerza a aquellos, tienen una territorialidad fuerte" y de forma contraria, "los territorios mal identificados, con los cuales los habitantes se identifican poco, llamados de territorialidad débil" (Stamm y Aliste, 2014, p. 71). Saquet (2015) propone cuatro niveles correlativos para entender la territorialidad:

a) como relaciones sociales, identidades, diferencias, redes, mallas, nudos, desigualdades y conflictividades; b) como apropiaciones del espacio

geográfico, concreta y simbólicamente, implicando dominaciones y delimitaciones precisas o no; c) como comportamientos, objetivos, metas, deseos y necesidades, y d) como prácticas espacio-temporales, pluridimensionales, efectivadas en las relaciones sociedad-naturaleza, o sea, relaciones sociales de los hombres entre sí (de poder) y con la naturaleza exterior por medio de los mediadores materiales (técnicas, tecnologías, instrumentos, máquinas, etc.) e inmateriales (conocimientos, saberes, ideologías). La territorialidad es procesual y relacional al mismo tiempo (p. 90).

Estos cuatro niveles permiten analizar que las territorialidades tienen consustancial relación con las identidades y, por ende, con las diferencias, ya que hablan de las "relaciones sociales, las apropiaciones, las aspiraciones y las prácticas espacio-temporales económicas, políticas, culturales y ambientales" (Saquet, 2015, p. 105). Los sujetos ejercen territorialidad al significar los espacios y apropiarse de ellos a nivel simbólico. Sin embargo, esto también tiene un despliegue práctico, pues el territorio es de ellos también en formas del hacer cotidiano, lo que no está desligado de pujas y tácticas de poder y resistencia (Spindola, 2016).

En el caso de los movimientos indígenas, por ejemplo, la lucha por el territorio se da en el marco de procesos globales que impulsan la deslocalización y ciertas gramáticas del desarraigo benéficas para el capitalismo. La lucha no solo se da a nivel jurídico, lo que implica defender la propiedad, sino a nivel existencial, toda vez que el espacio también es realización subjetiva y habla de lo imaginado y significado (Paz, 2017). De allí que Ulloa (2010) afirme que "la autonomía indígena es un proceso complejo que trasciende los reconocimientos legales" (p. 76). Aún más, si el territorio tiene un componente sagrado, la apropiación territorial se ejerce desde una relación cosmogónica, originando signos que revisten los espacios expresando la sacralidad de los lugares (Zapata, 2010).

Esto permite hablar de una "territorialidad simbólica sagrada", que se sustenta en una "memoria tradicional, establecida mediante las mitologías que explican los acontecimientos y particularidades originales de la historia y la cosmogonía de los pueblos, en la que se organiza y se delimita el mundo natural, social y espiritual". Los componentes del territorio trascienden su materialidad y se revisten de significado que orienta prácticas en el espacio. El pensamiento indígena sobre el territorio se sustenta en "las creencias mágicos-religiosas, que se manifiestan en las diversas representaciones de su mundo, las cuales explican la existencia de diversos fenómenos que existen en la naturaleza" (Zapata, 2010, p. 3).

La territorialidad indígena, entonces, se articula al espacio sagrado, y esto organiza sus comportamientos en el espacio, pero también el propósito de sus luchas políticas. Por ello, los movimientos indígenas en Colombia diferencian los conceptos: "la tierra aludiendo al espacio productivo-cultural y el territorio como espacio socio-cultural, las cuales recrean y configuran la esencia de la identidad y la cultura como parte de un proceso biológico, social, cultural de conservación y permanencia" (Zapata, 2010, p. 9).

En ese orden, se puede entender que el territorio para las comunidades indígenas contemporáneas es un lugar de resistencia, puesto que es un "territorio de disputa, de defensa y protección que hace una comunidad o grupo frente a un(os) opositores". Lucha que no es menor, toda vez que "es su lugar donde se desarrollan los procesos socioculturales que son ancestrales, conservando tradiciones, preservando el legado cultural y sus actividades socioeconómicas" (Uribe y Ramírez, 2014, p. 23).

En efecto, la apropiación territorial no puede desligarse de la dimensión cultural del pueblo que la ejecuta. De hecho, se podría afirmar que es un proceso imbricado en el ser, pues "muchas luchas contemporáneas en defensa de territorios y de la diversidad se pueden entender más bien como luchas ontológicas" (Escobar, 2016, p. 13).

Lo anterior conlleva a plantear una premisa previa: que cada apropiación del territorio, resultado de relaciones particulares con el espacio, resulta de diversas realizaciones ontológicas, puesto que “el mundo se compone de múltiples mundos, múltiples ontologías o realidades” (Escobar, 2016, p. 15). Consecuentemente, cada lucha territorial de las ejercidas hoy es una lucha, de fondo, por la diversidad cultural y el derecho a ser en las diferencias.

En ese orden, “si bien la ocupación de territorios por el capital y el Estado implica aspectos económicos, tecnológicos, culturales, ecológicos y frecuentemente la fuerza armada, su dimensión más fundamental es ontológica” (Escobar, 2016, p. 20), es decir, cuando una población, rural o urbana, se ve abocada a defender un territorio porque el capital lo necesita (minería, urbanización, etc.) no está defendiendo una propiedad, sino una ontología. Del mismo modo, la ocupación del territorio es la ocupación de una ontología, la de la forma de ser del mundo capitalista:

Al interrumpir el proyecto neoliberal globalizante de construir un Mundo Mundial, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas y de pobres urbanos promueven luchas ontológicas. El axioma zapatista es el que mejor representa la lucha por mantener múltiples mundos —el pluriverso—, un mundo donde quepan muchos mundos. Muchos de estos mundos están comprometidos en luchas por el pluriverso (Escobar, 2016, p. 20).

Así, existen ocupaciones ontológicas resultado de “prácticas cargadas de poder con el propósito de crear un mundo u ontología específica” y las resistencias de los afectados por lograr la apropiación y territorialidad son una lucha ontológica. Es importante decir que “este enmarque no se limita a territorios de minorías étnicas. De diferentes maneras, atañe a grupos sociales de todo el mundo, e incluye la ocupación ontológica de vecindarios populares en muchas áreas urbanas” (Escobar, 2016, p. 21).

Como bien advierte Escobar (2016, p. 26), "la ocupación ontológica de territorios y mundos que hemos descrito frecuentemente se realiza bajo pretexto del desarrollo", lo que implica cuestionar directamente los discursos y proyectos que con enunciados loables esconden formas de ser y producir un único mundo bajo el canon de una sola ontología.

Precisamente, ese es uno de los riesgos de la consulta previa, pues según Gómez (2019), esta puede favorecer la ocupación territorial del capital o la defensa de los territorios de las comunidades. Lo cierto es que la globalización y la descentralización del Estado han abierto un campo de luchas por los territorios que, visto de manera positiva, ha aumentado el poder de negociación política de fuerzas locales, no exigiendo solamente "la mejoría en las condiciones de vida ante el mercado y el Estado, sino de la apropiación territorial del poder" (Restrepo, 2002, p. 528).

Los territorios contemporáneos son resultados de esas luchas y poderes que emergen, por lo que el conflicto sería una variable a considerar en la territorialidad. En palabras de Wahren (2011), necesariamente se genera una "conflictualidad con un "otro" que también disputa el territorio, lo modela y lo controla" (p. 4), incluso la producción de territorialidad implica, en muchos casos, la disolución total o parcial de otro tipo de territorialidad:

Por lo tanto, si es posible la conformación en el propio territorio de una nueva institucionalidad, ésta resulta en una "institucionalidad disruptiva", en el sentido de que se reterritorializa una nueva forma de reproducción de la vida en esos territorios. Cabe señalar que estos proyectos son procesos inacabados, que configuran potencialmente nuevas formas de sociabilidad, y por eso mismo son experiencias marcadas por la incertidumbre y la contingencia del propio devenir de los procesos que se encuentran construyendo estas experiencias ancladas en los territorios (Wahren, 2011, p. 7).

Así, la apropiación territorial y la territorialidad pueden ser entendidas como un proceso de disputa, donde lo que se juega son “formas de producir y reproducir la vida en común de manera antagónica a los actores sociales hegemónicos ligados a la dominación cultural, política y/o económica que comportan otras formas de practicar y significar al territorio” (Wahren, 2011, p. 13).

En esa línea, Lara-Largo (2016) señala que el territorio, inevitablemente, es un productor y, al mismo tiempo, un resultado de relaciones de poder en búsqueda de control de un espacio. Por ello, tiene lógica hablar de estrategias de apropiación territorial, es decir, “un diverso conjunto de herramientas que marcan un proceso social y cultural que objetiva la relación entre el ser humano y su hábitat, y que tiene como resultado la producción de territorio” (p. 123).

En consecuencia, Lara-Largo (2016) define la apropiación territorial como “la manera en la que uno o varios agentes sociales se reservan, de manera individual o colectiva, la tierra, los recursos o el poder de decisión, a través de una o varias estrategias fundamentadas en formas distintas de autoridad” (p. 123). Por ejemplo, en el caso de la comunidad muisca de Bosa, afrontan que su territorio está bajo los linderos de propiedad de la dinámica urbana, por lo que su estrategia es simbólica, pues no pujan porque les devuelvan hectáreas que hoy son barrios residenciales, sino porque se reconozca su ancestralidad y diferencia cultural y puedan así enunciarse y exigir autonomía como grupo étnico.

Acosta (2018) muestra que la apropiación territorial en la ciudad se puede dar a partir de la transformación del espacio ya construido, ejerciendo territorialidad o una acción mediante la cual un actor social se apropia del espacio. Por tanto, “en estos procesos de producción de ciudad se construye territorio a partir de los diferentes tipos de apropiación territorial que van construyendo sus habitantes” (p. 59).

Acosta (2018), siguiendo a Torres (1999), argumenta que los habitantes de los barrios urbanos generan vínculos con el espacio construido, y el barrio se convierte en referente de identidad y, en la medida en que ellos también lo

construyen, lo enmarcan como territorio, que lleva a diferenciarlo de otros colectivos de la ciudad. No obstante, es importante referir que la construcción del espacio y los vínculos que se generan con él, remiten a una dimensión inmaterial, por lo que Melo (2018) considera que la territorialidad también engloba al territorio de manera abstracta, “como símbolo de un territorio, insertándose como una táctica cultural y política” (p. 4).

De hecho, para Gruber (2018) la territorialidad obedece a “las relaciones y estrategias con las que los individuos y grupos sociales ejercen poder sobre el territorio y le atribuyen significado” (p. 27). El territorio existe, pues, desde su abstracción. Por tanto, cuando unos habitantes de un barrio efectúan ejercicios sobre el espacio, no solo inciden físicamente en este sino también simbólicamente, como lo es la misma producción de las toponimias.

En síntesis, para los propósitos de esta investigación, se entenderá la apropiación territorial como un proceso permanente de dominio material y simbólico de un territorio, devenido del hecho de que los espacios están en continua disputa por diferentes intereses, aun dentro de una misma comunidad cultural. En ese sentido, la territorialidad es la expresión de apropiación mediante la cual los sujetos enuncian su dominio territorial (o pretensión de dominación) y se expresa con prácticas y usos que dan significado al espacio y orientan la relación que ellos guardan con este.

4. 5 Reterritorialización

El capitalismo transnacional y la disputa por nuevos mercados y centros de producción y consumo han fraguado una disputa permanente por los territorios. Así, grupos que se han visto desplazados de un espacio o han perdido injerencia en este empiezan procesos para su recuperación. De allí que sea importante comprender el concepto de reterritorialización. En los territorios existen cambios que llevan incluso a la desterritorialización. Esta última permite pensar que existe posibilidad de la reterritorialización. De hecho, Saquet (2015), siguiendo a

Deleuze & Guattari, argumenta que en el territorio se dan movimientos que pueden leerse como territorialización-desterritorialización-reterritorialización:

Los elementos principales de la territorialización también están presentes en la desterritorialización y en la reterritorialización: hay pérdida y reconstrucción de identidad; cambios en las relaciones de poder, elementos culturales, económicos y políticos que son reterritorializados y diferencian el territorio del espacio geográfico. Los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización se dan concomitantemente y en forma de unidad. Todos ocurren al mismo tiempo para individuos diferentes que viven, en algunas situaciones-relaciones, distintas temporalidades y territorialidades y, en otras, identidades (Saquet, 2015, p. 90).

Herner (2009), siguiendo esa lógica de discontinuidades y continuidades, afirma que "la desterritorialización puede ser considerada un movimiento por el cual se abandona el territorio, una operación de líneas de fuga, y por ello es una reterritorialización y un movimiento de construcción del territorio" (p. 168). En ese orden, no es posible entender la reterritorialización sin su condición de posibilidad, la desterritorialización.

Ahora bien, la desterritorialización expresa una desarticulación del territorio, rompiendo las fronteras que permiten a veces solventar la diferencia con el otro y clarificar la identidad propia, por lo que la reterritorialización implicaría un proceso de re-articulación, no de la misma manera a la que se tenía antes del cambio, sino con otros elementos y referentes. Es, pues, un proceso no desligado de la creatividad y la capacidad de simbolizar y dotar de nuevos sentidos a los espacios y las relaciones que se guardan con este.

En esa línea, las formas de apropiación de los sujetos sobre el territorio, en las lógicas espaciales contemporáneas, tienen cierto carácter híbrido, articulando lo propio y lo ajeno (Mansilla y Imilán, 2018). Esto tiene relación con la idea de que

la desterritorialización es una suerte de fuga y la reterritorialización una construcción de un territorio, pues esta construcción no sería desde una ontología pura sino siempre con algún nivel de hibridez. Así, “el territorio como condición inmanente de la sociedad, lejos de desvanecerse, tiende a mutar, reterritorializándose en nuevas configuraciones y prácticas territoriales que son desplegadas por parte de los grupos sociales” (p. 245).

Como se puede advertir, la reterritorialización no se puede desligar de la idea de que el territorio “contiene en su configuración procesos de conflictividad, generados por la pugna entre diferentes acciones de integración o reproducción territorial” (Pérez, 2018, p. 34). Es decir, que toda desterritorialización es un resultado de relaciones de poder y, del mismo modo, la reterritorialización es un ejercicio de poder.

Barbosa (2018) usa el concepto de reterritorialización para analizar la forma en que los indígenas que llegan a la ciudad de Bogotá provenientes de otras regiones ejercen “estrategias para conservar sus prácticas culturales en el ámbito urbano” (p. 29), logrando producir un nuevo territorio en otra extensión territorial. Visto así, la reterritorialización no se ejerce en relación a una misma espacialidad, sino que es un proceso de construcción de territorio, dándole sentido al espacio desde prácticas culturales traídas por la fuga que causa la desterritorialización.

Consecuentemente, una población que sale de su espacio tradicional y construye un territorio en otro espacio conserva, en alguna medida, su territorio, pues arrastra sentidos y significados de este para organizar su relación con el nuevo espacio. Así, la reterritorialización es una suerte de ejercicio de novedad-continuidad, que “permite crear y recrear el territorio, en otras palabras, destruir para levantar de nuevo. Transformarlo y asumirlo desde la percepción simbólica del mismo” (Bríñez, 2017, p. 958).

Dado que la reterritorialización implica una construcción territorial, se trata de un proceso que no está desligado de la producción de identidades, facilitando referentes a los sujetos para su autodefinición. Sin embargo, hoy es un proceso

complejo en la medida en que “las identidades siempre se construyen en relación con múltiples territorialidades, sobre todo en la era de la globalización y la digitalización”, pues existen una facilidad de movilidad, pero también por “el ciberespacio que permite tener acceso a las más diversas territorialidades” (Gruber, 2018, p. 27).

Con base en lo dicho hasta acá, esta investigación asume la reterritorialización como un proceso de construcción del territorio que es al mismo tiempo novedoso y conservador, porque implica una nueva configuración de una relación con el espacio que tiene como referente repertorios simbólicos previos, produciendo abstracciones y sentidos que actualizan la identidad de los sujetos y sus prácticas culturales, pero no de manera radical sino guardando aspectos ontológicos ordenadores.

4.6 El concepto de Identidad

Como se ha podido advertir, varios autores asocian el territorio al concepto de identidad. Este concepto sirve para articular teóricamente la dimensión individual del sujeto (proceso de clarificación de rasgos que le permiten reconocer su singularidad en el entramado social) y la dimensión sociocultural del sujeto (muestra rasgos de pertenencia a un grupo porque los comparte con los otros miembros).

La identidad, vista así, oscila teóricamente entre autores que designan un mayor peso al sujeto y otros al grupo. Es decir, hay posturas que argumentan que la identidad está anclada a la estructura subjetiva y otras que afirman que es resultado de pertenencia colectiva.

Lo cierto es que “la única posibilidad que tiene el sujeto de adquirir algún tipo de identidad es asumiendo una posición de sujeto en el mundo social” puesto que, para adquirir rasgos que lo diferencien como ser, él debe colocarse en relación con los otros, pero esto tiene consecuencias, ya que “identidad no es otra cosa

que el reflejo fantasmático en la mirada de los otros” (Castró-Gómez, 2015, p. 46.).

Así, la identidad no es una condición determinada por el sujeto o por el grupo al que pertenece, sino resultado “de una inmanencia entre la relación del individuo y la sociedad”. En otros términos, “el sujeto, para ser tal, necesita de una identidad que está enlazada al reconocimiento que hace el otro y, al mismo tiempo, la sociedad”, por lo que él es tal “en la medida que logra integrar las singularidades de varios otros en clave de establecer una particularidad, valga decir, una identidad compartida” (Cuesta, 2017, p. 68).

Cuesta (2017), al hablar de la ontología inconclusa del sujeto, afirma que él incorpora sentidos que son producto “de negociaciones de significado compartido”, por lo que “el sujeto se ve abocado a relacionarse con el orden simbólico del su colectivo, no necesariamente para adquirir libretos culturales de manera sumisa, pero sí para emprender una autodefinición desde el vínculo que establece con el otro” (p. 68). De allí que se pueda asegurar que “la identidad se construye a partir de la otredad”, pues “al reconocer la existencia de un Otro, la propia persona asume su identidad” (Carballeda, 2015, p. 2).

En ese encuentro con la otredad los grupos sociales tienen varias estrategias para determinar su identidad colectiva. Por ejemplo, Gerd Baumann (2010) señala tres gramáticas o estructuras para comprender esa lógica: la clasificación binaria al reflejo invertido, la segmentación, y el englobamiento.

La clasificación binaria, basada en el orientalismo de Edward Said, consiste en definir la propia identidad a partir de identificar al otro. En este proceso, se da “una operación especular de imágenes: la construcción de uno mismo y del otro se condicionan mutuamente, por el hecho de que tanto las características positivas como las negativas están hechas para reflejarse unas a otras de manera Inversa” (Baumann, 2010, p. 100).

En la segmentación, la identidad y la alteridad son procesos de contexto. “En esta gramática, fusión y fisión, identidad y diferencia, no son asuntos absolutos sino

funciones resultantes de reconocer el nivel segmentario adecuado”, es decir, “la gente puede establecer su propia identidad y alterar la de otros de acuerdo con el contexto, esto es, de acuerdo con el nivel estructural de conflicto o disputa, coalición o cooperación que esté en juego en un momento dado” (Baumann, 2010, p. 103). Los muisca pueden defender su identidad en el contexto local, pero asumir una identidad de movimiento indígena colombiano en otra escala.

El englobamiento es “un acto de construcción de identidad por la vía de apropiarse -quizás deberíamos de llamarlo adoptar o cooptar- de formas escogidas de otredad” (p. 105). Así, en “el nivel más bajo de cognición reconoce la diferencia; el nivel superior, subsume lo diferente bajo lo universal” (Baumann, 2010, p. 106). Por ejemplo, la identidad nacional colombiana englobaría la identidad de la comunidad muisca de Bosa, por lo que tendría un carácter de mayor universalización.

En esa línea, la identidad, entendida “como un conjunto de rasgos que definen al sujeto y, al mismo tiempo, al colectivo”, es resultado “de una inmanencia inconclusa, es decir, nunca cabalmente definida” (Cuesta, 2017, p. 69). En otras palabras, la identidad siempre será un contenido en permanente actualización y además: “el sujeto no adquiere la identidad por el mero hecho de pertenecer a un colectivo, él debe encontrar sentido en el orden simbólico que organiza a la identidad común para asumirla como propia y, de esta manera, dar vigencia social a su existencia” (Cuesta, 2017, p. 69).

A ello se suma que la identidad es un esquema resultado de relaciones intra e inter-subjetivas, articulando las dimensiones psicológicas, culturales y sociales, brindándole sentido a la existencia del sujeto: “le ayuda a construir un mundo y un lugar de realización en el mundo” (Cuesta, 2017, p. 69).

De otra parte, hay que decir que el concepto de identidad ha sido usado como bandera de lucha por muchas comunidades, defendiendo así unas prácticas y gramáticas culturales particulares, para lograr reivindicar derechos. Sin embargo,

esta lucha no puede ser entendida sin problematizar más el origen de la identidad como relación social.

Castro-Gómez (2017) argumenta que las identidades culturales no pueden ser pensadas como particularidades puras, "esto es, como fenómenos que se constituyen sólo en relación consigo mismos, con su propia tradición ancestral, y que existen con total independencia de sus relaciones con el exterior, a la manera de mónadas autosuficientes". Esto lo afirma basado en que "no es posible comprender el sentido y la función de una práctica cualquiera si la abstraemos de la red de relaciones que la hace posible". Es decir, "no existe ninguna práctica que tenga sentido por sí misma, con independencia de la posición y la función que ocupa en una red de relaciones diferenciales" (p. 252).

En efecto, como vimos en la comprensión del territorio, las comunidades humanas se encuentran atravesadas por relaciones o encuentros de distintas fuerzas, "lo que quiere decir que ninguna fuerza particular puede definirse con independencia del sistema de fuerzas que la constituye, bien sea como fuerza afectante o como fuerza afectada". En otras palabras, "ningún elemento puede existir si no está referido a las relaciones de fuerza que establece con los demás elementos" (Castro-Gómez, 2017, p. 252). Esto implica pensar que los muiscas no existen desde un purismo cultural auto contenido, sino que existen en relación social e histórica, lo que la comunidad de Bosa ha entendido, por lo que no hacen una recuperación romántica de su cultura sino una recuperación en la coyuntura que viven.

Entender la sociedad como relaciones de fuerzas permite observar un agonismo¹⁷ constitutivo, es decir, que la puja entre ellas "engendra siempre nuevas y variadas configuraciones de poderes y contrapoderes, de modo que resulta imposible que una comunidad cualquiera pueda "completarse" y adquirir una identidad esencial". Consecuentemente, "siempre será una comunidad incompleta, pero no porque ontológicamente le falte algo, sino porque la

¹⁷ En filosofía política el agonismo señala la importancia de los conflictos o disputas políticas, en contraposición de las tesis que defienden más los consensos.

dinámica de las fuerzas genera siempre nuevos pliegues y nuevas combinatorias diferentes de sus elementos” (Castro-Gómez, 2017, p. 252). Así se comprende más fácilmente la identidad asumida y atribuida a los muiscas, pues está no ha sido siempre la misma y anquilosada, sino que ha dependido de las condiciones de relación en cada momento histórico.

Lo anterior implica hacer una afirmación taxativa: “las identidades sociales no tienen esencia”, puesto que, según Castro-Gómez (2017), “la fijación última del sentido es una imposibilidad estructural de la cadena de relaciones”, por lo que las fijaciones serán parciales y precarias, “ya que las identidades sociales no pueden ser pensadas con independencia del sistema de relaciones diferenciales del que forman parte”. En últimas, “no existen, por tanto, identidades que no sean relacionales” (p. 253). Esto implica que una lucha por la identidad como ontología perfecta o como entidad auto contenida es un error político. Así lo explica Castro-Gómez (2017) basado en Laclau:

las identidades sociales no son esenciales, es decir que no se constituyen sólo en relación consigo mismas, con su propia tradición cultural, ni remiten tampoco a un origen (Ursprung), a un espacio ancestral “propio” que ofrecería, de una vez para siempre y sin relación con una exterioridad, los significados acerca de lo que un grupo “es”. Tal posición, por desgracia bastante común en algunos círculos de izquierdas en América Latina, es políticamente conservadora, diría que incluso reaccionaria. Las luchas identitarias, sea cuales fueran (de género, raza, clase, orientación sexual, etc.), no pueden tener como objetivo político la afirmación de la propia identidad y al mismo tiempo verse a sí mismas como luchas progresistas, ya que con ello dejan intacto el sistema de relaciones que jerarquiza las identidades. Sancionan, como dice Laclau, el statu quo del sistema jerárquico inclusión/exclusión y reproducen, de este modo, la lógica del apartheid (p. 254).

Comprender que la identidad cultural “no es más que la cristalización temporal de ciertas relaciones de poder y no una esencia intemporal que pueda ser pensada con independencia de estas”, es un argumento clave para que las comunidades indígenas hagan reivindicaciones ante los diferentes estamentos sociales y ante el Estado con estrategias políticas relacionales. No desde asumirse como una particularidad ajena al sistema pues, si fuera así, su lucha no sería ante las fuerzas que buscan cooptar sus territorios. De hecho, “no hay manera de que una comunidad particular (sea indígena, negra, gay, musulmana, lésbica) viva una existencia independiente del sistema de relaciones de poder que la ha constituido, así, como identidad subalterna” (Castro-Gómez, 2017, p. 254).

Todo esto lleva a pensar que “una lucha por la transformación de la condición subalterna de estas comunidades tiene que incluir la transformación del sistema de relaciones desiguales a partir del cual estas comunidades son definidas como subalternas”, así que no se trata de aferrarse a la diferencia para salir de la subalternidad, sino de “cambiar también las relaciones de poder que han definido esa posicionalidad particular, lo que implica de manera necesaria aceptar que su identidad se verá también modificada” (Castro-Gómez, 2017, p. 254). Es decir, si los indígenas logran cambiar su posición en el sistema mundo contemporáneo deberán asumir la transformación de su identidad cultural. Así, hay que tener cuidado en las luchas que buscan aferrarse a su ancestralidad como si fuera elemento esencial:

Si tomamos, en cambio, la conquista de América como el momento de “emergencia” (Entstehung) de ese sistema diferencial de fuerzas, diríamos entonces que no hay una identidad indígena, negra o europea que sea previa a la consolidación de esa red geopolítica de relaciones. Lo que quiero decir es que las identidades son lo que son, únicamente a través de sus diferencias en una matriz de relaciones jerárquicas de poder que organiza la posición ocupada por cada una de ellas. Pretender la “conservación” de la identidad cultural de los pueblos colonizados, o bien su “retorno” a una matriz identitaria ancestral, poco tiene que ver con una

política emancipatoria. Este tipo de representación, que afirma la diferencia, pero sacándola de la red de antagonismos que la hace posible para contemplarla como un objeto impoluto y distante, no es otra cosa que una representación colonial (Castro-Gómez, 2017, p. 255).

Entre otras cosas, lo anterior implica que la lucha y resistencia política de las comunidad subalternas o colonizadas debe “echar mano del lenguaje del colonizador para llevar a cabo su lucha, en lugar de propugnar por un retorno a los lenguajes previos a la ocupación colonial”, como lo hacen los indígenas al luchar por el territorio, que si bien lo ven más que una propiedad sobre la tierra, usan la lógica de la propiedad y la legislación consecuente para exigirle al Estado la defensa y autonomía territorial. Esto es necesario “porque sólo radicalizando la universalidad, es decir, universalizando su ‘punto de exclusión’, podrá el movimiento descolonizador lograr sus objetivos”. Así, Castro-Gómez (2017), siguiendo Žižek, sostiene que “la lucha por la descolonización debe asumir plenamente la herencia europea, esto es, el gesto de la universalización, para, desde ahí, plantear sus demandas” (p. 256). En otras palabras, si la modernidad habla de igualdad, justicia, fraternidad, democracia, etc., se trata de exigirle al sistema hegemónico esos principios que pregona.

La lucha de la comunidad muisca puede dar cuenta de esta exigencia de valores de la modernidad toda vez que su reivindicación étnica y defensa territorial se hacen acudiendo a los estrados y la ley colombiana, es decir, su lucha se hace reconociendo que su identidad no es un ontología autocontenida sino que es resultado de relaciones con un orden exterior que, incluso, tiene carácter hegemónico. Así, la lucha consiste en exigirle al sistema lo que este afirma sostener.

Para cerrar este apartado, vale la pena sostener que la identidad en el marco de esta investigación es un hecho comunal, toda vez que “no somos individuos; aunque cada uno de nosotras y nosotros es una persona singular,

inevitablemente existimos como nudos o grupos en redes de relaciones” (Escobar, 2016a, p. 226). Esto quiere decir que la identidad es un asunto que desemboca en luchas ontológicas del territorio porque defienden formas de relación que determinan formas de existir diferentes a las hegemónicas, pues el territorio es un lugar para ser. En este caso, tal territorio e identidad tienen una especificidad: lo urbano.

4.7 Identidad urbana

La identidad como resultado de un proceso del sujeto que le sirve para auto reafirmarse y afirmarse frente a los demás no deja de ser un proceso en relación con el ambiente, tanto natural como construido. En efecto, la identidad del sujeto está asociada al entorno que habita, como es el caso del urbanita, que encuentra en la ciudad referentes identitarios.

Valera *et al.* (1998) muestran que diferentes teorías han tratado de vincular los aspectos sociofísicos del entorno y los procesos de identidad. Particularmente, el espacio urbano representa un ámbito simbólico que presenta “características que definen a sus habitantes como pertenecientes a una determinada categoría urbana en un determinado nivel de abstracción” (p. 333).

En efecto, la ciudad como entorno en el que el sujeto efectúa sus prácticas está afectado por la cultura que trae el individuo y, del mismo modo, la cultura no deja de estar anclada a las cualidades del entorno. Sin embargo, ¿qué papel juegan estos entornos en la identidad de los grupos humanos? Verela y Pol (1994) consideran que “la identidad de lugar es considerada como una subestructura de la identidad de self” y se realiza a partir de “un conjunto de cogniciones referentes a lugares o espacios donde la persona desarrolla su vida cotidiana y en función de los cuales el individuo puede establecer vínculos emocionales y de pertenencia a determinados entornos” (p. 9).

Verela (1993) señala que, “como cualquier sistema cognitivo, la identidad de lugar influye en cómo nosotros vemos, pensamos y sentimos en nuestras

transacciones con el mundo físico”, lo cual tiene efectos en la seguridad del *self* y lleva al sujeto a “ir ajustando estas estructuras a los cambios que se producen tanto en el mundo social como en el mundo físico” (p. 45). Tomando a Proshansky, Varela (1993) señala las funciones asociadas a la estructura de la identidad de lugar:

a) Función de reconocimiento. Esta función básica permite reconocer las propiedades de un entorno físico determinado que se relacionan con el "pasado ambiental" del individuo. A través de ella la persona es capaz de percibir características estables en los contextos en los que se desenvuelve la vida de cada día, repercutiendo a su vez en la percepción de estabilidad básica para su identidad del *self*. El reconocimiento de estas propiedades en un momento dado y en un entorno determinado sirven para determinar y confirmar la continuidad con el pasado y a su vez poder prever situaciones futuras. Una de las implicaciones de la función de reconocimiento de la identidad de lugar es que cambios radicales en los entornos físicos de un individuo pueden amenazar seriamente su identidad del *self*(...)

b) Función de atribución de significado (*meaning function*). A través de esta función, la identidad de lugar resulta la fuente de significado de un entorno concreto, en base a los *clusters* cognitivos relevantes que nos indican qué sucede en este lugar, qué se supone que parece, y cómo se supone que los individuos se comportaran en él. Estos “*clusters*” de cogniciones no solo le sirven al individuo para reconocer un lugar sino para entenderlo en función de sus propiedades. Evidentemente, los significados ambientales no son universales. Incluyen asociaciones simbólicas y afectivas entre el individuo y el entorno. Estos significados, así como las conductas de apropiación en relación al lugar han estado culturalmente transmitidas y se encuentran integradas en la identidad de lugar del individuo a través de sus experiencias sucesivas con el mundo físico. En

este sentido, la función de reconocimiento estaría integrada en la función de atribución de significado.

c) Función expresiva y de requerimiento (*expressive-requirement function*). Esta función engloba dos tipos de cogniciones inherentes a la identidad de lugar. Por un lado, cogniciones que expresan los gustos y preferencias de una persona; por otro, cogniciones que expresan los requisitos del lugar (p. 45).

En otro orden de cosas, los vínculos que establecen los sujetos con el entorno están alimentados por su pasado ambiental y por los "significados socialmente elaborados referidos a estos espacios que la persona ha ido integrando en sus relaciones espaciales" (Verela y Pol, 1994, p. 9). Estos vínculos y la idea de identidad de lugar permiten postular la hipótesis de que los espacios urbanos tienen influencia en la construcción del *self* del sujeto.

Dado que la ciudad se presenta como un tejido de espacios con diferentes características, cada entorno urbano tendría una cualidad específica para ser significados de manera particular por los grupos que habitan la urbe. Siguiendo a Verela y Pol (1994), lo anterior presenta la idea de considerar "el entorno urbano como algo más que el escenario físico donde se desarrolla la vida de los individuos, siendo un producto social fruto de la interacción simbólica que se da entre las personas que comparten un determinado entorno urbano". Acá la interacción simbólica cumple un papel articulador, y es resultado de las relaciones "entre las personas que comparten un determinado espacio y que se identifican con él a través de un conjunto de significados socialmente elaborados y compartidos" (p. 11). Visto de esta manera la ciudad y, sobre todos sus espacios, trasciende su condición física y adquieren una dimensión simbólica:

El espacio urbano, pues, representa a nivel simbólico un conjunto de características que definen a sus habitantes como pertenecientes a una determinada categoría urbana en un determinado nivel de abstracción, y

los diferencia del resto de personas en base a los contenidos o dimensiones relevantes de esta categoría en el mismo nivel de abstracción. Así pues, desde este punto de vista, los entornos urbanos pueden también ser analizados como categorías sociales (Verela y Pol, 1994, p. 11).

Lo anterior permite desglosar el concepto de identidad urbana, pues si la identidad es una producción simbólica, la ciudad, al ser tejido de espacios que adquieren sentido, puede coadyuvar en la construcción simbólica que permite la identidad. De hecho, la identidad urbana "provee a la persona de evaluaciones positivas del self" y, además, "de un sentimiento subjetivo de continuidad temporal que permite la conexión identidad-generación en relación al entorno urbano" (Verela y Pol, 1994, p. 11).

La identidad urbana es posible porque "podemos considerar que las categorías espaciales son uno de los diversos tipos de categorías sociales que los individuos utilizan para definir su identidad social", en este caso, el espacio urbano. Por tanto, la identidad urbana es "una subestructura de la identidad social" (Verela y Pol, 1994, p. 12).

De allí que Verela y Pol (1994) no hablen de identidad urbana sino de identidad social urbana, dándole prelación a la construcción social del proceso identitario en relación con el espacio urbano. Para ello, también recuperan dos conceptos, el de espacio personal y los procesos de apropiación espacial. Los procesos de apropiación espacial implican reconocer mecanismos de apropiación, que son los que facilitan la relación entre los sujetos y su entorno en una dinámica de interacción permanente:

ya que se fundamenta en un doble proceso: el individuo se apropia del espacio transformándolo física o simbólicamente y, al mismo tiempo, incorpora a su self determinadas cogniciones, afectos, sentimientos o actitudes relacionadas con el espacio que resultan parte fundamental de

su propia definición como individuo, de su identidad del self (Proshansky, 1976, citando en Verela y Pol, 1994, p. 14).

Se puede, en ese orden, afirmar que los sujetos no solo basan su identidad social en función de categorizaciones del *self* como europeos, colombianos, jóvenes o sindicalistas, "sino que también pueden definirse como pertenecientes a un determinado barrio, zona o ciudad" y, consecuentemente, "diferenciarse también de otras personas que no pertenezcan a las mismas categorías sociales urbanas en el mismo nivel de abstracción" (Verela y Pol, 1994, p. 15).

Estas categorías permiten que un sujeto se ubique como perteneciente a un barrio, una localidad o una ciudad no sólo por habitar en este espacio, sino también por la relación que guarda con su grupo y otros grupos, es decir, son categorizaciones que se realizan desde atribuciones exogrupos y endogrupales (Verela y Pol, 1994). Estas categorías son activas en la medida que organizan la abstracción de la identidad urbana de varias maneras:

Los individuos, pues, tenderán a identificarse como grupo en base a alguna de estas categorías en función de que las diferencias percibidas intracategorialmente sean menores que las percibidas intercategorialmente (siguiendo el principio de metacontraste), pero también en función del nivel de abstracción categorial en el que se sitúen los individuos considerados exogrupo en una situación de interacción donde la identificación fundamentada en categorías urbanas pueda ser relevante (Verela y Pol, 1994, p. 17).

Por ello, es pertinente seguir a Verela y Pol (1994) para señalar los criterios con los que se pueden considerar las dimensiones categoriales de la identidad social urbana: 1- dimensión territorial (las construcciones sociales geográficas y sus respectivos límites); 2- dimensión psicosocial (las persona identifican una personalidad que expresa una pertenencia a un grupo); 3- dimensión temporal

(la historia del grupo y su historia de relaciones con el espacio); 4- dimensión conductual (comportamientos determinados por la pertenencia a un grupo y su espacio y las acciones de apropiación y transformación al mismo); 5- dimensión social (la composición de la comunidad y los valores compartidos por el grupo).

En esa línea, Valera (1997), con los resultados de su investigación, señala que la identidad social urbana de unos habitantes de un barrio podría ser identificada al advertir que ellos logran estas categorizaciones: "a) el reconocimiento mayoritario de un nombre común que les identifica como categoría social urbana, b) unas determinadas características que comparten y que los diferencian de otros barrios (dimensiones de la categoría), y c) unos espacios simbólicos urbanos que son representativos del barrio y de los valores compartidos por sus habitantes" (p. 23).

Por otro lado, Varela (1993) argumenta que "sentirse y definirse como residente de un determinado pueblo, barrio o ciudad implica también desmarcarse en contraste con toda la otra gente que no vive allí". Esto implica que las ciudades y sus barrios adquieren una imagen propia, lo que implica que ser residente de una urbe o una determinada localidad brinda atribuciones al sujeto. Esto tiene las varias funciones, entre otras la de "generar un sentimiento de unicidad fundamental, no ya desde el punto de vista del individuo -función que ya reconocían los teóricos clásicos del *self* sino desde el punto de vista grupal" (p. 47).

En otras palabras, los espacios urbanos se dotan a nivel simbólico de "un conjunto de características que definen a sus habitantes como pertenecientes a una determinada categoría urbana en un determinado nivel de abstracción, y los diferencian del resto de personas en base a los contenidos o dimensiones relevantes de esta categoría en el mismo nivel de abstracción" (Varela, 1993, p. 82).

Es pertinente advertir que la carga simbólica de un espacio urbano "puede ser dictada o determinada desde instancias de poder dominantes, de manera que su

significado se orienta hacia un referente político-ideológico o institucional". Sin embargo, también el significado "puede ser socialmente elaborado por la propia comunidad, siendo el resultado de la construcción social de significados que opera entre los individuos que configuran esta comunidad o que utilizan este espacio o se relacionan con/en él" (Varela, 1993, p. 94).

Esto permite explicar cómo el espacio que tiene una carga simbólica dictada, como un monumento en una ciudad, puede adquirir otro significado a partir de la elaboración social y en este proceso juega un papel las características físicas, pero no son determinantes. Esta dinámica permite afirmar que "no todos los espacios urbanos tienen la misma capacidad de cargarse simbólicamente de significado" (Varela, 1993, p. 94).

Los espacios simbólicos urbanos, entendidos como aquellos elementos "de una determinada estructura urbana, entendida como una categoría social que identifica a un determinado grupo asociado a este entorno, capaz de simbolizar alguna o algunas de las dimensiones relevantes de esta categoría, y que permite a los individuos que configuran el grupo percibirse como iguales en tanto en cuanto se identifican con este espacio así como diferentes de los otros grupos en base al propio espacio o a las dimensiones categoriales simbolizadas por éste" (Varela, 1993, p. 94), cumple un papel fundamental en la configuración de la identidad urbana, toda vez que anclan la relación del sujeto con el entorno y facilitan la demanda y expresión de sentido para la auto referencia y la referencia con la otredad.

Bajo esta lógica, no todos los espacios urbanos facilitan la identidad urbana, sino que son estos espacios, cargados con capacidad de simbolización, los que ayudan o desencadenan la identificación. Para que el espacio permita la identificación urbana debe ser percibido por los sujetos como prototípico o "paradigmático o representativo de la categoría urbana sobre la cual se fundamenta la identidad social urbana del grupo". Así, "la prototypicalidad de un determinado espacio urbano vendrá determinada principalmente por el conjunto de significados socialmente elaborados y compartidos que son atribuidos a ese espacio por parte

del grupo de individuos que se definen en base a la categoría urbana que el espacio simbólico representa" (Varela, 1993, p. 95). En el caso de un barrio, la gente puede identificar como representativo un parque, una calle, una iglesia, etc., que se le atribuye determinado valor por su función o porque la gente ha incidido en su construcción.

De manera inversa, la identidad urbana puede ser la que desencadene el significado de un espacio: un urbanita con una profunda identificación con su ciudad encontrará en un espacio nuevo (por ejemplo, un nuevo parque en su ciudad) un elemento no que desencadena algo en su *self* necesariamente, sino el contenido presente en su *self* brindará marcos para relacionarse con el espacio.

En ese orden, en la identidad urbana y sus consecuentes procesos de apropiación se dan un proceso dinámico: "posibilita pues a los individuos y grupos cargar de significado a un espacio, así como integrarlo como elemento representativo de su identidad social urbana". Además, se muestra como en este proceso "influyen las dimensiones categoriales que pueden definir la identidad social urbana sobre la construcción del significado y como el espacio, a su vez, puede llegar a simbolizar los propios contenidos de estas mismas dimensiones" (Varela, 1993, p. 100).

En todo caso, siguiendo a Varela (1993), "el espacio simbólico urbano proporciona a los sujetos un sentimiento de unicidad que resulta fundamental para la consolidación de la identidad social urbana, ya que representa alguna o algunas de las dimensiones categoriales más relevantes". Todo ello, facilita además el "sentimiento de familiaridad con el entorno que puede derivar en un sentimiento de seguridad y control ambiental" (p. 102).

Desde otra perspectiva, Herrera (2017) muestra que existe una asociación entre la identidad y el concepto de territorio, pero este fenómeno tiene un rasgo especial con los espacios urbanos, toda vez que allí se asienta la mayor parte de la población mundial. Así, "la definición de la Identidad como concepto a partir

del urbanismo, requiere de la interrelación de las diferentes definiciones de las ciencias humanas, ya que en la ciudad confluyen diferentes variables, que incluyen la dimensión espacial, geográfica, antropológica, sociológica y psicológica” (p. 4).

Para Herrera (2017), la identidad urbana “es una construcción colectiva a lo largo del tiempo y con repercusiones en el espacio” (p. 4). Esta construcción resulta específica de acuerdo a las relaciones que mantiene la sociedad con el territorio, manifiesta entre otras cosas en expresiones culturales y económicas. Acá el tiempo habla de que la ciudad es, en sí, una construcción permanente, es decir, en cambio, por lo que la construcción es simultánea: la identidad urbana no se quedaría fijada una vez y para siempre. En esa línea, la dimensión histórica urbana comprende dos cosas:

- El conocimiento de la historia urbana de un asentamiento particular, que permita establecer los hitos temporales claves para la comprensión de sus diferentes condicionantes contextuales, que han dado lugar a transformaciones en los modos de vida, en la organización espacial, en las actividades cotidianas, en las relaciones territoriales con otros asentamientos, en el crecimiento urbano, etc.
- La identificación de las características físicas propias de los edificios representativos, la trama urbana, la organización de la ciudad, las actividades humanas, los referentes simbólicos y monumentales, el patrimonio material e inmaterial, y en general, todas las características que, al ser reconocidas desde el presente, permiten referenciar aspectos claves de la historia urbana de un asentamiento (Herrera, 2017, p. 5).

Esta temporalidad de la identidad urbana expresa la “relación entre las características actuales del territorio y su estructura de componentes naturales, artificiales y simbólicos, con los diferentes hechos históricos y factores ambientales que han conformado dichas particularidades” (Herrera, 2017, p. 5).

De otra parte, desde el urbanismo también hay que decir que la identidad urbana está anclada a atributos urbanos identitarios, que se pueden entender, según Herrera (2017) como “una expresión tangible de la relación indisociable de una sociedad con su entorno físico, que reúne características propias de su cultura, traduciéndose en cualidades diferenciadoras del territorio”. Es decir, que los atributos urbanos identitarios aglomeran “las tres dimensiones de la Identidad urbana: natural, sociocultural e histórico urbana” (p. 5).

En la constitución de la identidad urbana, un atributo importante es el espacio público, puesto que es un espacio de carácter común, “donde las personas llevan a cabo las actividades funcionales y rituales que unen a una comunidad” y, en ese sentido, es “el resultado de la expresión de la sociabilidad normativa de la cultura dominante, donde se proyectan contradicciones y desigualdades que explicita e implícitamente definen lo deseable e indeseable en una sociedad” (Vidal, Berroeta, de Masso, Valera y Peró, 2013, p. 276).

En el espacio público como espacio urbano, los sujetos tienen la oportunidad de apegarse a los lugares, tanto en su dimensión social (facilitan relaciones) como física (recursos que proveen). Un aspecto importante es que el espacio público facilita la participación de los miembros de la comunidad, generando también la posibilidad de vínculos con los otros, todo esto facilita el apego a los lugares y, consecuentemente, la identidad (Vidal, Berroeta, de Masso, Valera y Peró, 2013). Este apego a los lugares se asocia a elementos del territorio desarrollados anteriormente, lo que permite articular este concepto al de identidad urbana, que en el caso de la comunidad muisca de Bosa implica comprender que sus proyectos sobre el territorio son consustancialmente manifestaciones de apego a los lugares y, de esta forma, síntomas de una identidad asociada al lugar.

Acá es muy pertinente de nuevo señalar que el espacio público, como los otros escenarios urbanos, deben tener el componente de simbolicidad, es decir, que los sujetos los encuentre representativos. Sin embargo, su representatividad no está asignada por la propia naturaleza del espacio, sino por la construcción del significado que se le asigne socialmente. Acá es importante decir que “las

relaciones que se establecen entre los procesos de identidad social urbana y la configuración de espacios simbólicos urbanos toman como base los mecanismos de apropiación espacial” (Valera, 1997, p. 6).

Estos espacios simbólicos, como lo pueden ser algunos públicos, tienen importancia porque “permiten a individuos y grupos establecer una interacción dinámica con el entorno, apropiarse de él y establecer un sentimiento de pertenencia”, y además, las personas “interiorizan aquellas características simbólicas del espacio que permiten reforzar la identificación con él y la identidad social urbana del grupo”, generando la posibilidad de que “los individuos y grupos cargan de significado a un espacio, así como integrarlo como elemento representativo de su identidad social urbana” (Valera, 1997, p. 7).

De allí que Verela y Pol (1994) argumenten que los espacios simbólicos urbanos, al ser “considerados por los miembros de un grupo asociado a un entorno como elementos representativos de éste, son capaces de simbolizar las dimensiones más relevantes de la identidad social urbana de este grupo” (p. 21). Entre estos espacios que podría tener relevancia en la identidad urbana están los geográficos, los elementos arquitectónicos y urbanísticos, los monumentos, etc. Ahora bien, esta simbolización del espacio ejecutada por los grupos urbanos puede ser comprendida como una forma de apropiación del lugar:

A través de la apropiación, la persona se hace a sí misma mediante las propias acciones, en un contexto sociocultural e histórico. Este proceso – cercano al de socialización–, es también el del dominio de las significaciones del objeto o del espacio que es apropiado, independientemente de su propiedad legal. No es una adaptación sino más bien el dominio de una aptitud, de la capacidad de apropiación. Es un fenómeno temporal, lo que significa considerar los cambios en la persona a lo largo del tiempo (Vidal y Pol, 2005, p. 283).

Esta apropiación del lugar se puede leer como una apropiación territorial porque tienen por sustrato unos elementos coincidentes, tales como la acción del sujeto organizada socioculturalmente. Así, el proceso de la comunidad muisca de Bosa busca una apropiación del territorio que no es más que una apropiación de los lugares en los que ellos efectúan su vida comunitaria. Esta apropiación tiene un modelo dual que, según Vidal y Pol (2005), se da "la acción-transformación y la identificación simbólica". La acción transformadora hace referencia a la territorialidad. Por su parte, la identificación simbólica "se vincula con procesos afectivos, cognitivos e interactivos". De esta manera, "a través de la acción sobre el entorno, las personas, los grupos y las colectividades transforman el espacio, dejando en él su "huella", es decir, señales y marcas cargadas simbólicamente", incorporando el entorno en sus procesos cognitivos y afectivos, dotando al espacio de significado individual y social. Y mediante la identificación simbólica "la persona y el grupo se reconocen en el entorno", además que "las personas y los grupos se autoatribuyen las cualidades del entorno como definitorias de su identidad" (p. 283).

La apropiación del espacio es un elemento clave de la identidad urbana porque también muestra cómo se generan vínculos con los lugares: "el entorno 'apropiado' deviene y desarrolla un papel fundamental en los procesos cognitivos (conocimiento, categorización, orientación, etc.), afectivos (atracción del lugar, autoestima, etc.), de identidad y relacionales (implicación y corresponsabilización)" (Vidal y Pol, 2005, p. 284). De allí que se pueda asegurar que:

Mejores ciudades son ciudades que albergan múltiples lugares con sentido, sentidos que son persistentes en el tiempo, pero también sentidos que se renuevan, fortaleciendo el sentido de pertenencia de sus habitantes, quienes perciben en la conformación urbana una articulación profunda con su propia identidad colectiva cultural (Rodríguez y Carrasco, 2016, p. 169).

En efecto, la apropiación del espacio supone los vínculos que los sujetos mantienen con los espacios se pueden leer “como ‘depósitos’ de significados más o menos compartidos por diferentes grupos sociales” o como una categoría social “a partir de la cual se desarrollan aspectos de la identidad” (Vidal y Pol, 2005, p. 286). La apropiación, en juego con el espacio simbólico urbano, devienen en identidad, porque desencadenan referentes de construcción para el self y, al mismo tiempo, cargan a los lugares de significado, percibiéndolos como propios “por la persona o el grupo, integrándose como elemento representativo de identidad (Vidal y Pol, 2005, p. 287).

El entorno urbano provee entonces “un sentido de continuidad y diferenciación”, representando “un conjunto de significados y símbolos con los que las personas pueden identificarse (interiorización), a la vez que representa también una expresión de su identidad (exteriorización)” (Vidal y Pol, 2005, p. 289). La comunidad muisca de Bosa es consciente de su devenir como habitante urbano y su identidad expone tal condición; sin embargo, como lo veremos en el capítulo 6, esta identidad urbana no solo está sostenida por el entorno de la ciudad sino por componentes culturales de la ancestralidad indígena y de la herencia campesina de los adultos mayores, que genera en lo jóvenes una narración identitaria urbana diferencial de los demás habitantes de Bosa.

Por otro lado, Valera (2014) explica que los espacios simbólicos urbanos permiten la identificación del sujeto y así perciben a unos como iguales y a otros como diferentes, ya que las personas que encuentran que un espacio es simbolizado de manera similar por otros, podrán encontrar que tienen alguna categoría que los vincula; de modo contrario, si la simbolización es otra, se podrá visibilizar la diferencia. Estos espacios tendrían cualidades positivas en la medida que sus características generan “configuraciones ambientales que, de manera general, predispongan para el desarrollo y crecimiento de las personas y sus potencialidades, a la vez que favorezcan la experiencia psicológica de bienestar físico, mental y social, de satisfacción con la vida y de estados emocionales positivos” (p. 113).

Comprender el espacio físico como una categorización del *self* es importante porque "se traduce en el sentido de pertenencia a determinados entornos que son significativos del grupo" (Vidal, Valera y Peró, 2010, p. 292). En este caso, la comunidad muisca de Bosa toma los espacios de su localidad como referentes identitarios, no solo porque allí hubo un resguardo, sino porque su actual construcción urbana sirve de referente y es simbolizado como tal. En este proceso opera una relación social que vincula a los sujetos a nivel cultural.

En el marco de la simbolización del espacio y la configuración de la identidad es pertinente resaltar que la dinámica de apego a los espacios logra que estos puedan devenir como lugares, es decir, "con unos significados construidos socialmente, además de ser experimentado como algo propio para las personas y los grupos, que se vincula con la identidad y hacia el cual se establece un cierto apego" (Vidal, Valera y Peró, 2010, p. 293).

En todo caso, si bien el apego y la identidad son diferentes, se relacionan permanentemente, entre otras cosas, porque "el apego antecede a la identidad, y que esta relación se halla mediatizada por otras variables que implican interacciones continuadas a lo largo del tiempo de residencia" (Vidal, Valera y Peró, 2010, p. 293).

No obstante, ¿de qué manera los cambios que viven las ciudades afectan la apropiación, el apego y, fundamentalmente, la identidad urbana? En efecto, Portal (2003) sostiene que "los procesos de modernización y de crecimiento urbano han generado transformaciones muy rápidas e intensas que provocan que la experiencia de cambio se signifique más como una pérdida que como una ganancia de nuevos recursos". Esto se percibe fácilmente en localidades rurales que fueron captadas por la urbe, provocando sensación de pérdida del "entorno, de la forma en que se relacionaban las personas, de la manera en que se vivía, de las creencias que se tenían, de la idea de seguridad, etcétera" (p. 45).

Estos procesos afectan la identidad porque esta se construye desde el eje antes/ahora que "representa el referente obligado de esta construcción, en la

que el recuerdo, la mayoría de las veces, aparece anclado a la nostalgia" (Portal, 2003, p.45). Así, cambios en el espacio afectan la configuración de identidad urbana porque los recuerdos del pasado que se tengan sobre el entorno se mantienen y sirven de contenido para la relación que se establece con el nuevo entorno (entendiendo nuevo al que deviene del cambio).

Bormida y Dabul (2014) argumentan que la ciudad, al estar animada por lo social, "cobra vida y se manifiesta transformándose a través del tiempo" (p. 147), por lo que sus formas revelan identidad. Pero las formas de esta no son permanentes y sus transformaciones no pasan desapercibidas por los mecanismos de apropiación espacial. Por ejemplo, Portal (2003) muestra en su investigación que las identidades rurales convertidas en urbanas integran elementos de ambos referentes y, en este proceso, "la pérdida y la nostalgia adquieren un sentido particular porque a través del pasado legitiman el presente y le dan sentido" (p. 55). Esto es importante en la medida que la comunidad muisca de Bosa ha sentido el cambio de su vida rural a la urbana y, en ese orden, el pasado recordado está afectando en su relación con el espacio urbano presente. En este marco, es necesario advertir que la ciudad se conceptualiza como espacialidad construida, pero también como realización social, cultural y política (Pérez, 2004). Esto es visible en el trabajo de Paramio-Salcine, Barquín y Arroyo (2017), quienes observan que los eventos deportivos realizados en una ciudad, tales como los olímpicos o los mundiales de fútbol, logran influir en la imagen que se tiene de la misma.

Por su parte, Pérez (2004) argumenta que la localización en la que habita un ciudadano expresa una relación social, pues las ciudades se van zonificando y ciertas zonas empiezan a tener un diferencial económico y social, como puede ser considerar que este barrio es el de los talleres de autos y aquel otro es una zona peligrosa.

Sin embargo, estas categorizaciones pueden llegar a naturalizarse y servir de preconceptos que lleven a la estigmatización. De allí que sea pertinente pensar que el espacio urbano "está estructurado en el movimiento, en el dinamismo que

le confieren las prácticas". Es decir, que lo que hacen y dicen los sujetos sobre una zona de la ciudad no está siempre fijado, sino que esto puede ir alterándose. Por lo que es necesario analizar la trayectorias y rutinas de las personas, así como "tácticas de supervivencia, de recorridos de la vida cotidiana que afectaron sus propias identidades" (Pérez, 2004, p. 185).

En el caso de la comunidad muisca de Bosa, se puede advertir fácilmente que la identidad no es un asunto que quede fijado, sino que se actualiza por las mismas acciones que los sujetos hacen sobre el espacio y los cambios espaciales que inciden en la vida de los sujetos. Por ejemplo, los logros que ha tenido la comunidad en sus proyectos de recuperación ancestral y reivindicación étnica han afectado su relación con los espacios en la realización de prácticas que antes no efectuaban, como el festival Jizca Chia Zhue, lo que deja nuevas realizaciones en la identidad urbana de la comunidad.

Rodríguez y Carrasco (2016), en esa línea, muestran que los lugares invocados cuando alguien habla de una ciudad "se pueden volver fuente que dota de sentido a la vida urbana al articularse con la identidad de la ciudad, permeando la imaginación geográfica de sus habitantes y de quienes la visitan, convirtiéndose así en lugares icónicos" (p. 168). Es decir, que el discurso o la enunciación tienen una capacidad de agenciamiento en la concepción que se tiene de una ciudad, o una zona de ella, y en la relación de identidad que se efectuó con ella.

Precisamente, Cuesta (2018a) muestra cómo las lecturas de crónicas sobre los espacios de la ciudad podría incidir en la construcción de la identidad urbana. En este trabajo, muestra que la "identificación con los lugares no es estática sino abierta, es decir, puede cimentarse en nuevas interacciones simbólicas promoviendo la reconstrucción de significados". En esa medida, "construir narraciones sobre espacios urbanos es una elaboración semiótica que cimienta significados sociales sobre los lugares" (p. 504). De hecho, esto explica porque las personas tienen actitudes y emiten juicios sobre lugares de su ciudad a los que nunca han ido" (p. 505).

De hecho, escuchar o leer narraciones sobre los espacios de la ciudad permitiría desnaturalizar las imágenes o estereotipos arraigados, pues muestra prácticas y significados de los lugares que abren los sentidos anquilosados. Esto permite comprender porqué ciertas ciudades logran que sus ciudadanos se reapropien de ellas a partir de campañas que incentivan su sentido de pertenencia.

Con base en lo expuesto hasta acá, esta investigación parte de definir la identidad urbana como la articulación de la dimensión individual y la dimensión social del sujeto, cimentada en procesos de apropiación y apego de espacios urbanos, desencadenados por procesos de significación y re-significación cultural, que generan estructuras mentales para que el sujeto tenga referentes en su auto reconocimiento y el reconocimiento que hace de los otros y que organizan sus prácticas y discursos sobre los espacio urbanos y lo que en ellos ocurre.

4.8 Espacio público

La ciudad es un entrecruce de sentidos que tiene por elemento articular el espacio público. Ahora bien, el espacio público muchas veces es el referente que permite la realización de la identidad urbana, porque en muchas ciudades estos espacios son referentes ambientales que se anclan como lugares que desencadenan sentidos y significados colectivos.

Para comenzar, hay que decir que el ser humano es al mismo tiempo social y al mismo tiempo está ubicado espacialmente. En el caso del urbanita, esto se da en el espacio público. En este, el sujeto está expuesto a los demás y se encuentra con desconocidos, pero con los cuales comparte algunos significados sociales. El miembro de la comunidad muisca de Bosa sale a la calle y allí se encuentra con ciudadanos que vienen de otras regiones de Colombia, no sabe sus nombres, nunca se ha saludado con ellos, pero puede que comparta con ellos la preocupación por el aumentado los robos en el barrio.

Se puede afirmar que el espacio público está cargado de un simbolismo permanente, de hecho, el apellido de "público" es por naturaleza una abstracción.

El simbolismo del espacio puede entenderse, por un lado, desde la idea de que todo espacio tiene una propiedad simbólica inherente; por otro lado, la idea de que hay unos espacios que pueden aglutinar significados, es decir, que "tienen la capacidad de cargarse de significado", que es social o "reconocido y compartido por un amplio número de individuos y, en la medida en que un espacio físico represente un significado o conjunto de significados determinados socialmente, este espacio puede ser considerado simbólico para el grupo o la comunidad implicada" (Varela, 1996, p. 64). Además, la carga de significados que tiene un espacio puede tener dos referencias:

En primer lugar, la carga simbólica puede ser dictada o determinada desde instancias de poder dominantes, de manera que su significado se orienta hacia un referente político-ideológico o institucional. En segundo lugar, el significado simbólico de un determinado espacio puede ser socialmente elaborado por la propia comunidad, siendo el resultado de una construcción social que opera entre los individuos que configuran esta comunidad o que utilizan este espacio o se relacionan con/en él (Varela, 1996, p. 65).

Dado que en la ciudad confluyen muchos grupos, el significado de un espacio urbano depende de la interacción entre los que están en relación con el mismo. No obstante, el significado es inacabado "en cuanto estos significados evolucionan a la vez que va evolucionando el grupo asociado a la categoría urbana que el espacio simbólico representa. La dimensión social y la dimensión temporal tienen pues un papel fundamental en la determinación del valor simbólico asociado a un lugar determinado" (Varela, 1996, p. 76). Esta comprensión permite explicar los desplazamientos de significado que ha tenido para la comunidad muisca su localidad de Bosa, pues la relación que guardan con el espacio no es la misma y los sujetos que integran la comunidad tampoco son los mismos, resultado de los mismos procesos de reconfiguración étnica y política.

Esta cualidad simbólica del espacio es la que permite acercarse al espacio público desde la perspectiva del territorio, pues en este se da una interacción social y material que logra fraguarse en una abstracción que orienta prácticas determinadas. En la ciudad se pueden dar diferentes formas de producción territorial. Baquero (2016), basado en Kärholm, ubica dos:

la producción destinada, entendida como los esfuerzos formales por delimitar cierto territorio (usualmente asociados con la planeación urbana), y la producción a través del uso, entendida como las diferentes formas de entender y usar dicho territorio en la vida diaria (asociadas a las ideas que se tienen del territorio y las prácticas que ocurren en él de manera regular) (p. 16).

Estas producciones territoriales tienen en el espacio público un escenario permanente y, por su naturaleza, no ajeno a la disputa, pues el espacio público es donde se "se condensa la vida urbana. Al asumirse desde este sentido, entreteje facetas como la social, la económica, la gestión urbana, la estética, la individualidad, la colectividad, la historia, el ambiente natural, la comunicacional y el género" (Burbano, 2014, p. 188). Asimismo, el espacio público puede definirse como:

el ordenador de las prácticas colectivas e individuales que expresa procesos de apropiación y se entrelaza con el modo de vida de las personas y sus diferentes formas de interacción social, mediante las cuales se exhiben las prácticas sociales que logran identificar y cohesionar los grupos culturales. Como escenario para el encuentro o para el tránsito de las personas (...) (Burbano, 2014, p. 188).

Al igual que el espacio público puede comprenderse bajo la lupa del concepto de territorio, también puede hacerse desde la teoría de lugar, toda vez que la relación que los individuos que guardan con este puede llenarse de significado.

Lo cierto es que este espacio es fundamental para comprender la configuración que guardan los urbanitas con las ciudades, no solo las propias sino las ajenas, pues por ejemplo un turista acoge la ciudad que visita desde espacios públicos. Así, un turista que visita Bogotá empieza a asumir una imagen de esta ciudad al caminar por la carrera séptima, tradicional paseo peatonal, o al conocer la Plaza de Bolívar, en el centro histórico de la capital colombiana.

Ahora bien, el espacio público expresa un gran nivel de apropiación simbólica al ser el escenario propio de la participación y la expresión política. Es en él donde se dan las marchas, las personas muestran sus camisetas con expresiones ideológicas, los grafitis enuncian posturas y los candidatos ofrecen discursos. No obstante, la ciudad contemporánea tiene amenazados los espacios públicos, pues cada vez se observa una mayor privatización de los mismos, por ejemplo, en formas comerciales o servicio de ocio que lo toman como escenario:

El abandono comercial de la ciudad tradicional ha mermado el uso del espacio público y rompe la continuidad e interacción de los usos urbanos deseables en toda ciudad. Esto redundará en un paralelo abandono de la potencial dimensión artística del mismo, relegada a un simple cumplimiento funcional ajeno a toda emoción estética. En algunos casos, se ha llegado al absurdo urbano: creación de nuevos espacios públicos que quedan desiertos al uso y degradación paulatina de los espacios históricos (García-Doménech, 2013, p. 168).

Lo anterior es visible en Bogotá en cafeterías o restaurantes que ponen mesas y sillas en andenes del espacio público, convirtiendo de facto las aceras en asunto comercial. Cabe también mencionar el caso de locales comerciales que sacan sus vitrinas a los andenes o plazas, generando también una reducción de lo público.

El espacio público es el lugar de interacción social por naturaleza, pues allí es donde se encuentran uno con los otros, expresando las identidades individuales y grupales y las diferencias que las hacen posibles, pero también es el lugar

donde se disuelve la diferencia y se materializa el anonimato (García-Doménech, 2013). De allí que el concepto de identidad urbano no puede desligarse de estos espacios. Sin embargo, es pertinente señalar, como lo hacen Cuesta y Meléndez-Labrador (2019), que el "espacio público en la ciudad moderna no es para todos" (p.278). Esto se debe entre otras cosas a que:

cuando las ciudades empezaron a construirse los ciudadanos que tenían acceso a lo público eran solamente algunos. Mujeres y niños no fueron tenidos completamente en cuenta en los primeros diseños de los espacios públicos urbanos y, mucho menos, personas con discapacidad cognitiva, mental, física o sensorial (...) esta omisión en el diseño responde a tramas socioculturales donde estas personas no son consideradas aptas para los parámetros de la sociedad, y de allí que se naturalice su exclusión (p. 278).

Así, la comprensión y consecuente diseño del espacio público no se puede simplificar a su dimensión física, "pues obliteraría las relaciones que los sujetos establecen con este espacio y con los otros sujetos en dicho espacio", que parten de establecer que este espacio significa para las personas "y, en esa medida, esas relaciones determinan memoria, identidad y prácticas sociales". En otras palabras, participar del espacio público se logra a partir de una contingencia comunicativa, "dado que se realiza mediante intercambios de orden simbólico que procuran la construcción de un sentido común: lo público" (Cuesta y Meléndez-Labrador, 2019, p. 278).

El espacio público como espacio de enunciación de sentidos, permite advertir el valor articulador del mismo. Visto así, "el espacio público deja de ser un instrumento de cohesión física de la ciudad, para convertirse en una estrategia activa y permanente de discusión en todas sus dimensiones, abriendo paso a un debate cultural sobre el espacio público y, en consecuencia, al derecho sobre este" (Arias-Romero *et al.*, 2016, p. 13). De allí la importancia de que la planificación y construcción de las ciudades no quede captada por el interés

privado, pues el espacio público es el escenario colectivo donde se expresa el intercambio cotidiano de formas de ser y vivir lo urbano.

En esa línea, el espacio público es “un bien esencial en el proceso de conformación urbana, caracterizado por una transformación permanente de los actores que lo moldean y lo dotan de sentido, un bien urbano en plena disputa” (Arias-Romero *et al.*, 2016, p. 15). Por tanto, más que un hecho consumado, el espacio público es una dinámica social:

Así, aparecen dos procesos diferenciados de consolidación, transformación y producción del espacio público: por un lado, un espacio asociado a una lógica de producción económica ligada a la visión de la idealización del espacio como mecanismo de integración social, pero que, en la práctica, se consolida como un espacio público de segregación y diferenciación social. Y por otro, aquel asociado a espacios comunales, producidos como parte de la acción comunitaria con una visión más heterogénea y abierta (Arias-Romero *et al.*, 2016, p. 15).

Es pertinente tener en cuenta que, cuando los sujetos se apropian del espacio público y lo construyen desde su cotidianidad, el espacio público se despliega como territorialidad, toda vez que se construye una abstracción sobre el espacio que organiza prácticas y usos materiales e inmateriales del mismo.

Para los propósitos de esta investigación, esto último es muy importante porque la comunidad música de Bosa efectúa su lucha territorial desde lo público, pero también defendiendo espacios públicos. En este sentido, su defensa ontológica de espacios en el territorio implica defensa de espacios públicos, lugares que tienen un significado desde su tradición pero que, al ser públicos, tienen acceso otros ciudadanos que no les asignan necesariamente el mismo valor o significado. Por ejemplo, la plaza o parque central de Bosa, lugar donde se efectúa el festival Jizca Chia Zhue y que los mayores recuerdan como lugar de encuentro dominical

en su niñez, pero que para un habitante de Bosa proveniente de otra región del país será tal vez solo un punto referencia espacial.

En síntesis, esta investigación entiende espacio público como un escenario de encuentro y desencuentro de sentidos, que se constituye en espacio de enunciación de prácticas y significados, articulando la ciudad como tejido de lugares, y que por ello está en permanente tensión, pues allí se da la política y su dinámica de puja. Además, al ser apropiado material y simbólicamente por los sujetos, algunos espacios públicos desencadenan territorialidad y se convierten en escenario cultural.

Capítulo 5.

Ruta para la comprensión del territorio muisca en Bosa y su configuración de identidad urbana

5.1 Algunas consideraciones epistemológicas

Los capítulos anteriores permiten advertir que hay relaciones exteriores al sujeto que son independientes de su voluntad y que, por ello, incluso operan en él de manera inconsciente, pues no todos estarían en condiciones de explicar las estructuras que organizan su apego a un lugar o su identidad cultural como resultado de un proceso complejo (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2002).

Se recurrió a conceptos como territorio, territorio urbano, identidad, identidad urbana, entre otros, para abstraer estas relaciones que guardan los sujetos con el espacio, con ellos mismos y con los otros. Tales conceptos son los que permiten construir el objeto de estudio de esta investigación y, de esta manera, comprender, a partir de reducir el sentido y el lenguaje común (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2002), la lucha de la comunidad muisca de Bosa por su territorio, las estrategias de reterritorialización que han logrado y su configuración de identidad urbana.

Dado que estos conceptos que construyen el objeto de estudio remiten a valores culturales pero, sobre todo, al presupuesto de que el sentido y significado son resultado de procesos de producción intersubjetivos, es decir, que no son una realidad previa o exterior a ellos, esta investigación se coloca en un paradigma hermenéutico y privilegia datos de tipo cualitativo. En efecto, las definiciones que se explicitaron de identidad, territorio, identidad urbana, espacio público, etc., así como las relaciones que se mostraron entre estas definiciones, tienen como sustrato la afirmación de que, detrás de ellas, hay unos sujetos que asignan sentido. De hecho, si bien el sentido puede ser detonado por rasgos espaciales

exteriores al sujeto, como la definición de territorio, es él quien organiza tal significado.

Teniendo esto presente, afirmar que esta es una investigación cualitativa no pasa por establecer técnicas e instrumentos que arrojen datos de tal naturaleza, sino que la perspectiva epistemológica asume que el objeto de estudio construido busca la comprensión de los sujetos devenidos como ontologías históricas y que tal comprensión asume una responsabilidad crítica, política y ética, al fomentar nuevas maneras de ser (Parker, 2013).

Precisamente, al hablar de la comprensión de los sujetos, esta investigación se colca desde el enfoque hermenéutico, toda vez que lo que se desea interpretar es al ser humano y, de esta manera, "analizar o comprender el significado de pensamientos, acciones, gestos y palabras, entre otras formas de manifestaciones" (Ruedas, Ríos y Nieves, 2009, p. 184). Así, la hermenéutica no se remite a textos y una labor filológica, sino que permite la comprensión de la acción humana. De allí que Packer (1985) señale que:

El acercamiento hermenéutico puede hacer una contribución particularmente valiosa porque brinda una manera de comprender y de estudiar las acciones, que está fundada en considerar que tales acciones tienen una organización semántica y no lógica o causal (p. 2).

Desde este punto de vista, la hermenéutica busca "describir y estudiar fenómenos humanos significativos de manera cuidadosa y detallada", a partir de la comprensión práctica, toda vez que "existe una necesidad de interpretación cuando uno está explicando la experiencia". En otras palabras, "cuando adoptamos un acercamiento hermenéutico a la acción humana, esencialmente tratamos la acción como si tuviera una estructura semántica y 'textual'" (Packer, 1985, p. 3). De esta manera, las actividades prácticas son objeto de la hermenéutica, no obstante, allí está el primer obstáculo a vencer:

Las habilidades y las prácticas que hacen parte de nuestra actividad cotidiana son, en su mayoría, tan reiteradamente practicadas y familiares para nosotros, tan dadas por sentadas, que simplemente somos inconscientes de su existencia. Actuamos dentro de ellas, y raramente se vuelven problemáticas, si es que alguna vez lo son. Ni siquiera somos conscientes de nuestra ignorancia de ellas. De hecho, si estuviéramos conscientes de ellas estaríamos abrumados y seríamos incapaces de continuar actuando (Packer, 1985, p. 6).

Consecuentemente, los sujetos no son conscientes plenamente de cómo configuran su identidad urbana y de qué manera ellos construyen territorio y este los constituye a ellos. Por ello, el análisis de estas prácticas (entendiendo que el territorio existe en prácticas territoriales y la identidad en prácticas identitarias) implica poner como objeto a la interpretación de los significados que orientan tales acciones y cómo estas inciden en aquellos repertorios de sentido:

El objeto de estudio en la investigación hermenéutica no es ni un sistema abstracto de relaciones, ni un sistema de fuerzas mecánico, sino más bien la estructura semántica o textual de la actividad práctica cotidiana (Packer, 1985, p. 12).

Esta investigación, en ese orden de ideas, se encamina a estudiar “lo que la gente en realidad hace cuando está dedicada a las tareas prácticas de la vida cotidiana”, por lo que es necesario “examinar qué es lo que la gente hace en circunstancias prácticas” (Packer, 1985, p. 12). De allí que el análisis de la identidad urbana y la reterritorialización no puedan ser ajenos a lo que la comunidad muisca de Bosa hace en su cotidianidad.

Interpretar las prácticas cotidianas parte de entender que los agentes sociales encuentran significados en los procedimientos que efectúan, pues pueden dar cuenta de “a qué propósitos e intereses humanos sirve esa acción”. Por ello, esta

investigación toma el enfoque hermenéutico, ya que la "hermenéutica se ocupa del significado, como una sensibilidad que puede estar presente o ausente en un proceder o en un recuento de esa acción" (Packer, 1985, p. 12).

De este modo, la hermenéutica, a diferencia del enfoque hipotético-deductivo, no busca determinar leyes causales sino "elucidar y hacer explícita nuestra comprensión práctica de las acciones humanas al proveer una interpretación de ellas". Además, coherente con las definiciones conceptuales dadas a la identidad urbana y el territorio, el acercamiento hermenéutico es históricamente situado, pues estos términos remiten a dinámicas desplegadas en el presente. De hecho, la hermenéutica "considera la explicación, antes que nada, como el dar una versión que sea sensible en la manera como se dirige a los intereses y preocupaciones actuales, no como una búsqueda de leyes eternas y a históricas, y de estructuras formales" (Packer, 1985, p. 16).

Además, es pertinente señalar que la labor hermenéutica no solo se enuncia en un enfoque epistemológico, sino que está presente en el momento de análisis de los datos obtenidos en las técnicas e instrumentos de investigación aplicados:

El modo de abordaje empírico-analítico implicado en la relación entre información producida por el trabajo de campo de investigación científica en las Ciencias Sociales y su diálogo con la Teoría misma, en el entendido de que al procesar la información obtenida mediante la aplicación de los instrumentos técnicos el investigador debe realizar esta tarea, necesita un abordaje hermenéutico (Rojas, 2011, p. 177).

Ahora bien, colocarse en el enfoque hermenéutico tiene implicaciones epistemológicas pues, al acercarse al sujeto y los sentidos que él produce, se consiguen "aproximaciones ontológicas hacia esa realidad incognoscible", pues aparece "como una especie de idea regulativa, es decir, como un ideal que se busca como meta, pero que nunca termina de alcanzarse" (Arráez, Calles y Moreno de Tovar, 2006, p. 179). Entre otras cosas, esto debe sobre todo porque

el sentido y el significado remiten son construcciones históricas y, por tanto, contingentes.

En ese orden, esta investigación no pretende dar cuenta final de los procesos de construcción de identidad urbana y de reterritorialización de la comunidad muisca de Bosa, sino que busca producir un conocimiento que amplíe la comprensión que se tiene de estos conceptos en la particularidad de esta comunidad en una ciudad específica en un momento histórico concreto.

5.2 El diálogo como fuente de información

Teniendo en cuenta este marco, para desarrollar la investigación se recurrió a la entrevista semiestructurada. En general, la entrevista puede ser entendida como un diálogo basado en preguntas y respuestas que tiene por objetivo conseguir información. Visto así, "la subjetividad directa del producto informativo generado por la entrevista es su principal característica y, a la vez, su principal limitación" (Alonso, 1999, p. 226), ya que lo que se buscan es precisamente rasgos del sujeto que expresan estructuras sociales (caso de la identidad) pero, al mismo tiempo, se puede encubrir o exagerar construcciones individuales.

De allí que un elemento a considerar en las entrevistas es la función emotiva, "pues apunta a conseguir una expresión directa de la actitud del emisor ante aquello que constituye su mensaje" ya que, sea una emoción fiel o actuada, expresa rasgos de la subjetividad y "revela su actitud ante la naturaleza del referente de investigación en cuanto que objeto a conocer, definiéndose así en esta función las relaciones internas entre el mensaje y su autor" (Alonso, 1999, p. 226). En efecto, esta función tiende a:

ser complementaria y concurrente de la función referencial de la comunicación, introduciendo el elemento de la afectividad subjetiva, y el de los propios prejuicios, racionalizaciones y proyecciones, transfiriendo identidad a la dimensión cognoscitiva y objetivamente de la función referencial del lenguaje (Alonso, 1999, p. 226).

Esto quiere decir que, en una entrevista, el entrevistado no solo expresa una dimensión lingüística, sino que en el diálogo se muestra “un yo especular o directamente social” que aparece como una dinámica en la que:

el individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino indirectamente en función del otro generalizado, esto es, desde el conjunto de puntos de vista particulares de otros individuos miembros del mismo grupo, o desde el punto de vista generalizado del grupo social al que pertenece (Alonso, 1999, p. 226).

Según Alonso (1999), lo anterior implica reconocer que en la entrevista se da una relación donde el entrevistado no se materializa como un yo representante de una realidad objetiva, sino “un yo narrativo, un yo que cuenta historias en las que se incluye un bosquejo del yo como parte de la historia” (p. 226). En ese orden de ideas, la entrevista se presenta como una técnica útil para:

obtener informaciones de carácter pragmático, es decir, de cómo los sujetos diversos actúan y reconstruyen el sistema de representaciones sociales en sus prácticas individuales. A sí la entrevista tiene un espacio de cobertura fundamentado en el comportamiento ideal del individuo concreto en su relación con el objeto de investigación, circunscribiendo un espacio pragmático (Alonso, 1999, p. 226).

Consecuentemente, la entrevista, como diálogo basado en preguntas y respuestas, debe ir encaminada a construir un discurso orientado por un objeto de estudio o interés investigativo:

La entrevista de investigación social encuentra su mayor productividad no tanto para explorar un simple lugar fáctico de la realidad social, sino para entrar en ese lugar comunicativo de la realidad donde la palabra es vector

vehiculante principal de una experiencia personalizada, biográfica e intranferible (Alonso, 1999, p. 228).

En este marco, Alonso (1999) demarca cuatro campos para utilizar la entrevista en profundidad, pero para los objetivos de esta investigación es pertinente mencionar dos:

1. Reconstrucción de acciones pasadas: enfoques biográficos, archivos orales, análisis retrospectivo de la acción, etc.
2. Estudio de las representaciones sociales personalizadas: sistemas de normas y valores asumidos, imágenes y creencias prejuiciales, códigos y estereotipos cristalizados, rutas y trayectorias vitales particulares, etc. (p. 228)

En efecto, dado que la lucha y reapropiación territorial de la comunidad muisca de Bosa ha sido un proceso de las últimas décadas, la entrevista se convierte en una técnica pertinente porque permite acercarse a la reconstrucción de acciones pasadas y presentes, brindando información sobre estrategias, logros, reconfiguraciones de la comunidad y su territorio.

Del mismo modo, la identidad urbana, como expresión de una relación con lugares urbanos y que genera repertorios en el sujeto para su auto-referenciación y la referenciación del y con el otro, está expresada en creencias, valores, comportamientos, normas, que pueden ser analizadas a partir de las expresiones y explicaciones de los sujetos en una entrevista.

Ahora bien, si como técnica de investigación social la entrevista presenta cualidades importantes, sus características no cumplen necesariamente con criterios científicas, puesto que no existe unas reglas precisas para efectuarla, no se puede usar necesariamente como contrastación de hipótesis y "los

resultados de la entrevista por sí mismos no tienen posibilidad de generalización indiscriminada ni mucho menos de universalización” (Alonso, 1999, p. 229).

Esta investigación recurre a entrevistar miembros de la comunidad muisca de Bosa porque brinda “la posibilidad de recoger y analizar saberes sociales cristalizados en discursos que han sido construidos por la práctica directa y no mediada de los sujetos protagonistas de la acción”, puesto que el diálogo permite acercarse a la experiencia que poseen los entrevistados que “a la vez son parte y producto de la acción estudiada” (Alonso, 1999, p. 229).

En ese sentido, la entrevista es más una construcción comunicativa que un registro de discursos, puesto que se efectúa en circunstancias propias que alimentan la situación comunicacional, es decir, responde al contexto de aplicación, por lo que no es lo mismo una entrevista en un consultorio que una maloca¹⁸ indígena. Esto se da sobre todo en las entrevistas abiertas y semi-estructuradas, pues facilitan el intercambio y tejen la conversación. En ese orden, contrario a otros instrumentos y técnicas, repetir una entrevista no garantiza tener los mismos resultados. Además, como afirma Alonso (1999, p. 230), “cada investigador realiza una entrevista diferente según su cultura, sensibilidad y conocimiento particular del tema, y, lo que es más importante, según sea el contexto espacial, temporal o social en el que se está llevando a cabo de una manera efectiva”.

En línea con lo anterior, “la entrevista de investigación se construye como un discurso principalmente enunciado por el entrevistado, pero que comprende también las intervenciones del investigador” (Alonso, 1999, p. 231). Cada intervención se entrelaza desde un contrato comunicacional, que tiene por propósito explícito obtener información.

Frente al contrato comunicacional que se establece en la entrevista, es importante decir que es fundamental porque:

¹⁸ La maloca es una casa comunitaria ancestral de los pueblos indígenas amazónicos.

diluye o al menos elude esta situación paradójica generalmente remitiendo el uso de la información y la comunicación a un contexto exterior al propio encuentro, contexto más o menos anónimo -depende de los términos del pacto- que no es otro que la investigación o el informe escrito, uso que desbloquea y da salida a la misma situación de la entrevista. Este contrato se halla constituido inicialmente por unos parámetros que representan los saberes mínimos compartidos por los interlocutores sobre lo que hay en juego y los objetivos del diálogo. Y es un aspecto renegociable a lo largo de la entrevista pero a sabiendas que renegociarlo significa también redefinir el sentido discursivo de la entrevista (Alonso, 1999, p. 232).

En ese orden, la entrevista implica una aceptación de reglas y una disposición de los sujetos (entrevistado y entrevistador) a la comunicación y, como tal, implica una circunstancia social. Consecuentemente, tal circunstancia coloca a los sujetos en una situación de cumplir un rol donde "tenderá más a incorporar y ejemplificar los valores que espera sean atendidos por la sociedad desde su grupo de referencia. Lo que no es más que recuperar el sentido profundamente social del sujeto" (Alonso, 1999, p. 236). De allí que, si bien los sujetos entrevistados no necesariamente son representantes de toda la comunidad, si permiten advertir rasgos, creencias y significados de la misma.

Teniendo en cuenta lo anterior, se entrevistaron a miembros del Cabildo Muisca de Bosa, tanto personas jóvenes como mayores, aplicando un cuestionario semi-estructurado (ver Anexo 1) que indagaba sobre los espacios del territorio, los lugares que más tienen valor para la comunidad, los nombres o toponimias de estos lugares, las prácticas que ocurren en ellos, las relaciones que la comunidad guarda con la naturaleza y los espacios construidos, las prácticas que efectúan ellos en el espacio público, y demás elementos conceptuales que se estipularon como observables de la identidad urbana y la reterritorialización.

Información del proceso de aplicación de las entrevistas y de trabajo de campo

A finales del mes de julio de 2019 se comenzó a gestionar con la comunidad muisca de Bosa la posibilidad de efectuar la investigación con ellos y contar así con su participación. Sin embargo, a principios del mes de agosto se me informó que el Cabildo había asignado ya todos los permisos para los proyectos de ese año y que no habría ya la posibilidad de desarrollar otro. Aún más, la secretaria del Cabildo me comentó que la comunidad ya estaba cansada de los trabajos académicos y que la alternativa era hablar con miembros de la comunidad que quisieran participar en las entrevistas por su cuenta. Ella misma me compartió el contacto de un joven que tal vez accediera a colaborar en la investigación. Con el permiso explícito del Cabildo, los miembros de la comunidad hubieran accedido a ser entrevistados sin mucho reparo, pero sin este la tarea era encontrar participantes que hicieran el favor.

El primero en acceder a la entrevista fue Sergio Ramírez Neuta, quien participa en el Consejo de Territorio del Cabildo Indígena Muisca de Bosa. Él posteriormente facilitó el contacto de Carlos Moreno Chiguasuque, miembro del Consejo del Plan de Vida del Cabildo Indígena Muisca de Bosa. Carlos me invitó a la exposición de los resultados parciales de un taller de cartografía social que la comunidad viene adelantando con la Universidad Nacional y en ese taller él me ayudó hacer una entrevista grupal con cuatro mayores o abuelos de la comunidad.

Ahora bien, los nombres anteriormente señalados son inventados para guardar el anonimato de los participantes siguiendo el principio ético de la confidencialidad para las buenas prácticas de investigación. Los entrevistados individualmente se recogen en la Tabla 1, y los entrevistados grupalmente se recogen en la Tabla 2.

Tabla 1. Listado de participantes en las entrevistas individuales

Participantes entrevistas individuales	
Nombre ficticio para guardar confidencialidad.	Rol en la comunidad
Sergio Ramírez Neuta	Consejo de territorio del Cabildo Indígena Muisca de Bosa
Carlos Moreno Chiguasuque	Consejo del Plan de Vida del Cabildo Indígena Muisca de Bosa

Fuente: elaboración propia.

Tabla 2. Listado de participantes en la entrevista grupal

Participantes entrevista grupal	
Nombre ficticio para guardar confidencialidad.	Rol en la comunidad
Angelina Gonzales Cobo	Mujer mayor que participa en el grupo de tejedoras
Ramiro Chiguasuque Lara	Hombre mayor que participa en procesos del Cabildo
Sandra Tunjo López	Mujer mayor que participa en el grupo de tejedoras
Julio Aria Tibacuy	Hombre mayor que participa en procesos del Cabildo

Fuente: elaboración propia.

En la investigación, con las limitaciones de acceso anteriormente señaladas, se realizaron al final cuatro salidas de campo. Las entrevistas se efectuaron en tres de ellas. En la Tabla 3 se describen cada una de ellas.

Tabla 3. Salidas de campo

<i>Salida de campo</i>	<i>Actividad</i>
5 de agosto de 2019	Recorrido por los lugares cerca al Cabildo y toma de fotografías.
12 de agosto de 2019	Recorrido por el humedal la Isla, el jarillón del Río Tunjuelito y el Cusmuy. Toma de fotografías en estos lugares. Entrevista con Sergio Ramírez Neuta.
28 de agosto de 2019	Visita al Cabildo. Entrevista con Carlos Moreno Chiguasuque (la entrevista fue en el Cabildo). Recorrido por Bosa Centro y Cementerio de Bosa. Toma de fotografías en estos lugares.
21 de septiembre de 2019	Visita a restaurante donde hacen comida típica. Presencia en la socialización de resultados preliminares del taller de Cartografía social con la Universidad Nacional. Entrevista grupal a Angelina Gonzales Cobo, Ramiro Chiguasuque Lara, Sandra Tunjo López y Julio Aria Tibacuy.

Fuente: elaboración propia.

5.3 La fotografía para el registro del territorio y la identidad urbana

Además de las entrevistas, la investigación recurre a la investigación con imágenes, particularmente, a la fotografía como recurso para obtener registro de los lugares del territorio muisca de Bosa y las prácticas que en ellos ocurren, para de esta forma examinar los procesos de apropiación territorial, la identidad urbana y los espacios simbólicos a los que la comunidad le asigna relevancia

social y cultural. Las características técnicas de la fotografía permiten una suerte de cristalización de la realidad, toda vez que, al obturar la imagen que se registra, guarda en una relación de objetos en un momento concreto. Para Jelin (2012), las cualidades de la fotografía le han permitido una relevancia en el sentido común del mundo contemporáneo, en sus palabras, "la fotografía es vista como modelo de veracidad y objetividad" (p. 58).

No obstante, la "fotografía no es un reflejo o una representación directa e inmediata de ninguna realidad", pues capta un momento "no desde un lugar objetivo y neutro, sino desde el lugar, la mirada y la selección hecha por el(la) fotógrafo(a), desde su punto de vista" (Jelin, 2012, p. 58). En este sentido, las fotos usadas en esta investigación explicitan este punto de vista, pero no es cualquier perspectiva estética, sino la orientada por un marco teórico y las definiciones de los conceptos que orientan la mirada del investigador.

Ahora bien, coherente con el enfoque hermenéutico, la fotografía implica una técnica intrínsecamente interpretativa, que permite "la reunión de datos en la investigación social y, puede acompañar a la palabra en diversas instancias para dar cuenta de aquellos elementos menos visibles que hacen al objeto de estudio" (Bonetto, 2016, p. 74).

De hecho, "tomar a las imágenes como 'dato' sirve para dar cuenta del entramado de la vida social de los entrevistados, y así comprender desde una visión más profunda el comportamiento individual y las normas culturales" (Bonetto, 2016, p. 74). Precisamente, en esta investigación la fotografía no es una técnica ajena a las entrevistas, sino que complementa la información obtenida en los diálogos con los miembros de la comunidad.

Además, no hay que olvidar el papel relevante que tiene el contexto en la obtención de la fotografía, pues este elemento es el que le permite tener un carácter cultural. De allí que la fotografía sea usada en esta indagación como una técnica para registrar el territorio o, valga decir, el contexto desde donde los sujetos se enuncian como muiscas de Bosa.

Aún más, para los intereses de este trabajo, hay que decir, siguiendo a Bonetto (2016), que “usar la imagen puede ser especialmente relevante para dar cuenta de las identidades de determinados grupos sociales” (p. 77), permitiendo el registro de lugares y prácticas que muestran los entramados culturales de la comunidad.

Por otro lado, para Kossoy (2001, citado por Bonetto, 2016), la ejecución de la fotografía pasa por tres momentos: 1. La intención o propósito del fotógrafo; 2. La obturación o registro; 3. Los destinos de la imagen, que implica las personas que la van a ver. En este caso, la intención se enmarca en una investigación de las ciencias sociales sobre el proceso de reapropiación territorial y la identidad urbana de la comunidad muisca de Bosa; el registro se efectuó en tal contexto a partir del problema de investigación y el marco teórico que orienta la mirada; y el destino de la imagen son medios de divulgación académica principalmente.

Ahora bien, para la interpretación de las imágenes obtenidas es necesario recordar que las fotografías se convierten en signos, más precisamente íconos, que comunican mensajes vinculados al proceso de recepción del sujeto que observa. Es decir, que si bien el investigador registra en su cámara un momento o espacio con cierta intención, no puede garantizar los significados o procesos semióticos que elabore el receptor, de allí la importancia de acompañar la imagen con enunciados verbales, para que se expliciten aún más los intereses informativos de la imagen.

Teniendo en cuenta lo anterior, se fotografiaron los lugares y espacios del territorio de la comunidad (no todos, sino a los que el investigador tuvo acceso), al igual que las calles y escenarios públicos presenten en el territorio y mencionados por los entrevistados. No obstante, también se buscaron fotografías para describir lugares y prácticas que no fueron fotografiadas directamente por el investigador, las cuales se pueden ver en el siguiente capítulo. Las fotografías tomadas por el investigador fueron captadas en las salidas de campo (Tabla 4).

Tabla 4. Fechas de recorridos fotográficos

<i>Salida de campo</i>	<i>Fotografías tomadas</i>
5 de agosto de 2019	Cabildo, Colegio San Bernardino y calles aledañas al Cabildo.
12 de agosto de 2019	Humedal la Isla o también llamado Chiguasuque, el jarillón del Río Tunjuelito, el Cusmuy y las calles aledañas a estos lugares.
28 de agosto de 2019	Plaza o parque central de Bosa, Iglesia San Bernardino y Cementerio de Bosa.
21 de septiembre de 2019	Fotografías en la socialización de los resultados parciales del taller de cartografía social realizado con la Universidad Nacional.

Fuente: elaboración propia.

5.4 Revisión de documentos de la comunidad

Para profundizar en la comprensión del problema de investigación y complementar la información obtenida en las fotografías, las entrevistas y las salidas de campo, se realizó una revisión documental de documentos construidos y publicados por la comunidad muisca de Bosa. Algunos de estos documentos, además, han sido publicados de manera impresa y otros se alojan en internet.

La investigación a partir de la compilación y revisión de documentos permite alcanzar información que puede ayudar a comprender el problema de investigación, pues puede presentar nuevos elementos y abrir así la posibilidad de la construcción de análisis más extendidos (Uribe, 2013).

En este caso, al compilar y revisar documentos construidos por la misma comunidad, la información obtenida guarda un importante grado de fidelidad con la fuente, pues no pasa por el tamiz de segundas interpretaciones. Así se justifica la decisión de usar documentos para ampliar la comprensión del problema, ya que en estos documentos se exponen construcciones propias y expresan, en esa

medida, términos y argumentos desde su propio lugar de enunciación y que responden a la misma dinámica de la comunidad.

La revisión de documentos contruidos por la propia comunidad se hizo siguiendo las categorías centrales de la investigación, es decir, se efectuó una lectura en clave de territorio, defensa del territorio, prácticas culturales, identidad urbana y espacio público.

Tabla 5. Lista de documentos compilados y revisados.

Título del documento	Descripción
Retornando por el camino de los antiguos. El Sendero para Reorganizar la Vida (2013).	Expone elementos cosmológicos, muestra recuperación de elementos ancestrales y el encuentro con la palabra de otras comunidades.
Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa (2015).	Cartilla que expone el proceso de reconstrucción de la ley de origen y los elementos ancestrales para tener presente en dicho ejercicio, como lo es el territorio.
Nypquasuca Ai Quyca. Oír El Territorio: Palabra y Memoria de los Mhuysqas de Bozha (2017).	El documento que expone el diagnóstico socioeconómico y cultural de la Comunidad en el marco de la consulta previa del plan parcial El Edén El Descanso.
Blog del Consejo de Jóvenes Muisca de Bosa (2015).	Es un blog que describe diferentes actividades desarrolladas por los jóvenes de la comunidad.

Fuente: elaboración propia

Dado que los documentos expresan tanto los logros alcanzados por la comunidad como proyectos a futuro, la revisión permitió obtener información que guarda una relación con la historicidad reciente de la comunidad. En los siguientes capítulos se harán citas textuales e indirectas de estos documentos, mostrando así los elementos hallados en la revisión. En la Tabla 5 se describen los documentos compilados y revisados.

5.5 Orientadores conceptuales de la mirada

Dado que la relación y construcción ontológica del objeto de investigación está cimentada en conceptos provenientes de diferentes disciplinas de las ciencias sociales, el acercamiento metodológico al objeto estudiado está organizado desde bases teóricas. Consecuentemente, se puede afirmar que la mirada del investigador está orientada por conceptualizaciones y, en esa línea, los instrumentos utilizados en la investigación tienen un horizonte teórico que les da sentido.

Así, el trabajo de campo, el acercamiento a los espacios y los sujetos, las entrevistas aplicadas y las fotografías logradas no se efectúan de manera impoluta, sino desde una mirada orientada conceptualmente, organizando la mirada del investigador y los interrogantes que el plantea en los diálogos con la comunidad.

No obstante, la construcción del objeto supone un rompimiento o reducción del sentido común y de la epistemología ingenua o intuitiva (Bachelard, 2000), por lo que se produce una elaboración teórica que orienta la investigación pero que, después de la indagación empírica, puede producir nuevas rupturas que lleven a nuevas actualizaciones de la teoría (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 2002).

En consecuencia, si bien esta investigación tiene un horizonte conceptual previo, espera que el trabajo de campo produzca datos que permitan ampliar las conceptualizaciones vigentes y formular nuevas categorías de abstracción. De hecho, esta investigación tiene en cuenta el llamado de atención de autores como

Zemelman (2005) o Cuesta (2018b), quienes señalan que hasta la teoría se anquilosa en la mente y práctica del investigador, impidiéndole ver la novedad en la realidad.

Siguiendo lo anterior, las siguientes tablas (de 6 a la 12) muestran los observables que orientaron la mirada del investigador y la relación que guardan estos con las conceptualizaciones y el problema.

Tabla 6. Observables del concepto territorio

Concepto	Definición	Observables
Territorio	El territorio es resultado y, al mismo tiempo, condición de las relaciones sujeto-sociedad-naturaleza, lo que implica una realización simbólica orientada por y orientadora de sentidos y significados culturales, políticos y económicos, por lo que su construcción es histórica, es decir, con discontinuidades espacio-temporales, producto de "rupturas y permanencias cuantitativas y cualitativas", presentes porque las relaciones devienen en diferencias, identidades y pujas. Además, "contiene componentes fijos (naturales y contruidos socialmente), redes y flujos (producción-distribución-circulación-intercambio-consumo) junto con el movimiento de la naturaleza" (Saquet, 2015, p.80) y la misma sociedad.	<ul style="list-style-type: none"> - Características de las relaciones sujeto-sociedad-naturaleza - Sentidos y significados orientan la relación sujeto-sociedad-naturaleza - De qué manera el territorio orienta sentido y significados culturales, políticos y económicos - Rupturas y continuidades espacio-temporales se han dado en la construcción del territorio - Tensiones se han presentado en el territorio - Identidad relacionada con el territorio

Tabla 7. Observables del concepto territorio urbano

Concepto	Definición	Observables
Territorio urbano	<p>El territorio urbano es el resultado de las relaciones entre sujetos en el ambiente natural y construido de las ciudades, el cual tiene significado diferenciales porque es al mismo tiempo vivido y significado como lugar por sujetos pertenecientes a diferentes grupos culturales, económicos, políticos y sociales, por lo que es un territorio en tensión y por ello su articulación se da principalmente en el espacio público.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Espacio construidos y naturales en el territorio - Espacios construidos que han sido resultado de proyectos de la comunidad - Relación la comunidad con los espacios naturales - Otros grupos cohabitan el territorio - Relación entre los grupos que habitan el territorio - Qué diferencias se advierten en las relaciones que tienen los grupos con los espacios construidos y naturales - Tensiones se presentan entre grupos y porqué existen tales tensiones

Tabla 8. Observables del concepto territorio ancestral indígena

Concepto	Definición	Observables
Territorio ancestral indígena	<p>El territorio indígena es el resultado de la relación particular que tienen los pueblos indígenas con el espacio donde realizan su forma de vida, por lo que es el escenario material y simbólico que permite la expresión cultural, económica y política de sus prácticas propias, de allí que la defensa no solo se limite a su propiedad sino a su desarrollo autónomo e identitario, pues el territorio es el sostén ontológico de su cosmovisión ya que articula de sentido y significado las prácticas colectivas e individuales en la vida cotidiana.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Nombres (toponimias u otros) asignan los miembros de la comunidad a los espacios construidos y naturales - Formas en que la comunidad expresa sus tradiciones y prácticas culturales - De qué manera estas expresiones están vinculadas al territorio - Forma en que la comunidad ejerce la autonomía territorial - Formas en que la vida cotidiana y el plan de vida está vinculado al territorio - De qué manera el territorio expresa la cosmovisión de la comunidad y, de forma inversa, cómo la cosmovisión expresa elementos del territorio

Tabla 9. Observables del concepto apropiación territorial

Concepto	Definición	Observables
Apropiación territorial	Proceso permanente de dominio material y simbólico de un territorio, devenido del hecho de que los espacios están en continua disputa por diferentes intereses, aun dentro de una misma comunidad cultural. En ese sentido, la territorialidad es la expresión de apropiación mediante la cual los sujetos enuncian su dominio territorial (o pretensión de dominación) y se expresa con prácticas y usos que dan significado al espacio y orientan la relación que ellos guardan con este.	<ul style="list-style-type: none"> - Formas en que la comunidad expresa dominio sobre el territorio - Contra quién y mediante qué formas puja la comunidad por el dominio del territorio - Espacios naturales y construidos que la comunidad desea dominar y porqué

Tabla 10. Observables del concepto reterritorialización

Concepto	Definición	Observables
Reterritorialización	Proceso de construcción del territorio que es al mismo tiempo novedoso y conservador, porque implica una nueva configuración de una relación con el espacio que tiene como referente repertorios simbólicos previos, produciendo abstracciones y sentidos que actualizan la identidad de los sujetos y sus prácticas culturales, pero no de manera radical sino guardando aspectos ontológicos ordenadores.	<ul style="list-style-type: none"> - Elementos de la construcción del territorio que han permanecido a lo largo del tiempo - Elementos de la construcción del territorio que han emergido a lo largo del tiempo - Sentidos y significados que han emergido en los últimos años frente al proceso de apropiación territorial - Manera en que estos sentidos y significados han afectado la identidad de los sujetos y sus prácticas culturales

Tabla 11. Observables del concepto identidad urbana

Concepto	Definición	Observables
Identidad urbana	<p>La articulación de la dimensión individual y la dimensión social del sujeto, cimentada en procesos de apropiación y apego de espacios urbanos, desencadenados por procesos de significación y re-significación cultural, que generan estructuras mentales para que el sujeto tenga referentes en su auto reconocimiento y el reconocimiento que hace de los otros y que organizan sus prácticas y discursos sobre los espacios urbanos y lo que en ellos ocurre.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Espacios urbanos que son más significativos para la comunidad - Expresiones afectivas usadas por los sujetos para calificar su relación con estos espacios urbanos - Forma en que los espacios urbanos afectan la identidad de los sujetos y la comunidad - Qué cualidades tendría un habitante del territorio urbano - Qué diferencias se atribuyen los miembros de la comunidad si se comparan con sujetos de otras localidades de la ciudad - Qué prácticas efectúan los sujetos en el espacio público y en qué medida son diferentes a las que ejercen otras comunidades

Tabla 12. Observables del concepto espacio público

Concepto	Definición	Observables
Espacio público	Escenario de encuentro y desencuentro de sentidos, que se constituye en espacio de enunciación de prácticas y significados, articulando la ciudad como tejido de lugares, y que por ello está en permanente tensión, pues allí se da la política y su dinámica de puja. Además, al ser apropiado material y simbólicamente por los sujetos, algunos espacios públicos desencadenan territorialidad y se convierten en escenario cultural.	<ul style="list-style-type: none"> - Espacios públicos identificados por los miembros de la comunidad - Prácticas culturales, económicas y políticas ejercidas por los sujetos en el espacio público - Tensiones presentadas en el espacio público - Nombres de los espacios públicos y de qué manera expresan identificación con ellos

Fuente de las tablas de la 6 a la 12: elaboración propia

Capítulo 6.

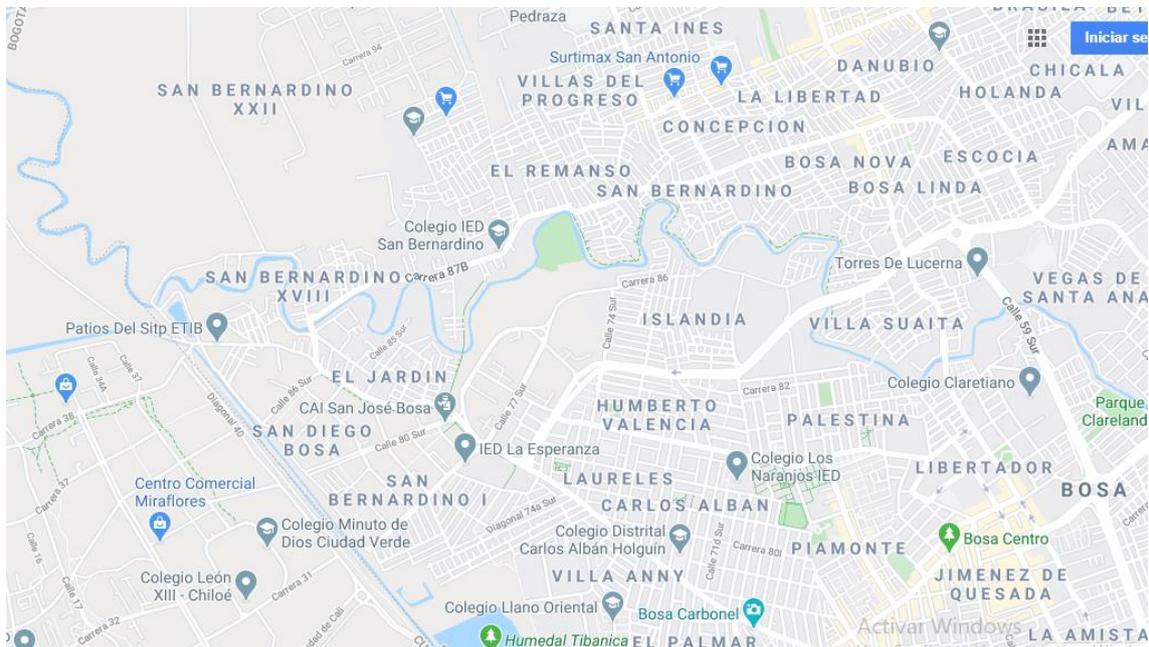
Relaciones con el territorio, lucha, reterritorialización e identidad urbana en la comunidad muisca de Bosa

En este capítulo se describen los resultados alcanzados tras aplicar las técnicas de investigación propuestas anteriormente. En primer lugar, se abordará las relaciones que la comunidad guarda con la naturaleza; en segundo lugar, las actividades y proyectos articulados con el territorio; en tercer lugar, se describirán los lugares más destacados dentro del territorio; posteriormente, se abordará las relaciones que dan densidad a la identidad de la comunidad; finalmente, se abordará el espacio público como factor del territorio urbano.

6.1 Relaciones con la naturaleza

En primer lugar, la comunidad habita lo que fueran las veredas San Bernardino y San José, pero que empezaron a ser urbanizadas paulatinamente. Este territorio tenía una riqueza hídrica significativa y, de hecho, en las entrevistas y trabajo de campo se pudo advertir que las relaciones entre los sujetos y la naturaleza están vinculados especialmente al Río Tunjuelito y a los humedales Chiguasuque y el humedal Tibanica. En la Fotografía 8 se observa el mapa de la actual disposición barrial de las otrora veredas, donde se puede ubicar el Río Tunjuelito recorriendo el territorio.

Fotografía 8. Mapa de los Barrios construidos en la que fueran las veredas San Bernardino y San José



Fuente: Google Maps

Con respecto al río, hoy contaminado¹⁹, existe una añoranza del pasado, pues en los relatos de los mayores está la imagen de que el río era recurso hídrico, de alimentación y de recreación: en este se pescaba, nadaba y se sacaba agua para el riego de los cultivos. Así lo narra Henao Neuta (2016), quien pertenece al Cabildo Muisca de Bosa:

En la memoria de los abuelos, el río surge como un espacio lleno de oportunidades y beneficios. En sus aguas limpias nadaban peces de agua dulce como el pez capitán o las pequeñas guapuchas, en sus riveras se solían encontrar cangrejos y los árboles circundantes como el sauce que alojaban en sus raíces pescados y plantas medicinales diversas cuyas

¹⁹ El río Tunjuelito nace al sur oriente de Bogotá en el Páramo de Sumapaz. Desde allí recorre varias localidades de la ciudad hasta desembocar, en Bosa, en el río Bogotá. Durante este trayecto el río recibe, entre otras cosas, residuos de curtiembres, de canteras mineras y basuras. Cuando llega a Bosa el río ya ha recorrido varios kilómetros y tiene mucha sedimentación.

semillas el mismo río hacía circular, detener, abonar y hacer crecer. También se usaba el agua del río para lavar la ropa, para cocinar y como espacio de encuentro en particular de los niños que jugaban nadando y pescando. (p. 78)

En la Fotografía 9 se puede ver el presente del río, cuyas aguas se empezaron a contaminar hace más de cuatro décadas por las canteras, desechos industriales y de curtiembres y el crecimiento desordenado de la ciudad, en resumen, siguiendo a Osorio (2007), se pasó de ser una fuente hídrica una cloaca.

Fotografía 9. Río Tunjuelito en el sector de San Bernardino, Bosa.



Fuente: el autor. Fotografía tomada el 12/8/2019.

La comunidad también destaca la desembocadura del Río Tunjuelito en el Río Bogotá, lugar que ellos llaman la Junta, donde también se han efectuado

prácticas de pago, que son rituales donde, en general, se ofrece una acción de gracias a la tierra. Esta consiste en devolverle a la tierra lo que la tierra ha dado, es decir, es una práctica de reciprocidad, por ejemplo, se le ofrecen tabaco o coca y se efectúa en lugares como montañas, lagunas, río o grandes piedras (más adelante en el subtítulo de *Actividades y proyectos de reapropiación territorial* se profundiza en los pagos). Sin embargo, el Río Bogotá, como el Tunjuelito, igualmente presenta una significativa contaminación.

Entonces, la relación con el río hoy es de lo que fue y de la amenaza que hoy presenta, pues no solo está contaminado, sino que las alteraciones al ambiente que guarda su cauce hacen que, si las lluvias son fuertes y continuas, se desborde y produzca inundaciones en ciertas localidades que recorre.

Por otro lado, la relación con los humedales está centrada en dos puntos. Uno de ellos son los pagos. El otro es su puja por su conservación y acceso. Sin embargo, este último afecta al primero, toda vez que la comunidad no es propietaria de los mismos ya que el humedal Tibanica está bajo el control de la Secretaría Distrital de Ambiente y el humedal Chiguasuque, que oficialmente se llama La Isla, ha visto cedida su extensión porque una parte es propiedad de una constructora privada y la otra la controla la misma Secretaría.

Así, si los miembros de la comunidad desean visitar los humedales deben pedir permiso a la Secretaría Distrital de Ambiente. En el caso del humedal Tibanica (ver Fotografía 10) el acceso de la comunidad ha sido más fácil, pero para ingresar al Chiguasuque (ver Fotografía 11) ha tenido mayor dificultad, pues la constructora dueña de una parte del sector ha impedido el ingreso. En la entrevista con los mayores una señora afirmó:

en el humedal ese Chiguasuque no nos dejan entrar, ya nos prohibieron hasta caminar y eso dizque hay celadores que no dejan pasar, porque los ricos, a los que les dieron esos terrenos pues también ya acabaron sus ganados ya acabaron sus fincas, entonces vendieron y ahora hicieron pues

apartamentos (Angelina Gonzales Cobo²⁰, entrevista personal el 21 de septiembre de 2019).

Fotografía 10. Humedal Tibanica, en Bosa



Fuente: Secretaría Distrital de Ambiente.

El humedal Chiguasuque es pertinente destacarlo, no solo por la tensión con la propiedad privada, sino porque su denominación es un buen ejemplo de la lucha por el territorio que ha emprendido la comunidad muisca de Bosa. En efecto, ellos le llaman Chiguasuque porque lleva el apellido de José Armando Chiguasuque, comunero muisca que emprendió una acción para lograr defender

²⁰ Recordemos que los nombres han sido cambiados para guardar el anonimato de los entrevistados.

el humedal, lucha que derivó entre otras cosas en el Acuerdo Distrital 577 de 2014, donde se declara como parque ecológico de humedal.

Sin embargo, dicho decreto lo nombra oficialmente la Isla, pero la comunidad lo llama Chiguasuque, mostrando así una apropiación simbólica del mismo. Lastimosamente, este humedal es el que ha tenido mayor pérdida ambiental, pues ya que ha sufrido un deterioro que lo hace ver más como un potrero (ver fotografías 11 y 12).

Fotografía 11. Humedal Chiguasuque, en Bosa



Fuente: el autor. Fotografía tomada el 12/8/2019.

Fotografía 12. Humedal Chiguasuque, en Bosa



Fuente: el autor. Fotografía tomada el 12/8/2019.

Las relaciones que guarda la comunidad con el territorio en su dimensión natural, centradas básicamente en el río y los humedales, pasan pues por una tensión entre el deterioro ambiental de los mismos y su reivindicación como lugares ancestrales, toda vez que los mismos están enraizados presentes en la tradición muisca.

En efecto, según el documento *Retornando por el camino de los antiguos* (2013), el humedal Chiguasuque era llamado por los ancestros “Tchiguazuque Amayoma”, que significa semilla, fruto de Padre y madre, y su etimología refiere a: “TCHI – TCHÍA. Hace alusión a la Diosa Luna, lo femenino. GUA. Es la montaña, es abajo, el pez. ZU. Es el complemento masculino del Sol Zhue. QUE. Es poder, fortaleza. ZUQUE. Es comida líquida” (p. 75).

El humedal Tibanica, por su parte, tiene el nombre ancestral de "Zacuey", que significa Guardián del Cercado de Oro. Según el documento *Retornando por el camino de los antiguos* (2013), este nombre refiere a esta tradición:

Se dice que Botchiqa llegó al territorio de Bosa, montado en un animal similar a un camello, un animal nativo del territorio americano, un Macrauchenia, este animal a la llegada de Botchiqa murió en el territorio de Bosa, y fue enterrado por el Padre Botchiqa en una laguna que quedaba entre Soacha y Bosa, llamada "Laguna de Baracio", esta laguna está relacionada con la laguna hoy humedal de Tibanica (p. 76)

De hecho, en la cartilla *Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa* (2015) se dice que el animal enterrado se llamaba Macrauchenia.

Por su parte, el Río Tunjuelito toma su nombre, según Osorio (2007), del cerro de los Tunjos, donde se asienta la laguna de Chizacá y nace el río. La palabra tunjo "designa aquellos cerros de páramo que en la cosmología de esta cultura representan a los guardianes (mojanos) de las puertas de entrada al mundo de los dioses y los muertos, que son las lagunas (...) El Tunjo fue un moján especial que podía ser macho o hembra, o de ambos géneros al mismo tiempo" (p. 51). Además, en el arte orfebre muisca precolombino los tunjos son representaciones de un personaje humanoide, elaborados para dar ofrendas a los dioses (ver Fotografía 13).

Fotografía 13. Tunjo Museo del Oro.



Fuente: Carlos Adampol Galindo en <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=9656479>

Entonces, se puede ver que los humedales y el río reciben nombres con raíces muiscas y que, en ese orden, guardan relación con las cosmogonías y cosmologías precolombinas. En este sentido, no es menor que, en las entrevistas, los miembros de la comunidad destaquen estos lugares naturales y, en esa línea, muestren preocupación por la pérdida ambiental de los mismos:

la contaminación del río con la construcción, el depósito de escombros pues era insostenible, toda esta tierra está rellena de escombros, este mismo humedal (Chiguasuque) tendrá más de un metro de escombros en su suelo, entonces el tema del escombros fue muy fuerte aquí... también traen basuras, como se dedican al reciclaje entonces pues el tema de las basuras también es fuerte tanto así que hoy en días pues el humedal también está en vista de personas, urbanizadores ilegales, bandas que se denominan "t ierreros" (Sergio Ramírez Neuta, entrevista personal el 12 de agosto de 2019).

Así, el cambio del suelo rural al urbano, la apropiación de terrenos y la construcción de vivienda afectan ambientalmente el territorio. Por ejemplo, en la Fotografía 14 se puede ver una urbanización a pocos metros del humedal Chiguasuque.

Fotografía 14. Construcción de apartamentos al lado del humedal Chiguasuque.



Fuente: el autor. Fotografía tomada el 12/8/2019.

Además, otras zonas adyacentes al humedal tienen futuros planes de urbanización y, sumado a ello, está incluido en el Plan Parcial Campo Verde, y “está afectado por tres vías principales del sector: Proyecto Avenida Circunvalar del Sur, Avenida Longitudinal de Occidente y Avenida San Bernardino” (según la página web <http://humedalesbogota.com/>).

6.2 Actividades y proyectos de reapropiación territorial

En este apartado se expondrán actividades y proyectos que expresan una reapropiación territorial significativa, toda vez que son actos de que sustancialmente relacionan la comunidad al territorio y, de hecho, construyen territorio a nivel simbólico, como las actividades de recuperación de toponimias,

las huertas, la siembra del Cusmuy y medicina ancestral, el festival Jizca Chía Zhue, la actividad del tejo, la recuperación del tejido, la gestión de la autonomía territorial y el Cabildo, los proyectos de plan de vida, ley de origen y justicia propia y la relación de la cosmovisión y territorio.

6.2.1 Actividades de recuperación de toponimias

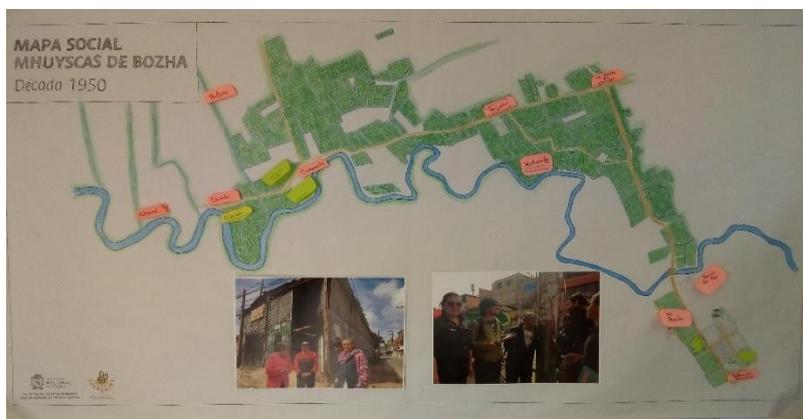
La territorialidad de la comunidad muisca de Bosa tiene vínculos con los territorios ancestrales visibles en toponimias. No obstante, también otros lugares del territorio reciben nombres de tradiciones más recientes. En ese camino de recuperar memoria, el Cabildo ha venido trabajando con miembros de la Universidad Nacional de Colombia en talleres de cartografía social y recorridos con los mayores para recuperar los recuerdos de su relación con el territorio antes de los grandes cambios que sufrió la localidad desde que las veredas San Bernardino y San José empezaron a tener una lógica urbana y se convirtieron en barrios de Bosa.

En este trabajo los mayores han recordado el nombre de zonas y caminos que hoy los habitantes de los barrios desconocen, pues con la llegada de la ciudad se impusieron nomenclaturas como calle 73 sur o carrera 88f. Han recordado nombres como “La Vuelta del Chorizo”, un lugar donde vendían chorizos y que ellos cruzaban cuando, siendo niños, iban desde sus fincas hasta el municipio de Bosa (hoy conocido como Bosa centro), donde compraban víveres e iban a oír la misa los domingos.

En estos ejercicios de cartografía social se han recuperado nombres como Ventorrillo, Penjamo, Rancho de paja o matorral. En la Fotografía 15, se observa uno de los mapas usados en el taller para ubicar las toponimias que usaba la comunidad hace más de cinco décadas. En la Fotografía 16 se advierte el mapa en detalle y el *post-it* amarillo es el lugar actual del Cabildo, que para la niñez de los mayores en la década de 1950 no existía, y los *post-it* rosados son los lugares que ellos han recordado en el taller de cartografía.

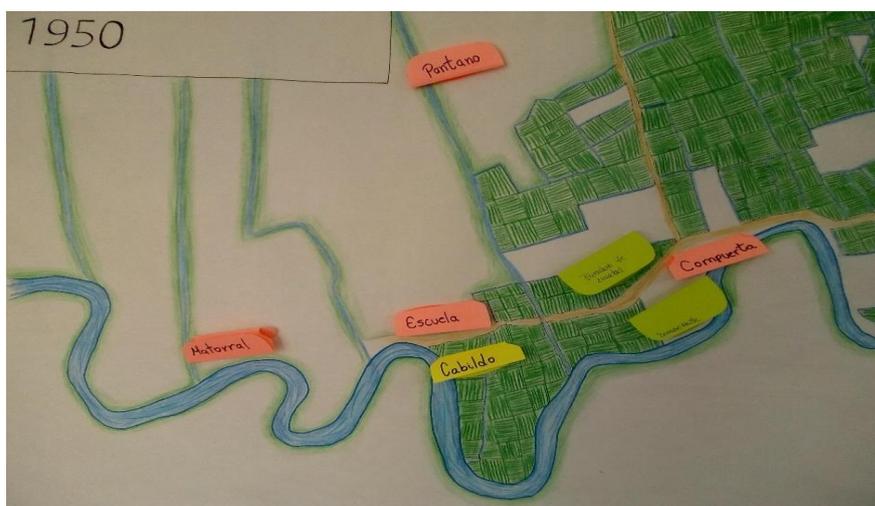
Por su parte, en la Fotografía 17 se puede ver el mapa en detalle acompañado de una foto de los estudiantes efectuando un recorrido con algunos mayores de la comunidad. De esta manera, estos talleres han logrado recuperar la memoria de los mayores de 60 años, recordando que Bosa, otrora municipio, fue anexado como localidad de Bogotá en 1954, lo que empezó a producir un constante cambio de la vida rural a la urbana que aún hoy se observa.

Fotografía 15. Taller de cartografía con miembros de la Universidad Nacional.



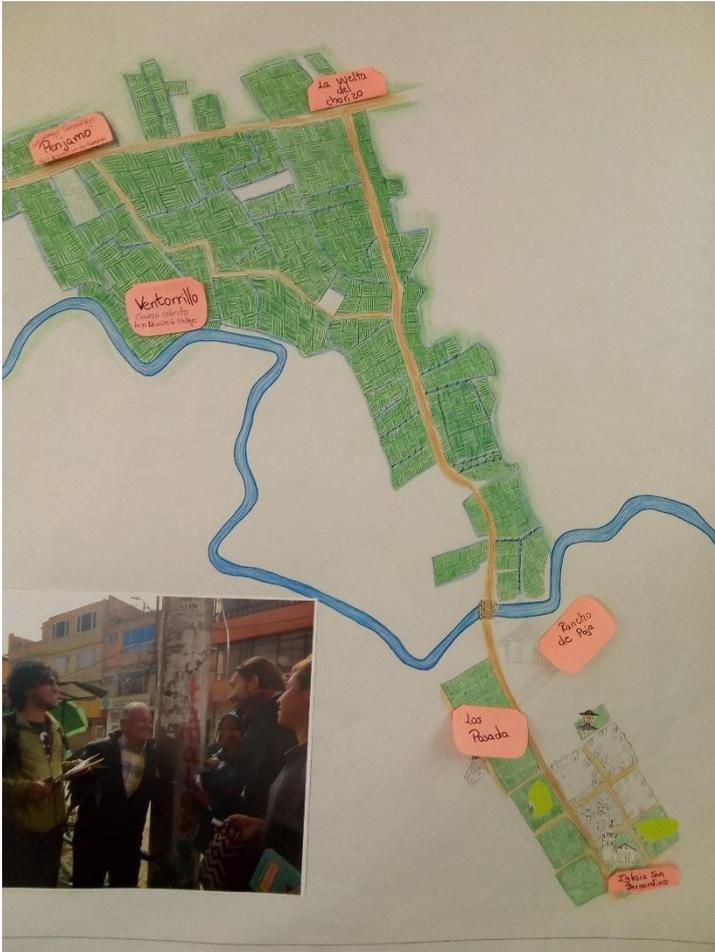
Fuente: de autor. Fotografía tomada el 21/09/2019

Fotografía 16. Taller de cartografía con miembros de la U. Nac. en detalle 1.



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 21/09/2019

Fotografía 17. Taller de cartografía con miembros de la U. Nac. en detalle 2.



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 21/09/2019

Es importante recordar que la mayoría de miembros del Cabildo Muisca de Bosa viven en lo que fueron las veredas San Bernardino y San José, pero hoy estas están convertidas en barrios donde viven personas que migraron de otras zonas de Colombia y de la misma Bogotá. Así que, si bien los nombres de restaurantes, talleres, panaderías, colegios, supermercados y las nomenclaturas catastrales sirven hoy de referente para los residentes, sin importar que sean de la comunidad muisca o no, el ejercicio de recuperar estos nombres que viven en los recuerdos de los mayores del Cabildo les permite a ellos, sus hijos y nietos, guardar una relación diferente con el territorio, toda vez que dicha relación se arraiga en la memoria familiar.

6.2.2 Proyecto de huertas y herencia campesina

Por otro lado, las tradiciones y prácticas culturales relacionadas con el territorio provienen básicamente de dos herencias. En primer lugar, una herencia campesina mestiza y, en segundo lugar, la herencia ancestral más profunda (sobre esta herencia ancestral ver apartado 6.2.9). La herencia campesina mestiza orienta prácticas que son poco más desarrolladas por la transformación urbana, como los cultivos y la cría de vacas lecheras. En efecto, los comuneros cada vez tienen menos fincas para efectuar estas labores porque han venido vendiendo sus predios para construir viviendas. Precisamente, una forma de reivindicar su herencia campesina son las huertas comunitarias. Las huertas son espacios pequeños (ver Fotografía 18) donde se cultivan hortalizas y plantas medicinales, como tabaco.

Fotografía 18. Huerta comunitaria Cabildo Muisca de Bosa.



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 12/08/2019

El proyecto de las huertas busca desarrollar prácticas propias de siembra:

el cabildo tiene algunas huertas comunitarias que buscan precisamente recrear un poco esos escenarios pues que se hacían antes del cultivo comunitario, del trabajo de la agricultura en comunidad (Carlos Moreno Chiguasuque, entrevista personal el 28 de agosto de 2019).

Ahora bien, se le llaman huertas comunitarias pero operan en un espacio privado, es decir, el espacio donde están ubicadas es arrendado. Algunos de estos productos de las huertas, como las hortalizas se venden en espacio públicos de Bosa:

cuando se hacen las asambleas, se hacen a veces en algunos colegios, se ubican durante la asamblea el espacio de venta de plantas, de venta de alimentos, hortalizas que se producen pues en estos lugares (Sergio Ramírez Neuta, entrevista personal el 12 de agosto de 2019).

Hay que decir que los mayores de la comunidad fueron, en general, campesinos y sus recuerdos remiten a labores y modos de la vida rural, como la siembra y la cría de ganado. Por otro lado, de esta herencia mestiza cabe destacar también la tradición católica, pues muchos miembros de la comunidad profesan esta religión.

6.2.3 Siembra del Cusmuy y medicina ancestral

Un elemento importante en la reapropiación del territorio es la recuperación de la medicina ancestral y la siembra del Cusmuy²¹. La medicina ancestral, basada en conocimientos y plantas especiales, se realiza por sabedores pero que se ofrece públicamente para cualquier persona (ver Fotografía 19).

²¹ Cusmuy o Qusmuy. En el diccionario muisca <http://muysca.cubun.org/> se usa cusmuy.

Fotografía 19. Pendón en el Cabildo ofreciendo medicina ancestral.



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 12/08/2019

La medicina se ejerce en la Casa de Medicina, adyacente al Cusmuy (Fotografía 20). El Cusmuy en sí es resultado de un proceso de recuperación ancestral. El Cusmuy fue sembrado como un proceso espiritual en el año 2009, pero su construcción responde a una tradición ancestral indígena:

[el cusmuy se sembró] buscando lugares energéticos y se sembró allí pues también con unos trabajos desde lo espiritual para permitir que una casa de este tipo ritual esté, porque es una casa ritual... eso ha sido parte digamos de la recuperación del pueblo Muisca ino!, volver desde las casas sagradas a recuperar la medicina y lo espiritual (Sergio Ramírez Neuta, entrevista personal el 12 de agosto de 2019).

Fotografía 20. Entrada al Qusmuy en Bosa



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 12/08/2019

El Qusmuy o Cusmuy es un bohío grande y redondo que sirve para ceremonias. A parte de este, los muisca también tienen otro tipo de casa ceremonial, el Tchunsua (o Tamuy). El Qusmuy (hay documentos donde se escribe Qusmhuy), se asocia a la Luna, el calendario lunar y lo femenino; el Tchunsua se asocia al Sol, el calendario solar y lo masculino. Los dos se construyen bajo condiciones geométricas diferentes y guardan relación con el orden del territorio.

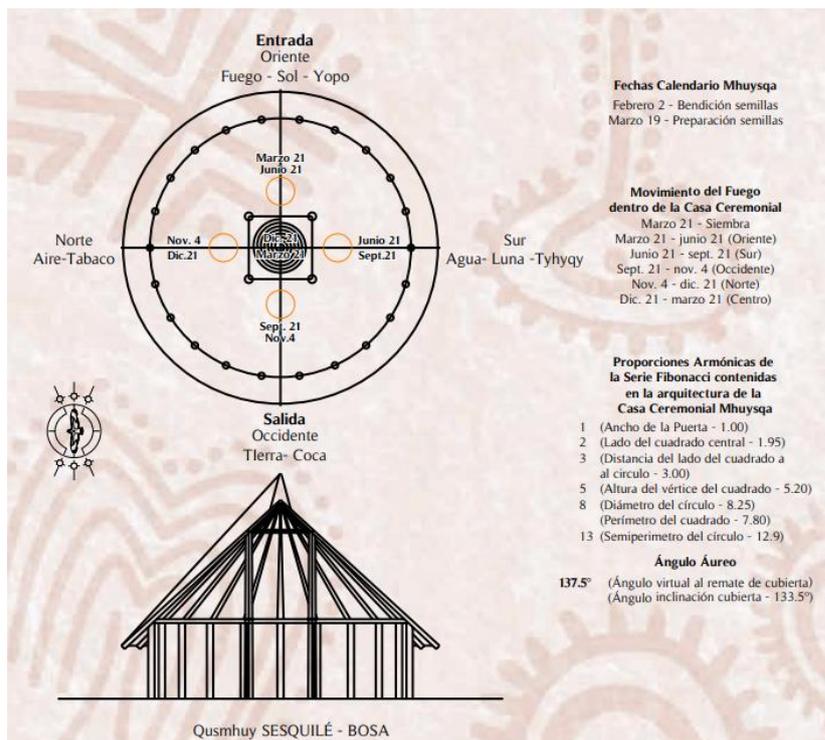
Actualmente, existen dos Tchunsua, una en el municipio de Cota y otro en Chía. Y existen dos Qusmuy, uno en Sesquilé y otro en Bosa. Las casas ceremoniales de Cota, Chía y Sesquilé pertenecen a comunidades muisca que también han venido haciendo su proceso de recuperación ancestral y han acompañado el proceso del Cabildo de Bosa. Estos municipios son cercanos a Bogotá.

La arquitectura de estas construcciones "está formulada a partir de la comprensión de las leyes de la naturaleza, mediante el uso de medidas y proporciones de geometría sagrada" y, de esta manera, "potencian la energía

natural del lugar en relación con su resonancia de armonización del territorio hacia los lugares sagrados circundantes” (*Retornando por el camino de los antiguos*, 2013, p. 80).

Los Qusmuy de Bosa y Sesquilé “tienen las proporciones armónicas perfectas de la geometría sagrada desde la observación de la naturaleza, contenida en la Serie Fibonacci – 1,1,2,3,5,8,13”; además, “la pendiente virtual de la cubierta es de 137.5° corresponde al ángulo áureo (es el ángulo que la naturaleza ha determinado entre cada rama de un árbol para lograr la misma radiación solar en todas las hojas)” (*Retornando por el camino de los antiguos*, 2013, p.81). En la Fotografía 21 se puede ver la disposición del Qusmuy.

Fotografía 21. Arquitectura del Qusmuy



Fuente: Retornando por el camino de los antiguos (2013).

El Qusmuy muestra una relación con el espacio y su orden deja claramente una orientación al Sol, pero también a un abajo y arriba. Todas las direcciones (norte, sur, oriente y occidente) giran en un centro que provoca "un movimiento de la energía en espiral". En el pensamiento muisca la casa constituye una suerte de camino de adentro hacia afuera "que encadena todas las dimensiones de la vida, articuladas en los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego) que rigen el orden natural y que se tejen en un centro" (*Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa*, 2015, p. 26).

Como se puede ver en la Fotografía 21, la entrada está relacionada con el 21 de marzo, que es cuando según la tradición los muisca celebran el año nuevo. Desde esta fecha hasta el 21 de junio se siembra, tanto a nivel físico como espiritual. Aunque meses antes, el 2 de febrero, se bendicen las semillas. Así, el Qusmuy muestra en su orden el calendario agrícola y, dentro de este, se va moviendo el fuego en relación a las prácticas: entre el 21 de septiembre y el 4 de noviembre se mueve el fuego al lado occidental de la casa, y se deshierba y aporca (se cubre con tierra nueva las plantas), "se le da fuerza a los cultivos que se hicieron tanto físicos como espiritualmente". Y del 4 de noviembre al 21 de diciembre se mueve el fuego al norte y se recogen las cosechas, para después dejar descansar la tierra "para que de nuevo coja fuerza y nutrientes para el próximo año volver a sembrar" (*Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa*, 2015, p.27).

Estos ciclos no solo se relacionan con las prácticas de cultivo, también establecen momentos para otras acciones. Henao Neuta (2016) lo describe así:

desde el 21 de marzo se inicia el año agrícola homenajeando al elemental del fuego conmemorando al sol y al espíritu que anima lo inerte, el 21 de junio iniciamos el ciclo del agua a través de la palabra dulce de mujer, el 21 de septiembre con el ciclo de la tierra procuramos realizar actividades de defensa del territorio, para terminar con el ciclo del aire en donde se agradece por el oxígeno que respiramos y la música de viento que nos vivifica (p. 25).

Ahora bien, el hecho de que exista una casa lunar y otra solar, y que la primera sea femenina y la otra masculina, se considera una suerte de sistema de complementariedad en el pensamiento muisca.

6.2.4 Festival Jizca Chía Zhue

Otra actividad que muestra recuperación del territorio es el festival Jizca Chía Zhue o “las bodas del Sol y la Luna”, que se viene realizando desde el año 2003 (en el 2019 se llevó acabo la versión XVIII). Es un ejercicio que la comunidad muisca de Bosa efectúa para vincularse con las otras comunidades y también seguir profundizando en su recuperación de prácticas ancestrales. En una entrevista así quedó manifiesto:

la comunidad tiene una festividad, digamos que ya se ha vuelto parte del proceso histórico y es el “Jizca Chía Zhue”, el festival del sol y la luna, pues que es el momento de encuentro de casi todos los clanes familiares de la comunidad, pues alrededor de ciertas actividades propias, de compartir alimentos, de danza, y también desde la parte espiritual a través de los rituales que se hacen en esa actividad (Carlos Moreno Chiguasuque, entrevista personal 28 de agosto de 2019).

En una invitación que hace el Cabildo de Bosa en la página web de la Organización Indígena de Colombia (ONIC, 2019a) se puede leer:

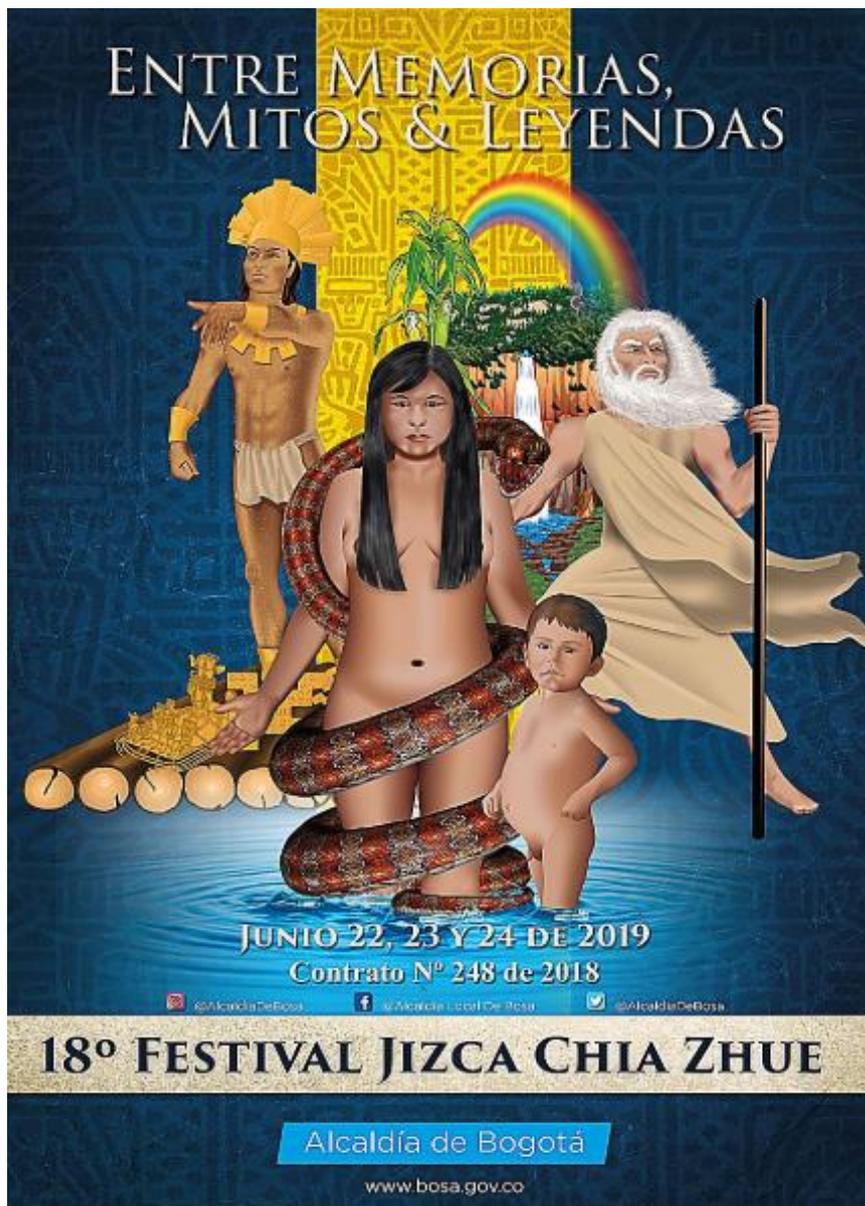
ofrecemos para el agrado de nuestro pueblo y de los amigos, el desfile de comparsas, el ritual de armonización de inicio, la siembra de árboles, presentaciones artísticas, círculo de palabra, ritual de la luna, lunada de encuentro abuelos comunidad “entre memorias y leyendas” ritual y camino de sanación, juegos tradicionales, I concurso de música tradicional

Cundiboyacense, atención medicina tradicional y muchas, muchas otras actividades más, que son muestra viva de nuestra cultura y tradición.

El festival, efectuado en tres días (en el año 2019 fue el 22, 23 y 24 de junio), desarrolla sus actividades en diferentes escenarios de Bosa e, incluso de Bogotá, pues se puede hacer pagamentos en lugares como Monserrate, un cerro tutelar de la ciudad que está a una hora en carro de Bosa. Sin embargo, la mayoría de las actividades se realizan en la localidad en lugares públicos como la plaza, las calles o en lugares más restringidos como el Qusmuy. En la Fotografía 22 se puede ver el cartel del festival en el año 2019, como se puede advertir en este hay figuras de la cosmogonía muisca, como la madre Batchué y su hijo, que se convirtieron en serpiente.

En estos festivales, pero también a lo largo del año, se puede observar otras prácticas vinculadas al territorio, como la comida típica y los juegos ancestrales. En la comida se destaca el ajiaco, los sancochos y la mazamorra, que son sopas que se hacen con productos del altiplano cundiboyacence, como el maíz, la papa, la arracacha, entre otros (Enríquez, 2017). Además, también es común la fritanga o picada que es un plato que, generalmente, lleva papa criolla, morcilla o rellena, chorizo, longaniza, chicharrón y plátano maduro.

Fotografía 22. Poster del festival Jizca Chía Zhue.



Fuente: <https://www.culturarecreacionydeporte.gov.co/es/bosa/eventos/festival-jizca-chia-zhue-en-bosa>

En las entrevistas, las personas referenciaron ciertos lugares de Bosa que son reconocidos para disfrutar de este tipo de comida típica, como:

donde Doña María Chiguasque, donde venden la rellena, las sopas y todo eso, ahí contiguo a Doña Mercedes también, donde Doña Belén Tunjo, en

San José. Y por el lado de la iglesia de San José, en la casa de Don Mario Chiguasuque y ahí también venden gallina y todo eso (Carlos Moreno Chiguasuque, entrevista personal el 28 de agosto de 2019).

6.2.5 El Tejo

Otra actividad efectuada por la comunidad y que está vinculada al territorio es el tejo, un deporte muisca que consiste en lanzar un disco a una caja con arcilla y hacer explotar, por el efecto del golpe del disco, unas mechas de pólvora.

El disco que se lanza se llama tejo, y el deporte también se conoce con el nombre muisca de turmequé. Según la página de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá (2020):

El tejo es un deporte de competencia, en el cual se enfrentan jugadores en forma individual o también por equipos. Hay varias adaptaciones del tejo: la más tradicional consiste en introducir el tejo dentro de un círculo metálico conocido como tejín o bosín, en los bordes del círculo se colocan cuatro mechas. Quien logre hacer explotar el mayor número de mechas, gana la partida.

Los puntos en este deporte se definen así (tomado de la página de la Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá):

- Mano (1 punto). La obtiene el equipo que ubique el tejo más cerca al bocín.
- Mecha (3 puntos). Cuando el tejo lanzado golpea la mecha y se produce explosión, llama o humo suficiente.
- Embocinada (6 puntos). Cuando el tejo lanzado queda enterrado dentro del bocín y con la base superior hacia el tablero.

- Moñona (9 puntos). Cuando el tejo cae correctamente dentro del bocín (embocinada) y a su vez, explota simultáneamente la mecha.
- Para que un lanzamiento sea válido, el tejo debe caer directamente sobre los objetivos, sin tener contacto con elementos externos como el piso, tablas, bordes de la cancha o demás locaciones.

En la Fotografía 23 se pueden observar la forma del tejo, un disco metálico que puede tener en su base inferior 9 centímetros de diámetro y en la superior 5.5 centímetros y una altura de 4 centímetros; el disco puede llegar a pesar 680 gramos. Las medidas cambian dependiendo la fuerza y habilidad del jugador.

Fotografía 23. Tejo.



Fuente: El Espectador.

En la Fotografía 24 se muestra la cancha de tejo, que tiene un tablero de madera con una altura de 1.5 metros y de ancho 1 metro. El cajón contiene greda o plastilina (lo usual y tradicional es la greda) y en la mitad tiene un bocín de 11 centímetros de diámetro que sirve para determinar el puntaje (por ejemplo, si el tejo queda dentro del bacín tiene más puntos). Alrededor del bocín están las

mechas de pólvora que estallan cuando el tejo cae sobre ellas (reventar mecha da más puntos).

Fotografía 24. Cancha de tejo.



Fuente: La W.

Si bien el tejo es un deporte que pueden practicar hombres y mujeres, es más común ver a los hombres. Es frecuente ver canchas de tejo en otras regiones de Colombia, así que fácilmente se puede afirmar que es la actividad muisca tal vez más conocida y apropiada en la sociedad colombiana.

6.2.6 Recuperación del tejido

La recuperación del tejido, por su parte, es una actividad donde las mujeres tienen mayor protagonismo. El tejido ha sido un proyecto de recuperación de ese saber ancestral, pues si bien varias mujeres sabían tejer, lo que ha hecho el Cabildo es recuperar el trasfondo cultural y espiritual muisca que había detrás del tejido. El camino recorrido ha dado resultado, tanto así que una noticia de un medio nacional se tituló "Indígenas muisca crearon la primera 'mochila

bogotana' con tejidos ancestrales", y la información describe el trabajo realizado por Mariana Chubasuque y su hermana, pertenecientes al Cabildo de Bosa. Ellas cuentan que la mochila simboliza elementos muy profundos:

La mochila bogotana tiene una historia, tiene un tejido bonito y para nosotros la mochila tiene un significado muy importante; se le da el inicio de la vida, luego está la placenta y la saga representa el cordón umbilical (...) el diseño de la mochila es un espiral, que es vida (RCN Radio, 2017).

6.2.7 Gestión de la autonomía territorial y el Cabildo

De otra parte, en la investigación se pudo evidenciar que la comunidad ejerce cierta autonomía en el territorio, toda vez que, si bien el Cabildo ha logrado desarrollos significativos, no tiene injerencia en muchos asuntos de su del territorio, como es el hecho de que no puedan acceder al humedal Chiguasuque.

No obstante, la organización del Cabildo y los proyectos que han desarrollado les ha permitido tener logros importantes en la gestión del territorio, como lo es el hecho de que la alcaldía de Bogotá haya modificado el Plan Parcial El Edén, que tiene afecta directamente a Bosa y a la comunidad muisca, toda vez que implica la construcción de vías que solo son posibles si se derrumban casas y construcciones hoy en pie. Esta modificación fue posible porque la comunidad logró que se le reconociera el derecho a la consulta previa:

hubo una consulta previa, la consulta previa pues negoció un poco con el Distrito aceptar este plan parcial pues identificando unos impactos, unos daños, unas afectaciones y que en mayor medida pues esas afectaciones tuvieran una reparación o una compensación que la comunidad pues viera pertinente (Sergio Ramírez Neuta, entrevista personal el 12 de agosto de 2019).

Al lograr la comunidad que se tuviera en cuenta la Consulta Previa, toda vez que los planes de desarrollo afectaban directamente la vida y tradiciones de sus miembros, el Cabildo logró un hecho sin precedentes, pues este mecanismo en el imaginario social tiene un carácter más rural que urbano:

Asumimos como verdad indiscutible que los territorios ancestrales no tienen modo de protección directa en contextos urbanos y menos tratándose de procesos de consulta previa, pero el Cabildo Muisca de Bosa demostró el día de ayer y a nivel nacional y latinoamericano, que los derechos fundamentales y la pervivencia de nuestros pueblos son mandatos que desbordan los ámbitos estrictamente rurales, convirtiéndose en un antecedente importante para los demás pueblos que viven y tejen procesos entre territorios urbanos y rurales, viendo amenazado su buen vivir con la creciente urbanización y megaproyectos de las pequeñas y grandes ciudades (ONIC, 2019).

En efecto, el Cabildo Muisca de Bosa se convirtió en pionero en establecer este mecanismo de Consulta Previa en entornos urbanos, pero el trabajo para alcanzar estos logros implicó un proceso de varios años, de demandas en estrados y diálogo con instituciones distritales.

La lucha, iniciada desde el año 2006 con una acción de tutela para evitar la implementación de estos proyectos pues la afectación era directa y perjudicaba a la comunidad, dio frutos en mayo de 2019, cuando el Alcalde Mayor de Bogotá, Enrique Peñalosa, y la Gobernadora del Cabildo Muisca de Bosa, Ángela Chiguasuque Neuta, firmaron un acuerdo que modificaban estos planes.

Según se lee en la página de la Secretaría Distrital de Planeación (2019), "la Empresa de Renovación Urbana (ERU) comprará 7,44 hectáreas de suelo y le entregará como propiedad colectiva al Cabildo Indígena Muisca de Bosa 3,17 hectáreas para que construyan 550 viviendas indígenas, que serán gestionadas por el propio cabildo".

Además, “se dejará un terreno para construir la Casa del Sol y la Luna, un espacio comunal con enfoque étnico, y la Administración Distrital adelantará gestiones para entregar al Cabildo Muisca de Bosa un predio de 150 hectáreas en la ruralidad, para el desarrollo de sus prácticas ancestrales y ambientales” (Secretaría Distrital de Planeación, 2019).

6.2.8 Proyectos de plan de vida, ley de origen y justicia propia

Ahora bien, es importante destacar que este logro se concatena con procesos al interior del Cabildo, como lo son los Concejos de Mayores, de Mujeres y de Jóvenes, y los proyectos recuperar la Ley de Origen y el Plan de Vida, este último “tiene siete ejes o siete estantillos como se han denominado: estantillo de gobierno; el estantillo de cultura; el estantillo de espiritualidad y pensamiento; el estantillo de medicina tradicional y salud; el estantillo del gobierno propio de justicia; el estantillo de economía propia; y el estantillo de territorio” (Carlos Moreno Chiguasuque, entrevista personal el 28 de agosto de 2019).

El desarrollo del Plan de Vida ha sido un trabajo que, si bien no ha concluido, ha logrado la participación de la comunidad, quienes evaluación cómo se ven en cada uno de los estantillos y cómo se proyecta en los mismos:

lo que nosotros estamos haciendo ahorita con las personas que nos encontramos en el desarrollo de plan de vida es identificando a hoy cómo la comunidad se ve esos siete estantillos y cómo se proyecta, digamos no hemos avanzado mucho porque hasta ahorita estamos como en el acercamiento con los planes familiares pero la intención un es poco de acuerdo a la realidades y a la dinámicas de hoy, efectivamente poder evidenciar cómo la comunidad ve cada uno de esos espacios y como se ve tanto familiarmente como en comunidad (Carlos Moreno Chiguasuque, entrevista personal el 28 de agosto de 2019).

Por otro lado, existe el proyecto de la recuperación de la Ley de Origen:

Si nosotros estamos en esa búsqueda también, en la búsqueda de la Ley de Origen, del derecho mayor, de todos estos conceptos más propios y menos impuestos... lo que ha pasado es que muchos, muchas personas de la comunidad que han intentado despertar como ese ser Muisca más antiguo si se quiere como más espiritual (Sergio Ramírez Neuta, entrevista personal el 12 de agosto de 2019).

La Ley de Origen es entendida como "normas de convivencia con el territorio entre los seres naturales (naturaleza), espirituales (seres creadores) y la gente Mhuysqa" (*Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa*, 2015, p.8). Hay cuatro elementos básicos o estructurantes de la Ley de Origen, ya que dan los fundamentos de los mandatos o leyes: "a. Proteger la Vida. b. Compartir el Alimento. c. Recordar que todo tiene espíritu. d. Ser guardianes del Territorio" (*Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa*, 2015, p. 9). Ahora bien, en coherencia con estos fundamentos, en el documento *Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa* (2015, pp. p.36-37), se leen los principios para ser gente Mhuysqa (Tabla 13).

Tabla 13. Listado de Principios para ser gente Mhuysqa

<i>Principios para ser gente Mhuysqa</i>	
1.	Todos somos gente y hermanos: es el reconocimiento de que todos somos iguales y de que todos tenemos derechos y deberes.
2.	Todo nace desde la pareja y la familia: es el principio que se refiere a la dualidad, al equilibrio, a la enseñanza desde la familia.
3.	Quienes mueren, coexisten con nosotros y otros mundos: hace referencia a distintos planos de existencia, a distintos mundos y niveles de comprensión de la vida.
4.	Alimentar a los ancestros: es el valor de la reciprocidad, es el pago como forma de retribución de lo recibido, pero así mismo, la forma de ordenar los desequilibrios del pensamiento, la familia y la comunidad.
5.	El territorio es un todo cósmico: el territorio es la base de la Ley de Origen, es la existencia misma del ser Mhuysqa, por tal razón debe cuidarse y protegerse, es la base de la recuperación cultural.
6.	La colectividad como unidad: es el principio de unidad, de pensar, de trabajar, de compartir en comunidad.
7.	Todo se comparte: en la medida en que todos somos iguales y pensamos colectivamente, podemos compartir el alimento, la vida, el pensamiento, la lucha por la reivindicación y la recuperación del territorio.
8.	Proteger la vida y la identidad como Mhuysqa: es el deber como Mhuysqas de proteger el territorio, la cultura, los usos y costumbres, las tradiciones, la vida y la identidad, como derecho de pervivencia como pueblo indígena.
9.	Todo tiene memoria: se refiere al tiempo, al espiral que conecta a los ancestros y abuelos con las generaciones actuales, al ejercicio de recordar en la práctica.
10.	No hacer daño: se refiere a pensar y actuar dulcemente, sin envidias, ni chismes, ni habladurías, sin afectar a la armonía del territorio.

Fuente: elaboración propia con información de *Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa* (2015).

Otro proyecto al interior del Cabildo que busca fortalecer su autonomía es el desarrollo de la Justicia Propia, pues según el artículo 246 de la Constitución Política de Colombia:

Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República.

El proceso de consolidar una Justicia Propia se relaciona sustancialmente con la Ley de Origen y con todos los procesos de recuperación de la cultura muisca. En ese orden, en el documento *Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa* (2015, p. 40), se establece una ruta de procedimiento para lograr el establecimiento del equilibrio y la armonización:

1. El Consejo: que se refiere a la enseñanza de nuestros deberes y derechos de convivencia (labor de la familia y allegados).
2. Llamado de atención: para mejorar el comportamiento (Familia y allegados).
3. Equilibrar – armonizar el cuerpo: para que la convivencia regrese (médicos y autoridades del Cabildo).
4. Corregir la falta: justicia correctiva (autoridades del Cabildo y asamblea).

Este proceso de Justicia Propia aún está consolidándose pero ya tiene antecedentes en la Sentencia T-866/13 de la Corte Constitucional de Colombia, donde se habla de un caso de un miembro de la comunidad muisca de Bosa que estaba siendo juzgado por la justicia ordinaria pero se implementaron acciones para respetar el debido proceso. Además, en esta Sentencia se puede leer que:

El reconocimiento de una jurisdicción indígena, implica además reafirmar la existencia de un poder de configuración normativa en cabeza de los

pueblos indígenas, mediante el cual se desplaza a la legislación nacional en materia de competencia orgánica, normas sustantivas aplicables y procedimientos de juzgamiento, y se da prevalencia al derecho de estos pueblos de asumir el manejo de sus asuntos "como manera de afirmación de su identidad". Se debe señalar que el derecho de los pueblos indígenas a gozar de una jurisdicción especial, de acuerdo con la jurisprudencia de esta Corporación, tiene dos dimensiones: en primer lugar es "un resultado y un instrumento de protección de la diversidad étnica y cultural del pueblo colombiano garantizada por la Constitución y en particular de la identidad y la autonomía de las comunidades indígenas en cuyo beneficio se establece". Y en segundo lugar, constituye un fuero especial para ciertos individuos, por cuenta de su pertenencia a una comunidad.

En todo caso, los pasos que ha dado el Cabildo frente a la consolidación de la Justicia Propia es un síntoma positivo del proceso de consolidación territorial de la comunidad, ya que evidencia un mayor nivel de autonomía, como lo es el desarrollo de una jurisdicción propia indígena.

6.2.9 Relación Cosmovisión y territorio

De otra parte, la relación que la comunidad guarda con el territorio está sostenida por una cosmovisión cimentada en, por lo menos, dos niveles. Por un lado, la cosmovisión muisca, devenida por los procesos de recuperación de la cultura ancestral y, por otro lado, la cosmovisión mestiza y campesina, presente en la memoria de los abuelos.

La cosmovisión mestiza campesina expresa formas de ver y vivir el mundo desde la ruralidad del altiplano andino, con herencias católicas, pero al mismo tiempo con saberes y prácticas indígenas. La memoria de los abuelos presenta un territorio vivido como campesinos, con cultivo de productos, cría de animales y prácticas en el río.

La cosmovisión muisca, recuperada por procesos de las últimas décadas, estuvo presente de alguna manera en el mestizaje campesino, pero los proyectos de la comunidad han permitido una recuperación más explícita de esta, como se observa en los documentos y cartillas analizados (ver Tabla 5 en capítulo 5). Por ejemplo, el texto *Retornando por el camino de los antiguos* (2013) se expresa cómo los muisca entendían el territorio, pero con clave de orientación para el desarrollo del presente. Allí se lee:

el territorio mhuisqa es el territorio del agua y está constituido como un gran tejido de una red-calabaza que configura todo. Este tejido tiene su centro en la laguna sagrada de origen, Iguaque. Desde allí se mueve el territorio por el agua organizando la vida natural. Este es el nodo central a partir del cual se genera el movimiento energético del territorio. Este es un circuito que surge en las lagunas, desde los páramos, y que se conecta a través de los arroyos, de las quebradas y de los ríos para formar así el gran tejido. A través de ella circulan semillas energéticas que dan vida a la vida, son el sistema circulatorio por donde se mueven los nutrientes de varios órdenes. Este sistema configura el gran territorio que se representa como el cuerpo de una gran mujer, la Madre Batchué. Ella se configura desde su ombligo (Iguaque) en dos grandes zonas: el territorio solar, del ombligo para arriba, y el territorio lunar, del ombligo para abajo. La zona de Bosa se caracteriza por la gran concentración de agua y la confluencia de dos grandes cuencas en la hoy Sabana de Bacatá: el río Funza y el río Tunjuelo. Esta zona lunar, donde se concentra la mayor afluencia de agua, es el lugar de la administración de la naturaleza, asimismo debe sintonizarse con el territorio y con el centro de la acción política administrativa de la sociedad humana. Así lo ejercieron los antiguos mhuisqas, es por eso que alterar el tejido natural del agua es alterar la vida humana, la vida del territorio, es afectar la vida entera (p. 36).

Entonces, se observa al mismo tiempo una cosmovisión que está siendo recuperada y que organiza prácticas como el pagamento, la medicina ancestral y las construcciones como el Qusmuy, pero al mismo tiempo una cosmovisión mestiza campesina, presente sobre todo en los abuelos, que también define prácticas como la alimentación, la forma de vestir y la cada vez más difusa frontera con la ciudad. Ahora bien, frente a esto último, cabe hablar de una cosmovisión urbana, ya que la comunidad ha vivido un proceso de transformación bajo la rúbrica de la ciudad que, de manera inexorable, también incorpora formas de ver y vivir el mundo bajo la gramática del capitalismo urbano, presente en formas de producir, consumir, desplazarse, recrearse, educarse, en fin, de vivir el espacio:

en mi caso yo ya soy ya un joven de ciudad, yo siempre reconozco que yo crecí en la ciudad, aquí en Bosa incluso yo crecí en la ciudad entonces mi relación también con la ciudad pues ha sido cercana porque en gran medida estudié en la universidad entonces me tocaba desplazarme, como que trabajé antes entonces como que la cotidianidad mía en la ciudad o fuera de Bosa pues ha sido constante (Sergio Ramírez Neuta, entrevista personal el 12 de agosto de 2019).

En ese orden, no se podría hablar de una cosmovisión taxativa que orienta la vida de la comunidad en su territorio, sino que es una cosmovisión mixturada, pero que de manera particular es un proyecto político, que busca rastrear la memoria para configurar prácticas de presente y de futuros con raíces culturales.

Otra práctica que muestra una relación cosmológica con el territorio son los pagamentos. Según la Cosmología muisca los pagamentos expresan una acción básica de la vida como es dar y recibir, para lograr la reciprocidad. Además, es una

acción de alimentar la tierra, de conectarse con el tejido invisible de la vida que tiene puntos de entrada en el territorio sagrado. Por eso el camino de

humanización, el camino del ser humano es desarrollar su potencialidad de pensamiento, su fuerza corporal, su salud psíquica, ligarse a un gran tejido que entiende que la vida es una vida que se mueve como lo expresa el sistema de pensamiento Tchyminigagua, en las dimensiones visibles e invisibles y que el origen de todo está en la mente, en el pensamiento. Es allí donde se actúa, actuamos potenciando y alimentando la tierra y la naturaleza, haciendo los acuerdos para que en el mundo visible, evidente, las cosas ocurran en un tránsito natural en equilibrio y armonía (*Retornando por el camino de los antiguos*, 2013, p. 35).

De esta manera, en los pagamentos, se cree, se alimenta el sistema de la vida:

Se puede decir que el pago (Ata ta) es la ciencia que los mayores entregaron (...) Entonces desde la tradición del pensamiento Mhuysqa hay un sistema que ha sido ordenado por padre y madre de la creación donde cada ser humano debe pagar por lo que consume lo que tiene lo que siente y lo que piensa para mantener el equilibrio dado desde el origen, el orden de la madre es un sistema complejo perfectamente estructurado donde hay sitios específicos para pagar la deuda que genera cada ser humano por ello están las montañas, las lagunas los ríos las piedras entre otras y donde cada lugar tiene una ordenanza (*Retornando por el camino de los antiguos*, 2013, p. 35).

La comunidad muisca de Bosa expresa, entonces, una relación con el territorio mediada por una cosmovisión política y de lucha por el reconocimiento de sus raíces muisca, lo que hace que exprese un dominio territorial en puja, como lo son las luchas por los humedales. También este dominio se expresa en recuperación de factores ancestrales, como las expresadas en el festival Jizca Chia Zhue, las prácticas que se efectúan en el Qusmuy, los pasos por la Justicia

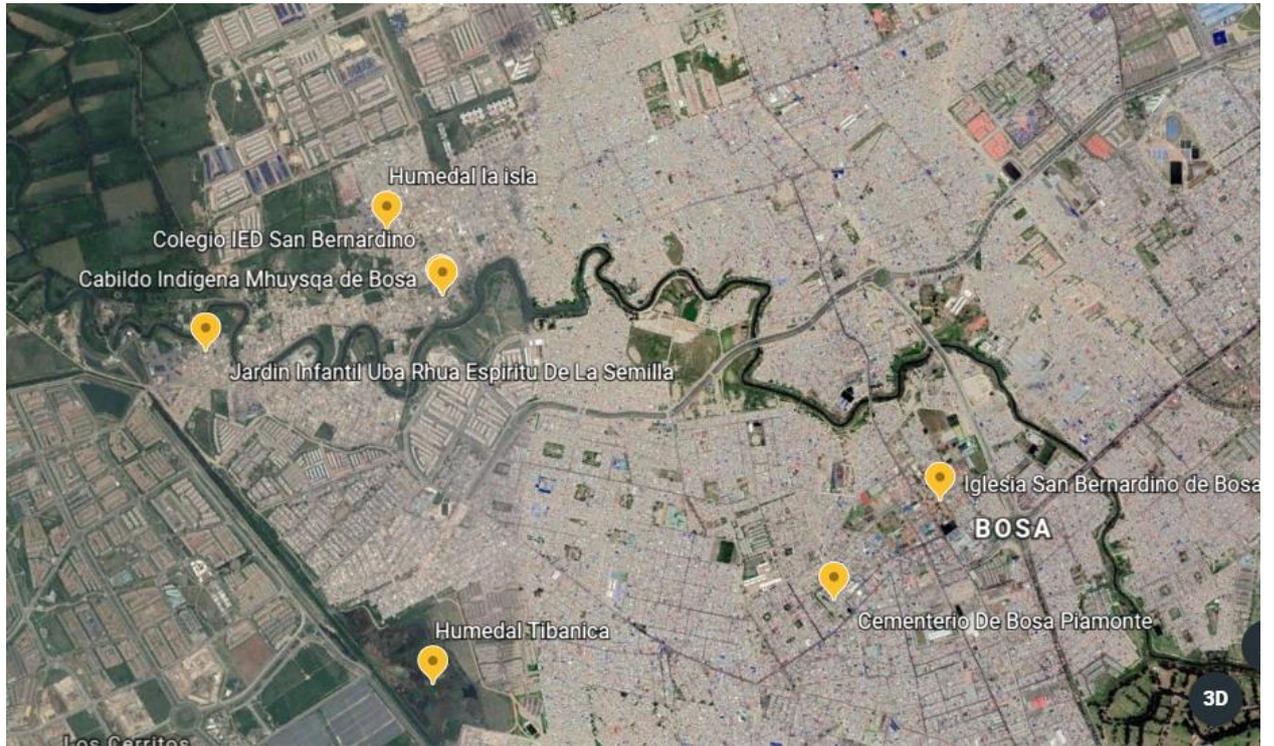
Propia, que muestran un vínculo diferencial de los miembros de la comunidad muisca con el territorio, que no está presente en los otros habitantes de Bosa.

6.3 Lugares significativos para la comunidad en el territorio

En las entrevistas y trabajo de campo se pudo identificar que la comunidad tiene especial afecto a ciertos lugares del territorio que no son necesariamente compartidos por los otros habitantes de Bosa.

Estos lugares son: la Iglesia San Bernardino de Bosa, la plaza o parque Central de Bosa, el Cementerio de Bosa (ubicados en lo que llaman Bosa centro o el antiguo municipio de Bosa), el humedal Tibanica, el humedal Chiguasuque, el Cabildo, el Cusmuy, la Casa de Pensamiento Uba Rhua (espíritu de la semilla), el Colegio San Bernardino (ubicados en las antiguas veredas de San Bernardino y San José) y Tierra negra (frontera de Bosa con el municipio de Soacha). En la Fotografía 25 se puede ver alguno de estos lugares ubicados desde el mapa de Google Earth: el río Tunjuelito recorre Bosa y la mayoría de lugares referenciados como importantes por la comunidad están subyacentes al mismo. También en la imagen se alcanza a ver un poco de la zona aún rural del territorio.

Fotografía 25. Mapa Bosa.



Fuente: Google Earth.

6.3.1 La Iglesia San Bernardino de Bosa y plaza o parque Central de Bosa

La iglesia San Bernardino y el Parque Central de Bosa son dos lugares que fueron referidos por todos los entrevistados. La iglesia comenzó a construirse en 1618 y, según Díaz y Díaz (2011), “conserva cuadros desde el siglo XVI con imágenes de santos religiosos. Las paredes, blancas, están hechas en tapia pisada y el altar, formado en oro” (Ver Fotografía 26).

Fotografía 26. Iglesia San Bernardino.



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 28/08/2019

Como se puede ver en la fotografía 27, la iglesia tiene al frente al Parque Central de Bosa, que también guarda una historia significativa para la localidad, toda vez que allí se encontraron Gonzalo Jiménez de Quesada, Nicolás de Federmann y Sebastián de Belalcázar, tres conquistadores españoles que en 1539 se encontraron allí pero provenían de distintos lugares: el primero desde el caribe colombiano, el segundo venía de Venezuela y el tercero del Perú.

Fotografía 27. Imagen área del Parque Central de Bosa y la Iglesia San Bernardino



Fuente: Google Earth.

Según Díaz y Díaz (2011), la cruz de piedra al frente de la iglesia “señala el sitio exacto donde se reunieron los tres conquistadores”. El encuentro es importante porque hubo disputas entre los tres por el dominio del territorio y los tres acordaron pedir un arbitraje de la corona (ver fotografía 28).

Fotografía 28. Cruz al frente de la iglesia en el Parque Central de Bosa



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 28/08/2019

La iglesia no es referente para la comunidad muisca de Bosa solo porque es un ícono histórico de la localidad, sino porque buena parte de los comuneros son católicos y tienen allí un lugar para ejercer su espiritualidad. De hecho, en la fachada de la misma se fijan afiches convocando a la asamblea del Cabildo (ver Fotografía 29).

Fotografía 29. Afiche fijado en la fachada de la Iglesia San Bernardino convocando a la asamblea del Cabildo.



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 28/08/2019

El Parque Central de Bosa, por su parte, es un espacio abierto con pequeños jardines y una fuente que sirve de espacio de encuentro y esparcimiento para los habitantes de la localidad (ver Fotografía 30). También en el parque se ubican vendedores de comida (Ver Fotografía 31) y alrededor del mismo hay oficinas estatales, principalmente la alcaldía Local de Bosa.

Fotografía 30. Fuente y tarima del Parque Central de Bosa



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 28/08/2019

Fotografía 31. Vendedores ambulantes en el Parque Central de Bosa



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 28/08/2019

La plaza o parque Central es un referente para la comunidad porque es:

el punto de encuentro y el punto de apertura es la plaza central de Bosa porque representa el punto de encuentro de muchas familias cuando iban a la iglesia o allá se desarrollaban algún tipo de festividad entonces a hoy digamos en ese espacio cuando se hacen los festivales siempre se tiene como un punto de referencia ese sitio (Carlos Moreno Chiguasuque, entrevista personal el 28 de agosto de 2019).

Además, en la plaza se han efectuado actividades significativas en la historia reciente del Cabildo. De hecho, en este se han realizado rituales de posesión de los gobernadores del Cabildo y también es un lugar en el que se efectúan actividades del Festival Jizca Chia Zhue (ver fotografías 31 y 32).

Fotografía 32. Actividad de la comunidad muisca en el Parque Central de Bosa



Fuente: <https://www.culturarecreacionydeporte.gov.co/es/entre-memorias-mitos-y-leyendas-se-revitaliza-nuestra-tradiciones-y-ancestralidad-en-el-festival-jizca-chia-zhue-el-festival-del-sol-y-la-luna-en-la-localidad-de-bosa>

Fotografía 33. Actividad de la comunidad muisca en el Parque Central de Bosa



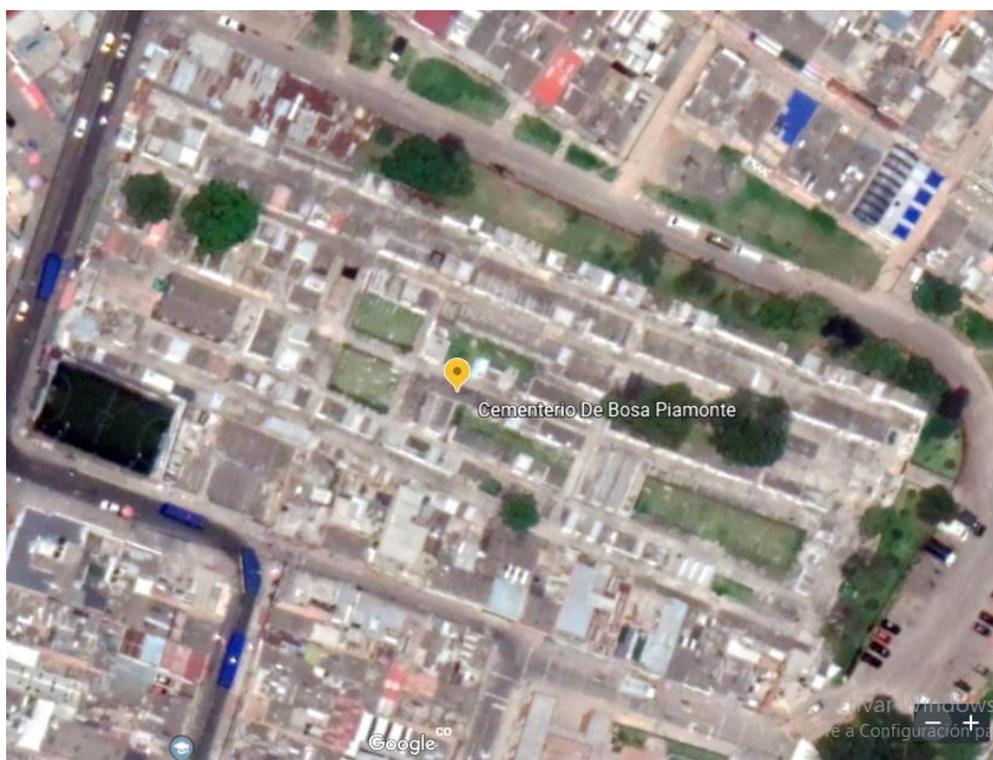
Fuente: <https://www.culturarecreacionydeporte.gov.co/es/entre-memorias-mitos-y-leyendas-se-revitaliza-nuestra-tradiciones-y-ancestralidad-en-el-festival-jizca-chia-zhue-el-festival-del-sol-y-la-luna-en-la-localidad-de-bosa>

6.3.2 El Cementerio de Bosa

Otro lugar de referencia para la comunidad es el Cementerio de Bosa, que queda a pocas cuadras del Parque Central (ver Fotografía 34). El cementerio “data de 1844, según los archivos que reposan en la iglesia. El terreno fue donado por los indígenas y está ubicado a un kilómetro de distancia de la iglesia que está en el parque fundacional de esta localidad” (El Tiempo, 2016).

El cementerio es un lugar que fácilmente puede pasar imprevisto pues su ingreso es una puerta pequeña al lado de lugares comerciales (ver Fotografía 35), aunque varios de estos son floristerías y almacenes donde hacen lápidas.

Fotografía 34. Imagen aérea del Cementerio de Bosa



Fuente: Google Earth.

Fotografía 35. Entrada del Cementerio Parroquial de Bosa



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 28/08/2019

Fotografía 37. Lápidas con apellidos muiscas



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 28/08/2019

Fotografía 38. Interior del cementerio



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 28/08/2019

En la entrevista con los mayores, ellos manifestaban que iban seguido al Cementerio a visitar a sus familiares y, si bien hay lápidas deterioradas, hay unas muy bien conservadas y con flores que evidencian la visita de los allegados a sus ancestros.

El cementerio también es un lugar en puja, toda vez que la administración tiene dispuesto un uso de las tumbas determinado por un corte temporal que, al terminar, lleva a exhumar los restos (ver Fotografía 39), directriz que no ha sido recibida de buena manera por la comunidad, ya que allí están enterrados familiares desde mediados del siglo XIX:

hay una pelea por el cementerio porque claro, digamos los sacerdotes que administran, creo si no estoy mal quien administra el cementerio es la congregación de los Claretianos, que tiene pues un colegio acá en la localidad y pues tienen digamos un número de equipamientos pues como importantes. Ellos han venido digamos como impuesto a muchos de los comuneros la forma en que se preservaron a las personas que han fallecido, a los abuelos, y pues a veces ellos amenazan de que van a sacar los restos o cosas así, ese tipo de cosas y eso sí le toca a la gente porque pues imagínese que saquen a mi tática abuela de mil ochocientos; pues no, ya está ahí, ya como que se debe dejar ahí. Ese cementerio realmente debería ser cien por ciento de la comunidad, si bien la comunidad ha permitido que ahí entierren personas que no hacen parte de la comunidad Muisca, pero sí en su gran mayoría están todos los clanes familiares (Carlos Moreno Chiguasuque, entrevista personal el 28 de agosto de 2019)

Fotografía 39. Aviso fijado en el cementerio advirtiendo la exhumación



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 28/08/2019

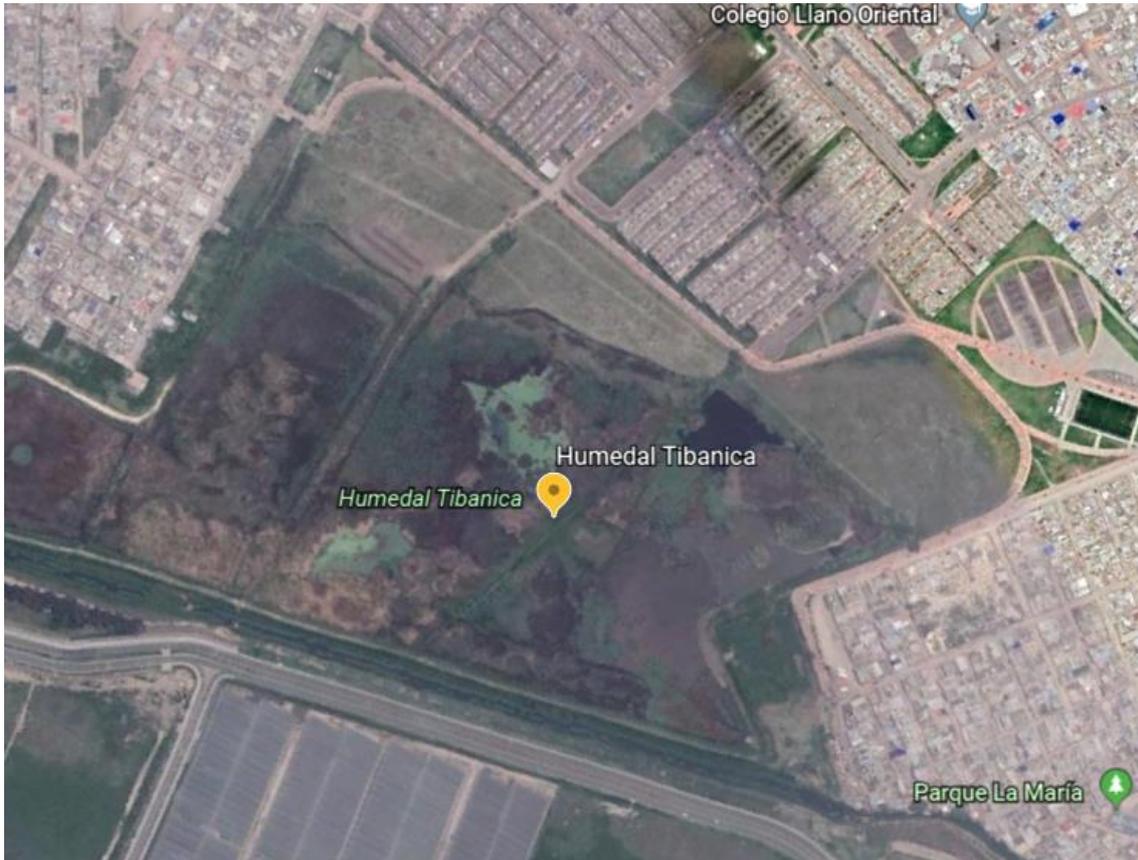
6.3.3 El humedal Tibanica

Otro lugar del territorio que es significativo para la comunidad es el Humedal Tibanica, que es un espacio de 28 ha, extensión no menor pero que está rodeado de varias viviendas y avenidas (ver Fotografía 40).

El humedal, oficialmente denominado Parque Ecológico Distrital de Humedal (PEDH) Tibanica, recibe su nombre de la lengua muisca:

del vocablo Tiba (capitán o señorío), Nikki (puerta, altar) e Ica o Iku (origen del Dios Chiminigagua). Tibanica significa El Portal de los Altares. En época precolombina el uso del humedal se constituía como un lugar sagrado, en el cual para eventos especiales se rendía tributo a deidades muisca (Secretaría Distrital de Ambiente de Bogotá, 2018).

Fotografía 40. Imagen aérea del Humedal Tibanica



Fuente: Google Earth.

La comunidad tiene en el humedal un lugar ambiental relevante. Sin embargo, no tiene libre acceso al mismo, sino que debe solicitar permiso para efectuar allí sus pagamentos. No obstante, en el año 2014 logró una autorización para efectuar un ritual en este lugar. Allí se pidió perdón a la naturaleza por el daño causado por la contaminación y, también, se le pidió permiso para empezar un proceso de recuperación (ver Fotografía 41).

Fotografía 41. Actividades realizadas en el 2014 por el Cabildo Muisca de Bosa en el Humedal Tibanica



Fuente: Secretaria Distrital de Ambiente.

En el blog del Consejo de Jóvenes Muisca de Bosa también se habla de actividades efectuadas por el Cabildo en el humedal en el 2014, como una siembra de árboles siguiendo la forma de serpiente. Además, en su proceso el Consejo de Jóvenes Muisca de Bosa efectuó un pagamento en el 2015 que quedó registrado de esta manera en su blog:

Caminamos hacía el humedal. Cuando llegamos al lugar, antes de ingresar pedimos permiso al territorio y a través de un círculo de palabra, Oswaldo Galeano Neuta nos compartió su conocimiento y nos pidió presentamos. Recorriendo el Humedal, pudimos contemplar lo hermoso del paisaje aunque lo notamos deteriorado, debido al poco cuidado de la población circundante y la poca importancia estatal hacía el mismo.

Cercanos al espejo de agua, nos reunimos junto a nuestros mayores Rigoberto Neuta, Efrigerio Neuta y el abuelo Rene Neuta quienes junto a Oswaldo organizaron el lugar para dar inicio al pagamento. El ritual también era responsabilidad de los jóvenes, así que la labor del fuego recayó en los hombres de la comunidad, la de la mándala con semillas en las mujeres. Se dispuso en círculo unas flores de nuestra planta sagrada

tijiqui y en algunos totumos se puso la ofrenda de la chicha, las semillas, plantas, algunos cuarzos y otros objetos rituales. Hicimos un círculo y en cada punto cardinal una bandera del Consejo de jóvenes representativa de los cuatro elementos decoraba el lugar.

Puestos los objetos, las intenciones y las direcciones que representan, pedimos permiso a los abuelos del territorio, tanto terrenales como espirituales, para dar inicio. Durante el proceso nuestros mayores llamaron a los líderes del proyecto para darles palabra, fuerza y curación, a ellos se les realizó una limpia con hosca (tabaco en polvo, que a manera de rape se impulsa por las fosas nasales), posteriormente se limpió con riego de plantas aromáticas a todos los presentes en el círculo.

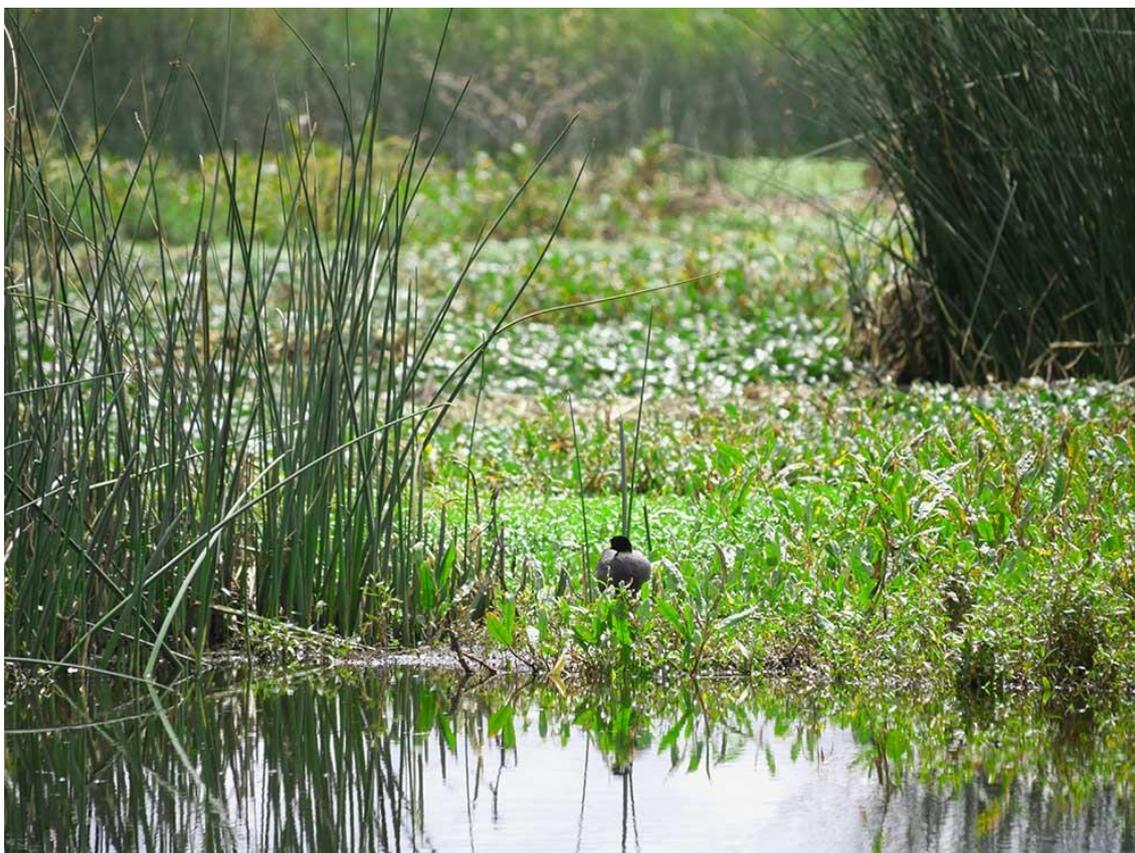
Mirando hacía los cuatro puntos cardinales, y después hacía nuestro centro de la tierra y nuestro horizonte en el cielo, tuvo lugar a una reflexión personal sobre nuestras acciones tanto positivas, como negativas. El confieso mental se hizo en silencio y profundo respeto. Posteriormente se realizó una entrega de las chaquiras a las mujeres y chaquirones a los hombres para que allí se pusiera la intención hacía el lugar y hacía nuestras vidas. Estos y otros objetos rituales fueron entregados como ofrenda al humedal y con pensamiento bonito cerramos el proceso de pago, pidiendo por la salud de nuestros abuelos y abuelas (Consejo de Jóvenes Muisca de Bosa, 2015).

Las actividades realizadas por el Cabildo y el Consejo de Jóvenes son muestra de la relación que la comunidad guarda con el humedal, que no solo es un espacio ambiental sino espiritual, al ser escenario de pagos y rituales. De allí que la comunidad vea con preocupación los riesgos que tiene la fauna y flora (ver Fotografía 40) del Tibanica:

Durante los años 2014, 2015 y 2016 se ha presentado un fenómeno de desecamiento del humedal significativo y progresivo, siendo evidentes la

pérdida de espejo de agua, exposición del lecho del humedal, marchitamiento de vegetación acuática, mayor competencia y dominancia de plantas terrestres oportunistas invasoras sobre litorales y zonas acuáticas del humedal; lo cual repercute en la transformación de la estructura y composición del vaso del humedal y área de litoral, así como en la disminución de oferta de hábitats para la fauna silvestre, la pérdida de fauna y el incremento de riesgo de eventos de incendios en el ecosistema (Secretaría Distrital de Ambiente de Bogotá, 2018).

Fotografía 42. Fauna y flora del Humedal Tibanica



Fuente: Secretaria distrital de Ambiente.

6.3.4 El humedal Chiguasuque

Otro de los lugares identificados como significativos en el territorio es el Humedal Chiguasuque, que si bien no tiene la extensión y la fauna y flora del Tibanica, tiene un apego importante toda vez que evidencia la lucha de la comunidad por el territorio. En efecto, el Humedal Chiguasuque, que oficialmente se llama El Parque Ecológico Distrital de Humedal La Isla (ver Fotografía 43), es resultado de acción de José Armando Chiguasuque ante el Tribunal Administrativo de Cundinamarca. El resultado de la lucha derivó en que en el año 2013, con el Decreto 364, se reconoce este espacio como humedal.

Fotografía 43. Imagen aérea del Humedal Chiguasuque o La Isla



Fuente: Google Earth

Sin embargo, actualmente las 7.7 hectáreas están en alto riesgo, toda vez que por este sector se planea la construcción de tres vías: Avenida Longitudinal de

Occidente, Avenida San Bernardino y Proyecto Avenida Circunvalar del Sur, así como la construcción de viviendas (ver Fotografía 44).

Fotografía 44. Alrededor del Humedal Chiguasuque o La Isla



Fuente: Secretaria Distrital de Ambiente.

El acceso al humedal, si bien tiene importancia para la comunidad, es muy limitado. De hecho, en una de las entrevistas se narró que en una oportunidad se iba a realizar una actividad en el humedal y se les negó el ingreso, por lo que lo hicieron en el camino aledaño:

Una vez si íbamos a hacer aquí un ritual en el humedal por ejemplo y no nos dejaron entrar en esa época hace como dos, tres años, la constructora no nos dejó entrar a la comunidad y entonces la gobernadora de la época

dijo: Bueno entonces hagamos el ritual aquí como en el camino (entrevista con Sergio Ramírez Neuta el 12 de agosto de 2019).

Fotografía 45. Alrededor del Humedal Chiguasuque o La Isla



Fuente: Secretaria Distrital de Ambiente.

6.3.5 El Cabildo

En las entrevistas y en el trabajo de campo se pudo identificar que un lugar central para la comunidad es la casa donde funciona el Cabildo. De hecho, el Cabildo guarda cierta centralidad geográfica entre los humedales y la iglesia de San Bernardino (ver Fotografía 46).

Fotografía 46. Imagen aérea del Cabildo Muisca de Bosa



Fuente: Google Earth

El Cabildo es una casa de dos pisos que guarda una arquitectura y estilo regular por lo que pasaría desapercibida sino fuera porque en su fachada se expresa diferentes imágenes alegóricas a símbolos muisca, como la luna, el maíz, el río (ver Fotografía 47).

Fotografía 47. Fachada del Cabildo Muisca de Bosa



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 05/08/2019

La casa tiene en el primer piso un salón para hacer reuniones y las oficinas del Cabildo, en el segundo piso hay un salón más grande que sirve para hacer talleres y diversos encuentros. El Cabildo es significativo para la comunidad porque es un lugar de encuentro, pero también es al final el símbolo de la reivindicación étnica y ancestral como pueblo muisca, toda vez que es el sitio donde se asienta la autoridad y el gobierno propio (ver Fotografía 48).

Fotografía 48. Casa del Cabildo Muisca de Bosa y sus alrededores



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 05/08/2019

6.3.6 El Colegio San Bernardino

Al frente del Cabildo queda otro lugar importante para la comunidad: el Colegio San Bernardino, institución que funciona desde 1915, por lo que muchos miembros de la comunidad han estudiado allí. De hecho, la historia del colegio muestra el paso de la vida rural a la vida urbana: se fundó con el nombre de Resguardo Rural de San Bernardino y hoy es un colegio con la infraestructura de un instituto urbano.

Fotografía 49. Colegio San Bernardino



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 05/08/2019

El colegio ha tenido proyectos vinculados con la interculturalidad, ya que allí estudian niños provenientes de otras regiones del país, incluso, vienen niños de otras etnias indígenas y afrocolombianos, puesto que a Bosa han llegado migrantes de diferentes latitudes colombianas. Tanto es así que en el colegio se logró establecer un Consejo de Etnias en el que:

se ponen en dialogo las diversidades culturales (...) entre otras experiencias, adquiriendo características insurgentes que potencia lo simbólico cultural de lo Indígena y lo Afro, abriendo espacios contra-hegemónicos con procesos pedagógicos que tienen el ánimo de tejer afectivamente un sentimiento de solidaridad que hace a los participantes ser y sentirse en comunidad, contrarrestando la

individualización y la racionalización que pretende, generalmente en la escuela clásica, instalar en la psiquis social homogenizando cualquier diferencia para constituir su proyecto occidentalizante (...) se trata más bien de fortalecer la dimensión política y espiritual que tiene la subjetividad y la afectividad de cada sujeto que hace parte de la comunidad educativa, a fin de poner corazón a un diálogo verdaderamente intercultural (Guachetá y Garzón, 2018, p. 80).

Si bien este tipo de proyectos son de los últimos años, por lo que antes el colegio guardaba una escolarización sin este reconocimiento étnico tan explícito, lo cierto es que para gran parte de la comunidad este colegio está identificado como un lugar importante en el territorio, toda vez que muchos estudiaron allí o sus hijos y nietos aún estudian en él.

6.3.7 El Cusmuy

Muy cerca al colegio y al Cabildo se encuentra el Cusmuy (Fotografía 50) que es otro de los lugares referenciados como significativos para la comunidad en el territorio. Recordemos que el Cusmuy es una construcción que guarda íntima relación con el territorio no solo a nivel simbólico sino espacial y es lugar para ceremonias especiales, por lo que su identificación como lugar destacado en la territorialidad de la comunidad es de esperar. Sin embargo, el Cusmuy no está en una calle a la vista de todos fácilmente, sino que se encuentra en un lote rodeado de otras casas cuyo acceso es una desviación en el camino (Fotografía 51).

Fotografía 50. Imagen aérea del Cusmuy y del colegio



Fuente: Google Earth

Fotografía 51. Calle que da ingreso al Cusmuy



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 12/08/2019

Una vez encuentra el sendero que da ingreso al Cusmuy, este aparece de manera imponente, ya que rompe el ambiente de las casas con su estructura artesanal y su techo en cono (ver Fotografía 52). El Cusmuy es una construcción del 2009, pero dado que es resultado del proceso de recuperación de la cultura ancestral, es decir, de la cosmovisión, prácticas y tradiciones muiscas, tiene significativo valor para la comunidad, pues materializa su proyecto político y cultural y reivindica su presencia en el territorio.

Fotografía 52. Cusmuy



Fuente: de autor. Fotografía tomada el 12/08/2019

Así, en un espacio cercano se referencian en el territorio tres lugares significativos para la comunidad: el Cabildo, el Colegio San Bernardino y el Cusmuy. No es accidental que esto ocurra, toda vez que la antigua vereda San Bernardino era una antiguo resguardo muisca y la transformación de esta en barrios urbanos no desplazo del todo la presencia ancestral, sobre todo porque gran parte de las familias muisca siguieron viviendo en el sector y los procesos de reivindicación étnica han logrado reapropiarse de estos lugares desde otro marco político y cultural: así, la casa del Cabildo podría ser cualquier casa, pero al ser sede reuniones y luchas que han devenido en un reconocimiento del Estado la casa es símbolo de la autonomía e identidad cultural de la comunidad.

6.3.8 La Casa de Pensamiento Uba Rhua

Otra de los lugares del territorio que la comunidad destaca es la Casa de Pensamiento Uba Rhua:

nosotros tenemos el Uba Rhua, significa el espíritu de la semilla, en donde pues se da una educación diferencial con algunos saberes propios con algunas personas, sabedores, que trabajan allí con los niños (Sergio Ramírez Neuta, entrevista personal el 12 de agosto de 2019).

La casa sirve de jardín infantil de la comunidad, pero esto no quiere decir que todos los niños asistan a ella ya que, por diferentes motivos, como podría ser la distancia, los niños pueden ir a otros jardines. La casa, al igual que los tres anteriores lugares mencionados, está cerca al Río Tunjuelito pero no es tan próxima al Cabildo (ver Fotografía 53).

Fotografía 53. Imagen aérea de la Casa de Pensamiento Uba Rhua



Fuente: Google Earth.

Uba Rhua, o espíritu de semilla, es un proyecto de la comunidad que tiene como marco la educación propia, y allí los sabedores transmiten prácticas ancestrales a los niños, para así mantener viva la cultura (ver Fotografía 54). En la Casa de Pensamiento se da “una combinación de la educación propia y de la educación occidental” que ayuda a cimentar la cultura muisca en los niños y así ellos “tienen otra visión del mundo frente a lo que se les da en otros espacios” (Carlos Moreno Chiguasuque, entrevista personal el 28 de agosto de 2019).

En la casa de Pensamiento el proyecto educativo se conecta “con el pensamiento del pueblo muisca, el cual se expresa en los libros, en el mobiliario, en las oraciones, a la hora de comer, en el canto, el baile, el arte y la danza, en la noción de la vida y en el significado de los recursos naturales” (El Tiempo, 2010).

Fotografía 54. Casa de Pensamiento Uba Rhua



Fuente: Diana Jhoerly Castro Andoque

Ahora bien, la Casa de Pensamiento no es un lugar exclusivo para niños de la comunidad muisca de Bosa, allí también asisten niños no pertenecientes a la comunidad pero sí habitantes del sector. Además, es un proyecto que cuenta con el apoyo de la Secretaría de Integración Social y, de hecho, existen otra Casas de Pensamiento bajo la misma lógica en Bogotá:

Wawita Kunapa Wasi, del Pueblo Inga; Uba Rhua (Espíritu de la Semilla), Muisca, de Bosa; Makade Tinikana (Caminar Caminado), del Pueblo Huitoto, en San Cristóbal; Kÿhÿsa Aguazgua (Valle de Niños) y Gue Atÿqíb (Casa de Pensamiento), los dos del Pueblo Muisca, en Suba; además del Semillas Ambiká Pijao, en Usme, y Wawakunapak Yachahuna Wasi (Casa de enseñanza para niños), del Pueblo Kichwa, de Engativa, Shush Urek Kusreik Ya, de los Misak, en Fontibón; Khpy'sx Zxuunwe'sx (Nietos del trueno), en la localidad de Kennedy; Shinyac, ubicada en la localidad de Santa Fé, y Payacua, en la localidad de Los Mártires (MaguaRED, 2017).

6.3.9 Tierra negra y otros lugares en Bogotá

Por otro lado, otros lugares del territorio mencionados en las entrevistas quedan por fuera de los límites de la localidad de Bosa:

el proceso ritual no sólo [es] en Bosa, también la concepción de lo sagrado y de los sitios pues llega hasta Monserrate, hasta Guadalupe como cerros, las lagunas; el Páramo de Sumapaz, como el punto desde donde nace el río Tunjuelito es supremamente clave para nosotros (Sergio Ramírez Neuta, entrevista personal el 12 de agosto de 2019).

Los cerros Monserrate y Guadalupe son las montañas tutelares de Bogotá. El Páramo de Sumapaz queda al sur de Bogotá. El Cerro Tierra Negra que queda en el municipio aledaño de Soacha fronterizo con Bosa. Estos lugares fueron referidos como lugares para hacer pagamentos.

Monserrate, que toma su nombre de una Virgen de España, era llamado por los muisca precolombinos como Pata de abuelo y el cerro aledaño era conocido como Pata de Abuela, hoy Guadalupe. Los cerros, coronados con iglesias católicas, también era referentes astronómicos antes de la llegada de los conquistadores:

durante los equinoccios de primavera y de otoño (momentos del año en que el sol forma un eje perpendicular con el ecuador y en que la duración del día es igual a la de la noche en toda la tierra), que suceden en marzo y septiembre, los rayos de luz salen justo en medio del triángulo que se forma en la mitad de las dos montañas. Por su parte, durante los solsticios (momentos del año en el que el sol alcanza su menor o mayor altura aparente en el cielo), el astro sale por detrás de una montaña o de la otra. En el solsticio de invierno, que sucede en diciembre, "Sué" (como lo llamaban los Muisca), aparece por detrás de Pata Abuela, y en el solsticio de verano, que sucede en junio, aparece por detrás de Pie de Abuelo (Rojas, 2019).

Los cerros recibían los nombres de Tensaqa, Monserrate, y Chiguachi, Guadalupe. En la Fotografía 55 se pueden ver los dos cerros.

Fotografía 55. Cerros de Monserrate y Guadalupe tutelando la ciudad de Bogotá



Fuente: www.angelarobledo.com

Por su parte Tierra Negra es un cerro en el municipio de Soacha que, relativamente, está cerca del Cabildo, toda vez que está entre la frontera entre Bosa y este municipio. Según Sergio Ramírez Neuta (entrevista personal el 12 de agosto de 2019), el sector donde está ubicado el cerro fue parte de Bosa, pero con las organizaciones administrativas a lo largo de los años quedó en jurisdicción de Soacha. Ahora bien, para los antiguos muisca no había tales fronteras, pues Bosa y Soacha eran territorio muisca.

6.4 Identidad y relación con el territorio

La relación que guardan los miembros de la comunidad con el territorio se manifiesta en expresiones afectivas que transitan de una añoranza por el pasado, un compromiso con el futuro y una confrontación con el presente. En efecto, el

territorio rural que aún recuerdan los mayores no es un referente archivado, sino que es vivo en la medida que se busca su recuperación simbólica y, en la medida de lo posible, material. Simbólica, en la recuperación de la memoria de lo que era Bosa y las respectivas veredas. Material, porque si bien hay consciencia plena de que la ciudad llegó y no se va ir, si existe aún la puja por recuperar en la medida de lo posible esas prácticas campesinas, de hecho, ese es uno de los acuerdos del espacio ganado en la modificación del plan parcial El Edén-El Descanso.

Los miembros de la comunidad muestran apego al territorio y las luchas por este son el mejor ejemplo de ello. También este apego está determinado por una relación familiar que cimienta las raíces y vínculos con el territorio. En efecto, ser muisca hoy en Bosa está profundamente configurado por una precedencia familiar. Así lo describe Sergio Ramírez Neuta (entrevista personal el 12 de agosto de 2019):

lo primero que hay que decir es que la comunidad que hace parte del cabildo como tal, del censo del cabildo, toda es una comunidad raizal de Bosa. Cuando hablo de "raizal" y cuando los abuelos hablan de raizal pues tiene una connotación como ser originario, ser natural de acá, en mi caso pues digamos por mi mamá que ella y toda su familia de apellido Neuta es de acá; mi papá si ya llegó digamos en búsqueda de un lote, encontró a mí a abuelo, mi abuelo le vendió un lote y ahí se conocieron con mi mamá, pero mi papá pues es de Pereira. Entonces es como el primer rasgo característico de la comunidad y es que de un modo u otros todos pues tenemos tierras acá y nuestra familia, bueno quienes tenemos apellidos Neuta, Chiguazú, Tunjo, Oroajo, Garibello, pues toda la vida han estado acá.

Entonces, la precedencia familiar es un elemento determinante para darle densidad a la identidad muisca, pero este no es suficiente sin el auto-reconocimiento como tal. En efecto, personas con apellidos muisca no se han

vinculado a los procesos del Cabildo y no se asumen como descendientes indígenas.

Este proceso de auto-reconocimiento es necesario para lograr una identidad asumida, pues fenotípicamente no es fácil distinguir quien es muisca y quien no y, en esa línea, tampoco hay una manifestación exterior en la apariencia del sujeto que lo advierta como tal, es decir, no hay una forma de vestir que diferencie al muisca de Bosa de otros ciudadanos:

ya no vestimos como hace unos años, o ya no mantenemos la lengua, ya no mantenemos cien por ciento las tradiciones, entonces como que ya eso se cambia, como que ya pareciera que no existiera pero realmente hay unas dinámicas propias que aún se mantienen que hacen parte del devenir diario de una comunidad, que hace parte de la edificación de la comunidad y que por eso es que nos mantenemos, claro ya con otra serie de dinámicas comunes al resto de la ciudad pero pues que de algún modo eso no nos quita el hecho de tener un arraigo o una identidad propia (Carlos Moreno Chiguasuque, entrevista personal el 28 de agosto de 2019).

En consecuencia, la identidad pasa por un proyecto del sujeto que reconoce en su apellido y su ascendencia una herencia que él desea apropiarse y, de esta manera, manifestar. En todo caso, el apellido y el auto reconocimiento se convierte en un elemento fundante para pertenecer al cabildo:

Parte de ese auto reconocimiento ha sido aprender de ese pasado muisca de Bosa junto a mis abuelos y abuelas participando en ese tejido de comunidad y tradición que se viene recordando desde hace más de veinte años. A pesar del disfraz que se nos ha puesto bajo la noción de mestizo, campesino, de neo muisca, etc. el fuerte sentido de reivindicación que ha surgido en Bosa es reflejo del llamado del territorio y de los abuelos para el amanecer de la comunidad muisca de Bosa (Henao Neuta, 2016, p.28).

Ser muisca de Bosa es pertenecer a una familia con apellidos muisca y reivindicarse como descendientes de ellos: Tunjo, Chiguazuque, Neuta, Fitatá, Fontiba, Chía, Tibacuy, Tiguaque, Chipatecua, Quinchanegua, Garibello y apellidos castellanos que aparecen en los registros de población indígena al momento de la disolución de los Resguardos, como Cobos, Alonso, González, López, Díaz, Caldas, Murcia (Martínez, 2005).

Otro aspecto característico de la identidad asociada al apellido y que expresa relaciones comunitarias íntimas al territorio es el uso de apodos para cada una de las familias:

aquí hay algo muy característico y es que los clanes de la familia se identifican por apodos entonces digamos se conoce que el clan de las "chivas" y ya la gente sabe quién es o qué el clan de los "cabezones" o de los "patos" o de los "mochos" o de las "coloradas" (entrevista con Carlos Moreno Chiguasuque el 28 de agosto de 2019).

Para Henao Neuta (2016) los apodos reconocen aspectos que identifican a cada familia y en su trabajo enlista los siguientes: Matasantos, los Mochos, los Chirolos, los Gallinos, los Palomos, los Caballos, los Sabios, los Gatos, los Chorizos, los Chicharrones, los Arracachos, los Totumos, los Guarapos, los Canecos y los Parrandos. Los apodos de las familias se relacionan con anécdotas, cualidades, roles y saberes de las familias:

Por ejemplo, los Matasantos, pertenecientes a la familia Tarquino Chiguasuque, se ganaron su apodo cuando Alfredo Tarquino en la popular procesión en honor a San Isidro dejó caer el santo durante el recorrido. La actual gobernadora Sandra Cobos, hija de Cecilia Neuta de Cobos, alias Cecilia Parranda, responde al clan de los Parrandos, y así mismo, un linaje familiar de sabedores de tejido, música y medicina tradicional reconocen en su linaje el apodo o clan familiar de los Guarapos y otros el de los Chirolos. Es así que la mayoría de apodos responde a un animal, un rasgo,

un oficio, o un lugar particular. A veces no distinguen línea patrilínea o matrilineal y son usados contingentemente para diferenciar personas y linajes familiares (Hena Neuta, 2016, pp. 33-34).

Además, estos apodos señalan una relación con el territorio toda vez que advierten un vínculo con algún sector del mismo:

territorialmente la localidad sigue identificando a los clanes familiares, entonces en el sector de La Paz uno sabe que ahí están los Neuta Gonzáles, en el sector de Bosa la Estación, donde antes paraba el tren, identifica que ahí están los Fitatá, alrededor de la plaza central de Bosa sabe que ahí están los Oroajo, en la parte de San José al lado del humedal, uno sabe que están los Chiguasuque y así, digamos territorialmente por lo menos aún creo que se mantiene eso (entrevista con Carlos Moreno Chiguasuque el 28 de agosto de 2019).

La herencia familiar y el auto asumirse como muisca de Bosa es un proceso más complejo para los jóvenes que para los abuelos, toda vez que estos últimos tuvieron una infancia rural vinculada a prácticas con raíces ancestrales y veían la ciudad desde una distancia notable. En cambio, los jóvenes nacieron en una localidad urbana, con procesos de consumo y producción de tal naturaleza y sin vínculo denso con la naturaleza.

Sumado a esto, muchos jóvenes son descendientes de familias migrantes que llegaron a Bosa de otras partes de Colombia, por lo que su raíz indígena viene de uno de sus lazos parentales, complejizando el proceso de auto reconocimiento como muisca. De allí que los jóvenes que se auto identifican como muiscas empiezan un proceso de subjetivación que les lleva a evaluar su pasado familiar.

Consecuentemente, el papel de la memoria de los mayores es muy significativa para los jóvenes que deciden reivindicarse como muiscas, ya que los abuelos son

los que brindan el marco y base para asentar referentes narrativos que den densidad a la identidad:

Recurrimos a la palabra de nuestros mayores, quienes son aquellos que por su edad y experiencia han nacido, conocido, recorrido y vivido este territorio de Bosa, y quienes pueden así recordar cómo era este y las relaciones que allí se sostenían. A ellos los reconocemos y ellos a nosotros, son nuestros abuelos y abuelas. En quienes confiar si no en la palabra de ellos, todos viviendo sus vidas en este lugar de sentido. Abuelos y abuelas en ustedes aún se encuentran los rastros de la vida de los antiguos, memoria viva, palabra sabia, recuerdos territoriales y familiares, con su palabra mantendremos viva esta historia y tradición (Hena Neuta, 2016, p. 45).

Otro elemento que da densidad a la identidad de los miembros de la comunidad muisca y hace que sus prácticas se diferencien de los otros habitantes de Bosa es el proceso de participación comunitario. Es decir, ser miembro del Cabildo implica una participación en actividades y proyectos comunitarios que no son denominador común de los ciudadanos de Bogotá:

el trabajo comunitario, sin duda alguna algo que distingue acá a la gente de otros barrios por lo menos en la localidad es el trabajo comunitario.. alrededor de una situación como una parte de la gente trata de colaborar, de intentar ayudar en lo que se pueda, entonces eso digamos lo considero como un elemento diferencial del resto (Carlos Moreno Chiguasuque, entrevista personal el 28 de agosto de 2019).

Además, otro elemento de la identidad es que el territorio se asume desde marcos de memoria ancestral, es decir, se guarda una relación con este no solo de la memoria de los abuelos, sino desde el proceso de recuperación ancestral muisca, que ha implicado la recuperación de la cosmovisión, el uso de plantas sagradas,

la medicina propia y las prácticas de pago. Así, la identidad que se configura con el territorio no es similar a la que tiene un habitante de Bosa que llegó por un proyecto de vivienda de interés social o por alguien que llegó desplazado desde otra región de Colombia.

Esto implica que la identidad que se configura en relación con el territorio está decantada por significados asumidos pero aún no completos, toda vez que están en permanente desarrollo por los procesos de recuperación de la ancestralidad muisca.

Visto así, siendo vecinos en la misma calle, un miembro de la comunidad muisca de Bosa y otro ciudadano no pueden ser fácilmente diferenciables en su apariencia, es decir, no existe una matriz perceptual y fenotípica que permita una identificación de quién es quién, como ocurría con categorías de raza devenidas de la conquista. Tampoco esa diferencia es ubicable al escucharlos hablar, pues no necesariamente hay variaciones dialectales o de acento que faciliten dicha identificación. Entonces, ¿cómo saber quién es muisca y quién no? La respuesta pasa por la explicitación de prácticas, auto narraciones y auto reivindicaciones que están ancladas a raíces familiares que vinculan al sujeto a un marco cultural que se acuna en la memoria de los abuelos, el proceso de recuperación ancestral muisca y la participación en proyectos comunitarios del cabildo. Todo esto determina sentidos que sostienen esquemas de interpretación que orientan las relaciones del sujeto consigo mismo, los otros y el territorio, manifiestos en actividades y relaciones particulares con los lugares y la vida urbana.

6.5 Espacio público y territorio urbano

El espacio público no es un elemento menor para las prácticas comunitarias de los muisca de Bosa, toda vez que en la Plaza Central se efectúan ceremonias y también se realizan eventos del festival Jizca Chia Zhue, incluso, allí también se han posesionado las autoridades del cabildo. El hecho que el festival y la posesión de autoridades se ejerza en la Plaza cobra relevancia toda vez que, según

Londoño (2001), la última ceremonia religiosa pública de los muiscas se realizó en Ubaque en 1563.

Sin embargo, el espacio público está poco extendido en Bosa y, de hecho, muestra una planificación leonina del mismo. En palabras de Henao Neuta (2016), “la ausencia de parques, plazas y zonas verdes en la localidad de Bosa refleja que el espacio público no está distribuido de forma homogénea en la ciudad” (p.53).

Esto es evidente al visitar la localidad, pero es muy notorio en los barrios de las antiguas veredas San Bernardino y San José, donde se ubica el Cabildo y donde viven varias de las familias muiscas. En efecto, no hay parques públicos para que niños y adultos efectúen actividades físicas y recreativas, los andenes son angostos o incluso inexistentes, muchas calles no están pavimentadas y no facilitan los desplazamientos. De hecho, en el informe del Departamento Administrativo de la Defensoría del Espacio Público, Bosa es una de las localidades con menos índices de calzada por habitante (DAPEP, 2017).

Asunto que no es menor, pues la Plaza o parque Central de Bosa, donde se efectúan varias de las actividades de la comunidad que tienen desarrollo en lugares públicos está a 3.5 kilómetros caminando desde el Cabildo. Además, lugares como los humedales, que son de manejo distrital, devienen en propiedad pública, pero su uso no es tal, pues implica permisos para visitarlos o, en el caso de la comunidad, efectuar pagamentos.

Otras actividades que se realizan en el espacio público son las carreras por la margen del río Tunjuelito, pero otras actividades deportivas ocurren en espacios privados, como el tejo, actividad deportiva autóctona muisca que se efectúa en canchas de personas que las alquilan.

En general, las prácticas que efectúa la comunidad en el espacio público no dista de la que realizan los otros habitantes de Bosa, las actividades diferenciales más significativas son el festival y, sin duda, los pagamentos. En efecto, los pagamentos se efectúan en algunos lugares otrora rurales pero hoy urbanos,

como los humedales, pero que son públicos con una dinámica restringida. Así, es diferente la relación y prácticas que ejercen un grupo de estudiantes de colegio que van al humedal con una visita guiada a la que realizan los muiscas cuando asisten al mismo espacio con una actividad de carácter espiritual.

Las actividades económicas realizadas por la comunidad en el espacio público son pocas: en las entrevistas se habló de que algunos miembros de la comunidad venden plantas y hortalizas que se cultivan en las huertas comunitarias.

De otra parte, el espacio público se ha convertido en lugar de expresión política para la comunidad, toda vez que las plazas, parques y calles han sido usados como escenarios de protesta y de manifestación de exigencias al Estado. Por ejemplo, en la página de la Organización Nacional Indígena de Colombia se puede leer este titular: "Pueblo Mhuysqa de Bosa por defienden su territorio en el Parque Metropolitano por la Planta de Tratamiento del río Tunjuelo" (ONIC, 2019), y la noticia habla de que la comunidad efectuará actividades en el parque para lograr protegerlo de dicha planta de tratamiento.

Ahora bien, el ejercicio político en el espacio público no se limita a la localidad de Bosa, pues la comunidad ha efectuado actividades en calles, parques y plazas en otras partes de Bogotá, por ejemplo, en la siguiente imagen se puede ver una invitación a una protesta frente al Ministerio de Interior por la defensa del derecho a la consulta previa (ver Fotografía 56).

Fotografía 56. Imagen convocando plantón



Fuente: <https://www.onic.org.co/comunicados-regionales/3488-el-pueblo-mhuysqa-en-riesgo-de-exterminio-fisico-y-cultural>

Hasta aquí se puede resumir que la identidad urbana de la comunidad muisca de Bosa pasa por una dinámica que se configura en la llegada de la ciudad a territorios otrora rurales, experiencia que está presente de manera significativamente en los mayores, y el desarrollo de la vida citadina resultado de la construcción de barrios, el desarrollo de actividades de comercio y la pérdida

de prácticas campesinas, vivencia que los jóvenes encuentran como su nicho natural.

Esta identidad está marcada por el proceso de defensa y organización como grupo indígena, materializado en el Cabildo y en los logros alcanzados en la defensa de sus derechos étnicos y de su territorio. Es decir, es una identidad amalgamada a una suerte de consolidación etno-política.

Devenido de este proceso, se encuentran prácticas que la comunidad ha recuperado (como la medicina ancestral, los pagamentos y el tejido, entre otras), y prácticas que ha establecido pero que tiene una raíz en la cosmogonía y cosmología precolombina muisca, como es el caso del festival Jizca Chia Zhue.

Cuando estas prácticas ocurren en el espacio público se extiende la identidad urbana a un vínculo territorial singular, ya que la localidad de Bosa, habitada por ciudadanos originarios de diferentes lugares del país, adquiere un magma cultural que sostiene las narraciones que los sujetos y la comunidad efectúan sobre sí mismos y que tienen apego a lugares que adquieren un significado particular, como los humedales, el río, el Cusmuy, etc.

El territorio, consecuentemente, se establece como escenario físico de contenido simbólico que brinda los elementos para construir una identidad subjetiva e intersubjetiva, toda vez que sostiene y brinda significado a las prácticas que ejercen los miembros de la comunidad. En este caso, el repertorio simbólico es resultado de un cruce temporal donde se encuentran la recuperación de un pasado cultural y un presente de restablecimiento de derechos y la auto-identificación como indígenas.

Este último elemento, la auto-identificación es un factor clave para entender la identidad urbana y la defensa del territorio y los procesos de reterritorialización, y su consecuente uso del espacio público, puesto que para ser miembro del Cabildo se necesita tener un apellido raizal o vinculado a las familias del antiguo resguardo, sino sobre todo que el sujeto decida ser muisca dada su procedencia

familiar. De hecho, en una misma familia abra un sobrino que esté en Cabildo y un tío que no se interese por su reconocimiento como indígena.

El territorio, además, no se circunscribe a la organización geo-administrativa de la localidad de Bosa, pues la comunidad encuentra lugares significativos en Soacha (como Tierra Negra y la desembocadura del Río Tunjuelito en el Río Bogotá) y en el centro de Bogotá, como Monserrate, entre otros municipios donde los muiscas precolombinos ejercieron control.

Este territorio no es un tejido de lugares bajo su control, por el contrario: la lucha por el territorio está presente en la medida que sobre este se ciernen varias amenazas, como la contaminación del río, la inseguridad urbana, la venta ilegal de lotes, pero tal vez la primera de ellas era un plan de la Alcaldía de Bogotá que intervenía directamente su territorio:

En diciembre de 2006, la Alcaldía Mayor de Bogotá, mediante Decreto N° 521, adoptó el Plan Parcial El Edén El Descanso, con el cual pretendía urbanizar inconsultamente 62 has de las veredas San Bernardino y San José, corazón del territorio ancestral de los Mhuysqas de Bozha, para construir cerca de 8.000 apartamentos de interés prioritario y social, una red de vías para el tráfico vehicular, zonas verdes y algunos dotacionales (Chaparro, 2018, p. 151).

Fueron muchos años de lucha para lograr cambiar el plan, pero para lograrlo establecieron primero una lucha por el derecho a la consulta previa (Castaño Chiguasuque, 2014), puesto que al lograr que este derecho fuera materializado ellos pudieron exponer su desacuerdo a lo proyectado por la Alcaldía de Bogotá y esta última verse abocada a entrar en diálogo con la comunidad.

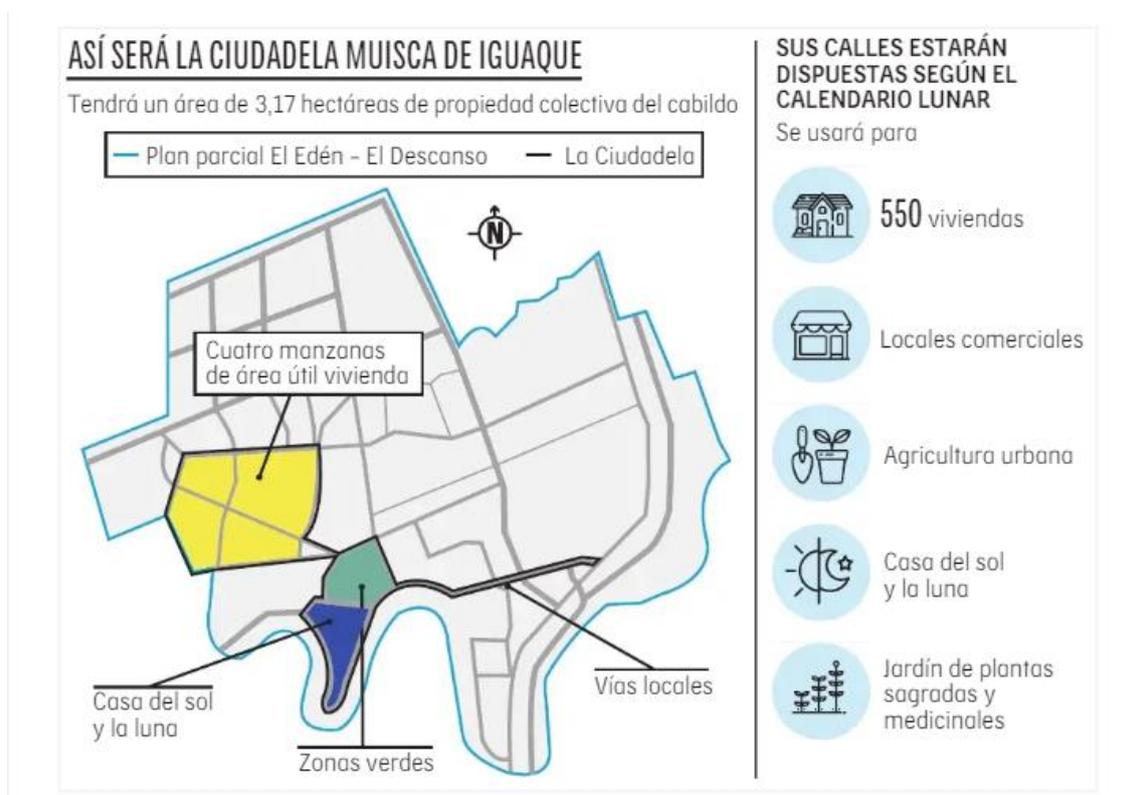
Las amenazas, entonces, desencadenan una lucha franca por el territorio que expresa apropiación espacial y simbólica del mismo, es decir, una amenaza al territorio es una vulneración física y cultural a las prácticas y derechos de la comunidad, por lo que la reacción no es menor.

La lucha ha venido acompañada de logros significativos, como lo fue el acuerdo que modificó el plan que tenía la Alcaldía. En este sentido, la lucha por el territorio deviene en procesos de reterritorialización que permiten a la comunidad recuperar el territorio, no necesariamente a nivel físico sino también simbólico, como lo es la construcción del Cusmuy y la práctica de actividades ancestrales en lugares del espacio público.

La reterritorialización como recuperación física es un proceso más complejo en la ciudad toda vez que las dinámicas urbanas han modificado los espacios y es muy romántico pensar que estos lugares van hacer como los vieron los ancestros. Sin embargo, en el caso de la comunidad muisca de Bosa la lucha ha logrado la modificación que amenazaba el territorio y, además, que la Alcaldía se comprometa con la entrega de predios para que ellos desarrollen la construcción de la ciudadela Muisca de Iguaque, que tendrá calles orientadas según el calendario lunar, terrazas de agricultura urbana y 550 viviendas para las familias muisca (ver Fotografía 57).

Este proceso de identidad urbana está pues vinculado sustancialmente al proceso de lucha por el territorio y reterritorialización, toda vez que la identidad como construcción intra e intersubjetiva se estructura desde la relación que los sujetos y su cultura guardan con el ambiente, en este caso, urbano, pero singularizado por un proceso de reivindicación de derechos étnicos y, lógicamente, la puja y participación política. Entonces, ser muisca de Bosa ejercer prácticas de resistencia a las amenazas de los territorios ancestrales para lograr reapropiarse de ellos a nivel físico y simbólico, es decir, su identidad urbana no podría estar desligada del proceso político por la puja y construcción del territorio étnico urbano.

Fotografía 57. Infografía ciudadela Muisca de Iguaque



Fuente: <https://www.eltiempo.com/bogota/muisca-en-bosa-historia-de-la-gobernadora-y-el-acuerdo-que-logro-la-ciudadela-indigena-395880>

En este proceso tiene importancia el lenguaje, pues es el que permite la extensión simbólica del territorio. Si bien la comunidad no habla la lengua de sus antepasados, sí usa términos de este idioma para designar acciones y lugares, como el Cusmuy, el título del Festival Jizca Chia Zhu o para referirse a plantas sagradas como Hosca (tabaco). En todo caso, la palabra muisca más presente es Bosa, que puede significar alrededor o cerca que guarda y defiende.

La recuperación de la lengua muisca (muysc cubun), es proceso que también adelantan otras comunidades y también de académicos (ver por ejemplo el proyecto <http://muysca.cubun.org/Portada>). Esta recuperación es importante porque le lenguaje no solo designa sino construye realidades y, en ese orden, permite la extensión del mundo.

Ahora bien, los procesos de recuperación, de lucha y reterritorialización tienen un anclaje vital en la memoria de los mayores. Esto es reconocido por los jóvenes, quienes pueden alimentar las raíces de su identidad urbana no solo por su experiencia de lugar y el apego a los espacios de Bosa, sino por los procesos de escucha y construcción de la mano de los mayores, por lo que es una identidad que fragua al mismo tiempo añoranza de pasado y compromiso de futuro: encuentra en lo que fue y es la vida de los abuelos un suelo para proyectar el deseo de futuro.

Capítulo 7.

Elementos conceptuales subyacentes a la identidad urbana, la reterritorialización y la lucha por el territorio

En el capítulo anterior se describieron los resultados obtenidos en las entrevistas, el trabajo de campo y la revisión documental. En el presente apartado se busca encontrar elementos subyacentes a los mismos que permitan comprender de qué manera la comunidad indígena de Bosa efectúa la apropiación territorial, cómo esta potencia o incide en su identidad urbana y en qué medida estos procesos se vinculan a la reterritorialización.

Para ello, en la primera parte se retomarán los conceptos de identidad e identidad urbana y se argumentará que estas identidades son posibles por una incompletud identitaria. A partir de ello, se mostrará que la identidad urbana de la comunidad muisca de Bosa está sostenida por la Comunalidad.

Posteriormente, se recupera el concepto de reterritorialización y se muestra que este tiene un vínculo con el apego al lugar, para lo cual se mostrará de qué manera los espacios devienen en lugares que tienen un significado asignado y actualizado por la comunidad muisca de Bosa. Finalmente, se mostrará cómo las luchas por el territorio son esencialmente una puja por el derecho a la ciudad y de qué manera dicho derecho implica hablar de un territorio étnico urbano.

7.1 Identidad, incompletud identitaria e identidad urbana

La identidad es un atributo que permite establecer diferencias o, siguiendo a Ruiz (2010), lograr la distinguibilidad, que le permite al sujeto ubicar características propias y, del mismo, rasgos presentes en los demás. En ese orden, la identidad es una producción intersubjetiva: es resultado de una dinámica social, toda vez

que lo que el sujeto dice de sí, pasa también por narraciones que efectúan los otros y lo que él dice de los otros implica una relación con esta exterioridad.

Esto es visible en los miembros de la comunidad muisca de Bosa, ya que la identidad que ellos han construido (y están construyendo) no es un atributo social previo a su constitución ontológica individual y colectiva, sino que por el contrario es resultado de un proyecto comunitario. En efecto, el proceso de conformación como cabildo fue motivado por un proceso político y cultural que llevó a la comunidad a auto-identificarse como descendientes muisca. De hecho, eso se puede leer en el documento *Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa* (2015): ellos "se consideran a sí mismos como familias tradicionales indígenas raizales, es decir, que su identidad cultural se expresa, en principio, a partir de la consideración como nativos, de su territorio y no provenientes de ningún otro lugar, y que además, comparten una serie de rasgos permeados por la transición constante entre lo rural y lo urbano" (p. 2).

Así, la principal forma de ser indígena es auto-reconocerse como tal, tanto así que existen personas con apellidos muisca que nunca se acercaron al proceso del cabildo y, en ese sentido, renunciaron a la identidad que de este proyecto social deviene.

En ese orden de ideas, la identidad está también en disputa en la subjetividad, pues como actor que puede efectuar prácticas sobre sí mismo (Sáenz, 2014), el sujeto tiene cierto grado de libertad para ejercer su auto-identificación. En este caso, los que han decidido asumirse como descendientes de los muisca y los que, con derecho hacerlo, no lo han efectuado.

Ahora bien, se habla de que hay cierto grado de libertad para la auto-identificación porque la identidad del sujeto, al ser un resultado social, también depende de condicionantes que él no puede gobernar a plenitud. En este caso, para auto declararse como muisca de Bosa se debe demostrar ante el cabildo una línea de precedencia familiar.

Así, la identidad es resultado de una contingencia establecida por el determinismo y la libertad. Por ello existen ciertos elementos que individual y socialmente se seleccionan y jerarquizan para marcar simbólicamente distancias entre los actores sociales y lograr así la identificación (Giménez, 1996). En el caso de los muisca de Bosa, un rasgo identitario significativo es el concepto de raizal: una persona que nació en Bosa, que su familia ha vivido allí y que no ha abandonado ese territorio.

Ahora bien, la identidad como atributo no está anquilosada en contenidos fijos, sino que, al estar enmarcada en relaciones sociales, se actualiza por la dinámica propia de la cultura y su naturaleza histórica. Esto está bien anclado en la consciencia de la comunidad muisca de Bosa, quienes tienen bien presente en su argumentación que, después de la colonización, la disolución del resguardo, el establecimiento de Bosa como localidad de Bogotá y la urbanización de las otrora haciendas, se vieron abocados a “cambiar nuestros usos y costumbres, adaptándonos a algunas labores de la ciudad, reconociéndonos muchas veces como campesinos, ocultando nuestras raíces indígenas por la discriminación” (*Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa*, 2015, p. 7).

Igualmente, la comunidad tiene presente que en la construcción de su identidad no se defiende un purismo étnico ni cultural. Por lo contrario, tienen presente que su cultura es resultado de un proceso híbrido (García Canclini, 1989), tanto así que dicen ser “mestizos en su cultura”. En consecuencia, se puede hablar de una identidad híbrida (Gonçalves, 2016) que sintetiza la herencia indígena, campesina del altiplano cundiboyacense y urbana bogotana. Sin embargo, la comunidad, anticipando cualquier exigencia de pureza que se le pueda reclamar como sustancia identitaria, argumenta que el mestizaje no puede ser “un impedimento para afianzar su identidad indígena” (*Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa*, 2015, p. 2).

Reconocerse como mestizos les permite no caer en el proyecto romántico de recuperar de manera cabal y completa su herencia ancestral muisca y, al mismo tiempo, los coloca en un presente potencial donde su identidad es resultado de

un encuentro de contenidos diversos que los determinan pero que les permite ubicarse culturalmente para comprender los límites y posibilidades de su realización étnica y, en esencia, de su ontología comunitaria.

Las representaciones de lo muisca y, por extensión, de lo indígena, remiten a imágenes anquilosadas que no tienen vigencia en la contemporaneidad de las comunidades (López, 2005), por lo que se espera que vistan y vivan como hace siglos, ignorando el proceso de actualización cultural al que se han visto abocados. Así, la contingencia de ser indígenas urbanos no pasó por decisiones propias sino en el marco de transformaciones socioeconómicas que alteraron su territorio. En todo caso, el autodenominarse mestizos muestra una comprensión de su proceso y les sirve de un lugar de enunciación para contrarrestar la exigencia de una identidad esencialista.

Ese grado de consciencia sobre los límites y posibilidades de su identidad está presente en dos hechos. El primero, que la comunidad ha recibido el acompañamiento de otros pueblos indígenas y de otros cabildos muisca. El segundo, que los jóvenes, quienes ya nacieron en un entorno urbano, ven en la memoria de sus abuelos un elemento constituyente para construir su identidad como muisca.

Para el primer hecho hay que decir que la comunidad muisca de Bosa es consciente de que no puede tener un acceso impoluto a las tradiciones ancestrales, por lo que ha recurrido también a la palabra de otros pueblos indígenas. En efecto, los muisca se vieron abocados a una pérdida de sus tradiciones, comenzando por su lengua que ya estaba casi extinta para mediados del siglo XVIII, a lo que se sumó el hecho de que Carlos III, en 1770, ordenó el uso exclusivo del castellano y la prohibición de las lenguas amerindias (Patiño, 2000). La coerción sobre las prácticas y tradiciones muisca no fue menor, incluso, la producción y consumo de la chicha, bebida fermentada de maíz, tuvo restricciones e incluso prohibiciones hasta entrado el siglo XX (González, 2016). Todo ello derivó en que la cultura muisca se viera cada vez más diluida pero presente en ciertas tradiciones campesinas de Boyacá y Cundinamarca

(departamento en el que está Bogotá y, lógicamente, Bosa). Entonces, el pueblo muisca tuvo notables inconvenientes para conservar su cultura, a diferencia de pueblos aislados geográficamente (como es el caso de las comunidades que habitaban la Amazonía colombiana), donde incluso existen casos de tribus contactadas hasta 1988 (por ejemplo, los Nukak Makú).

De tal suerte que a los muisca contemporáneos les queda muy difícil una recuperación completa de la cultura de sus ancestros, toda vez que la civilización muisca precolombina quedó fijada en museos, las crónicas de indias y trabajos académicos historiográficos y antropológicos. Así, conscientes de este límite en su realidad sociocultural, la comunidad ha recibido palabra de pueblos como el Wiwa, Arhuaco y Huitoto y han podido interactuar con otros cabildos muisca que ya llevaban más adelantado su proceso como cabildo (como Cota, Suba, Chía). La palabra recibida de las otras comunidades les ha ayudado, entre otras cosas, para el uso de plantas sagradas y el desarrollo de procesos a nivel espiritual y político.

Para el segundo hecho, los jóvenes de la comunidad nacieron y crecieron en un entorno urbano e, incluso, cuando el cabildo era un proyecto no consolidado. Así, estos jóvenes se encuentran con la posibilidad de identificarse como muisca, es decir, no es una identidad previa que se incorpora por herencia cultural, sino a la que ellos deciden anclarse como una disposición en un marco contingente. El testimonio de Henao Neuta (2016) es ilustrativo al respecto:

Cuando por mi apellido fui llamado indígena muisca, un montón de preguntas y cuestionamientos me abordaron. Siendo mestizo, atendiendo a las dinámicas de la ciudad y la cultura occidental, me empezó a interesar el tema muisca y el acercamiento a las raíces de mi familia materna. Poco a poco fui conociendo las dinámicas que en el Cabildo se gestaban y fui descubriendo en el saber de la comunidad las cosas que nos acercaban a lo muisca y que en mi familia permanecían ocultas por los cambios territoriales y la cercanía con la cultura hegemónica (p. 29).

Así, muchos jóvenes del cabildo se encuentran con que tienen apellidos muiscas y empiezan una búsqueda para profundizar en esa procedencia étnica y cultural. Claro está, como ya se ha señalado, no todos lo han asumido de esa manera y dejan pasar el dato de su apellido como un asunto secundario. Los que deciden asumirse como muiscas ven en la memoria de los mayores un recurso para germinar las raíces de su identidad. Ellos son los campesinos que vivieron la Bosa rural, que narran como fue la vereda San Bernardino, que recuerdan qué pájaros vivían allí y describen lo que era el río Tunjuelito antes de su progresiva muerte. Los jóvenes descubren en la memoria de los mayores imágenes bucólicas del territorio que les permite fijar una identidad presente a tradiciones pasadas que les ayudan a cimentar sentidos y significados para los espacios de los actuales barrios y orientar proyectos comunitarios en el cabildo. De allí que los jóvenes puedan retornar al pasado territorial con el enunciado "mi abuelo cuenta...", lo que llena de contenido al proceso de reterritorialización. Un buen ejemplo de este proceso de búsqueda de memoria y construcción de identidad es el blog del Consejo de Jóvenes Abos Gata (<http://consejodejovenesmuiscas.blogspot.com/>) que registra varias actividades en pos del reconocimiento del pensamiento indígena en la localidad de Bosa.

Los dos hechos señalados, que la comunidad ha recibido el acompañamiento de otros pueblos indígenas y que los jóvenes ven en la memoria de sus abuelos un elemento constituyente para construir su identidad, permiten postular el concepto de identidad subsidiada, toda vez que la identidad como atributo individual y colectivo se ha configurado por la asistencia de otras entidades históricas, valga decir, es resultado de contenidos culturales brindados por otredades. Esto es posible porque el surgimiento de la identidad "presupone una continuidad de las relaciones sociales en la vida del individuo, es decir, un mundo común que el individuo comparte, ya solo con sus interlocutores próximos en las redes de la sociabilidad cotidiana, sino también con otros individuos más lejanos, desconocidos y anónimos" (Giménez, 1996, p. 194).

Ahora bien, esta construcción de la identidad individual y colectiva no es ajena a tensiones sociales. De hecho, cuando se le exige a la comunidad muisca ser de cierta manera, como los constructos anclados a representaciones precolombinas, se expresa una tensión entre un canon identitario y la construcción del auto-reconocimiento como posibilidad sobre sí mismo. Este proceso tiene el riesgo que, tanto la exterioridad que exige tales rasgos o el individuo que defiende sus propios atributos, caigan en una super-caracterización, en la medida que se privilegian unos elementos de la identidad y se omitan otros.

De otro lado, los tres tipos de identidad postulados por Pavlenko y Blackledge (2003, citados por Uribe-Jongbloed y Sarmiento, 2014) sirven para comprender también la dinámica en la comunidad muisca. Estos autores plantean una identidad impuesta (la define una mayoría sobre una minoría y se establece con propósitos de dominación), identidad asumida (cuando una identidad conferida por la mayoría es aprovechada por una minoría para organizarse bajo este atributo y oponerse a lógicas hegemónicas; tal vez el mejor ejemplo es la palabra indígena, que tiene antecedentes en la conquista –Colón, pensó que había llegado a la India- pero asumida por los pueblos originarios de tal forma que se convirtió en su identidad de lucha) y negociada (cuando la minoría estipula su identidad sin caer en oposiciones con la mayoría).

Efectivamente, es visible la identidad impuesta cuando la sociedad mayoritaria dice que los muisca de Bosa no son indígenas sino solo mestizos, porque no hablan la lengua y no viven como los indígenas del pasado. Consecuentemente, se presenta la identidad asumida: la comunidad se asume como mestizos y toma ese atributo como pivote para su resistencia en la medida que defiende que ser mestizo no es óbice para organizarse como cabildo muisca, pues su mestizaje es resultado de procesos a los que sus ancestros muisca se vieron condicionados y no efectuados necesariamente por gusto. La identidad negociada es notoria cuando la comunidad se reconoce como muisca contemporáneos en espacio públicos, como en el festival Jizca Chia Zhue, que es incluso promocionado por entidades estatales como la alcaldía.

En todo caso, la idea de que la identidad devenga en diferencia (o viceversa, que la diferencia devenga en identidad) es compleja en el caso de los jóvenes, ya que en ellos no es visible ningún signo diferencial étnico o cultural que le permite a otro clasificarlo o identificarlo como muisca. Para advertir su identidad hay que hablar con ellos y verlos participar en actividades del Cabildo, pues allí si se materializa una diferencia determinada por el vínculo a un proyecto comunitario que no es muy común en las urbes contemporáneas, puesto que por las dinámicas sociales se tiende más a la vida individual y poco al nosotros (Ospina, 2012).

La participación en los proyectos del Cabildo, valga decir, la realización de ese sujeto social (Zemelman, 2006), se convierte en un elemento diferenciador para todos los miembros de la comunidad, tanto niños, jóvenes y mayores, pues si bien su pertenencia al Cabildo pasa por un condicionante raizal (tener un apellido y descender de familias vinculadas a Bosa), la expresión más expedita de dicha pertenencia es la participación activa en las acciones y propuestas comunitarias.

Este trabajo comunitario pasa por talleres y actividades que buscan recuperar la memoria, las prácticas tradicionales y los saberes ancestrales, por lo que se puede afirmar que es una identidad comunitaria en construcción, o mejor, hay una incompletud identitaria, lo que les permite desligarse de atributos anquilosados que represen la posibilidad de extender su desarrollo ontológico individual y comunitario. De esta forma, es una identidad sustancialmente temporal donde la memoria sostiene el presente y le abre posibilidades a un futuro con pasado (Zemelman, 2011).

Este trabajo y acción comunitarias han tenido resultados en la medida que el cabildo ha logrado consolidarse como entidad política y administrativa, pero también tal acción comunitaria le ha permitido a la comunidad ejercer una suerte de lucha por el reconocimiento (Honneth, 1997), toda vez que el establecerse como cabildo y, sobre todo, lograr que se reconociera el derecho a la consulta previa para poder incidir en los planes de infraestructura que tenía la Alcaldía,

implicó un activismo político y jurídico que tuvo como sustrato demostrar su identidad como comunidad muisca urbana.

Ahora bien, ¿qué relación guarda todo lo anterior con la identidad urbana? En primer lugar, la identidad urbana como producción simbólica está vinculada a los sentidos asignados a los espacios de la ciudad y a la ciudad como un constructo en sí simbólico. Recordemos que los espacios, en este caso de Bosa, son elementos que coadyuvan a los individuos a definir su identidad (Verela y Pol, 1994).

En este caso concreto, la constitución como cabildo, la defensa de su ser raizal y los proyectos de reconocimiento de derechos están anclados a espacialidades concretas (Bosa, las veredas San Bernardino y San José, los humedales, etc.) que les sirven no solo como contexto de su identidad, sino que son constituyentes de la misma pues su identidad expresa en sí una apropiación por estos espacios, evidente en los proyectos comunitarios que buscan su defensa.

En ese orden, se efectúa el doble proceso mencionado por Varela y Pol (1994): el sujeto se apropia del espacio al transformarlo simbólicamente y físicamente y, al mismo tiempo, incorpora en su *self* sentimientos o cogniciones relacionadas con dicho espacio. Un ejemplo de ello es el humedal Chiguasuque, que es llamado así por la comunidad, pero que oficialmente se llama la Isla. Allí se evidencia la apropiación simbólica del espacio que tiene afectaciones en la subjetividad de los miembros de la comunidad.

A ello se suma que el proceso de identidad urbana es social (de hecho, Verela y Pol -1994- hablan de identidad social urbana), por lo que hay una prelación en la dinámica colectiva que sostiene la identidad, es decir, no es solo la apropiación que un sujeto haga del espacio sino como lo hace al estar vinculado a un tejido social, en este caso, comunitario.

La temporalidad de la identidad formulada anteriormente también se articula con la identidad urbana, en la medida que la identidad de la comunidad se basa en una recuperación de memoria que organiza el presente y da sentido a los

proyectos comunitarios futuros. En efecto, esta transversalidad de la temporalidad está asociada al "sentimiento subjetivo de continuidad temporal" en relación al entorno urbano (Varela y Pol, 1994), que permite compartir una misma conexión identitaria a nivel generacional. En este caso, la relación con los espacios urbanos viene, paradójicamente, anclada a un recuerdo de los mayores por los espacios rurales, pero al mismo tiempo por una apropiación por las dinámicas propias que retan a su territorio en el presente. De allí que ellos usen como categorización para definir su identidad el hecho de ser raizales, valga decir, tener raíces en Bosa.

La construcción de la identidad de la comunidad, desarrollada en la defensa de su auto-reconocimiento como mestizos procedentes de familias tradicionalmente vinculadas al antiguo resguardo indígena muisca, les ha llevado a buscar en la memoria báculos que les reafirmen su reconocimiento social. Este proceso, ejercido a nivel político y jurídico, les ha permitido establecer un sentimiento de aprecio a los lugares de su territorio urbano. Dicho sentimiento puede ser denominado apego al lugar, y es un reactivo de la identidad urbana. A esto se suma que el apego está influenciado por la participación en los proyectos ejercidos comunitariamente (Vidal, Berroeta, de Masso, Valera y Perú, 2013), y ya se ha visto que la participación en tales acciones comunitarias es un rasgo particular de los miembros del cabildo.

Entonces, se puede decir que la identidad urbana de la comunidad muisca de Bosa se basa en un auto-reconocimiento como raizales que han visto la transformación de su territorio rural a urbano, por lo que la memoria de las prácticas y usos campesinos es retomada como pivote para sostener su herencia mestiza y, al mismo tiempo, guarnecerse de las presiones externas que traen las dinámicas económicas, culturales y sociales de la ciudad. Esta identidad urbana se sostiene por una participación activa en procesos comunitarios que les permiten expresar un compromiso político y cultural con el territorio, basado en la recuperación de contenidos y prácticas ancestrales y la defensa de su autonomía como entidad étnica y cultural.

7.2 Comunalidad como sustrato de la identidad urbana

Afirmar que la identidad urbana está sostenida por la participación en proyectos y actividades comunitarias implica profundizar en la naturaleza que organiza y soporta dicha participación. Para ello, es pertinente recurrir al concepto de comunalidad.

La vida cotidiana de los miembros del cabildo podría ser comparable a la cotidianidad de cualquier habitante de un barrio en Bogotá. Sin embargo, hay algo que en la rutina que se establece como singular: el miembro del cabildo va caminando por las calles y fácilmente puede saludar a varias personas mientras cruza el barrio. Va caminando y se encuentra a un comunero de apellido Tunjo, a otro Neuta y a otro Chiguasuque. Es decir, se da un sentido de amistad y cercanía no muy común en las ciudades contemporáneas, que por el contrario tienden al individualismo y las relaciones efímeras (Bauman, 2012), donde muchas veces se desconoce el nombre del vecino del apartamento de al lado.

En los miembros del cabildo hay, pues, un atributo diferente en su relación espacial, en su identidad como urbanitas. Este diferencial es que su pertenencia a la comunidad muisca les dispone de otra manera frente al barrio como realidad espacial y social.

El término comunidad remite a una realización cotidiana, sensible, de la existencia humana (Esteva, 2015), que no se puede reducir a decir que es un conjunto de personas que viven bajo unas mismas características, porque implica cortar de tajo la dimensión sensible y política de lo que implica vivir comunitariamente. De esta vida en común se plantea el concepto de comunalidad, que puede ser entendido de esta manera:

Comunalidad es un concepto vivencial que permite la comprensión integral, total, natural y común de hacer la vida; es un razonamiento lógico natural que se funda en la interdependencia de sus elementos, temporales y espaciales; es la capacidad de los seres vivos que lo conforman; es el ejercicio de la vida; es la forma orgánica que refleja la diversidad contenida

en la naturaleza, en una interdependencia integral de los elementos que la componen (Martínez Luna, 2015, p. 100).

La comunalidad entonces implica la realización de una vida en común, no solo de los individuos, sino de estos con la naturaleza, valga decir, con el contexto, logrando una interdependencia. En el caso de la comunidad muisca de Bosa, una interdependencia entre los sujetos y el cabildo, el cabildo y los sujetos, los sujetos y los espacios naturales y construidos, los espacios y la comunidad; en fin, una interdependencia compleja en la medida que "integra a la individualidad pero es algo más que la suma de individualidades" (Martínez Luna, 2004, p. 350).

De allí que la comunalidad implique "acuerdos comunes en un territorio propio" y expresa una "suma de valores de intercambio hacia adentro y al exterior". Por ello la comunalidad "es autoridad y es poder en tanto decisión consensual. Se enfrenta al poder externo en campos diversos de confrontación: en la educación, en la tecnología, en la religión o en la fiesta" (Martínez Luna, 2004, p. 350).

En ese orden, la identidad expresada por la comunidad muisca de Bosa es resultado de un proceso de comunalización, ya que deriva de un ejercicio de promoción "en función de una práctica cotidiana, fundada en el trabajo y en el cumplimiento de obligaciones comunes". Estos proyectos son comunes no solo porque todos participan, sino porque son resultado de decisiones tomadas comunalmente, como es la lógica del Cabildo, cuyas autoridades responden a una elección comunal. Estos procesos, que podría llamarse "comunalización", evidencian así mismo "un territorio apropiado comunalmente" y, visto así, "la comunalización es el ejercicio cotidiano de la comunalidad" (Martínez Luna, 2004, p. 350).

Pertenecer a la comunidad muisca de Bosa no se reduce a tener un apellido y ser raizal, sino que se realiza cotidianamente en vínculos intersubjetivos que responden a compromisos con intereses comunes a nivel cultural, político y social; además, son vínculos y compromisos lugarizados, es decir, que responden

al sentimiento y significado atribuido al tejido de lugares que es su territorio. Además, para comprender de qué manera se realiza cotidianamente la comunalidad, es pertinente decir que en comunalidad:

una sociedad territorializada, comunalmente organizada, recíprocamente productiva, y colectivamente festiva, diseña mecanismos, estrategias, actitudes, proyectos que le determinan la cualidad en sus relaciones con el exterior; asimismo, diseña principios, normas, instancias que definen y reproducen sus relaciones a su interior (Martínez Luna, 2015, p. 101).

Para el caso de la comunidad muisca de Bosa, como sociedad territorializada y colectivamente festiva, ha logrado diseñar estrategias y proyectos para relacionarse con entidades exteriores, tanto estatales como de la sociedad civil. Así mismo, ha establecido mecanismos para ordenar las relaciones a su interior (normas para elegir las autoridades del cabildo, por ejemplo). Todo este ejercicio de construcción comunitaria se expresa en un vínculo con el territorio, con el suelo y la forma en que este se pisa, lo que queda mejor dicho en estas palabras de Martínez Luna (2015):

La explicación de su realización se da conforme al suelo que pisa, a las personas y familias que habitan ese suelo, a la labor cotidiana que ejecuta el habitante que pisa ese suelo y al goce o bienestar que consigue, con su labor, la comunidad que pisa ese suelo (p. 101).

Ahora bien, es necesario decir que la identidad urbana del sujeto no puede estar desligada de la comunidad a la que está vinculado, pues esta es la que "nos ve nacer y en muchos casos registra nuestra existencia" (Martínez Luna, 2010, p. 96). Es decir, que la identidad del urbanita está decantada por la forma en que su vínculo a la comunidad le presenta la ciudad y sus espacios, es decir, a la forma en que la misma comunidad habita y construye la ciudad como realización territorial.

Esto implica que un joven muisca de Bosa que cotidianamente va al centro de Bogotá a estudiar en la universidad no pierde los atributos tejidos en su subjetividad que lo vinculan al territorio y la vida comunitaria: "Nacer comunero y habitar en la ciudad no te hace perder tu calidad de comunero, más si mantienes las obligaciones en tu comunidad, con su organización social". De allí que esta realización "ha provocado que la comunalidad se extienda a la ciudad o a la nueva residencia, aun en condiciones adversas" (Martínez Luna, 2010, p. 96).

Ahora bien, la comunalidad es una realización que se reproduce a partir de instituciones que la misma comunidad va construyendo, como lo es el propio Cabildo o el Consejo de Jóvenes. Del mismo modo, estas instituciones comunales y acciones comunitarias desencadenan en los sujetos y, en general, en la comunidad, planos identitarios, es decir, elementos constitutivos que sirve de referente (o incluso de auto-referente) para atribuirse diferencias que les permitan una identidad social. Siguiendo a Martínez Luna (2010), se pueden enumerar, entre otros, estos fundamentos reproductivos de la comunalidad: "el mantenimiento del territorio, la defensa de la asamblea, el respeto a los cargos de representación, la responsabilidad en el trabajo comunitario y la participación en la fiesta". Además, estos dan "base y energía a los procesos de resistencia ante la imposición de valores y modelos de vida no aceptables por la comunidad" (p. 97). Lo anterior es visible en los procesos de la comunidad muisca de Bosa, particularmente, en la defensa que han efectuado de su territorio que les llevó a lograr incidir en la planificación que tenía la Alcaldía de Bogotá.

La comunalidad, la pertenencia y participación en la comunidad, es un elemento constituyente de la identidad de los comuneros muisca de Bosa y, por extensión, es un elemento reactivo de su identidad urbana. Sin embargo, no es fácil advertir esa diferencia en los sujetos; no es un atributo identitario que se aprecie a primera vista, debido a que la comunalidad es realizada en la vida cotidiana y, por esa misma razón, se diluye muchas veces en rutinas y acciones que no la hacen necesariamente visible para un agente externo. Con el riesgo de caer en

simplificaciones, la comunalidad como elemento determinante de la identidad, se puede resumir en la idea de que “se trabajó con y para todos” (Martínez Luna, 2004, p. 345), que es de hecho lo que caracteriza a los miembros de la comunidad.

Ahora bien, la comunalidad también está emparentada al apego a los lugares, sentimiento asociado a la identidad urbana. Efectivamente, el apego a los lugares está imbricado en la participación en asuntos locales y el sentido de comunidad generado por ese vínculo. Es decir, el trabajo comunitario en pro del barrio, genera un apego al lugar que brinda contenido a la identidad de lugar (Vidal, Berroeta, de Masso, Valera y Perú, 2013).

Es una dinámica auto-referencial: el Neuta es comunero porque trabaja en pro de la comunidad y a su vez la comunidad le brinda sustrato a la identidad del comunero; como esta comunidad desarrolla sus cualidades en el marco de un territorio urbano, el territorio brinda identidad a la comunidad y al comunero, pero al mismo tiempo el territorio es resultado de una construcción simbólica y física que hace la comunidad y el comunero desde sus marcos identitarios.

Dado que el trabajo comunitario está sustancialmente adherido a la lucha por el territorio, se puede afirmar que la identidad urbana está configurada por procesos de defensa territorial. De hecho, entre más evidente y fuerte sea esta defensa, la identidad tendrá un contenido diferencial más fácil de advertir. La comunidad muisca de Bosa está consciente que su vigencia social y cultural solo es posible en y con el territorio, de allí que sus acciones políticas y jurídicas hayan logrado no solo el reconocimiento como Cabildo sino la incidencia en la planeación urbana de la Alcaldía de Bogotá.

En ese orden de ideas, la comunalidad es visible en los procesos de lucha y reterritorialización, como ha sido el trabajo frente al humedal Chiguasuque, que fue reconocido como tal después de una acción jurídica de un comunero, o el mantenimiento de las huertas comunitarias y la construcción del Cusmuy. Estos ejercicios comunitarios materializan un proceso de reterritorialización en la

medida que reorganizan la relación con el espacio, pero a partir de referentes simbólicos previos, como lo es la cosmovisión muisca.

La defensa del territorio y los procesos de reterritorialización que esta genera son expresión de la comunalidad y, consecuentemente, son expresión de la identidad urbana de la comunidad. De allí que se pueda afirmar que, entre más se efectúa un proceso de defensa y reterritorialización, más evidente la identidad, ya que es demostración más que explícita de un apego al lugar, en este caso, los lugares que tejen un territorio urbano.

Ahora bien, anteriormente se planteó que esta identidad está en construcción, lo que se nombró como incompletud identitaria, ya que los procesos se están desarrollando en pos de futuro, pero en clave de recuperación de memoria. En ese orden, se puede hablar de que hay una identidad étnica urbana proyectada. El mejor ejemplo de esto es la construcción del plan de vida que la comunidad está efectuando y que busca orientar siete ejes o estantillos: estantillo de gobierno, estantillo de justicia, el estantillo de cultura, el estantillo de espiritualidad y pensamiento, el estantillo de medicina tradicional y salud, el estantillo de economía propia, el estantillo de territorio (Carlos Moreno Chiguasuque, entrevista personal el 28 de agosto de 2019).

Así, la incompletud identitaria no es óbice para la identidad, sino que, por el contrario, es una estructura subyacente que empuja a la búsqueda de elementos que coadyuven en la construcción de la identidad comunitaria e individual. En el caso de la comunidad muisca de Bosa, esta incompletud identitaria desencadena un deseo por reafirmarse desde la memoria y la recuperación de lo ancestral para colocarse en la diferencia étnica y cultural y, desde allí, organizar sus procesos comunitarios. Un ejemplo de ello es el hecho de volver a usar o, más bien reconocer, las plantas sagradas. En especial, el tabaco, el "tyhyquy (borrachero), yopo y hayo, coca o fuhuza" que "se constituyen como las plantas mayores usadas por el Pueblo Mhuysqa" (Hena Nauta, 2016, p. 26).

Otro ejemplo de esto es que la comunidad está trabajando en la consolidación de la justicia propia, para lo cual han procurado volver a “los valores de los antiguos y los antepasados a través de la Ley de Origen” (*Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa*, 2015, p. 7). En ese orden, la identidad de los miembros de la comunidad y, por extensión, su identidad urbana, se caracteriza por ser un proyecto que desde el presente busca el pasado para re-interpretar el presente y abrir el futuro, todo organizado por, en y en pos de un proceso comunal.

En este marco, es pertinente reiterar que la recuperación de la Ley de Origen se establece como eje de anclaje de la identidad en general y su deriva particular en la identidad urbana, toda vez que para ellos esta Ley “desarrolla el orden sistémico de la natura-humanización que le da vida a la vida”. Es un orden que está previo a la existencia del humano, y se denomina Ley Natural que “dejó ordenado todo lo que existe: cada pueblo, cada cultura es hija de la Ley de Origen, todo se origina allí”. Si bien la cultura “se transforma, se recrea y se fortalece”, responde a un “mandato original, una base original que no es humana” (*Retornando por el camino de los antiguos*, 2013, p. 45).

Lo anterior implica un devenir que está “acompañado de procedimientos meticulosos en todas las dimensiones del ser y de la vida”, lo que involucra una “ecosofía que va desde el cuidado del pensamiento hasta los cuidados del cuerpo y todas las acciones pragmáticas”. El cuidado y el “crecimiento humano están sustentados en la palabra de consejo dada en las casas sagradas”, es decir, el Cusmuy (*Retornando por el camino de los antiguos*, 2013, p. 45).

Dado que esta palabra “es cuidada y enunciada a la vez por los ancianos sabedores formados para esto, los cuales enseñan con su ejemplo, con su testimonio y con la vivencia de esta palabra”, se puede decir que la identidad es sostenida por los mayores y sabedores, de hecho, “ellos acompañan el devenir de la gente. La palabra de consejo tiene su asiento en la ley original, se cuida la gente a través de la palabra para que no se desvíe de la Ley de Origen” (*Retornando por el camino de los antiguos*, 2013, p. 45).

Así, la palabra, orientada desde la Ley de Origen, organiza el crecimiento individual y comunitario, que busca estar en orden con la dinámica sistémica de la naturaleza. La recuperación de esta Ley, presupuesto ontológico, deontológico y epistemológico, es un báculo que no puede excluirse del análisis de la identidad de la comunidad muisca de Bosa, porque la incompletud identitaria, como dinámica inconclusa, se expresa en un deseo por recuperar los principios de dicha Ley, para así tener un marco organizador de las prácticas sociales y culturales y, desde luego, extendidas a la subjetividad de cada sujeto, de tal forma que se vivencien en comunalidad.

7.3 Reterritorialización y apego al lugar como consecución de la lucha y la reapropiación del territorio

Vista la comunalidad como cimiento de la identidad y, particularmente para la comunidad muisca de Bosa de su identidad urbana, es pertinente profundizar en la forma en que esta comunidad se ancla a lugares del territorio y desarrollan una apropiación territorial y reterritorialización.

Anteriormente se señaló que la pertenencia y participación comunitaria, la comunalidad, se presentaba como un atributo especial para los comuneros, y como tal es una característica diferencial que no está presente en todos los urbanitas de las ciudades contemporáneas, particularmente en ciudades como Bogotá de más de 7 millones de habitantes, donde la competencia y lógicas del capitalismo han logrado atomizar a los ciudadanos (visible, por ejemplo, en que en Colombia el número de hogares unipersonales ha crecido al 16%).

Este atributo comunitario presente en la identidad de los miembros del cabildo está sustancialmente vinculado a la idea de raizal, auto-denominación que expresa un vínculo histórico y familiar al territorio de Bosa. Así, el ser comunero tiene su cimiento en ser raizal y el ser raizal le da densidad histórica la participación en la comunidad, brindándole incluso una dimensión afectiva (expresada, entre otras cosas, en decir que mi familia siempre ha sido de aquí).

El ser raizal y su expresión vivencial en la comunalidad lleva a la acción política y cultural en la defensa del territorio. En este caso, un territorio otrora rural que ha devenido de manera abrupta en urbano. Visto así, las defensas que hacen los comuneros sobre el territorio están decantadas por un sentimiento de apego a los lugares. En el anterior capítulo se ubicaron unos lugares destacados por la comunidad, como el Cusmuy, la sede del Cabildo, la Iglesia de San Bernardino, la Plaza central de Bosa, el Colegio San Bernardino, entre otros. Pero, ¿qué hacen que estos lugares sean los que se destaquen? ¿Qué elementos características tienen estos lugares?

Primero, es necesario recuperar el concepto de lugar, que remite a una experiencia humana que le asigna significado a un espacio físico. Esta experiencia está encadenada a un marco cultural, que precisamente permite fijar dicho significado, y lleva muchas veces a regular la relación que el grupo tiene con el lugar. Así, cuando un monte se le asigna el valor de lugar sagrado, se estipulan reglas asociadas a tal atribución sacra (se puede subir al monte en cierta época, o bajo cierto ritual o sólo pueden subir los sacerdotes, etc.).

En pocas palabras, el tipo y la forma de las relaciones que los sujetos establecen con los espacios están determinadas más por esquemas culturales que por disposiciones físicas (Sepúlveda *et al.*, 1992). Esta explicación hace más fácil comprender porque hay pueblos que viven en lugares bajo condiciones climáticas adversas gran parte de año.

Siguiendo a Canter, citado por Sepúlveda *et al.* (1992), el lugar implica una experiencia, unas actividades y unas condiciones físicas que se amalgaman. En síntesis, el lugar es resultado de una interpretación mediada por la cultura que deriva en la asignación de un significado que regula la relación que se tiene con este.

En el caso de la ciudad, esta se presenta como construcción de espacios con una teleología funcional (se hacen para algo), pero con un esquema cultural subyacente que organiza su misma construcción. Es decir, los edificios y calles

tienen una función, pero su forma y la relación que los sujetos guardan con estos están determinados culturalmente. De allí que las ciudades expresen una suerte de identidad propia, pero no es por su forma física, sino por la cultura y estilo de vida que subyace a su estructura, en pocas palabras, por la gente que habita en ellas.

Dada la lógica funcional que organiza la ciudad contemporánea, se construyen espacios que generan poca experiencia en las personas y donde estas les otorgan baja relevancia y poco significado. Es lo que Augé (1993) llamó no lugares, por lo general lugares de paso o de tránsito. No obstante, la idea ha sido cuestionada (Korstanje, 2006), entre otras cosas porque tales no-lugares son resultado del trabajo humano y, por tal, de la cultura, lo que implica que tienen algún significado en la identidad de las personas que por ellos pasan, y más aún, si en estos ocurren cosas trascendentes en el sujeto: algún viajero que le pide la mano a su esposa en un terminal aéreo.

En todo caso, la ciudad es un tejido de lugares, es decir, de espacios que tienen un significado para los sujetos de acuerdo a unos marcos culturales que les disponen una cierta relación con los mismos. Desde esta comprensión se puede afirmar que los espacios destacados en las entrevistas por la comunidad tienen la calidad de lugar, toda vez que tienen un significado para ellos e inciden en su identidad.

Entonces, la Iglesia San Bernardino de Bosa, la plaza o parque Central de Bosa, el Cementerio de Bosa (ubicados en lo que llaman Bosa centro o el antiguo municipio de Bosa), el humedal Tibanica, el humedal Chiguasuque, el Cabildo, el Cusmuy, la Casa de Pensamiento Uba Rhua (espíritu de la semilla), el Colegio San Bernardino (ubicados en las antiguas verdeas de San Bernardino y San José) y Tierra negra (frontera de Bosa con el municipio de Soacha), son lugares en la medida que significan para la comunidad espacios relevantes.

Estos lugares facilitan la identidad urbana de la comunidad porque tienen una alta capacidad de simbolización y, siguiendo a Varela (1993), son percibidos por

los sujetos como prototípico, es decir, son representativos de su espacio urbano porque comparten una estima y significación social. Entonces, estos lugares se caracterizan porque permiten a la comunidad cargarlos de significado y, al mismo tiempo, la comunidad los puede integrar a su identidad como representativos del espacio urbano (Varela, 1993). Sin embargo, estos lugares tienen características físicas y culturales diferentes.

Una primera forma de clasificarlos es su calidad física, pues unos son naturales (los humedales serían los de este tipo) y los otros contruidos (el resto). Otra forma de ubicarlos sería los de carácter público (parque o Plaza Central de Bosa, los humedales y el colegio) y privado (Iglesia, cementerio, cusmuy, Cabildo).

Si bien estas dos formas de clasificar los lugares expresan un marco interpretativo, valga decir, un esquema cultural, son clasificaciones que se reducen a una condición física y la lógica de su propiedad, dejando de lado elementos importantes de la identidad de la comunidad y los sujetos. Por ejemplo, varios de estos lugares tienen un carácter espiritual que trasciende la clasificación física y de propiedad. En efecto, el cusmuy, la iglesia, el cementerio, Tierra Negra y los dos humedales comparten una misma característica: son lugares de carácter espiritual. Esto implica que su significado y la relación que se guarda con ellos pasa por las creencias que organizan y regulan (disponen) al sujeto y la comunidad frente a estos espacios. Ahora bien, no es un mismo marco de creencias y, por tanto, de regulaciones deontológicas: la iglesia y el cementerio tienen un carácter católico; mientras que el cusmuy es una realización de la cosmovisión muisca, al igual de los humedales y Tierra Negra, que son lugares para efectuar pagamentos.

Del mismo modo, algunos lugares tienen un carácter político, como es el caso del Cabildo y la Plaza Central, pero la expresión de cada uno tiene lógicas diferentes: el primero es la sede de las autoridades de la comunidad y sirve de lugar para discutir y tomar decisiones autónomas, una lógica intra-comunitaria, en la medida que lo que ocurre allí tiene la puertas cerradas para la gente que no pertenece a

la comunidad. El segundo, por el contrario, sirve como expresión política hacia la sociedad en general: allí se expresa la comunidad públicamente.

Ahora bien, se podría afirmar que la Plaza Central es un lugar de expresión cultural porque allí tienen desarrollo eventos del festival Jizca Chia Zhue, pero es necesario decir que estas expresiones tienen también una expresión política toda vez que es resultado de la constitución del Cabildo y del proceso de recuperación de la memoria ancestral, que está vinculada a un asunto político (Macas, 2005).

Ahora bien, es pertinente señalar que las actividades que la comunidad efectúa en el espacio público convierten a tales espacios en lugares, toda vez que los dotan de significado. Aspecto importante para comprender de qué manera el espacio público, devenido en lugar, sirve para fortalecer la unión entre la comunidad y, de esta manera, motivar el apego al lugar (Vidal, Berroeta, de Masso, Valera y Peró, 2013).

De otro lado, si bien se podría sostener que todos los lugares son sustancialmente una extensión de la cultura, es pertinente destacar el papel que cumple la Casa de Pensamiento Uba Rhua (espíritu de la semilla) y el Cusmuy como lugares donde la cultura se inculca, es decir, lugares educativos. La educación es una práctica social que busca formar los sujetos a partir de brindarles esquemas culturales, como tradiciones y creencias (Lucio, 1989), que disponen al sujeto en su relación con el mundo, los otros y consigo mismo. En esencia, esta práctica social no se reduce a ninguna institución (como la escuela) sino que es ejercida socialmente por varias instituciones, como es la familia. Sin embargo, las sociedades han instituido lugares donde esta práctica de enculturación se efectuó de manera explícita. En el caso de la comunidad muisca de Bosa se pueden destacar el papel que cumplen Casa de Pensamiento Uba Rhua y el Cusmuy. La primera, se puede entender como un jardín infantil que busca que los niños se encuentren con tradiciones y saberes propios de la comunidad, en ese sentido, responde a un esquema moderno de formación, toda vez que los jardines tienen antecedentes desde el siglo XIX.

Por su parte, en el Cusmuy también se efectúan prácticas educativas porque allí se hacen círculos de la palabra, que permiten a los asistentes aprender de la tradición, así como participar en rituales (por ejemplo, el cambio de fuego). El Cusmuy entonces es un lugar donde se educa sin una intención explícita a diferencia de la Casa de Pensamiento, pero es un lugar donde se va transmitiendo la cultura a partir del ejercicio de la misma. Sergio Ramírez Neuta (entrevista personal 12 de agosto de 2019) mencionó que el Cusmuy se sembró en el lugar en el año 2009. Usar el verbo sembrar en lugar de construir o edificar es significativo para comprender el proceso de reterritorialización de la comunidad.

Saquet (2015) explica que la territorialización es un ir y venir entre la desterritorialización y reterritorialización, es decir, que esta última no puede ser comprendida sin procesos de pérdida del territorio. En este caso, recordemos que la comunidad muisca de Bosa ha venido en un proceso paulatino de pérdida de su territorio desde la abolición del resguardo en el siglo XIX, a lo que se suma el paso de Bosa como municipio a localidad de Bogotá (1954) y la migración de ciudadanos de otras partes del país que encontraron en esta localidad su residencia. El cambio del territorio es evidente en el estilo de vida de los otrora campesinos, hoy urbanitas, y la disolución de las fincas en barrios urbanos.

Esta desterritorialización que sufrió la comunidad lleva a la desarticulación del territorio, es decir, de la relación que existe entre los sujetos y los diferentes espacios. La forma en que la comunidad ha logrado reterritorializar, valga decir re-articular, su relación con el territorio no implica un restablecimiento del mismo, sino un ejercicio de construcción con otros elementos, toda vez que el espacio no es el mismo y la comunidad, ontológicamente, no es la misma.

Así, la comunidad muisca de Bosa, sobre todo desde su lucha por ser reconocida y establecerse como Cabildo (lo que logró en 1999), ha consolidado un proceso de reterritorialización desarrollado simultáneamente con la recuperación de las tradiciones y saberes ancestrales. El territorio rural, hoy barrios con calles y locales comerciales, es rearticulado a la comunidad desde su presente como Cabildo indígena urbano, lo que implica poder ejercer acciones en la medida de

los límites históricos, económicos y sociales a los que se ven abocados. No pueden, pues, tumbar los apartamentos para volver a prácticas campesinas, pero si pueden sembrar el Cusmuy en un lote o construir una pequeña huerta comunitaria.

Sembrar el cusmuy es una práctica inscrita en el proceso de recuperación de la cultura muisca que expresa, al mismo tiempo, un proceso de reterritorialización donde la comunidad re-organiza su relación con el espacio y le asigna significado a en el marco de los límites y posibilidades que le brinda la cultura ancestral y el espacio urbano.

El Cusmuy, en medio de viviendas y a pocos pasos de una calle donde se coge el transporte público, se establece como una casa sagrada que “contiene el territorio, pues en ella están señalados sus puntos sagrados” y, a su vez, es una “expresión de un tejido colectivo, es expresión de una comunidad” (*Retornando por el camino de los antiguos*, 2013, p.46).

Sembrar sirve, entonces, como figura conceptual para comprender la reterritorialización, pues la comunidad, al encontrarse con otra espacialidad producida por la urbanización, construye el territorio simultáneamente a la par que se construye como comunidad, brindándole nuevos sentidos y significados a sus prácticas en y con el territorio. Sembrar evoca también la memoria del saber ancestral del cultivo y, consecuentemente, de la cultura, que da como resultado una semilla germinada (la Casa de Pensamiento se llama Uba Rhua o espíritu de la semilla) y la extensión de esta en una raíz, que entre más extensa más difícil de trasplantar, por eso no es menor que la comunidad se autodenomine como raizal.

En el proceso de reterritorialización es pertinente recordar la figura del Resguardo Indígena, institución colonial que buscaba resguardar de alguna forma a las comunidades indígenas. El Resguardo implicaba una propiedad comunitaria de la tierra que hoy es difícil de concebir en el capitalismo. De algún modo, esa idea de la propiedad común se extiende hoy a la comunidad muisca de Bosa en la

medida que la defensa del territorio debe sobrepasar la parcelación de la propiedad privada: si bien el Cusmuy o la sede del cabildo son propiedad privada (pertenecen a una persona natural o jurídica según escritura notarial), su construcción y, sobre todo, la relación que la gente guarda con estos escenarios tiene una lógica comunal. En cierta medida, esto también se evidencia en la relación guardada con los humedales, que siendo de propiedad estatal, su relación con estos tiene una dimensión espiritual de tipo comunitario.

Si bien el resguardo es una figura muy difícil de concebir en la ciudad, su noción de comunidad se extiende hoy para subrayar que la comunalidad, como dinámica de apropiación y construcción de un territorio común, sostiene el proceso de reterritorialización. De hecho, se puede hablar de unos lugares de resguardo, es decir, lugares que expresan y contienen más el tejido comunitario y que sirve a la comunidad para conservarse y protegerse de la lógica de la sociedad hegemónica.

Ahora, el proceso de reterritorialización expresa una densidad afectiva en la medida que se efectúa con sentimiento de estima a los lugares que son tejidos en la dinámica territorial de la comunidad. En ese orden, la reterritorialización, como ejercicio de lucha y reapropiación territorial, está activamente sostenida por un apego al lugar(es), que permite a la comunidad ejercer acciones que sobrepasen obstáculos y desmotivaciones propias de la burocracia estatal.

El apego al lugar como esquema afectivo que desencadena procesos de reterritorialización está presente, por ejemplo, en la lucha para que a la comunidad se le efectuará la consulta previa y, de este modo, incidir en la planificación urbana de la ciudad.

Además, la reterritorialización se efectúa proyectivamente, es decir, se van construyendo proyectos con la intención de seguir materializando la articulación del territorio. Verbigracia, la ciudadela Muisca de Iguaque y la Construcción del Plan de Vida, expresiones de que el territorio no está dado solo en el presente, sino que se establece también como deseo y meta a ser lograda.

7.4 Derecho a la ciudad: la construcción del territorio étnico urbano

Si bien algunos abuelos muisca de Bosa afirman que “nosotros no llegamos a la ciudad, la ciudad llegó a nosotros” (Fernández, 2015, p. 165), lo cierto es que este proceso más invasivo que autónomo desembocó en una identidad urbana asumida: no decidieron ser urbanitas, pero tomaron la ciudad como sustrato de su ontología. Y conscientes de este hecho, han establecido estrategias para que la ciudad sea suya, esto es, que tengan derecho a ella.

La coyuntura que afronta la comunidad muisca de Bosa puede ser entendida como una puja por el derecho a la ciudad, toda vez que va más allá “de acceder a los recursos urbanos”, sino que se trata del “derecho a cambiarnos a nosotros mismos cambiando la ciudad” (Harvey, 2008, p. 23).

En otras palabras, la comunidad se vio confrontada por la realidad urbana que modificó su territorio y sus prácticas de vida, pero tal dinámica los colocó en un proceso de recuperación de su memoria, el tejido comunitario y su territorio. En esta recuperación la ciudad se establece como el espacio de puja por su ser como raizales y el lugar de construcción posible de sus proyectos comunales.

La ciudad, que en principio se percibió como amenaza, terminó siendo el escenario de sus posibilidades. Ahora bien, no son posibilidades abiertas y libres de adversidad, pues la comunidad ha pujado por sus derechos contra el Estado y el capital privado. La comunidad muisca de Bosa ha procurado controlar la ciudad o, guardando las proporciones, el territorio donde tiene sus raíces (que administrativamente es la localidad 7 de Bogotá). En efecto, se puede hablar de procurar el control porque este no se puede ejercer de manera expedita, toda vez que está regulada por el Estado y en el marco de una economía basada en la propiedad privada.

Siguiendo a Ziccardi (2016), en los proyectos y pujas ejercidas por el Cabildo Muisca de Bosa, se ve una urbe que avanza en el derecho a la ciudad en la movilización ciudadana y las prácticas de participación colectivas. En ese orden,

la comunidad muisca ha tenido acceso al derecho a la ciudad no por una dación del Estado sino más bien por una lucha política y cultural que ha garantizado el derecho a decidir sobre la ciudad. En ese orden, el derecho a la ciudad ejercido por la comunidad muisca de Bosa es resultado de una inconformidad frente a las condiciones y determinantes de la urbe, por lo que muchas veces el derecho a la ciudad implica insurrección y la posibilidad de ciudades rebeldes (Harvey, 2013), que no asuman los condicionamientos socioeconómicos como ataduras inamovibles.

El derecho a la ciudad ha llevado a que la comunidad muisca de Bosa sea pionera, según la ONIC (2019b), en la consulta previa en territorio urbanos en Colombia, lo que llevó a la negociación y transformación del Plan Parcial Edén - El Descanso, que fue suspendido por una acción de tutela instaurada por la mismo Cabildo en el año 2006.

El derecho a la ciudad se manifiesta en la puja por cuidar el medio ambiente, como lo fue la acción popular liderada por José Armando Chiguasuque en el año 2005 que derivó, años después en el Decreto 364 de Agosto de 2013, que reconoce dicho espacio como Humedal la Isla.

Frente al humedal la Isla también se puede hablar de un derecho a las toponimias de la ciudad, pues si bien el nombre oficial es la Isla, la comunidad lo llama Chiguasuque, por el comunero que lideró la acción popular, pero, además, el documento *Retornando por el camino de los antiguos* (2013), afirma que el humedal era llamado por los ancestros "Tchiguazuque Amayoma", que significa semilla, fruto de Padre y madre.

La puja por el acceso al derecho a la ciudad es visible en el hecho de que la comunidad no tenga acceso pleno a los humedales, ni al Tibanica ni al Chiguasuque, ya que debe tener permiso para poder ingresar a estos lugares y efectuar sus rituales de pagamento. El fenómeno es más complicado con el ingreso al Chiguasuque, pues los potreros aledaños al mismo son propiedad de una constructora que tiene vigilancia privada.

La comunidad recuerda que cerca del humedal la Isla estaban las ruinas de una iglesia muy significativa para los mayores, pues era una capilla en la vereda, retirada del antiguo municipio de Bosa. La capilla fue derrumbada en el año 2015, hecho que no deja de mostrar la puja por el derecho a la ciudad, en este caso la disputa por la memoria del territorio, como lo muestra el twitter del cabildo (ver Fotografía 58).

Fotografía 58. Imagen de la capilla derrumbada publicada en el twitter del Cabildo Muisca de Bosa.



Fuente: <https://twitter.com/muiscabosa/status/764164538543505408>

De otro lado, Borja (2019) argumenta que el derecho a la ciudad implica una democracia multidimensional. En el caso de la comunidad muisca de Bosa tal multidimensionalidad no puede ser desligada del ambiente natural, puesto que

ella guarda una relación especial con la naturaleza, particularmente, con el agua. En efecto, el derecho al agua acá tiene una connotación cultural, asociada a mitos ancestrales y vivencias de los abuelos.

El río Tunjuelito es importante para la comunidad porque en él se establece, al mismo tiempo, una añoranza del pasado (los abuelos nadaban y pescaban) y un presente con tristeza (contaminado por diferentes desechos). La relación con el río y, en general con el agua, no solo se limita a esta realidad experimentada por la comunidad en el presente sino también puede tener explicación en la cosmovisión muisca, toda vez que para los antepasados precolombinos "el agua purificaba a las personas comunes y a los Jeques o Chyquy los consagraba, y a los gobernantes, el agua le servía también como escenario para sus entronizaciones" (Bohórquez, 2008, p. 164). Pero también el agua está vinculada a la cosmogonía, ya que se vincula a la creación, por ejemplo, de la laguna de Iguaque surgió la primera pareja muisca. En todo caso, "al parecer las fuentes de agua en general, fueron lugares sagrados para los muisca" (Casilimas y López, 1987, p. 146).

Visto así, la preocupación por el estado actual del río y la amenaza sobre los humedales tiene importancia territorial a nivel físico y simbólico, en la medida que el futuro de estos espacios está coaccionado por dinámicas urbana invasivas y, al mismo tiempo, porque su conservación no solo es una necesidad ambiental sino cultural, toda vez que el agua es un elemento constitutivo de la cosmovisión y cosmología muisca.

Al asumir el caso del Río y, en general del agua y la naturaleza, como un asunto étnico, cultural y, por ello, territorial, se puede plantear que el derecho a la ciudad puede desembocar en la idea de que algunas comunidades podrían defender el derecho por un territorio étnico urbano, donde puedan guardar una relación especial con los elementos naturales y construidos del espacio que habitan.

En síntesis, las diferentes luchas y proyectos que ha desarrollado la comunidad les permiten pujar por el derecho a la ciudad, para que ellos puedan decidir sobre

cómo quieren ser y cómo quieren que esta sea. Sin embargo, este derecho tiene una especificidad: la ciudad como territorio, pero dadas las condiciones de ser una comunidad indígena, es pertinente pensar un territorio étnico urbano.

Este territorio étnico urbano, dadas las características y presiones que hay sobre el mismo, no está ajeno a la disputa, por lo que su construcción implica una lucha emprendida y sostenida por la comunidad (Chaparro, 2017). En esa medida, se reitera la idea de que el control sobre el futuro de la urbe no es resultado necesariamente de la obediencia sino de la rebeldía.

Se puede afirmar que, consecuentemente, entre más derecho a la ciudad se logró ejercer, más viable y posible será la construcción de un territorio étnico urbano y, de forma inversa, entre menos derechos sobre la ciudad tenga la comunidad menor es su capacidad de agenciamiento sobre el territorio. De esto se desprende que todo proceso de reterritorialización es una puja por el derecho a la ciudad.

Además, se puede decir que la identidad urbana, como proceso sostenido por la comunalidad, es decir, la participación en los proyectos comunitarios alimentados por la idea de ser raizal, potencia el proceso de reterritorialización, dado que el apego al lugar y, lógicamente, la identificación simbólica que esto desencadena, es el sustrato de acciones para construir y re-articular el territorio. En la urbe contemporánea, este proceso de reterritorialización no se puede materializar sin logran un derecho a la ciudad, esto es, una puja por el derecho a decidir sobre la vida de la metrópoli. De esta manera, la identidad urbana no es ajena al derecho a la ciudad, toda vez que entre más capacidad de ejercer el derecho más posibilidades de que el sujeto inserte en su repertorio subjetivo el espacio sobre el cual puede decidir, generando más apego sobre aquello en lo cual tiene control: su territorio urbano y los lugares que lo entretajan.

Por último, se podría definir que el territorio étnico urbano es el resultado de las relaciones entre una comunidad étnica con el ambiente natural y construido en el espacio que habita de una ciudad, el cual es apropiado simbólicamente y

materialmente a partir de prácticas culturales particulares, pero articuladas a la dinámica sociales y económicas urbanas.

Conclusiones

La investigación realizada permite afirmar que las características de la apropiación territorial efectuada por la población muisca en la localidad de Bosa en Bogotá pasa principalmente por dos sustratos: el simbólico y el político.

A nivel simbólico, se puede hablar de una apropiación territorial decantada por una capacidad de asignar sentido a los lugares que componen el espacio en el que los sujetos ejercen su comunalidad. Dicha capacidad de asignar sentido, esto es, de nombrar y adjudicar significado, permite a la comunidad hacer suyo el territorio a pesar de las limitaciones que impone la propiedad legal. En efecto, llamar Chiguasuque al humedal la Isla demuestra que este lugar es suyo a nivel simbólico y afectivo, pero no a nivel notarial, pues es del Distrito y los terrenos aledaños son de empresas de construcción privada.

Esta apropiación simbólica del territorio se evidencia también en la reivindicación de los humedales como lugares de carácter espiritual y no solamente de protección ambiental. En efecto, esto implica una apropiación simbólica activada por la dimensión cosmológica y cosmogónica de la ancestralidad muisca, que lleva a que la comunidad se vincule a estos lugares desde marcos de interpretación diferentes al resto de los habitantes, que desencadenan actitudes y comportamientos particulares, como lo son los pagamentos.

A nivel político, la apropiación del territorio implica, primero que todo, plantear que el territorio es un espacio en disputa. Es decir, la apropiación del territorio lleva a que este se actualice como resultado agonístico propio de la política. Acá la política, lógicamente, no se entiende como un ejercicio de consenso, por el contrario, lo propio de la política es la disputa. Si la comunidad muisca y la alcaldía estuvieran de acuerdo no habría posibilidad de la política, esta solo es posible porque no hay acuerdo, por lo que existe una vez haya adversidad en los intereses (Castro-Gómez, 2015).

Entendiendo política como dinámica agonística, se puede comprender la naturaleza del proceso de la comunidad muisca de Bosa. Ellos han tenido que pujar para reivindicarse étnica y culturalmente y poder establecerse como cabildo y, en el último tiempo, materializar el derecho a la consulta previa. Por ello, la apropiación del territorio se efectúa políticamente, porque su disputa tuvo como escenario primigenio su lucha por la identidad y la autonomía comunitaria.

El resultado de apropiarse políticamente del territorio tiene como consecuencia un apego diferencial a los lugares que lo componen, puesto que estos han sido resultado de procesos comunitarios dinamizados por la disputa, por lo que el grado de afecto y de significado son potencialmente diferentes a si estos lugares estuvieran libres de la puja.

Esta apropiación política del territorio está visible no solo en las acciones jurídicas que ha efectuado la comunidad, que llevaron entre otras cosas a cambiar un plan de la alcaldía, sino también en las manifestaciones públicas donde los miembros de la comunidad manifiestan su identidad étnica y también exponen sus intereses comunales.

Ahora bien, la apropiación simbólica y política del territorio no son procesos excluyentes, por el contrario, se articulan de manera significativa, puesto que el nombrar y dotar de significado a los lugares (y en general al territorio) se asocia a la disputa que hay por ellos. Así, es un acto político nombrar un lugar de manera diferente a como lo hace la semántica oficial.

En ese orden, se puede concluir que la apropiación del territorio que efectúa la comunidad muisca de Bosa se caracteriza por una semiosis política, que puede ser definida como la creación y asignación de significados en el marco de la disputa por intereses comunitarios en el magma agonístico de la diferencia sociocultural.

Por otro lado, se puede afirmar que la identidad urbana de los muisca de Bosa se configura a partir de un auto-reconocimiento condicionado por la ancestralidad

y el apego al territorio urbano, lo cual se expresa en prácticas culturales situadas citadinamente, pero organizadas cosmogónica y ancestralmente.

En efecto, la identidad urbana de la comunidad tiene por sustrato un vínculo territorial a la localidad de Bosa y sus otrora veredas, pero es un vínculo cimentado en narraciones construidas desde la memoria ancestral extensa y la memoria ancestral reciente. La memoria ancestral extensa, presente en la recuperación de la cultura muisca precolombina, lleva a una identidad urbana que brinda un apego hermenéutico al territorio, toda vez que la relación que se teje con este se efectúa desde una interpretación que organiza las prácticas comunitarias y asigna en el *self* del sujeto una disposición para su auto reconocimiento.

La memoria ancestral reciente, presente en los abuelos (y que los jóvenes y, en general, la comunidad buscan escuchar), ofrece narraciones de las características rurales que hace unas décadas tenía el territorio y las subsecuentes prácticas económicas, sociales y comunitarias que se efectuaban. Si bien la localidad de Bosa no es la misma, estas narraciones de los mayores desencadenan una particular identidad urbana porque brindan a los sujetos y la comunidad un apego al lugar sostenido en una memoria emocional, que los habitantes que han llegado de otras regiones no tienen.

De allí que el ser raizal, valga decir, de tener raíces en el territorio, expresado con la idea de que mi familia siempre ha vivido acá, sea una forma de auto reivindicarse y narrarse desde un cuadro afectivo que los vincula de forma diferente al espacio.

El territorio urbano, entonces, es un espacio físico de contenido simbólico que coadyuva en la identidad subjetiva y comunitaria, porque es el escenario que permite asignar sentido y significado a las prácticas realizadas por la comunidad. Al ser urbano, este territorio se inscribe en dinámicas económicas, sociales y culturales complejas, que llevan a la disputa política, por tal razón la identidad urbana de la comunidad es sustancialmente política: al auto definirse como

comunero se expresa una puja por la posibilidad de ser tal en una ciudad captada por la lógica del mercado y el capitalismo global.

Por ello, el derecho a tener una identidad urbana diferencial, en este caso étnica y comunitaria, implica necesariamente un derecho a la ciudad, para poder construirla y vivirla desde la heterogeneidad cultural y la frontera cosmogónica ancestral.

Ahora bien, para el caso concreto de un territorio rural que ha devenido en urbano, la identidad urbana implica una suerte de presente bucólico, lo que podría llamarse una identidad rururbana, toda vez que la frontera entre la urbe y lo rural genera una suerte de territorio que no se reduce al binarismo campo-ciudad (Nates-Cruz, 2018); así que, en cierta medida, se podría recurrir al concepto de identidad rururbana para designar procesos de apropiación territorial en fronteras porosas entre lo urbano y lo rural, sin embargo, dada la rauda dinámica de transformación espacial que ha vivido Bosa tal vez el concepto de rururbano no tenga una pertinencia total.

De otra parte, la identidad urbana de la comunidad muisca de Bosa se asocia a un apego al territorio urbano que desencadena prácticas culturales situadas citadinamente, pero organizadas cosmogónica y ancestralmente. Por ejemplo, los cambios de fuego en el Cusmuy son una práctica cultural efectuada al lado de otras residencias y calles de la ciudad, pero su orden está asentado en un sentido metafísico y creencias ancestrales.

Dado que la comunidad y las prácticas que esta ejerce en el territorio han sido posibles por luchas y reivindicaciones jurídicas, la identidad urbana para el caso de los comuneros muisca de Bosa está íntimamente ligada a la consolidación etno-política y, como tal puja política, se ejerce colectivamente. La identidad urbana está imbricada en la participación comunal.

Lo anterior permite concluir que la identidad urbana de la comunidad muisca de Bosa está particularmente configurada por la defensa y apropiación territorial, en una palabra, por la reterritorialización, de allí que sea una identidad urbana

política y participativa, porque busca la construcción de un territorio que es a la vez base y meta de su contenido identitario. En ese sentido, la identidad urbana es potencial, pues se actualiza simultáneamente con el desarrollo de proyectos comunitarios y se logren objetivos territoriales.

Frente a la identidad indígena en general, es pertinente decir que esta se actualiza. En este caso, por el mismo proceso de confrontación con la dinámica urbana y su subsecuente puja por el territorio. Entonces, exigir cierto estereotipo identitario, como si la comunidad permaneciera estática en un tiempo y espacio igualmente inamovible, es un desfase en la comprensión de la misma dinámica cultural. La cultura se actualiza y, del mismo modo, el territorio se renueva, produciendo una actualización en la identidad de la comunidad y el sujeto. La identidad muisca de hoy no puede ser, pues, con todos los rasgos precoloniales, de allí que se puede hablar de una identidad urbana.

De otro lado, las reivindicaciones étnicas y políticas de los muisca de Bosa devienen en procesos de reterritorialización de lo que fueron territorios ancestrales hoy urbanizados. Así, los espacios de la ciudad construida se apropian con una semiosis política para asignarles valor cultural y vincularlos al tejido de lugares en los que los miembros del cabildo desarrollan la comunalidad.

La reterritorialización es por ello una realización cultural y, siguiendo la figura del cultivo (el *cusmuy* se sembró), consiste en cultivar los espacios de significado para apropiárselos como territorio. Es decir, más que tener propiedad legal sobre los espacios que antes eran del resguardo, el trabajo de reterritorialización ha implicado un proceso de simbolización para llenar de sentido al espacio transformado por la dinámica urbana.

Si el lugar es un espacio al que el sujeto le designa significado, la reterritorialización implicaría entonces un proceso de resemantización de espacios para reincorporarlos al entramado social de la comunidad. De allí que, entre más alcance tenga la reterritorialización, más vinculación identitaria tenga la comunidad con los lugares donde extiende sus prácticas. Y del mismo modo,

a mayor identidad, mayor participación y despliegue de esfuerzos para lograr la reterritorialización.

Es pertinente decir que, cuando el territorio está amenazado, como es el caso de la comunidad muisca de Bosa, la amenaza se puede convertir en un catalizador de la reterritorialización, desencadenando acciones de lucha por los lugares y, consecuentemente, abriendo la oportunidad para la semiosis política.

En síntesis, la apropiación del territorio configura una identidad urbana catalizada por la reivindicación de la cosmovisión ancestral pero condicionada, y por ello en pugna, por las características socioeconómicas de la vida urbana. En consecuencia, la reterritorialización lograda por los muiscas de Bosa se expresa en el control de ciertos espacios comunitarios y la influencia en intuiciones barriales, pero esto no quiere decir que su proyecto está concluido: la consolidación de un territorio étnico urbano es una tarea en realización.

Finalmente, la ciudad es una permanente transacción entre los sujetos y los espacios naturales y construidos, de allí que sea posible pensar que la ciudad educa o, valga decir, forma a sus urbanitas. Tal pedagogía urbana (Páramo, 2009), implica pensar que la ciudad puede ser planificada en la construcción de sociedades que vivan en convivencia. En este caso, la comunidad muisca de Bosa forma a sus miembros en la participación activa de las actividades comunitarias y, dado que muchas de ellas ocurren en el espacio público, su identidad se expone a los no miembros del cabildo, a otredades diversas, pero no para disgregarse sino para ofrecer puentes de intercambio, tal vez el mejor ejemplo de esto es el Festival Jizca Chia Zhue, un evento que permite el encuentro público con el otro a partir de exponer la propia identidad.

Referencias bibliográficas

- Abadía, X. R., Pazos, S. C., Castillo, S. K. C. & Pachón, H. (2010). Alimentos autóctonos de las comunidades indígenas y afrodescendientes de Colombia. *Archivos latinoamericanos de nutrición*, 60 (3), 211-219.
- Acosta, G. (2007). *Participación de la mujer guambiana en el plan integral de vida, Guambia, Colombia*. En L. Donato, A. Pazmiño & A. Ulloa (Eds.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano* (pp. 189-200). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Acosta, O. F. B. (2018). Modelo para medir la incidencia de las formas de apropiación del territorio en la transformación del espacio construido en sectores de origen informal. *Revista Ciudades, Estados y Política*, 5 (2), 55-70
- Acuña, B. (2006). Territorio Indígena de la sal en la Sierra Nevada del Cocuy. S. XVI. *Revista Historia y Espacio*, 2 (27), 1-12.
- Agredo, G. (2006). El territorio y su significado para los pueblos indígenas. *Revista Luna Azul*, 23, 28-32.
- Aja, L. (2010). *Agua, territorio y poder: representaciones, significados, usos y manejos del agua en la sierra nevada de Santa Marta* [Tesis de maestría]. San Andrés: Universidad Nacional de Colombia.
- Albert, B. (2004). *Territorialidad, etnopolítica y desarrollo*. En A. Surrallés & P. G. Hierro (Eds.), *Tierra adentro* (pp. 221-258). Lima: IWGIA.
- Alexiades, M., & Peluso, D. (2016). La urbanización indígena en la Amazonia. Un nuevo contexto de articulación social y territorial. *Gazeta de Antropología*, 32 (1), 1-22

- Alonso, L. (1999). *Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa*. En: Delgado y Gutierrez (Ed.). Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales. Madrid: Síntesis.
- Andrade, M. (2018). Relaciones y divergencias entre los estudios ambientales y los estudios urbanos. *Revista Ciudades, Estados y política*, 5 (2), 11-14
- Ángel, M. (2007). *El territorio de los ticuna de San Martín de Amacayacu, Colombia*. En L. Donato, A. Pazmiño & A. Ulloa (Eds.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano* (pp. 121-128). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arango, J. Nieto, J. Rincón, F. (2013). *Transformación Ocupacional en hombres y reconocimiento de la memoria Indígena Muisca "Cabildo de Bosa"* [Trabajo de Pregrado]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Arias, L. & Carrera, P. (2014). Etnicidad y re-etnización en las organizaciones de grupos étnicos desplazados en Bogotá. *Trabajo Social*, 16, 47-63
- Arias-Romero, C., Carreño-Novoa, M., Catumba-Rincón, C., Duque-Guevara, O., Manrique-Castellanos, C. Mateus-García, S., Pedraza-Mora, N., Prieto-Garzón, F., & Torres-Bolívar, S. (2016). Construcción de espacios comunes y colectivos: aportes conceptuales al territorio urbano. *Bitácora Urbano Territorial*, 26 (1), 9-22
- Arráez, M., Calles, J., & Moreno de Tovar, L. (2006). La Hermenéutica: una actividad interpretativa. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, 7 (2), 171-181.
- Arrieta, N. (2007). *Conocimiento tradicional y biodiversidad zenú, San Andrés de Sotavento, Colombia*. En L. Donato, A. Pazmiño & A. Ulloa (Eds.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano* (pp. 157-164). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Augé, M. (1993). *Los no lugares: espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.

- Aunta, A. (2016). *Territorio y participación diferencial de las comunidades étnicas en Bogotá*. En Rosales, Garya y Pedrazzani. La espacialidad crítica en el pensamiento político-social Latinoamericano. Buenos Aires: CLACSO
- Autoridad Nacional de Gobierno Indígena (2010). *Palabra dulce, aire de vida*. Bogotá: ONIC.
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI
- Baquero, J. (2016). Producción territorial en el espacio público. Una aproximación desde el estudio del parque de la 93 en Bogotá. *Revista Ciudades, Estados y Política*, 3 (2), 11-32.
- Barbosa, D. (2018). *Dinámicas de reterritorialización de las comunidades indígenas en la ciudad de Bogotá*. [Trabajo de especialización]. Bogotá: Universidad Externado De Colombia
- Bauman, Z. (2012). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.
- Baumann, G. (2010). *Gramáticas de identidad/alteridad: un enfoque estructural*. In Textos de antropología contemporánea (pp. 95-142). UNED, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Beuf, A. (2017). *El concepto de territorio: de las ambigüedades semánticas a las tensiones sociales y políticas*. En: Ordenar los territorios. Perspectivas críticas desde América Latina. Bogotá: Ediciones Uniandes
- Bezerra, J. & Silva, C. (2018). Entre o rural e o urbano interiorizado. *Mercator (Fortaleza)*, 17, e17019, 1-13
- Bohórquez, L. (2008). Concepción sagrada de la naturaleza en la mítica muisca. Franciscanum. *Revista de las ciencias del espíritu*, 50 (149), 151-176.
- Bonetto, M. J. (2016). El uso de la Fotografía en la investigación social. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social: ReLMIS*, (11), 71-83.

- Borja, J. (2019). Derecho a la ciudad, de la calle a la globalización, *CIBOD* (76), pp.33-43
- Bormida, E., & Dabul, N. (2014). Mendoza: Ensayo sobre morfología, historia e identidad urbanas. *Revista de la Universidad de Mendoza*, (8/9), 147-164
- Bourdieu, P. Chamboredon, J. Passeron, J. (2002). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores
- Brackelaire, V. (2006). *Situación de los últimos pueblos indígenas aislados en América latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Venezuela)*. Recuperado de http://pueblosindigenasenaislamiento.org/uploads/publicaciones/pdf/2012_1119074834_200_6-vincent.pdf
- Bríñez, Melba Rubiano. (2017). Más allá de la metrópoli. La difusión espacial de la residencia de los grupos sociales con ingresos medios y altos de Bogotá. *Cadernos Metrópole*, 19 (40), 951-976
- Burbano, A. (2014). La investigación sobre el espacio público en Colombia: su importancia para la gestión urbana. *Territorios*, (31), p. 185-205.
- Burgos, A. (2006). Petróleo e indígenas en Colombia. Una mirada desde la seguridad humana. *Desafíos*, 15, 389-418.
- Cabrera, E., Cabanzo, E., Silva, I., & Velásquez, V. (2016). Tradiciones en salud en la Comunidad Muisca de Suba, Bogotá. *UNIMAR*, 207-215
- Capel, H. (2016). Las ciencias sociales y el estudio del territorio. *Biblio 3W Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*, Vol. XXI, núm. 1.149.
- Carballeda, A. (2015). El territorio como relato. Una aproximación conceptual. *Revista Margen*, 76, 1-6.
- Carvajal, J. E. C., & Noguera, A. L. (2018). El ordenamiento del territorio urbano y rural: imperativo para garantizar igualdad en los territorios. *Rev. Digital de Derecho Admin.*, 20, 455-463

- Casilimas, C. López, M. (1987). El templo muisca. *Maguaré*, 5, 127-150
- Castaño Chiguasuque, D. (2014). *La consulta previa como mecanismo de defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Estudio de caso: cabildo muisca de bosa (2008-2012)*. [Trabajo de pregrado]. Bogotá: Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario
- Castillo, L. & Cairo, H. (2002). Reinención de la identidad étnica, nuevas territorialidades y redes globales: el Estado multiétnico y pluricultural en Colombia y Ecuador. *Revista Sociedad y Economía*, 3, 55-76.
- Castillo, L. (2006). *El Estado-Nación pluriétnico y multicultural colombiano la lucha por el territorio en la reimaginación de la Nación y la reinención de la identidad étnica de negros e indígenas* [Tesis de doctorado]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Castillo, G. (2017). *Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX*. EN: Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Popayán: Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto*. Akal: México.
- Castro-Gómez, S. (2017). ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al "giro decolonial". *Analecta Política*, 7 (13), 249-272.
- Chaparro, J. (2017). *NYPQUASUCA AI QUYCA: la lucha por construir un territorio étnico urbano*. En 2do. Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural. Cali
- Chaparro, J. (2017a). *NYPQUASUCA AI QUYCA. OÍR EL TERRITORIO: PALABRA Y MEMORIA DE LOS MHUYSQAS DE BOZHA. Diagnóstico socioeconómico y cultural de la Comunidad Mhuysqa de Bozha*. Consulta previa del plan parcial El Edén El Descanso. Documento en línea: https://www.idu.gov.co/Archivos_Portal/2018/Transparencia/Normatividad/Notificaciones_por_avisos/ACCION_DE_TUTELA_2018-00508/ANEXO_1-NYPQUASUCA_AI QUYCA_2017.pdf

- Chaparro, J. (2019). *Nypquasuca ai quyca (oír el territorio): la lucha de los mhuyas de Bozha por construir un territorio urbano-agrícola*. En: Yañez, C. (Ed.). Políticas y derechos culturales. Manizales: Universidad Nacional de Colombia, pp. 149-172
- Chirif, A. & García, P. (2007). *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: IWGIA.
- Cobos, S. Fernández, M. Rojas, P. (2015). *Recordar colectivamente, hablar como pueblo*. En: Santamaría, Á. & Rojas Oliveros, P. (Ed.). Diferentes maneras de conocer: las experiencias recientes de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Conexión Capital. (2018). *En Bogotá reside el 4.1% de las 8,6 millones de víctimas en el país*. En línea: <https://conexioncapital.co/bogota-reside-4-1-las-86-millones-victimas-pais/>
- Consejo de Jóvenes Muisca de Bosa (2015). *Pagamento: Humedal Tibanica*. En línea: <https://consejodejovenesmuisca.blogspot.com/2015/07/pagamento-humedal-tibanica.html?view=classic>
- Coronado, S. (2010). *Tierra, autonomía y dignidad conflictos territoriales de los pueblos indígenas de la sierra nevada de Santa Marta* [Tesis de maestría]. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Corrales, S. (2005). Rutas Narrativas de Mujeres Indígenas en el Cauca: Territorio, Tradición, Re(presión). Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales*, 12 (37), 59-83.
- Correa, F. (2004). *El Sol del poder: simbología y política entre los Muisca del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Correa, F. (2005). Gómez, A. (ed.). *El imperio muisca: invención de la historia y colonialidad del poder*. En: Gómez, A. (ed.). Muisca: representaciones,

cartografías y etnopolíticas de la memoria. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Correa, F. (2005). Sociedad y naturaleza en la mitología Muisca. *Tabula Rasa*, (3), 197-222.

Correa, F. (2006). Interpretaciones Antropológicas sobre lo «Indígena» en Colombia. *Universitas Humanística*, 62, 15-41.

Correa, S. (2011). *El clima: conocimientos, creencias, prácticas y percepciones de cambio en el Darién, Caribe colombiano*. En A. Ulloa (Ed.), *Perspectivas culturales del clima* (pp. 367-394). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Cuervo, L. (2003). *Pensar el territorio: los conceptos de ciudad-global y región en sus orígenes y evolución* (Vol. 40). Santiago de Chile: United Nations Publications.

Cuervo, L. (2006). *Globalización y territorio*. Cepal: Santiago de Chile

Cuesta, O. (2018). Trabajos sobre indígenas y territorio en Colombia, estado de la cuestión. *Revista Latina de Sociología*, 8 (3), 61-75.

Cuesta, O. (2018b). La formación de investigadores sociales desde marcos crítico-hermenéuticos: un análisis a la propuesta del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina–IPECAL. *Kavilando*, 10 (2), 356-374.

Cuesta, O. (2017). *El abandono del sujeto en los espacios de formación: prestigio, resistencia inconclusa y subjetividad agobiada en docentes universitarios*. [Tesis de doctorado]. Tuxtla: Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina.

Cuesta, O. (2018a). La influencia de la crónica periodística en la constitución de la identidad urbana. *Estudios sobre el mensaje periodístico*, 24 (1), 501-513.

- Cuesta, Ó., & Meléndez-Labrador, S. (2019). Discapacidad, ciudad e inclusión cultural: consideraciones desde la comunicación urbana. *EURE*, 45 (135), 273-282.
- Cuesta, O., Gómez, A. & Cárdenas, G. (2013). Cosmovisión en producción radiofónica de emisoras indígenas. Estudio de cuatro casos en Colombia. *Revista F@ro*, 1 (17), 19-37.
- Courtis, C. (2009). Apuntes sobre la aplicación del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas por los tribunales de América Latina Sur. *Revista Internacional de Derechos Humanos*, 6 (10), 52-81.
- DAPEP. (2017). *Reporte Técnico de Indicadores de Espacio Público 2017*. Documento en línea: <http://observatorio.dadep.gov.co/sites/default/files/Reporte-tecnico-2-2017.pdf>
- De la Peña, Guillermo. (1999). Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Desacatos*, (1), 1-16
- Díaz, H. Díaz, J. (2011). *Iglesia San Bernardino, patrimonio de Bosa*. En línea: <https://laseptimapluma.wordpress.com/2011/12/12/iglesia-san-bernardino-patrimonio-de-bosa/>
- Duran, C. (2005). *Ser un muisca hoy. La identidad muisca como proyecto colectivo de organización política y cultural en la localidad de Bosa (Bogotá D.C.)*. En: Gómez (ed.). *Muisca: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Universidad Javeriana
- Echavarría, C. (2001). *Reflexión sobre el sentido de territorio para los pueblos indígenas en el contexto del ordenamiento territorial y el desarrollo minero*. En Mendoza: CYTED-SEGEMAR. Recuperado de <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/31833/117224.pdf?sequence=1>

- Echeverry, J. (2004). *Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?* En: Surallés y García (Ed.).Tierra adentro. Lima: IWGIA
- El Tiempo. (2010). *Jardines para indígenas son una realidad.* En línea: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-4096168>
- El Tiempo. (2016). *Un cementerio acorralado por las casas y el comercio en Bogotá.* En línea: <https://www.eltiempo.com/bogota/cementerio-encerrado-por-casas-y-comercio-en-bogota-40036>
- Engelman, J., Weiss, M. L., & Valverde, S. (2016). "El territorio en la ciudad" Trayectorias, nuevas configuraciones, y políticas públicas en relación a los pueblos indígenas en Argentina. *RURIS-Revista do Centro de Estudos Rurais-UNICAMP*, 10 (2), 101-134
- Enríquez, S. (2017). *Cultura y tradiciones gastronómicas de los mhuysqa.* Bogotá: Fundación Universitaria Cafam. En línea: <http://www.rutaleyendaeldorado.com/pdf/cultura-tradiciones-gastronomicas-muiscas.pdf>
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32.
- Escobar, A. (2016a). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal.* Popayán: Universidad del Cauca.
- Esteva, G. (2015). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23), 171-186
- Estupiñan, L. & Gaitan, J. (2010). *El principio constitucional de autonomía territorial. Realidad y experiencias comparadas.* Bogotá: Universidad del Rosario

- Fals Borda, O. (2004). Hacia la II Gran Colombia: función integradora de cuencas y naciones indígenas binacionales. *Revista Foro*, 49, 90-96.
- Fernández, A., & Ravanal, P. (2011). Implementación y evolución de los derechos contenidos en el Convenio OIT 169. Aporte de la jurisprudencia y pronóstico de desarrollo futuro de sus implicancias ambientales y regulatorias. *Estudios públicos (Santiago)*, (121), 71-132.
- Fernández, M. (2015). *¿Territorio indígena o territorio urbano? Una mirada al problema del territorio y la identidad indígena muisca en Bogotá a través de las experiencias de la EIDI con el Cabildo Muisca de Bosa*. En: Santamaría, Á. & Rojas Oliveros, P. (Ed.). *Diferentes maneras de conocer: las experiencias recientes de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Figueredo, L. , Arrubla, A. , & Perdomo, H. (2016). Ordenando el territorio: Entre el camino de los ancestros y la perspectiva contemporánea. Caso comunidad indígena Muisca de Bosa, Bogotá-Colombia. *Prospectiva: Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, (22), 141-171.
- Flores, M. & Larios, S. (2014). Aportes para el estudio del territorio: Los Nahuas de Zongolica Veracruz. *Collectivus, Revista de Ciencias Sociales*, 1(1), 70-93.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García, M. (2018). El territorio urbano y la vivienda como un negocio: el caso de Aranjuez. *URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, 8(2), 101-106.
- García, P. (2004). *Territorios indígenas: tocando a las puertas del derecho*. En: Surallés y García (Ed.). *Tierra adentro*. Lima: IWGIA

- García-Doménech, S. (2013). Percepción social y estética del espacio público urbano en la sociedad contemporánea. *Arte, Individuo y Sociedad*, 26 (1), 29-47
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, Época II, V(9)*, pp. 25-57
- Giménez, G. (2000). Territorio, cultura e identidades. En R. Rosales (Coord.), *Globalización y regiones en México*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Giménez, G. (2005). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*, VII, pp 8-24
- Giménez, G. (1996). *La identidad social o el retorno del sujeto en sociología*, pp 183-205. Documento en línea: http://148.202.18.157/sitios/catedrasnacionales/material/2010a/cristina_palomar/1.pdf
- Giraldo, N. (2010). Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena iku de la sierra nevada de santa marta, Colombia. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 6(9), 180-222.
- Gómez, A. (2000). El Territorio Urbano Regional de cara al nuevo milenio: Trayectorias y Perspectivas. *Revista Bitácora Urbano Territorial*, 4, 21-25
- Gómez, A. (2005). *Lo muisca: el diseño de una cartografía de centro*. Chigys Mie: *el mundo de los muisca recreado por la condesa alemana Gertrud von Podewils Dürniz*. En: Gómez, A. (ed.). *Muisca: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez, M. (2019). La consulta indígena: ¿antesala del despojo o estrategia de los pueblos para la defensa de sus territorios? *El Cotidiano*, 34 (214), 133-145.

- Gómez, P. (2013). Esbozo de una Antropología de lo Muisca Desde Una Perspectiva Del Sur: Paralelos y Tránsitos. *Universitas Humanistica*, (75), pp. 134-153
- Gonçalves, C. (2016). *O limiar entre ser boliviano e ser brasileiro: as identidades híbridas das crianças imigrantes na cidade de São Paulo*. Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina. São Paulo: Memorial da Resistência.
- González, A. (2016). Caracterización de saberes locales alrededor de la producción de chicha en el Valle de Tenza, Boyacá (Colombia). *Polisemia*, 11(20), 29-43
- González, M. (2010). Las lenguas indígenas de Colombia a vuelo de pájaro. *Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales*, 7, 9-25.
- Gruber, V. (2018). Identidades multiterritorializadas: Una mirada relacional sobre los procesos de construcción identitaria en la comunidad de Candeal en Salvador de Bahía (Brasil). *Entorno Geográfico*, (16), 24-49
- Guachetá, B. Garzón, J. (2018). Una mirada adentro de nosotros mismos para conocer al otro diferente que nos acompaña. La interculturalidad del Colegio San Bernardino. *Revista De Estudios Socioeducativos. ReSed*, (6), 73-81.
- Guarín, O. (2005). Gómez, A. (ed.). *De bárbaros a civilizados: la invención de los muisca en el siglo XIX*. En: Gómez, A. (ed.). *Muisca: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Guauta, D. Herrera, Z. Díaz, A. (2018). *Comunicación, identidad y autonomía, una experiencia de resistencia con el Cabildo Indígena Muisca de Bosa*. Recuperado de <https://repository.uniminuto.edu/handle/10656/6931>
- Guerrero Nieto, Y. Rodríguez, C. (2019). Aproximaciones a las nociones del territorio: ciudad, sentidos, mapas e imaginarios. *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte* 14(25), 188-204

- Guevara, R. (2004). Desplazamiento indígena, conflicto interno y expresiones de participación comunitaria en el departamento del Cauca (Colombia). *Historia Actual Online*, 3, 65-72.
- Gutiérrez, A. (2007). Mujeres wayúu, territorio y comercio de combustible en la frontera colombo-venezolana. En L. Donato, A. Pazmiño & A. Ulloa (Eds.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano* (pp. 93-100). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hadad, G. y Gómez, C. (2007). *Territorio e identidad. Reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales latinoamericanos*. IV Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Harvey, D. (2008). El derecho a la ciudad. *New left review*, 53(4), 23-39.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal
- Henaó Neuta, D. (2016). *Muisca de Bosa. Memoria oral, raizal y territorial*. [Trabajo de grado] Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Hernández, E. (2006). La resistencia civil de los indígenas del cauca. *Papel Político*, 11(1), 177- 220.
- Hernández, E. (2009). Resistencias para la paz en Colombia. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas. *Revista de Paz y Conflictos*, 2, 117-135.
- Herner, M. T. (2009). Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Huellas*, (13), 158- 171
- Herreño, A. (2004). Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia. *El otro derecho*, 31, 247-272

- Herrera, A. (2017). *La identidad urbana como categoría de análisis: una propuesta metodológica para la lectura del territorio a través de la consolidación Histórico-Espacial de sus atributos urbanos característicos*. In IX Seminario Internacional de Investigación en Urbanismo, Barcelona-Bogotá, Junio 2017. Departament d'Urbanisme i Ordenació del Territori. Universitat Politècnica de Catalunya.
- Herrero, A. (2004). Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia. *El otro derecho*, 31, 247-272.
- Hoffmann, O. (2016). Divergencias construidas, convergencias por construir. Identidad, territorio y gobierno en la ruralidad colombiana. *Revista Colombiana De Antropología*, 52(1), 15-39
- Honneth, A. (1997). *Las luchas por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Houghton, J. (2008a). Desterritorialización y pueblos indígenas. En J. Houghton (Ed.), *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Centro de Cooperación al Indígena CECOIN.
- Houghton, J. (2008b). Legalización de los territorios indígenas en Colombia. En J. Houghton (Ed.), *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Centro de Cooperación al Indígena CECOIN.
- Huntington, S. (1998). El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. *Cuadernos de estrategia*, (99), 239-248.
- Jacanamejoy, W. (2007). Experiencias de conservación del territorio ancestral de los inganos en el Putumayo colombiano. En L. Donato, A. Pazmiño & A. Ulloa (Eds.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano* (pp. 129-134). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jaramillo, E. (2011). *Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad*. Bogotá: IWGIA.

- Jelin, E. (2012). La fotografía en la investigación social: algunas reflexiones personales. *Memoria y sociedad*, 16(33), 55-67.
- Korstanje, M. (2006). El viaje: una crítica al concepto de "no lugares". Athenea Digital. *Revista de pensamiento e investigación social*, 1(10), 211-238.
- Kusch, R. (2007). *Obras Completas*. Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Laborde, R. (2007). Los territorios indígenas traslapados con áreas del sistema de parques nacionales naturales en la amazonia colombiana: situación actual y perspectivas los territorios indígenas traslapados con áreas del sistema de parques nacionales naturales en la amazonia colombiana: situación actual y perspectivas. *Foro Nacional Ambiental*, 23, 1-12.
- Lame, M. (2017). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Landaburu, J. (2004). Las lenguas indígenas de Colombia: presentación y estado del arte. *Amerindia*, 29(30), 3-22.
- Langebaek, C. (2005). *Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII*. En: Gómez, A. (ed.). *Muisca: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Lara-Largo, S. (2016). Estrategias de apropiación territorial en un contexto de relación interétnica en Guamal, Caldas. *Revista Colombiana de Antropología*, 52 (1), 117-138.
- Laurent, V. (2010). Con bastones de mando o en el tarjetón: movilizaciones políticas indígenas en Colombia. *Colombia Internacional*, 71, 35-61.
- Llanos-Hernández, L. (2010). El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 7(3), 207-220
- Londoño, E. (2001). El proceso de Ubaque de 1563: la última ceremonia religiosa pública de los muisca. *Boletín Museo del Oro*, No. 49, pp. 1-12
- López, A. (2010). Una noción de territorio y los sistemas de información

- geográfica participativos: experiencia en una comunidad indígena del Amazonas colombiano. *Revista UD y la Geomática*, 4, 3-14.
- López, L. (2011). Pueblos indígenas, fronteras y estados nacionales. Reflexiones histórico- antropológicas desde las fronteras Brasil-Colombia-Perú y Brasil-. *Mundo Amazónico*, 2, 155- 178.
- López, M. (2005). *Los resguardos muisca y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria*. En: Gómez, A. (ed.). *Muisca: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- López, O. (2018). Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia. *Psicoperspectivas*, 17(3), 1-13.
- Lucio, A. (1989). Educación y pedagogía, enseñanza y didáctica: diferencias y relaciones. *Revista de la Universidad de la Salle*, (17), 35-46.
- Macas, L. (2005). La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales. *Pueblos indígenas, estado y democracia*, 35-42.
- MaguaRED. (2017). *Las Casas de Pensamiento de Bogotá: una crónica de la interculturalidad*. En línea: <https://maguared.gov.co/casas-pensamiento/>
- Mansilla Quiñones, P., & Imilán, W. A. (2018). Reterritorializaciones migrantes a través del cuerpo y su expresividad. *Estudios atacameños*, (60), 241-256
- Martínez Luna, J. (2015). Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23), 99-112
- Martínez Luna, J. (2004). *Comunalidad y desarrollo*. En línea: <https://redalforja.org.gt/mediateca/wp-content/uploads/2018/05/Comunalidad-y-desarrollo.pdf>
- Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca: Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.

- Martínez M, Santiago, R. Casallas, M. N. Chiguasuque. (2007). *Los Seres del Agua. Memoria, contaminación ambiental y cultura en el Cabildo Indígena Muisca de Bosa*. Bogotá D.C. Hospital Pablo VI Bosa E.S.E
- Martínez, D. (2005). *Notas sobre el Autoestudio Sociocultural de la Comunidad Indígena Muisca de Bosa*. Recuperado de <https://clajadep.lahaine.org/?p=3992>
- Martínez, G. & Houghton, J. (2008). *La IIRSA: o el mega-ordenamiento de los territorios indígenas*. En J. Houghton (Ed.), *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Centro de Cooperación al Indígena CECOIN.
- Martínez, S., Casallas, R. & Chiguasuque, M. (2007). *Los Seres del Agua. Memoria, contaminación ambiental y cultura en el Cabildo Indígena Muisca de Bosa*. Bogotá: Hospital Pablo VI Bosa E.S.E
- Martins, P. (2009). Reterritorialización, nuevos movimientos sociales y culturales y democracia participativa en América Latina. *Convergencia*, 16 (51), pp. 17-44
- Mejía, J. (2015). La población del territorio colombiano al momento de la Conquista: una revisión crítica de estudios. *Economía & Región*, 9(2), 7-46.
- Melo, T. (2018). Observaciones preliminares del concepto de territorio. *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*. En línea: <https://www.eumed.net/rev/cccss/2018/03/observaciones-territorio.html>
- Méndez, G. (2007). *Nuevos escenarios de participación: experiencias de mujeres indígenas en México y Colombia*. En L. Donato, A. Pazmiño & A. Ulloa (Eds.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano* (pp. 35-46). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mestre, Y. (2007). *Ordenamiento territorial ancestral desde la visión de los cuatro pueblos indígenas (Arhuaco, Kággaba, Wiwa y Kankuamo) de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. En L. Donato, A. Pazmiño & A. Ulloa

- (Eds.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano* (pp. 101-108). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Miñana, C. (2008). Música y fiesta en la construcción del territorio nasa (Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*, 44(1), 123-155.
- Mondragón, H. (2008a). *Megaproyectos y territorios indígenas*. En J. Houghton (Ed.). *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Centro de Cooperación al Indígena CECOIN.
- Mondragón, H. (2008b). *Ardila Lülle frente al pueblo Nasa: La caña de azúcar en el norte del Cauca*. En J. Houghton (Ed.). *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Centro de Cooperación al Indígena CECOIN.
- Montañez, P. (2013). Esbozo de una Antropología de lo Muisca desde una perspectiva del sur: paralelos y tránsitos. *Universitas humanística*, 75 (75).
- Murillo, L. (2006). *La planificación del lenguaje: herramienta de resistencia política y cultural de los indígenas arhuacos de Colombia*. En R. Terborg, & L. García (Comp.), *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nates-Cruz, B. (2018). Territorialidades rururbanas o rururbanidad contemporánea. *Antropología y Sociología: Virajes*, 20 (1), 5-13.
- Observatorio Indígena de Seguimiento a Políticas Públicas y Derechos Étnicos. (2008). *La nueva conquista: minería en territorios indígenas*. En J. Houghton (Ed.). *La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia*. Centro de Cooperación al Indígena CECOIN
- ONIC. (2019a). *XVIII Festival Jizca Chía Zhue "Las Bodas del Sol y la Luna"*. En línea: <https://www.onic.org.co/comunicados-regionales/3058-xviii-festival-jizca-chia-zhue-las-bodas-del-sol-y-la-luna>

- ONIC. (2019b). *Mhuyscas de Bosa, pioneros en Consulta Previa en contexto urbano*. En línea: <https://www.onic.org.co/comunicados-onic/3030-mhuyscas-de-bosa-pioneros-en-consulta-previa-en-contexto-urbano>
- ONIC. (2019). *Pueblo Mhuysqa de Bosa por defienden su territorio en el Parque Metropolitano por la Planta de Tratamiento del río Tunjuelo*. En línea: <https://www.onic.org.co/comunicados-regionales/2767-defensa-de-territorio-ancestral-mhuysqa-de-bosa-por-el-parque-metropolitano-de-la-planta-de-tratamiento-del-rio-tunjuelo>
- Ortiz, J. (2013). La identidad cultural de los pueblos indígenas en el marco de la protección de los derechos humanos y los procesos de democratización en Colombia. *Revista Derecho del Estado*, 30, 217-249.
- Osorio, C. (2017). Autonomía Indígena y democracia en Colombia. *Ágora*, 17(1), 105-127.
- Osorio, J. (2007). *El río Tunjuelo en la historia de Bogotá, 1900-1990*. Alcaldía Mayor, Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte.
- Ospina, C. (2012). Jóvenes: del individualismo al nosotros, a la escena pública. *Uni-pluriversidad*, 11(2), 51-66
- Packer, M. (1985). *La investigación hermenéutica en el estudio de la conducta humana*. En línea: <http://www.psicologiacultural.org/Pdfs/Traducciones/La%20investigacion%20hermeneutica.pdf>
- Palacios, M. (2007). Chorrobocón, el territorio indígena puinave sobre paisajes del río Inírida Guainía, Colombia. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 59, 179-200.
- Pancho, A. (2007). *Participación de las mujeres nasa en los procesos de autonomía territorial y educación propia en el Cauca, Colombia*. En L. Donato, A. Pazmiño & A. Ulloa (Eds.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y*

Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano (pp. 53-62). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Panqueba, J. (2011). Indígenas del "otro" lado de Bogotá, Colombia: semblanza sobre sus memorias cotidianas e identificación histórica. *Desacatos*, 35, 131-148.

Panqueba, J. (2013). Kwitara Santayá u'wbohiná-kueshro. Con-jugando patrimonios corporales ancestrales en Bogotá: territorio muisca de Bosa. *Kinesis*, 31 (2).

Panqueba, J. F. (2005). *El otro lado de Bogotá: memoria cotidiana e identificación histórica de la Comunidad Indígena Muisca de Bosa*. [Tesis de maestría]. Quito: FLACSO

Paramio-Salcine, J. L., Barquín, R. R., & Arroyo, M. J. B. (2017). Identidad urbana y el turismo de eventos deportivos: el Grand Depart Tour de Francia 2015. *Cuadernos de turismo*, (40), 489-520.

Páramo, P. (2009). Pedagogía Urbana: elementos para su delimitación como campo de conocimiento. *Revista Colombiana de Educación*, núm. 57, 14-27

Parker, M. (2013). *La ciencia de la investigación cualitativa*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Patiño, C. (2000). Apuntes de lingüística colombiana. *Forma y Función*, 0(13), 67-84

Paz, M. (2017). Luchas en defensa del territorio. Reflexiones desde los conflictos socio ambientales en México. *Acta Sociológica*, 73, 197-219.

Peralta, B. , Huérfano, J. , & Panqueba, J. (2011). Revisión histórica de la educación en el territorio muisca de Bosa, por entre sus memorias cotidianas. *Educación y ciudad*, (21), 129-154.

- Pérez, M. (2012). Discursos ambientales: una mirada histórica a la configuración del territorio del pnn katíos en Colombia y su zona de amortiguación. *Investigación y Desarrollo*, 20(2), 416- 449.
- Pérez, M. E. (2018). De la desterritorialización a la reterritorialización en el acceso, uso y regulación de recursos socio-ambientales: caso de las provincias de Almeidas y Sabana Centro (Cundinamarca, Colombia). *Revista Eleuthera*, 18, 31-57
- Pérez, S. A. (2004). Identidades urbanas y relocalización de la pobreza. *Intersecciones en Antropología* (5), 177-186
- Portal, M. A. (2003). La construcción de la identidad urbana: la experiencia de la pérdida como evidencia social. *Alteridades*, (26), 45-55.
- Preciado, J. (2003). Territorio, colonización y diversidad cultural en el Alto Putumayo. *Colombia forestal*, 8(16), 110-120.
- Ramos, C., Tenorio, A. & Muñoz, F. (2011). *Ciclos naturales, ciclos culturales: percepción y conocimientos tradicionales de los nasas frente al cambio climático en Toribío, Cauca, Colombia*. En A. Ulloa (Ed.) *Perspectivas culturales del clima* (pp. 247-274). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- RCN Radio. (2017). *Indígenas muisca crearon la primera 'mochila bogotana' con tejidos ancestrales*. En línea: <https://www.rcnradio.com/bogota/indigenas-muisca-crearon-la-primera-mochila-bogotana-tejidos-ancestrales>
- Reconstruyendo nuestra Ley de Origen Mhuysqa*. (2015). Bogotá: Alcaldía Local de Bosa. Cabildo Mhuysqa. Corpoandes.
- Restrepo, D. (2002). Luchas por el control territorial en Colombia. *Economía, Sociedad y Territorio*, III (12), 517-37
- Restrepo, L. (2005). *Reflexiones sobre los estudios muisca y las etnopolíticas de la memoria*. En: Gómez, A. (ed.). *Muisca: representaciones, cartografías y*

etnopolíticas de la memoria. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Retornando por el camino de los antiguos. El Sendero para Reorganizar la Vida. (2013). Cabildo Indígena Muisca de Bosa. El Instituto Distrital de Turismo. En línea: <http://www.bogotaturismo.gov.co/sites/default/files/Retornando%20por%20el%20Camino%20de%20los%20Antiguos.pdf>

Rincón, A. (2006). Racionalidades normativas y apropiación del territorio urbano: entre el territorio de la ley y la territorialidad de legalidades. *Economía Sociedad y Territorio*, V(20), 673-702

Ríos, F. (2012). Antropología del territorio. *Polis Revista Latinoamericana*, 11 (32), 493-510

Rivas, A. (2012). *Territorio -movimientos sociales y resistencia-: cotidianas violencias: sierra nevada – Colombia.* En 3ras. Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos: Movimientos Sociales, Estados y Partidos Políticos en América Latina: (re)configuraciones institucionales, experiencias de organización y resistencia.

Rivera, M. (2007). *Saberes y prácticas femeninas en el ordenamiento territorial: experiencia en el Mirití-Paraná en el Amazonas Colombiano.* En L. Donato, A. Pazmiño & A. Ulloa (Eds.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano* (pp. 109-120). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Robertazzi, M., & Ferrari, L., & Pertierra, L., & Bazán, C. (2009). Derecho de ciudadanía, derecho a habitar el territorio urbano. *Anuario de Investigaciones*, XVI, 277-286.

Rodríguez G. (2016). *Los conflictos ambientales en Colombia y su incidencia en los territorios indígenas.* Bogotá: Universidad del Rosario.

- Rodríguez N, Laura, & Carrasco C, Benjamín. (2016). Lugares con sentido, identidad y teoría urbana: el caso de las ciudades de Concepción y Talca. *Revista de geografía Norte Grande*, (64), 167-186
- Rodríguez, G. (2008). *La autonomía y los conflictos ambientales en territorios indígenas*. En J. Houghton (Ed.). La Tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia. Centro de Cooperación al Indígena CECOIN.
- Rodríguez, G. (2017). *De la consulta previa al consentimiento libre*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rojas, I. (2011). Hermenéutica para las técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales: una propuesta. *Espacios Públicos*, 14 (31), 176-189.
- Rojas, J. (2000). Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia. *Análisis político*, 41, 69-83.
- Rojas, M. (2019). *Los cerros ancestrales de Bogotá, más que "Monserate y Guadalupe"*. En línea: <https://jesuitas.co/23383.html>
- Roldan, R. & Sánchez, E. (2013). *La problemática de tierras y territorios indígenas en el desarrollo rural*. En AA.VV., Reflexiones sobre la ruralidad y el territorio en Colombia (pp. 189- 274). Bogotá: OXFAM.
- Rolón, M. (2018). "Hay más víctimas de desplazamiento forzado en Colombia que número de habitantes en Costa Rica". En línea: <https://www.acnur.org/noticias/noticia/2018/12/5c243ef94/hay-mas-victimas-de-desplazamiento-forzado-en-colombia-que-numero-de-habitantes.html>
- Román, G. (2007). *Formas de producción y conocimiento tradicional de las mujeres huitoto, Colombia*. En L. Donato, A. Pazmiño & A. Ulloa (Eds.), Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano (pp. 165-168). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Rosano, C. M., & Díaz, M. D. C. L. (2017). Apropiación territorial, cultura y poder: propuesta conceptual para el estudio de comunidades indígenas y campesinas en el contexto mexicano. *Orbis Latina*, 7(3), 46-61.
- Ruedas, M., Ríos, M., & Nieves, F. (2009). Hermenéutica: la roca que rompe el espejo. *Investigación y Postgrado*, 24 (2), 181-201.
- Ruiz Rivera, N., & Delgado Campos, J. (2008). Territorio y nuevas ruralidades: un recorrido teórico sobre las transformaciones de la relación campo-ciudad. *Eure*, 34(102), 77-95.
- Ruiz, M. A. (2010). La noción de identidad. Un camino para explicar la acción. *Question*, 1(28). En línea: <https://www.perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1109/987>
- Sáenz, J. (ed.) (2014). *Artes de vida, gobierno y contraconductas en las prácticas de sí*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Salazar, C. (2000). *Dayi Drua - nuestra tierra: comunidad y territorio indígena en Antioquia*. Medellín: Pregón.
- Santamaría, C. (2014). *Uso del derecho de los indígenas en la defensa del territorio (1980-2000)* [Tesis maestría]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Santos-Granero, F. (2006). Paisajes sagrados arahuacos: Nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad. *Revista Andina*, 42, 99-124.
- Saquet, M. (2015). *Por una geografía de las territorialidades y las temporalidades: una concepción multidimensional orientada a la cooperación y el desarrollo territorial*. (Biblioteca Humanidades, 36). Universidad Nacional de La Plata

- Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Bogotá. (2020). *Tejo*. En línea: <https://www.culturarecreacionydeporte.gov.co/es/bogotanitos/recreacion/tejo>
- Secretaria Distrital de Ambiente. (2018). *Humedal Tibanica*. En línea: <http://humedalesdebogota.ambientebogota.gov.co/inicio/humedal-tibanica/>
- Secretaria Distrital de Planeación. (2019). *Distrito logra acuerdo con Cabildo indígena para modificar Plan Parcial en Bosa*. En línea: <http://www.sdp.gov.co/noticias/distrito-logra-acuerdo-cabildo-indigena-modificar-plan-parcial-bosa>
- Segrelles, J.A. (2018): La desigualdad en el reparto de la tierra en Colombia: Obstáculo principal para una paz duradera y democrática. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 38(2), 409-433.
- Sepúlveda, R., Puente, P., Torres, E., Arditi, C., & Muñoz, P. (1992). *Enfoque sistémico y lugar: una perspectiva para el estudio de habitat residenciales urbanos*. Santiago: Instituto de la Vivienda. FAU. Universidad de Chile.
- Sierra, E. (2011). *Las lluvias, el arco iris y el trueno: representaciones simbólicas del paisaje y el sentido de lugar de los pueblos kággaba, u'wa y misak, Colombia*. En A. Ulloa (Ed.) *Perspectivas culturales del clima* (pp. 329-366). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Solano D, S., & Flórez, R. (2012). Indígenas, tierra y política en Colombia. Las comunidades indígenas del Bolívar Grande en la segunda mitad del siglo XIX. *Mundo Agrario*, 13(25), 1-33.
- Spindola, O (2016). Territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 61 (228), pp.27-56.

- Stamm, C., & Aliste, E. (2014). El aporte de un enfoque territorial al estudio de los conflictos socio-ambientales. *F@ro: revista teórica del Departamento de Ciencias de la Comunicación*, 2(20), 66-78.
- Subirats, J. (2005). *¿Es el territorio urbano una variable significativa en los procesos de exclusión e inclusión social?* En: X Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Santiago, Chile, 18 - 21 Oct
- Subcomandante Marcos. (2001). *La cuarta guerra mundial*. En línea: <https://inmotionmagazine.com/auto/cuarta.html>
- Trujillo, H. (2014). Realidades de la Amazonía Colombiana: Territorio, Conflicto Armado y Riesgo Socioecológico. *Abra*, 34(48), 63-81.
- Ulloa, A. (2007). *La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales*. En M. de la Cadena (Ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 287-326). Popayán: Envión editores.
- Ulloa, A. (2010). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. *Tabula Rasa*, (13), 73-92.
- Ulloa, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova*, 418(65), Recuperado de: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-65.htm>
- Ulloa, A. (2013). Controlando la naturaleza: ambientalismo transnacional y negociaciones locales en torno al cambio climático en territorios indígenas en Colombia. *Iberoamericana*, 13(49), 117-133.
- Urbina, F. (2011). La coca. palabras-hoja para cuidar el mundo. *Maguaré*, 25(2), 199-225.

- Uribe, J. (2013). *La investigación documental y el estado del arte como estrategia de investigación en ciencias sociales*. En: Páramo (Comp.). *La investigación en Ciencias Sociales: Estrategias de investigación*. Bogotá: Universidad Piloto de Colombia.
- Uribe Castro, H., & Ramírez Arcila, A. F. (2014). Sentidos de lugar y movimiento social: indígenas de Toribío y defensa de su territorio en Colombia. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, (58), 9-31.
- Uribe-Jongbloed, E., & Sarmiento, M. F. P. (2014). Negociaciones de identidad en la radio indígena y étnica colombiana: tres casos de estudio. *Anagramas: Rumbos y sentidos de la comunicación*, 13(25), 167-188.
- Uribe-Muños, A. (2016). Luchas por el territorio y la participación política: retos del postconflicto. *Bitácora*, 26(2), 29-36.
- Valera, S., Guàrdia, J., Cruells, E., Paricio, A., Pol, O., Reixach, N., & Vallés, N. (1998). Estudio de la identidad social urbana en un barrio de nueva creación. El caso de la Villa Olímpica de Barcelona. *Revista de Psicología Social*, 13(2), 331-340.
- Van de Sandt, J. J. (2012). *Detrás de la máscara del reconocimiento: defendiendo el territorio y la autonomía indígena en Cxab Wala Kiwe (Jambaló, Colombia)*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Velasco, M. (2011). Contested Territoriality: Ethnic Challenges to Colombia's Territorial Regimes. *Bulletin of Latin American Research*, 30(2), 213–228.
- Varela, S. (1993). *El simbolisme à la ciutat. Funcions del espai simbòlic urbà. Departament de Psicologia Social*. Universidad de Barcelona. En línea: <http://www.ub.edu/escult/valera/valera.pdf>
- Varela, S. Pol, E. (1994). El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la Psicología Social y la Psicología Ambiental. *Anuario de Psicología*, (62), 5-24

- Varela, S. (1996). Análisis de los aspectos simbólicos del espacio urbano. Perspectivas desde la Psicología Ambiental. *Revista de Psicología Universitas Tarraconensis*, 18(1), 63-84.
- Valera, S. (1997). Estudio de la relación entre el espacio simbólico urbano y los procesos de identidad social. *Revista de psicología social*, 12(1), 17-30.
- Valera, S. (2014). *La identidad social urbana como instrumento para mejorar el bienestar humano*. En: Diego Sánchez y Luis A. Domínguez (coords.), *Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas*, 97-120.
- Vidal i Moranta, T., & Pol, E. (2005). La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares. *Anuario de Psicología*, vol. 36, num. 3, p. 281-297.
- Vidal, T., Berroeta, H., de Masso, A., Valera, S., & Però, M. (2013). Apego al lugar, identidad de lugar, sentido de comunidad y participación en un contexto de renovación urbana. *Estudios de psicología*, 34(3), 275-286.
- Vidal, T., Valera, S., & Però, M. (2010). Apego al lugar, identidad de lugar y movilidad residencial en estudiantes de grado. *Psycology*, 1(3), 291-307
- Villa, W. & Houghton, J. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá: CECOIN. OIA. IWGIA.
- Wahren, J. (2011). "Territorios Insurgentes": *La dimensión territorial en los movimientos sociales de América Latina*. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Yacuna, M., Meléndez, U., Pérez, I., García, M., Rodríguez, C. & Martínez, G. (2013). *Plantas y territorio en los sistemas tradicionales de salud en Colombia. Contribuciones de la biodiversidad al bienestar humano y la autonomía*. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.

- Yory, C. (2003). *Topofilia, ciudad y territorio: una estrategia pedagógica de desarrollo urbano participativo con dimensión sustentable para las grandes metrópolis de América Latina en el contexto de la globalización: "el caso de la ciudad de Bogotá"*. [Tesis de doctorado]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid
- Zambrano, F., & Bernard, O. (1993). *Ciudad y territorio, el proceso de poblamiento en Colombia*. Bogotá: Academia de Historia de Bogotá.
- Zapata, C. (2010). *El reconocimiento jurídico de la autonomía de los pueblos indígenas en Colombia*. En L. Estupiñan & J. Gaitan (Comp.). El principio constitucional de autonomía territorial. Realidad y experiencias comparadas. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Zapata, J. (2010). *Espacio y territorio sagrado*. En Línea: <http://www.alberdi.de/ESPACIO%20%20Y%20TERRITORIO%20SAGRADO-Jair,actu,02.06.07.pdf> Visitado el 12 de junio 2019
- Zemelman, H. (2005). *Voluntad de Conocer*. Barcelona: Anthropos.
- Zemelman, H. (2006). Pensar la sociedad ya los sujetos sociales. *Revista colombiana de educación*, (50), 14-33.
- Zemelman, H. (2011). Implicaciones epistémicas del pensar histórico desde la perspectiva del sujeto. *Desacatos*, (37), 33-48.
- Ziccardi, A. (2016). El derecho a la ciudad. *Megafón*, 9 (1).

Anexo 1.

Cuestionario entrevista.

Presentación:

La presente entrevista hace parte de una investigación de una tesis doctoral sobre lucha por el territorio, reterritorialización e identidad urbana en la comunidad muisca de Bosa.

El objetivo de esta investigación es caracterizar la apropiación territorial efectuada por la comunidad muisca de Bosa en Bogotá y describir la manera en que tal apropiación configura su identidad urbana y sus prácticas culturales, en el marco de los procesos de reivindicación étnica y reterritorialización efectuados por esta comunidad en los últimos 25 años.

Con fines de conservar y analizar el diálogo que vamos a entablar, sus respuestas serán grabadas en un archivo de audio.

Agradecemos su colaboración en la participación de esta entrevista.

Preguntas:

- Qué características tienen las relaciones sujeto-sociedad-naturaleza
- Cuáles sentidos y significados orientan la relación sujeto-sociedad-naturaleza
- De qué manera el territorio orienta sentido y significados culturales, políticos y económicos
- Qué rupturas y continuidades espacio-temporales se han dado en la construcción del territorio
- Qué tensiones se han presentado en el territorio
- Qué identidad se advierten en el territorio

- Qué espacio construidos y naturales se observan en el territorio
- Cuáles de estos espacios construidos han sido resultado de proyectos de la comunidad
- Cómo se relaciona la comunidad con los espacios naturales
- Cuáles otros grupos cohabitan el territorio
- Cómo es la relación entre los grupos que habitan el territorio
- Qué diferencias se advierten en las relaciones que tienen los grupos con los espacios construidos y naturales
- Qué tensiones se presentan entre grupos y porqué existen tales tensiones
- Qué nombres (toponimias u otros) asignan los miembros de la comunidad a los espacios construidos y naturales
- De qué manera la comunidad expresa sus tradiciones y prácticas culturales
- De qué manera estas expresiones están vinculadas al territorio
- Cómo la comunidad ejerce la autonomía territorial
- De qué manera la vida cotidiana y el plan de vida está vinculado al territorio
- De qué manera el territorio expresa la cosmovisión de la comunidad y, de forma inversa, cómo la cosmovisión expresa elementos del territorio
- De qué manera la comunidad expresa dominio sobre el territorio
- Contra quién y mediante qué formas puja la comunidad por el dominio del territorio
- Qué espacios naturales y construidos quisiera la comunidad dominar y porqué

- Qué elementos de la construcción del territorio han permanecido a lo largo del tiempo
- Qué elementos de la construcción del territorio han emergido a lo largo del tiempo
- Qué sentidos y significados han emergido en los últimos años frente al proceso de apropiación territorial
- De qué manera estos sentidos y significados han afectado la identidad de los sujetos y sus prácticas culturales
- Qué espacios urbanos son más significativos para la comunidad
- Qué expresiones afectivas usan los sujetos para calificar su relación con estos espacios urbanos
- De qué manera los espacios urbanos afectan la identidad de los sujetos y la comunidad
- Qué cualidades tendría un habitante del territorio urbano
- Qué diferencias se atribuyen los miembros de la comunidad si se comparan con sujetos de otras localidades de la ciudad
- Qué prácticas efectúan los sujetos en el espacio público y en qué medida son diferentes a las que ejercen otras comunidades
- Qué espacios públicos identifican los miembros de la comunidad
- Qué prácticas culturales, económicas y políticas ejercen los sujetos en el espacio público
- Qué tensiones se presentan y se han presentado en el espacio público
- Qué nombres reciben los espacios públicos y de qué manera expresan identificación con ellos

Muchas gracias por su colaboración.