

Foro Italico
Johanna Orduz

El retorno de los canastos: la recuperación de la memoria y la medicina ancestral del pueblo muisca de Bosa

<https://doi.org/10.25058/20112742.n54.10>

ÁLVARO RICARDO GÓMEZ MURILLO¹

<https://orcid.org/0000-0001-7043-5876>

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

aricardogomez@gmail.com

FEDERICO SÁNCHEZ RIAÑO²

<https://orcid.org/0000-0001-5935-4143>

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

cotidianocreativo@gmail.com

Cómo citar este artículo: Gómez Murillo, A. R. & Sánchez Riaño, F. (2025). El retorno de los canastos: la recuperación de la memoria y la medicina ancestral del pueblo muisca de Bosa. *Tabula Rasa*, 54, 219-244. <https://doi.org/10.25058/20112742.n54.10>

Recibido: 14 de enero de 2025

Aceptado: 27 de febrero de 2025

Resumen:

Este artículo analiza cómo el pueblo muisca de Bosa, en Bogotá, ha revitalizado prácticas de medicina ancestral, pese a la pérdida de sus territorios debido a la Conquista y a la expansión urbana. A partir de un trabajo de campo realizado entre 2017 y 2019, se describe cómo algunos miembros son reconocidos como sabedores y cómo construyen una «Casa Sagrada» o Cusmuy para prácticas tradicionales. Se examinan también los vínculos interculturales establecidos con pueblos indígenas del Amazonas, la Sierra Nevada de Santa Marta y otros grupos muisca, en un proceso de redefinición espiritual y ritual. La narrativa de «el retorno de los canastos» emerge como expresión de reconstrucción de la memoria colectiva, vinculando reivindicaciones identitarias a través de prácticas ancestrales. Se concluye que este proceso refleja dinámicas de etnogénesis en contexto urbano, más que invenciones de la tradición, dentro de un enfoque cualitativo y etnográfico.

Palabras clave: pueblo muisca de Bosa; interculturalidad; interetnicidad; intraetnicidad; memoria de origen; tradiciones ancestrales; medicina indígena.

¹ Doctor en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia.

² Doctorando en comunicación, Universidad Nacional de la Plata.

The Return of Baskets: Retrieving Bosa Muisca People's Ancestral Memory and Medicine

Abstract:

This article analyzes how Muisca people of Bosa, at Bogotá outskirts, has managed to revitalize their ancestral medicine practices, despite having long lost their lands to Spanish Conquest and today's urban expansion. Drawing from fieldwork conducted between 2017 and 2019, we describe how some community members, known as *sabedores* (wise people), are building a «sacred house» or *Cusmuy* to perform their traditional practices. Also, we examine intercultural bonds with Indigenous peoples from the Amazon forest, Sierra Nevada de Santa Marta, and other Muisca communities, in the process of redefining their spiritual and ritual traditions. The narrative of “the return of baskets” emerges as an expression of rebuilding collective memory, and linking identity claims through ancestral practices. Following a qualitative and ethnographic approach, we found that rebuilding their collective memory fits in ethnogenetic dynamics within an urban setting, rather than being a mere invention drawn from tradition.

Keywords: Bosa Muisca people; interculturality; interethnicity; intraethnicity; original memory; ancestral traditions; Indigenous medicine.

O retorno dos balaios: a recuperação da memória e da medicina ancestral do povo *muiscas* de Bosa

Resumo:

Este artigo analisa a maneira em que o povo *muiscas* de Bosa, em Bogotá, revitalizou as práticas de medicina ancestral, apesar da perda de seus territórios devido à Conquista e à expansão urbana. A partir de um trabalho de campo realizado entre 2017 e 2019, descreve-se como alguns membros são reconhecidos como sabedores e como constroem uma «Casa Sagrada» ou *Cusmuy* para práticas tradicionais. Também são examinados os vínculos interculturais estabelecidos com povos indígenas do Amazonas, a Serra Nevada de Santa Marta e outros grupos *muiscas*, em um processo de redefinição espiritual e ritual. A narrativa do «retorno dos balaios» emerge como expressão de reconstrução da memória coletiva, vinculando reivindicações identitárias por meio de práticas ancestrais. Conclui-se que este projeto reflete dinâmicas de etnogênese em um contexto urbano, mais do que invenções da tradição, desde uma perspectiva qualitativa e etnográfica.

Palavras-chave: povo *muiscas* de Bosa; interculturalidade; interetnicidade; intraetnicidade; memória de origem; tradições ancestrais; medicina indígena.

Introducción

El pueblo muisca de Bosa, en medio de un proceso de resistencia y reexistencia que se ha prolongado por más de 500 años frente a procesos colonizadores genocidas que afectaron a todo el continente y, más recientemente, ante una expansión urbana desmedida, ha logrado conservar un espacio sagrado para la conexión con su espiritualidad y su esencia: la Casa Sagrada. Esta construcción circular de madera es el escenario en el que se llevan a cabo diversas ceremonias ancestrales. Cuenta con dos puertas, una orientada hacia el Oriente y otra hacia el Occidente, y sus paredes están elaboradas en bahareque³. Se debe entrar de espaldas por la puerta del Oriente, y se sale de espaldas por la puerta del Occidente, como una muestra de respeto al lugar y lo que representa: la mujer, lo femenino, y también la trayectoria del sol, desde el amanecer hasta su ocaso. Allí, sentados alrededor del fuego a las 9 p.m., con más de cincuenta personas en una ceremonia asociada al equinoccio de primavera (20-21 marzo), nos ofrecen un puñado de hojas de tabaco que los hombres debemos masticar por el lado derecho de la mejilla.

A quienes guían la ceremonia, la comunidad los llama «sabedores». Ellos nos indican, que al masticar el tabaco debemos orar para sacar lo «negativo» que podamos llevar con nosotros. Lo primero que llama la atención de esta experiencia, es el lugar en el que nos encontramos y las ceremonias que allí se realizan. ¿De dónde surgió la idea de hacer este *cusmuy*, y a qué responden las ceremonias que allí se desarrollan? ¿Es una invención de tradición, o estos procesos responden a algo más?

Como veremos a lo largo de este artículo, buena parte de las prácticas del pueblo muisca en el *cusmuy*, son el resultado de las relaciones interétnicas e intraétnicas que los sabedores del pueblo mantienen con médicos tradicionales de pueblos amazónicos, de la Sierra Nevada de Santa Marta y otros pueblos muisca del altiplano cundiboyacense, a partir de una narrativa cultural a la que ellos denominan como el «retorno de los canastos».

Una génesis de su ancestralidad

Aunque en 1999 el pueblo indígena muisca de Bosa fue reconocido como cabildo⁴ por la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI) del Ministerio del Interior, ellos ya habían comenzado un proceso de reconstrucción étnica y cultural entre los años de 1994-1995 (Durán, 2004; Fernández, 2014) y, por

³ Es un sistema para la construcción de viviendas, a partir de palos o cañas entretrejididos, que son rellenados y recubiertos con una mezcla de barro y paja. Esta técnica ha sido utilizada desde épocas remotas para la construcción en pueblos indígenas, y comunidades campesinas actuales en América.

⁴ Forma de organización política, jurídica y administrativa reconocida por el Estado colombiano, pero basada en estructuras propias de los pueblos originarios. Es una institución que funciona como gobierno propio, ejerciendo autoridad sobre su comunidad, territorio, cultura y normas internas. Lo anterior, entendido en el marco de la jurisdicción especial indígena, consagrada en la Constitución Política de 1991.

ello, en 1995 la DAI los reconoció como una parcialidad indígena (Durán, 2004). De forma similar, ocurrió con el interés de algunos comuneros de Bosa en temas de espiritualidad. Estos procesos que ya se venían adelantando en otros pueblos muisca del altiplano años atrás del reconocimiento del Cabildo muisca de Bosa, se realizaron a través del abuelo Carlos Mamanché (q. e. p. d.) del pueblo muisca de Sesquilé (Bohórquez & Celis, 2009) y del abuelo José Pereira del pueblo muisca de Cota (Morales, 2015), quienes se dieron a la tarea de acercarse a autoridades y hombres medicina de otros pueblos indígenas, como los wiyas y arhuacos, entre otros.

Algunos sabedores de Bosa, recuerdan que antes de iniciar su camino espiritual, conocieron el tabaco en polvo (osca) a través de Carlos Mamanché. Era 1994 y, en ese entonces, «ni nos interesaba el tema, ni le prestábamos alguna importancia» (Comunicación personal, 1 de febrero de 2019). Sin embargo, al poco tiempo, ellos emprenderían un camino que los llevaría a ser reconocidos, en la actualidad como sabedores de su pueblo. Los sabedores que suelen permanecer en el cuscumuy son cinco. Uno de ellos es José Reinel Neuta Tunjo, quien además fue uno de los iniciadores del proceso de conformación del cabildo años atrás (1995), a la vez que fue también cabildo gobernador de su pueblo, en los periodos de 1999-2002 y 2004-2009. Igualmente, del grupo hacen parte los hermanos Rigoberto y Efrigerio Neuta Tunjo, Luis Neuta y Jimmy Corredor Chiguasuque, quienes se han venido conformando como un equipo que presta sus servicios tanto a miembros de la comunidad como a personas externas.

En el cuscumuy trabajan como consejeros, y prestan apoyo en la solución de algunos problemas que les comparten diferentes comuneros acerca de sus propias vidas, así como de diferentes problemáticas que se presentan al interior de la comunidad. Cuando apenas se estaba conformando el cabildo, la esposa de uno de los sabedores estaba enferma, razón por la cual comenzaron a tomar yagé con el taita Rubber Garreta Chindoy (pueblo inga) para ayudarla. Esta fue la primera vez que alguno de ellos tomo yagé, y aunque no fueron tomas de comunidad, sino individuales y familiares, el proceso comenzó a volverse colectivo al incluir a otros miembros del pueblo muisca de Bosa. Después vino la abuela Natalia Matapí (pueblo uitoto) y comenzaron a tomar remedio (yagé) en grupo, sin embargo, por diferencias entre ellos no continuaron con las tomas. Tiempo después llegó el taita Orlando Gaitán de la Fundación Carare, y con él este proceso comenzó a tomar mayor fuerza (comunicación personal, 1 de febrero de 2019).

De esta manera, un proceso que comenzó con temas personales, terminó por organizarse alrededor del cuscumuy como un espacio importante para el beneficio espiritual y cultural de la comunidad indígena. Los sabedores iniciaron este proceso acompañados de la experiencia de taitas de otros pueblos indígenas, lo que se explica tanto por su propio interés en desarrollar prácticas de medicina,

como en buscar un reencuentro con dichas tradiciones, lo que permitió la llegada y consolidación de nuevas prácticas ancestrales de medicina entre los miembros del pueblo muisca de Bosa.

Aunque inicialmente estas prácticas fueron desarrolladas por hombres, los conocimientos de algunas mujeres del pueblo muisca relacionados con la horticultura, las plantas aromáticas y medicinales que siembran en sus huertas — así como la partería, la sobandería y el cuidado de la familia, entre otras—, abrieron el espacio a la participación de la mujer dentro de sus prácticas medicinales. El trabajo que ellas realizan, a la vez que reconoce su papel en el cuidado de la comunidad las visibiliza también como *sanadoras*.

Para los sabedores, el inicio de todo este trabajo se dio con la búsqueda de curación de procesos personales, que, sin embargo, a lo largo del propio camino personal y espiritual, comenzó a convertirse en una responsabilidad necesaria para sostener el pensamiento de una comunidad. El grupo inicial que comenzó la búsqueda se fue separando con el tiempo. A pesar de haber sido miembros fundadores, aparecieron diferencias en torno a la concepción de lo espiritual dentro de ellos. Algunos miembros de este grupo cuentan con una casa de atención ubicada en el parque central de Bosa, es decir, en un lugar diferente del cabildo. Esta ruptura fue importante porque significó, también, rehacer y retomar acuerdos, no solo al interior del pueblo muisca de Bosa, sino con el pueblo wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta como veremos más adelante.

Ellos relatan que su trabajo no comenzó con el abuelo Mamanché,

inclusive nosotros tampoco reconocíamos en ese momento el trabajo espiritual, porque la espiritualidad para nosotros venía dada desde la Iglesia católica. Entonces reconocer otra forma no era tan fácil, a muchos nos ha costado entender eso, pero sobre todo que una cosa no choca con la otra. (Comunicación personal, 11 de marzo de 2019)

Su trabajo se profundizó con la llegada del abuelo Víctor Martínez Taicom del pueblo uitoto, y el compartir del yagé:

Desde allá se empezó a entender la palabra del abuelo Mamanché (Sesquilé), del abuelo Víctor Martínez Taicom (Murui), del abuelo Fernando Castillo (Cota), del abuelo José Pereira (Cota), y del abuelo Manuel Socha (Chía), porque no la entendíamos, y mucho menos la asumíamos. (Comunicación personal, 1 de febrero de 2019)

Mencionan que el inicio de su trabajo, estuvo acompañado con la entrega de medicinas, como el hayo, la osca, el tabaco, aunque esto sucedió después de un proceso de aprendizaje.

Cuando iniciamos este proceso no entendíamos nada, no sabíamos nada, yo estuve hace cerca de 20 años con el abuelo Mamanché y el abuelo Pereira, pero yo no esperaba eso, ninguno de nosotros esperaba encontrarse haciendo este trabajo, nosotros aún no habíamos asumido que éramos muisca. (comunicación personal, 11 de marzo de 2019)

Su trabajo fue posible no solo por el apoyo de otros pueblos indígenas, sino por su decisión de entregarse a ese trabajo. Después vino su conformación como sabedores del *cusmuy*. Ellos solían emplearse en la construcción en Bogotá, y fueron agricultores en las tierras de las veredas de San José y San Bernardino, cuando estas no estaban tan contaminadas por las aguas del río Tunjuelo, ni la ciudad se encontraba tan cerca como sucede en la actualidad.



Figura 1. Sabedores y cambio de Fuego *cusmuy* (21 de junio de 2019). Fuente: imagen de William Garibello; exsecretario general Cabildo muisca de Bosa, 2018.

La Semana Santa que el pueblo muisca de Bosa celebra inicia con el Año Nuevo del equinoccio a través de un «cambio de fuego». En este ritual se reordena la dirección cardinal en la que el fuego se encuentra encendido al interior del *cusmuy* (Figura 1). El grupo de sabedores presentes toman la palabra por turnos y agradecen a los elementales del universo: la tierra, el aire, el fuego y el agua; así como a Dios y la Santísima Virgen María. El *cusmuy*, compuesto por veinte varas de madera que sostienen el techo, centradas en un tronco cortado que sirve de pivote (ellos lo llaman *tamuy* «centro») a los demás, y que no toca el suelo, sostiene a su vez cuatro varas más que mantienen firme la construcción, junto a sus proyecciones con troncos que bajan del techo y que constituyen la estructura de la pared en *tapia pisada*.



Figura 2. Cusmuy de Bosa. Fuente: imagen tomada en 2020 por Leydy Neuta; líder en procesos educativos Cabildo muisca de Bosa.

Está oscuro, pero la luz del fuego encendido en la mitad del suelo basta para alumbrar el recinto en el que nos encontramos. Al cabo de un rato, acompañados por música de tambores, zamponas y flautas, los miembros del consejo de autoridades pasan con wuairas⁵, abanicando el aire alrededor de cada uno y soplando un riego preparado con diferentes plantas sobre nosotros. El olor es dulce y queda impregnado en nuestras ropas; mientras, el olor de la leña depositada en el fuego se asienta en el aire.

Hacia la media noche se disponen a correr el fuego del centro del cusmuy a la puerta del oriente, iniciando el nuevo año. Este responde a ciertas características tales como su orientación respecto a los puntos cardinales de la tierra; su asociación con algún elemental (tierra, fuego, agua, aire); el de una planta medicinal (tabaco, coca) — algunas de las cuales no usan frecuentemente (yopo, tyhyquy o borrachero)—, y con una dirección específica. De igual manera, esta señala la relación que existe entre las casas ceremoniales, su asociación con las fechas de solsticios y equinoccios, que corresponden a los movimientos del fuego al interior del cusmuy. Vale aclarar que los equinoccios se presentan el 21 de marzo y el 21 de septiembre; los solsticios, el 21 de junio y el 21 de septiembre y al calendario agrícola.

⁵ Palabra en quechua que se referencia como abanico, pero que en los pueblos del Alto Putumayo y otras regiones tiene que ver con espíritu. Usualmente hecho de hojas de diferentes plantas como palmas y hojas de tabaco. Se utiliza para abanicar el aire con el objetivo de que limpia y purifica la energía. Es un elemento ritual dentro de las prácticas de medicina de diferentes pueblos indígenas del centro y sudamericanas. En la medicina del yagé tiene una importancia especial y solo puede ser utilizado por el taita o sus aprendices.

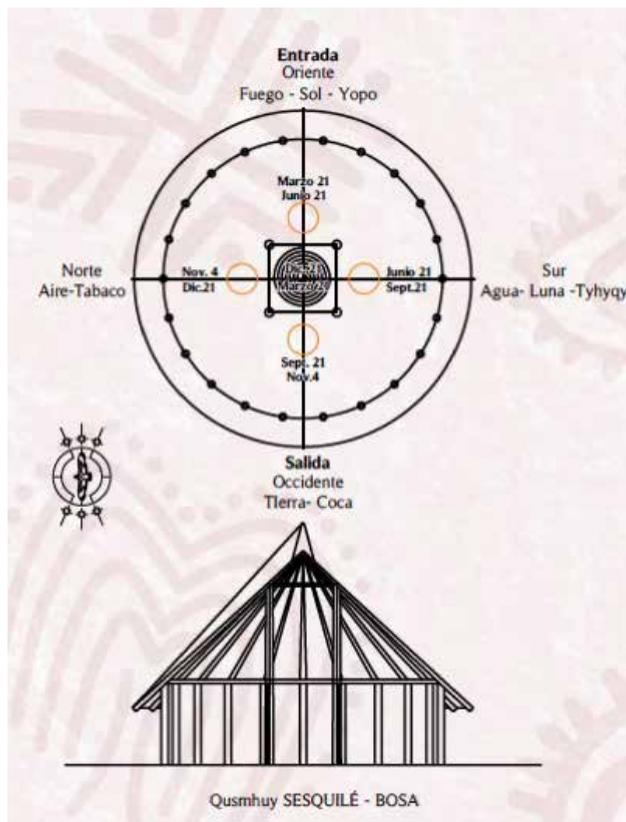


Figura 3. Calendario agrícola, casas ceremoniales muisca, y fechas de equinoccios y solsticios. Fuente: imagen tomada del libro *Retornando por el camino de los antiguos* (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2013b).

En el ritual se desplazan los troncos más grandes encendidos a la nueva dirección con las manos. Después ponen sobre él una pirámide hecha con maderos largos y aplanados, encerrándolo. Los restos de brasas son llevados al lugar que ocupa el nuevo fuego. Todos los que participamos allí nos levantamos de las sillas y butacas en las que hemos permanecido al terminar de correr el fuego, y compartimos en voz alta un grito corto cantado en forma de celebración. La llegada del Sol es precedida por cantos y bailes al interior del cusmuy donde nos sirven agua de panela, allí nos comentan que, al mismo tiempo, en Suba, Cota, Chía y Sesquilé, los miembros de estos pueblos muisca, se encuentran realizando el mismo ritual.

Esta manera de unir el pensamiento, en relación con la colectividad, es celebrada con gran alegría de saberse acompañados en la intimidad inmensa del espacio-tiempo que recorre sus vidas y llena de significados la identidad colectiva que allí se establece. La salida es emotiva y se estrechan abrazos y se dan las gracias por el

compartir de la ceremonia entre los participantes. El sol que ya se ha alzado en el horizonte, se acompaña por el canto de diferentes aves que circundan el lugar (Diario de campo, 2017, p. 6).

Esta celebración responde a las fechas en que ocurren los solsticios y los equinoccios, que se celebran cuatro veces al año. Aunque esta ceremonia corresponde al inicio del Año Nuevo, muchas otras ceremonias se llevan a cabo en el *cusmuy* —como la bendición de semillas, realizada el 2 de febrero—, en la que suelen participar los niños de la Casa de pensamiento *Uba Rhua* (Espíritu de la semilla); «cantos de llamado de placenta», para las mujeres que están embarazadas, reuniones con autoridades y representantes de diferentes instituciones, visitas de indígenas de otros pueblos indígenas; recorridos de colegios que buscan que sus estudiantes tengan un acercamiento a los indígenas cerca de la ciudad y atención médica para el público en general. Es también un espacio para «confesarse» (ellos llaman «confieso», al acto de contar a algún sabedor sus temas personales), y encontrar solución a sus aflicciones. El *cusmuy* es un espacio importante que conglomerará una serie de eventos y reuniones que cohesionan al pueblo muisca, y es el lugar donde se definen las fechas y lugares para la realización de pagos a lagunas, cerros, montañas, humedales y ríos que se encuentran en Bogotá y en general en el altiplano cundiboyacense.

El retorno de los canastos

Otra ceremonia que fue decisiva para conocer un poco más acerca de la espiritualidad del pueblo, fue un encuentro sobre medicina tradicional realizado en el *cusmuy*, en 2018. Sentados alrededor del fuego, nos encontrábamos con el abuelo Manuel Socha del pueblo muisca de Chía, invitado especialmente para el ritual. Entre mambe, *ambil*, hojas de coca y *poporos* el abuelo aconsejaba a los demás sobre la relación que se debe llevar con estas plantas. Los mayores de Bosa, que han introducido también estas prácticas, hacían preguntas acerca de ellas. Una que capturó nuestro interés, y que le da título a este artículo, se relaciona con su aparición entre los muisca.

La explicación —dice el abuelo Manuel— tiene que ver con la entrega de unos canastos⁶ que hicieron antiguos muisca a otros pueblos para que los guardaran y cuidaran, ya que veían amenazada su existencia por el genocidio que se cometió con la Conquista española. Los ancestros entregaron las medicinas con una profecía: los pueblos hermanos las cuidarían y, llegado el momento, las retornarían a ellos nuevamente. Estos canastos fueron entregados a pueblos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta, y a pueblos indígenas amazónicos. El retorno de estas plantas,

⁶ Recipientes tejidos en mimbre, bejuco o caña que se utiliza para guardar, transportar o contener, sobre todo alimentos.

⁷ Nota de campo Bosa, 10 de mayo de 2016.

ocurre en la relación con autoridades de estos pueblos que preparan a la gente para recibir su instrucción, tal como ocurre en ese momento en el *cusmuy*⁷.

El «retorno de los canastos» es una expresión que utilizan los cabildos muisca de Cota, Chía, Sesquilé, Suba y Bosa, que explica el uso de estas plantas entre ellos, así como el desarrollo de ceremonias que existen en otros pueblos indígenas. Vincula una devolución de conocimientos de medicinas guardados en canastos, y menciona particularmente a tres medicinas. El mambe y ambil, entregados al pueblo uitoto (murui), al yagé entregado a pueblos del Putumayo, y a los poporos entregados a los wiwas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Este «retorno de los canastos», expresa alianzas con otros pueblos que legitiman el uso de estas plantas en la actualidad. Este relato ha sido referenciado por Pumarejo & Morales (2003), y atañe a la manera en que se construye la memoria histórica del pueblo kankuamo. En su investigación, los autores mencionan la «entrega del conocimiento» que hicieron los mamos kankuamos a los koguis, cuando llegaron los capuchinos y el colegio en 1870.

La tradición oral que recuerdan los kankuamos para la época, señala que los koguis llegan a estos municipios por un llamado que les hacen los mamos, ante la amenaza de la extinción de su cultura. Allí los kankuamos (que eran en ese tiempo los mamos; no los koguis, como aparece ahora) les enseñan para que, cuando el kankuamo esté pasando dificultad vengan en su ayuda. Llama la atención de esta descripción del *retorno del conocimiento*, su semejanza con el *retorno de los canastos* de los muisca que en la actualidad refieren a través del abuelo Manuel, y su narración con los muisca antiguos cuando vieron que todo iba a desaparecer.

Ellos les entregaron a los mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta sus *canastos del conocimiento*, y ahora estos retornan con la ceremonia de entrega de poporos que realizó el pueblo muisca de Bosa, que describiremos más adelante. Pareciera que el uso de esta metáfora del *retorno de los canastos* no es una simple coincidencia: es la expresión de la reconstrucción de la memoria que, a través de otros pueblos indígenas, hacen los muisca para conectar sus reivindicaciones identitarias a través de su proceso de reconstrucción étnica y cultural en materia espiritual. En una publicación sobre el abuelo Víctor Martínez Taicom, que apunta al trabajo sobre el «despertar muisca en el territorio de Bacatá» (Montagut, 2012), propone que son tres los apoyos a este proceso.

La Sierra Nevada de Santa Marta con hayo, tabaco y poporo trayendo sabiduría sobre el territorio, Amazonas con mambe y ambil, trayendo los canastos de las tradiciones y la palabra de fundación, y el Putumayo con el yagé, trayendo la sanación (Luzardo, 2012, citado por Montagut, 2012). Mientras que para estas perspectivas existe un soporte de archivo en las investigaciones de Pumarejo & Morales (2003) para el pueblo kankuamo, para el pueblo muisca no se encontraron referencias de este tipo. Más allá de que los relatos del *retorno de los canastos* entre los muisca sean ciertos o no, esta metáfora expresa el conjunto de las relaciones interétnicas entre estos pueblos, y permiten la circulación de estos

relatos. Este relato sirve para su propósito de reconstrucción étnica y cultural, en su territorio particular, localizado en las veredas de San José y San Bernardino de Bosa Localidad 7 de Bogotá. Como dice uno de los sabedores:

son esas herramientas las que nos ayudan a descubrir lo nuestro, que en ese caminar debemos aprender a descubrir lo que es nuestro. Debemos aprender a tejer ese conocimiento, pero todavía nos hace falta aprender mucho desde la parte de la espiritualidad, de las medicinas, del sanar desde la ancestralidad. (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 15 de junio de 2019)

El cuscuy de Bosa y el pueblo uitoto: una relación que inicia en el Jardín Botánico de Bogotá

El proceso de construcción de malocas en Bogotá tiene su génesis en el proceso migratorio del pueblo uitoto a la ciudad, y cobra diferentes significados para quienes participaron del proceso. Por eso es importante revisar la relación que existe entre el Cabildo muisca de Bosa, y el pueblo uitoto (murui), que se explora a través del abuelo Víctor Martínez Taicom (q.e.p.d), y que inicia con la construcción de malocas en el Jardín Botánico de Bogotá en 1997. Aunque la presencia de indígenas del pueblo uitoto en Bogotá es relativamente nueva, y su proceso de migración obedece a la búsqueda de mejores oportunidades para el desarrollo de su vida, cuentan con una población en Bogotá que oscila entre 200 y 300 personas (Bonilla, 2011; Alianza entre pueblos, 2004; Ministerio del Interior & Usaid, 2014).

Investigaciones sobre la migración de indígenas del pueblo uitoto, y su relación con los muisca del altiplano, se desarrollan en el trabajo de Laura Sánchez (2011) titulado, *Trasplantar el árbol de la sabiduría: malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá*. La reflexión que hace la autora, además de proponer una explicación de parte del proceso del pueblo uitoto en Bogotá y la reconfiguración sobre los imaginarios que se puedan tener sobre un pueblo amazónico en la ciudad, propone diferentes ejes que mencionan entre otras, que para poder llevar a cabo el proyecto para la realización de la maloca del Jardín Botánico, el abuelo Víctor Martínez Taicom, cuyo nombre en lengua es *Jairiforai* que significa «Tronco de los vientos», encarnó como «mediador étnico» (Cunnin, 2003) para ayudar a consolidar el proceso del pueblo muisca contemporáneo cobijado a través de la Constitución Política de 1991.

Esta «creación discursiva de un pueblo originario» (Sánchez, 2011) conferida a los muisca por el anciano uitoto, significó también la entrega de mambe y ambil a representantes del pueblo muisca para compartir su palabra y ayudar a ser un «solo pueblo» (p. 9).

Los descendientes de los ancestros, los Muisca [sic], reconocieron y aprobaron la siembra de este árbol de sabiduría [la maloca] de donde emanarán las soluciones a las necesidades de la comunidad. Bajo este árbol se cobijarían los hijos de esta tierra. (Daza, 1997, p. 103, citado por Sánchez, 2011)

En esta parte, las relaciones interétnicas son fundamentales para explicar los relatos de los sabedores en el cuscuy de Bosa, ya que como ellos lo señalan, su orientación actual responde también al compartir los círculos de palabra en la maloca del Jardín Botánico

un día le pregunté al abuelo que, viniendo del Amazonas, cuál era su intención de estar aquí en Bogotá. ¡Oh! Sorpresa, cuando me dice, «es que, en mi trabajo, lo que me llegó como mayor espiritual, es que tenía que venir a buscar a los muisca». (Entrevistas a sabedores de Bosa, comunicación personal, 11 de marzo de 2019)

Estas dos versiones convergen para afianzar las relaciones entre muisca y uitoto, y el uso del mambe y ambil en la primera. Esta relación que inició en aquella época en el Jardín Botánico, permanece hasta el presente con diferentes visitas que el abuelo hace al cuscuy de Bosa, y donde comparte la palabra en los círculos que allí se realizan. En 2013, el Cabildo muisca de Bosa con apoyo de la Alcaldía de Bogotá, publica un libro en el que describen una parte fundamental de las relaciones interétnicas aquí descritas (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2013). Lo anterior es fundamental, porque se convirtió en un punto de referencia de su proceso de reconstrucción étnica y cultural, en relación con otros pueblos (wiwas, arhuacos y uitotos) y lugares del altiplano cundiboyacense, que adquirieron y reconstruyeron bajo la connotación de sitios sagrados.

El equipo de trabajo que presenta la publicación (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2013), estuvo conformado por el hade Ramón Gil y el hade Antonio Pinto Gil del pueblo wiwa, el mambo Lorenzo Izquierdo del pueblo arhuaco (los tres hacen parte de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta), el cacique Víctor Martínez Taicom (pueblo uitoto) de la amazonía colombiana, y Manuel Socha (muisca Chía), John Orobajo (muisca Bosa, parte del equipo de los primeros sabedores y miembro fundacional), Jimmy Corredor y Efrigerio Neuta (sabedores muisca Bosa de la actualidad) entre otros.

En sus páginas se encuentran consignadas algunas descripciones hechas anteriormente sobre el cuscuy. El calendario agrícola que señala la Figura 3 se utilizó cuando la agricultura conformaba una de las principales actividades del pueblo muisca, antes del avance de la ciudad sobre las veredas de San José y San Bernardino en Bosa, y la contaminación del río Tunjuelo. En la actualidad, se han incorporado a él plantas medicinales producto de las relaciones interétnicas,

elementales de la naturaleza (agua, fuego, tierra, aire), cargando los puntos cardinales con asociaciones específicas, y ritualizando los sentidos de su orientación con ceremonias como el cambio de fuego. Esto ha dado como resultado una serie de prácticas contemporáneas de su proceso de reconstrucción étnica y cultural.

Antes de la construcción del cuscuy en Bosa, otras casas ceremoniales ya se habían levantado en Cota y Sesquilé. Jimmy Corredor Chiguasuque, uno de los actuales sabedores del cuscuy relata que antes de dedicarse a este trabajo, fue construyendo su camino dentro de la comunidad; después de visitar a otros pueblos indígenas en Colombia a través de un trabajo que realizó con la ONIC. *Él* cuenta, que al regresar a Bogotá se enteró de que estaba comenzando la construcción de una maloca en el Jardín Botánico. En 2006, después de tres años de asistir a muchos de los círculos de palabra que allí se llevaron a cabo, convenció a unos amigos del pueblo muisca de Bosa interesados en estos procesos también. John Orobajo y Edward Arévalo Neuta, lo acompañaron en varias ocasiones y cuando llegó el momento, «empezamos a pensar cómo sería el orden, como sería para empezar la casa sagrada aquí en Bosa. Dónde iba a ser, con qué materiales y en qué orden iba a ser» (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 15 de junio de 2019).

Por eso, en 2006, mientras que John y Edward hicieron pesquisas sobre las construcciones similares que existían en los pueblos de Cota y Sesquilé, Jimmy llevó al abuelo uitoto a Bosa. En su compañía, definieron el lugar de construcción, una planicie con poca intervención urbanística a su alrededor. Además de la aprobación del abuelo Víctor, y las consultas y pagos hechos en el territorio, los materiales necesarios para iniciar con los trabajos de construcción fueron donados por un colegio en 2012, debido al temor que se generó en la institución acerca de que «los estudiantes usaran fuego en ella y la quemaran, entonces las autoridades del colegio pues como no entienden nada de esos los castigan» (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 15 de junio de 2019) y las cosas se fueron dando. De esta manera, gracias a las iniciativas que adelantó el pueblo muisca en Bosa, y al apoyo del pueblo uitoto a través del abuelo Víctor,

un día llegaron a mi casa y que tocaba ir a desarmar esa maloca para armar este cuscuy, por esa maloca ya había pasado el abuelo Víctor Martínez Taicom, y cuando la desarmaban estaba con nosotros Henry Neuta, John Orobajo y Edward Arévalo Neuta, y este señor Benjamín Jacanamijoy. (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 15 de junio de 2019)

El trabajo de desarmar la maloca y reubicarla en Bosa empezó con un pago en la laguna de los Tunjos en el páramo de Sumapaz, sitio que el pueblo muisca recorre con mamos y poporeros de la Sierra Nevada de Santa Marta, y abuelos de la Amazonía terminaron por identificar como un lugar sagrado en el territorio muisca de Bosa en Bogotá (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2013). «La recomendación

del abuelo Víctor Martínez a los mayores de la comunidad, es que ellos sean el centro del pueblo muisca en Bosa, porque gracias a ellos es que los demás están acá, y que se hagan respetar» (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 11 de marzo de 2019). De esta manera, el *cusmuy* se legitima entre los muisca de Bosa, como un espacio físico que reúne al pueblo para recibir consejo, participar de cambios de fuego, y en general, para afirmar su identidad como *un pueblo indígena originario de Bogotá*.

Los poporos, los bastones en Bosa y el pueblo wiwa

Como se ha referido con anterioridad, el proceso de reconstrucción étnica y cultural del pueblo muisca en el tema espiritual inició con acercamientos a otros pueblos indígenas (*interétnico*), inclusive antes del reconocimiento oficial realizado por la oficina de la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI) a los cabildos de Suba, Cota, Chía y Sesquilé (*intraétnico*). Esta iniciativa contó con la activa participación de líderes muisca como Carlos Mamanché del pueblo de Sesquilé, y en particular con los abuelos Fernando Castillo y José Pereira del pueblo de Cota. Junto a ellos participaron líderes de pueblos no reconocidos por la DAI, como los del pueblo de Ráquira a través del *güia* Suaie (Ignacio Murillo) y *jate* Kulchavita Boñe (Antonio Daza) a quienes se debe la primera entrega de poporos en nombre del pueblo muisca.

Suaie y un colectivo de personas pusieron en marcha un proceso de búsqueda espiritual en diferentes regiones de Colombia, Sudamérica y Norteamérica, y entre seis (6) familias, adquirieron en los años 80 varios predios rurales en Ráquira —en el departamento de Boyacá— para hacer pueblo. Parte del proceso de aprendizaje del tema espiritual tuvo que ver con la llegada del *mamo* Kogui Luka (Lorenzo Mojica) al altiplano cundiboyacense. Durante su trabajo, entre los años del 2001-2009 (fecha de su fallecimiento en Ráquira), entregó cantos y poporos a Suaie y al Jate, y a algunos mayores de Cota con quienes tuvo una relación muy cercana (Durán, 2016). Apoyados en familias del Amazonas y de la Sierra Nevada de Santa Marta, se dieron a la tarea de construir la primera casa ceremonial muisca conocida como bohío Muisca. Esta es una adaptación de la *cansamaría* kogui, pero a la manera muisca, de acuerdo a lo planteado por Eliécer Silva Celis del Museo Arqueológico de Sogamoso, como una resignificación del Templo del Sol de Sogamoso. El bohío de Ráquira tiene un fuego, con personas cuidándolo, y prácticas y rituales como parte de una comunidad viva (Entrevista a Ignacio Murillo, comunicación personal, 13 febrero de 2015).

La primera entrega de poporos a sabedores en Bosa, ocurrió cuando John Orobajo y Edward Arévalo Neuta se acercaron a los procesos de construcción de casas ceremoniales en Cota y Sesquilé para ayudar a construir el *cusmuy* de Bosa y se dieron también a la tarea de poder llevar poporos para su trabajo, tal como lo estaban

haciendo los mayores de Cota gracias al mamó kogui Luka de la Sierra Nevada de Santa Marta. A través de la decisión del pueblo muisca en Bosa, y de acuerdo a las conversaciones que se tienen con los mayores de los pueblos de Cota y Sesquilé, ellos deben buscar un mayor de la Sierra que los aconseje y los guíe en ese trabajo. De esta manera, logran hacer acercamientos con mayores de la Sierra, y viajan hasta allá para entrevistarse con el hade Ramón Gil del pueblo wiwa, quien, a través de diferentes trabajos, y consultas en sitios sagrados termina por entregarles poporos.

Esta búsqueda estuvo acompañada por otros integrantes de los pueblos muiscas, como los de Cota, Chía y Sesquilé, y se asumió que el poporo, era propio originario del pueblo muisca, y de nuestro territorio, y estas fueron guardadas en la Sierra Nevada de Santa Marta (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 26 de junio de 2019).

Aunque inicialmente eran solo dos poporos los que se entregarían al pueblo muisca de Bosa, el trabajo del hade terminó por entregar cuatro (4) en las piedras del Tunjo (Zipaquirá), en el año 2011 con el propósito de unir al pueblo. Uno de los poporos entregados fue el de gobierno propio, en manos del entonces gobernador del Cabildo Henry Neuta Melo (2010-2012). Otro de cultura y otros dos de medicina, entregados a Edward Arévalo, Rigoberto Neuta Tunjo y John Orobajo. La entrega de los poporos estuvo precedida por el trabajo realizado con el yagé, en donde además del taita Rubber Chindoy, el trabajo realizado por el taita Orlando Gaitán fue fundamental para crear conciencia de la necesidad del trabajo espiritual en Bosa, pero, sobre todo, para que los actuales sabedores del cuscumuy tomaran la decisión de hacer su trabajo para su pueblo, para su propia comunidad.

Este tema es referido recurrentemente en diferentes comunicaciones personales efectuadas con ellos. Se encontró que todos los sabedores del cuscumuy están de acuerdo en no haber estado preparados para recibir el poporo y, sin embargo, como lo relata uno de ellos, es a través del abuelo Walkala Alava (abuelo muisca de Soacha) que —tras realizar un círculo de palabra— él les comunica que no hay que tener miedo de «recibir la bendición del cielo»; ya que ellos «ya venían caminando un camino de sanación, un camino de medicina» (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 26 de junio de 2019).

El punto final de este trabajo, llegó con un incendio ocurrido en la casa de medicina (2013) que existió antes de la construcción del cuscumuy. De hecho, en el año 2003, Durán (2004) menciona la construcción de un *chunzua* para la celebración del festival del Sol y la Luna, *Jizca Chia Zhue*. Esta construcción, hecha con troncos cortados que prestó el Instituto de Desarrollo Urbano (IDU) de la obra de construcción de la ciclorruta que pasa por la localidad, se llenó de objetos como totumos, mantas, ruanas, sombreros y tuvo como objetivo «sentir y mostrar la cultura y beneficiarse de ello» (Durán, 2004, p. 71). Según el autor, en

esa época no se trataba de un proceso de reconstrucción étnica y cultural, sino de un proceso de reetnización con una fuerte carga instrumental. Aun así, en el lugar en el que hoy se encuentra el *cusmuy*, y antes del *chunzua*, se hicieron círculos de palabra casi en el mismo sitio lo cual se convirtió en otra de las razones para su construcción en el lugar actual.

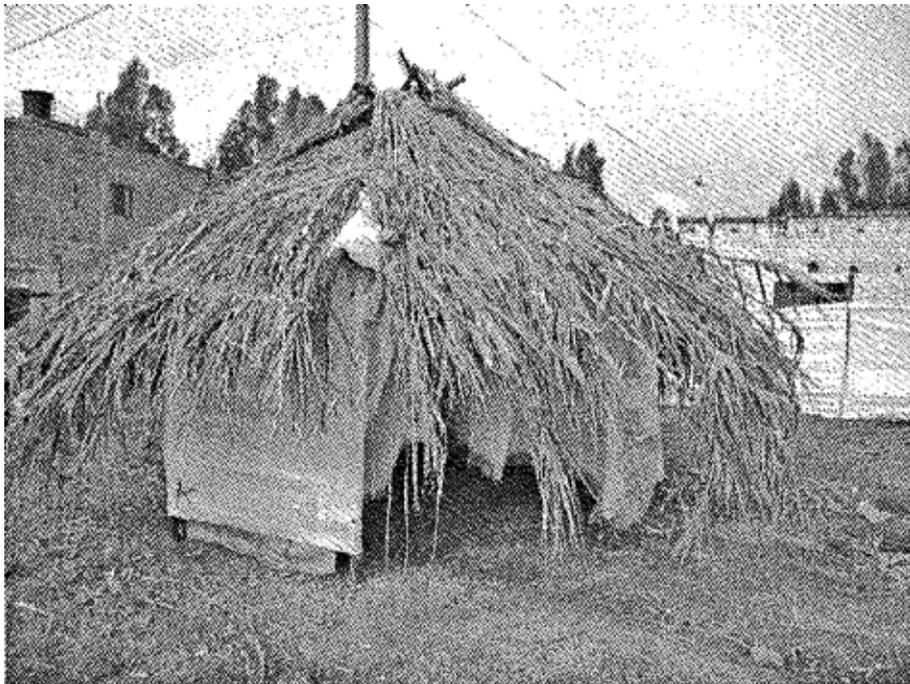


Figura 4. Chunzua 2005. Construcción para el Festival del Sol y la Luna. Fuente: imagen incorporada del trabajo de Martínez (2009).

El incendio que acabó con la antigua casa de medicina, fue un hecho dramático que ocurrió por un corto circuito que terminó en llamas; allí se consumieron plantas y objetos ceremoniales para su uso en el pueblo muisca de Bosa. De igual manera, el grupo conformado por Henry Neuta, John Orobajo y Edward Arévalo Neuta, terminó por separarse del Cabildo, y aunque ellos extendieron la invitación de retirarse a Rigoberto, él no aceptó por el sentido de compromiso de trabajo con su pueblo, que le fue entregado con su *poporo*. En sus palabras,

el *poporo* a mí me lo habían entregado para hacer comunidad, para hacer unión de nuestro pueblo, no para hacer división, pues ellos decidieron irse y yo quedarme acá, en su momento en la gobernación de Sandra Milena Cobos (2013), es quien me pide que me haga cargo de la casa. (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 26 de junio de 2019)

La decisión de Rigoberto estuvo respaldada por la gobernadora entrante (Sandra Cobos), por el consejo de mayores del pueblo muisca de Bosa, por el hade Ramón Gil (wiwa), por el abuelo Víctor Martínez Taicom (murui) y el abuelo Fernando Castillo (Cota), quienes dan su aval para que él continúe con el trabajo de la casa en lo espiritual. En lo que respecta a los poporos que se fueron, señalan que no tienen idea de cómo se estén trabajando, ya que no cumplen con su objetivo principal que fue el de construir comunidad.

Un viaje de ida y vuelta

Tras la ruptura con la mayoría de los integrantes de este primer equipo de sabedores, solo Rigoberto Neuta permaneció trabajando en Bosa. Además, después del incendio en 2013 que acabó con el primer lugar de reunión que existió en el pueblo de Bosa antes de que se construyera el Cusmuy, el pueblo inicia un proceso de acompañamiento del trabajo de Rigoberto ese mismo año. Este acompañamiento de nuevos poporos se consolida a través de un viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta que hicieron, esta vez cuatro integrantes del cabildo en 2015. Estaban encabezados por Rigoberto Neuta, apoyado por la gobernadora del pueblo Sandra Cobos (gobernadora 2014-2016), Mónica Cobos (vicegobernadora 2015 y gobernadora 2017) y don Luis Neuta (consejo de mayores), quienes a través de las relaciones ya iniciadas con el hade Ramón Gil, del pueblo wiwa, terminaron por conformar el equipo de sabedores actuales del pueblo.

Este trabajo es un viaje de ida y vuelta, que comenzó con la salida voluntaria y separación del equipo que comenzó parte del trabajo espiritual, hasta la integración de nuevas personas que se pusieron a disposición del trabajo comunitario. El actual equipo de sabedores cuenta con poporos, medicinas del Amazonas como la ambira, la coca, el hayo, y otra diversidad de plantas propias del altiplano cundiboyacense. Se destaca el *Tybyquy* (*Brugmansia arbórea*, borrachero, floripondio) sembrado alrededor del cusmuy, y la mención al yopo (*Anadenanthera peregrina*) que hacen en cada encuentro que realizan los sabedores. El trabajo de esta vuelta de poporos, consistió en un viaje de cuatro días, en que el equipo además de hacer la consulta al hade Ramón Gil, participó de varios cantos y bailes que la pueblo wiwa preparó para ellos. Don Luis Neuta recuerda el cariño, la organización de ese pueblo indígena y el respeto que tienen hacia sus mayores, hacia los temas espirituales que, en su concepción, son sagradas.

Lo que tiene que decir allá lo dicen cara a cara, no es como acá que es como jugar a las escondidas, se dicen la verdad y se ponen sus reglas para mejorar, es muy bonita su palabra y la entrega de conocimientos que nos hacen. (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 12 de junio de 2019)

El trabajo de la segunda entrega de poporos consistió nuevamente en una serie de visitas a lugares sagrados, y esta vez se incluyó también en una serie de visitas al páramo de Sumapaz, a la laguna de Chisacá, el humedal Tibanica, y otros lugares de importancia para el territorio relacionados con lo espiritual (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2013b). De igual manera, se realizó una consulta y una serie de pagos, así como tomas de yagé en la comunidad que precedieron a su entrega del 2 de febrero del 2016.

Esta vez se entregaron ocho poporos, y sus respectivos husos de hilar para las parejas de los poporeros. De estos poporos los sabedores solo saben del trabajo que están haciendo cinco de ellos, tres en manos de sabedores (Jimmy, Reinel y Efrigerio), y dos en manos del consejo de mayores, uno de los cuales lleva don Luis, y otro del que a veces saben que es llevado por René Neuta, otro mayor del pueblo muisca de Bosa. De los otros tres no saben nada más, excepto que fueron entregados y no se les volvió a ver trabajar. Lo mismo pasa con los husos que acompañan los poporos entregados. Al respecto los poporeros únicamente piensan que todas estas situaciones deben ser conocidas por el hade Ramón Gil, y él es quien debería decidir acerca del trabajo que se debe realizar con estos poporos entregados. «Los demás están recogidos, igual no sabemos qué va a pasar con ellos, y al igual hay que hacer una consulta con el hade para saber qué va a pasar con esos poporos» (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 13 de junio de 2019).

El trabajo de los sabedores para la comunidad, consiste en la atención a enfermedades tanto físicas como espirituales, que prestan a diferentes comuneros y a pacientes externos al pueblo muisca de Bosa. Ellos se apoyan con el empleo de diversas plantas medicinales, algunas de las cuales son cultivadas por las personas que integran el equipo de huertas. Este grupo de personas en las huertas, se reúnen a preparar medicinas según la demanda, en reuniones de trabajo, que pueden darse cada dos meses, en donde elaboran pomadas y otras cremas, así como remedios para la venta al público, y para el uso en general de todos los pacientes. Los sabedores utilizan también diferentes riegos de plantas aromáticas que preparan para sus ceremonias y la limpia de los pacientes. Estas limpias se extienden a las casas y lugares de trabajo, de acuerdo a la solicitud de los pacientes que asisten al csumuy.

Este ritual, por ejemplo, consiste en una visita al espacio solicitado, allí utilizan un sahumero con plantas como el palosanto (*Bursera graveolens*) y el copal (*Bursera bipinnata*); riegos hechos de diferentes plantas medicinales, y el uso del humo del tabaco que va llenando los espacios al igual que el sahumero. El riego se aplica por todas las paredes y ventanas del lugar, así como es «soplado» sobre las personas que habitan allí. Del mismo modo, al acabar la limpieza, ellos dejan una parte del riego para que las personas de la casa se puedan bañar con él o aplicárselo como parte de la sanación. Es pertinente aclarar que este ritual de limpieza no tiene costo alguno. El aporte voluntario por el trabajo termina siendo el único cobro recibido.

Otros tratamientos pueden llegar a tener algún costo para el paciente; estos se determinan de acuerdo a la consulta que se realiza. Para tal fin se comienza abriendo una historia clínica y, después de una valoración por parte de un médico general y la de alguno de los sabedores, se procede a determinar los procedimientos de atención que requieren los pacientes. Aunque estos tratamientos puedan llegar a tener algún costo, se busca que sean asequibles para los comuneros y para aquellos que no forman parte del Cabildo. Los precios pueden oscilar entre \$ 5.000 y \$ 40.000 pesos por consulta, la que puede incluir, masajes, cura de torceduras, descuajes, males de ojo, tratamientos para la infertilidad, culebrilla entre otros (Diario de campo, 2017).

Los bastones

Con la entrega de esta vuelta de los poporos, el pueblo recibe también a los bastones que llegaron en la consulta espiritual que hizo el hade Ramón Gil. En 2016, se entrega uno para cada uno de los cargos que maneja la figura del Cabildo, gobernador, vicegobernador, alcalde mayor, alcalde menor, tesorero, alguacil mayor, alguacil menor, además de otros para el consejo de mayores, el territorio, las medicinas. En la actualidad, el pueblo ha creado uno nuevo, para el cargo de secretario general.

La entrega de bastones no es como un papel, es un compromiso con lo espiritual, el de alguacil mayor significa muchas cosas, como lo es la justicia propia, el derecho mayor muisca que fue el que yo recibí. Esto es la cosmovisión y la cosmogonía. (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 26 de junio de 2019)

La cosmovisión la entienden como *todo aquello que se encuentra en el cielo*, de toda la creación de Dios, y la cosmogonía es *todo lo que está en la tierra*, y todo esto viene de la Ley de origen que les fue entregada por el abuelo Víctor Martínez Taicom (murui). Según los sabedores, la entrega espiritual de la Ley de origen, solo va a ocurrir cuando haya gente acá sentada en el cushman, escudriñando sobre lo propio a partir de todas las medicinas entregadas. Los fundamentos de esta Ley son cuatro. 1) Proteger la vida; 2) Compartir el alimento; 3) Recordar que todo tiene espíritu, y 4) Ser guardianes del territorio (Cabildo Muisca de Bosa, 2013).

Los bastones cumplen la función de acompañar el proceso de reconstrucción étnica y cultural del pueblo muisca de Bosa. Además, son un apoyo para el trabajo en el que se desempeñan, no solo los cargos propios del cabildo, sino también los diferentes consejos que existen al interior de la comunidad: consejo de mayores, de mujeres, de jóvenes, entre otros. Adicionalmente, es un objeto ceremonial que acompaña a las autoridades muisca de Bosa en los encuentros a nivel interno y a nivel externo en los que participan. A los bastones les hacen un trabajo que ellos llaman de «refrescamiento», que consiste en hacerles una limpia en la laguna de los Tunjos (páramo de Sumapaz), a medida que se van cargando de las situaciones propias que le corresponden a cada uno de ellos. Este refrescamiento consiste

en introducir estos bastones en el agua de la laguna a través de un ritual que es acompañado de cantos e instrumentos, y que sirve para entregar las situaciones por las que haya pasado el bastón en su trabajo. Al respecto, es común ver a las autoridades muisca de Bosa en diferentes eventos institucionales, portar un bastón de mando de acuerdo a su cargo en la comunidad y, en muchas ocasiones, juntarlos en algún lugar donde ocurre el evento, rodeados de frutas y diferentes clases de alimentos, con algunas hojas de tabaco entre otras plantas ceremoniales.

Es importante destacar que el bastón como símbolo de autoridad acompañó de manera permanente a las autoridades del pueblo muisca de Bosa, durante el desarrollo de la consulta previa adelantada con ellos.

¿Invencción de tradición?

Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983), acuñaron un concepto para referir procesos históricos, sociales y culturales, denominado «invencción de tradición». Este es «esencialmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque solo sea al imponer la repetición» (p.10), y tiene una connotación muy específica, la de presentar diversas prácticas «enraizadas en la antigüedad más remota, y ser lo contrario de lo construido», es decir, buscan ser comunidades humanas tan “naturales” que no necesiten más definición que la propia afirmación» (p. 21). Algunos autores se han referido a este tema muisca, y no solo a las prácticas que se realizan en el cusmuy en Bosa, sino en general a todas ellas como una invencción de tradición (Fernández, 2014; Gómez, 2009; 2010). De esta manera, todas las relaciones intraétnicas e interétnicas desaparecen, dejando de lado el contexto que las produce. Así, el uso de poporos o bastones, y de mambe, ambil, ambira, hayo y yagé, aparecen como algo extraño a sus procesos, y terminan refiriendo estas prácticas como algo inventado.

Uno de los autores del concepto, hace una revisión de su empleo, y aclara que no todas las prácticas culturales son una invencción de tradición. Esta intervención ocurre alrededor de la construcción de categorías esencialistas, en las que el uso de este concepto queda sin contexto, sin sentido, contrariamente a lo que ellos pretenden demostrar. Propone que, tomando el caso de África colonial, el uso de este concepto responde a su trabajo en un contexto del desarrollo del capitalismo industrial, y a la emergencia de imperios y naciones, y aclara que, “It was about a specific historical period in which, it asserted, traditions were peculiarly frequently invented rather than customs continuing to evolve” (Ranger, 1993, p. 6). Esta apreciación muestra que la invencción de tradición no es una categoría por sí misma, sino que responde a un contexto que la legitima.

En los muisca de Bosa, el contexto que nos permite ubicar la llegada de estos instrumentos ceremoniales, nos cuenta a procesos ya adelantados en Cota, Sesquilé y Chía, y más aún en las primeras entregas de poporos realizadas por el mambo Luka

del pueblo kogui a líderes de comunidades no reconocidas por el DAI en Ráquira, en los años 90, y a través de él, a otros líderes muisca de Cota. El conjunto de las relaciones intraétnicas e interétnicas, nos llevaría a la existencia actual de prácticas religiosas de otros pueblos entre los muisca, que responden a un trabajo y a una decisión de afirmación espiritual que como indígenas de Bogotá habían iniciado, en

una conexión más fuerte con la Sierra Nevada de Santa Marta, con el trabajo del mamo acá en Bosa, porque en Cota, Chía y Sesquilé, ellos ya venían con ese proceso más avanzado, trabajando con el mamo Luca, el abuelo Mamanché, que ya venía con otras experiencias de otros pueblos, de otras comunidades. (Entrevistas a sabedores de Bosa, comunicación personal, 1 de febrero de 2019)

Como ya se dijo, esta construcción de prácticas ceremoniales y espirituales es entendida por el pueblo muisca como el «retorno de los canastos». Aunque a diferencia del pueblo indígena kankuamo, en donde hay unas evidencias de archivos de 1870 —que señalan la entrega de poporos a los koguis, para ser retornados en tiempo de dificultad a los primeros—, en el caso muisca no se encuentra hasta ahora alguna mención que pueda corroborar esta información. Sin embargo, existe una interpretación iconográfica, que muestra el uso de poporos entre los muisca antiguos (muisca anteriores al siglo XVI) era una práctica conocida, que se encuentra plasmada en la icónica balsa de Pasca (Figura 9) o balsa dorada que se exhibe en el Museo del Oro. Allí, se puede observar, que, en la figura central, en la que se destaca una figura antropomorfa principal, le rodean otras doce, «*algunos portan poporos*, los del frente llevan dos máscaras de jaguar y maracas de chamán en sus manos, y en los muy pequeños que están al borde de la balsa puede reconocerse a los remeros» (Alcaldía municipal de Pasca, 2013; Banrepcultural, s.f. cursivas agregadas).



Figura 9. Balsa dorada de Pasca (detalle). Fuente: Galería fotográfica del Museo del Oro.

Durán (2016), en su trabajo de investigación sobre temas musicales muisca, refiere que el licenciado Miguel de Ibarra, en el documento de 1594 titulado Memoria de los ritos y ceremonias de los Muisca en el siglo XVI, «cuenta cómo los poporos de los sabedores tenían cascabeles pegados al canto del palito o *chucuno* (Londoño, 1996 [1594], p. 241. Citado por Durán, 2016, p. 40)». En la balsa de Pasca es posible apreciar la representación de dichos cascabeles unidos al extremo superior de los palitos de poporo. El texto que cita Durán, es claro en mostrar cómo en el texto de Ibarra que cita Londoño (1996), el lugar que ocupa la religión entre aquellos muisca, y la sucesión del cargo del sacerdote se acompañaba este rito podía durar hasta seis años, y pasando de tío a sobrino en una relación de tipo avuncular. «El último día este cacique les da poporo y mochila para la coca, un discurso y un “rodete” o gorro como símbolo de su investidura» (p. 64). Aunque esta tenue descripción del uso de los poporos no es suficiente para explicar las razones por las cuales ellos han recibido estos instrumentos de pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, o de medicinas de otros pueblos indígenas; expresan que estos existían en los muisca antiguos, y que su uso contemporáneo se ubica en un contexto de relaciones interétnicas e intraétnicas a partir del «retorno de los canastos», y no de una invención de tradición. Los muisca de Bosa han tenido acceso a diferentes medicinas de pueblos indígenas del país, ya que Bogotá siendo una ciudad cosmopolita, la presencia indígena es notable, y les ha permitido relacionarse en diferentes momentos y lugares como lo fue la experiencia relatada con otros pueblos en el Jardín Botánico de Bogotá.

La manera en que circulan estos relatos entre los pueblos indígenas ratifica también su aceptación y uso entre los sabedores de Bosa, y en general en el pueblo muisca, pero presenta también dificultades al interior del propio pueblo. Como lo presentan los sabedores, la aceptación de estos instrumentos en el pueblo no ha sido fácil, «los han tratado de desvirtuar desde lo organizativo actualmente, quienes dan la orientación en el tema espiritual acá son las autoridades de gobierno rompiendo la armonía. Se desconoce a los abuelos que nos han venido a ayudar, a enseñar» (Entrevistas a sabedores de Bosa, comunicación personal, 1 de febrero de 2019), y cuenta con algunas resistencias de comuneros para quienes estas prácticas carecen de sentido. Y, sin embargo, como ellos lo mencionan afirmando su compromiso con estos acuerdos,

inclusive nosotros tampoco reconocíamos el trabajo espiritual, porque la espiritualidad para nosotros venía dada desde la Iglesia católica. Entonces reconocer otra forma no era tan fácil, a muchos nos ha costado entender eso, pero sobre todo que una cosa no choca con la otra. (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 11 de marzo de 2019)

Esto evidencia una de las dificultades que implica para este pueblo, el uso de prácticas religiosas de otros pueblos indígenas en su proceso de reconstrucción étnica y cultural.

Para los sabedores, y para muchos otros comuneros en Bosa, el «retorno de los canastos» a través de los diferentes objetos ceremoniales y las propias medicinas que este relato trae, expresa bienestar en sus vidas y en la de sus familias. De hecho, este bienestar se extiende a la población con la que interactúan en las diferentes consultas que realizan los días lunes, martes y sábados en la atención de pacientes. Como alguno de ellos expresan al salir de una consulta: «me he sentido mejor gracias a los remedios que me dan acá, para el Año Nuevo los voy a volver a invitar a mi casa para que limpien con el sahumero, y me sigan trayendo prosperidad en mi casa» (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 11 de marzo de 2019).

De otro lado, no hay que olvidar la paradoja que propone Gros (2012), alrededor de que «hay que ser diferente, para ser moderno», en la que se puede identificar, que para el pueblo muisca de Bosa, hacer parte del tejido que se venía adelantando en otros pueblos muisca del altiplano en materia espiritual, muchos años antes del origen de su proceso de reconstrucción étnica y cultural, se desarrolla por el reconocimiento de su diferencia, al interior del conjunto del pueblo muisca asentado en zonas rurales. En este sentido, el apoyo de procesos más adelantados en materia espiritual, ocurre con el apoyo no solo de otros pueblos muisca, sino de otros pueblos indígenas que los alientan.

Parte de esta significación, ocurre cuando se reconoce el trabajo de las mayores de la comunidad, que, junto al uso de plantas, la sobandería, los trabajos de partería, y la siembra de la placenta y el cordón umbilical en su territorio entre otras, hacen que prácticas que vienen de generaciones atrás cobren vigencia actualmente. Lo nuevo entonces, no son «tradiciones inventadas», sino prácticas que nacen entre intercambios entre los propios muisca y otros pueblos indígenas del país. Estas dinámicas ocurren en el contexto de un Estado que impulsa ser diferentes para existir en lo moderno, algunas de las cuales nunca dejaron de usarse en su cotidianidad. Como dice uno de los sabedores,

son esas herramientas las que nos ayudan a descubrir lo nuestro, que en ese caminar debemos aprender a descubrir lo que es nuestro. Debemos aprender a tejer ese conocimiento, pero todavía nos hace falta aprender mucho desde la parte de la espiritualidad, de las medicinas, del sanar desde la ancestralidad. (Entrevistas a sabedores, comunicación personal, 15 de junio de 2019)

Conclusiones

El retorno de los canastos es una narrativa que puede rastrearse en el intercambio de saberes ocurrido en la maloca del Jardín Botánico de Bogotá en 1997. En la búsqueda del pueblo indígena originario de Bogotá, emprendida por el abuelo Víctor Martínez Taicom, del pueblo uitoto, convergen varios procesos que terminan reafirmando su existencia a través de relaciones interétnicas con el pueblo muisca.

En el caso particular de Bosa, estos procesos permiten la construcción del *cusmuy* y, a la vez, definen el trabajo de los *sabedores* en él. El uso de medicinas como el tabaco y el *ambil* forma parte de la entrega del mayor *uitoto*, quien busca devolver algo que les fue confiado en el pasado para su cuidado. Este conocimiento debe regresar a sus depositarios: el pueblo muisca del altiplano cundiboyacense.

Las experiencias con el *yagé* que se venían desarrollando en Bosa los fueron preparando para recibir el encargo que traen la coca y el tabaco: el de devolver la palabra a la comunidad. Las decisiones que llevaron a los *sabedores*, *cuidadores* de la casa sagrada *cusmuy*, pasaron por un proceso de clarificación de su intención, que no es otra sino la de fortalecer a la comunidad.

De igual forma, los bastones de mando y los *poporos* retornan a ellos a través de relaciones interétnicas, esta vez provenientes del pueblo *wiwa* de la Sierra Nevada de Santa Marta.

El retorno de la medicina ancestral en los *muisca* es un viaje de ida y vuelta, tejido a través de relaciones interétnicas e intraétnicas entre pueblos indígenas del Amazonas, de la Sierra Nevada y de la altiplanicie cundiboyacense. Es también el regreso de prácticas de las mujeres medicina: la *yerbatería*, la *partería* y la *sobandería*. La preparación de riegos, el uso de plantas, los cambios de fuego y los rituales que ocurren en las casas sagradas *muisca*, construidas socialmente mediante relaciones interétnicas, sostienen un relato de *etnogénesis*: un relato de creación y de nacimiento, más que una invención de la tradición.

Esta narrativa constituye una forma milenaria de cuidado, resistencia y diálogo intra e intercultural, que evidencia cómo la comunicación y la memoria se despliegan en múltiples sentidos y *sentires*, desbordando ampliamente la mirada eurocéntrica. La visión a largo plazo, la permanencia, la resistencia, y, sobre todo, la esperanza y la certeza en una perspectiva vital de futuro, permiten que este trabajo sostenga un diálogo profundo en el que todos estamos involucrados.

En los sabios de nuestra tierra están resguardadas las coordenadas de nosotros mismos y de nuestra historia, coordenadas que nos permitirán alcanzar la completitud que una narrativa histórica universal —ajena a nuestros territorios— nos ha negado. Somos herederos de perspectivas milenarias que han sido desconocidas y rebajadas, acaso para impedirnos descubrir y habitar la grandeza que, en el fondo de nuestro tejido indígena, nos constituye como una posibilidad de ser, de nombrar, de hacer y de sentir desde nuestra propia mirada que se completa en el diálogo pendiente con la ancestralidad que también somos.

Referencias

Alcaldía Mayor de Bogotá. (2013a). «Bogotá Humana» reconoce a pueblos indígenas y reivindica sus derechos. [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=H_H6VdTCgFI

Alcaldía Mayor de Bogotá. (2013b). *Retornando por el Camino de los Antiguos – El sendero para reorganizar la vida*. Convenio interadministrativo N.º 169 de 2012 entre el IDT - Cabildo indígena Muisca de Bosa y el Instituto Distrital de Turismo de Bogotá.

Alcaldía Municipal de Pasca. (2013). http://alcaldiapascaleidymarsela.blogspot.com/2013/08/la-balsa-de-eldorado-el-objeto-conocido_10.html

Alianza entre Pueblos. (2004). *Hacia una ciudad intercultural. Visión Panorámica de los Pueblos Indígenas, Afrodescendientes, Raizales y ROM que habitan en el Distrito Capital*. Bogotá D.C. <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/GruposEtnicosBogotaVisionPanoramica.pdf>

Banrep cultural (s,f). Muisca. <https://enciclopedia.banrep cultural.org/index.php/Muisca>

Bohórquez, S. & Celis, Y. (2009). *El despertar muisca en Sesquilé*. (Tesis de grado). Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá.

Bonilla, D. (2011). Indígenas urbanos y derechos culturales: los límites del multiculturalismo liberal. *Revista Direito GV*, 7(2). <http://doi.org/10.1590/S1808-24322011000200009>

Cunnin E. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo «negro» entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Latinos, Observatorio del Caribe Colombiano.

Daza L., A. (1997). «El Sendero de la palabra», En *Jardín Botánico José Celestino Mutis, La Maloca: Casa Grande*, Jardín Botánico José Celestino Mutis.

Durán, C. (2004). *El Cabildo muisca de Bosa. El discurso de un nuevo movimiento social étnico y urbano*. (Trabajo de grado). Universidad de los Andes, Bogotá.

Durán, A. (2016). *Btyscua: Hacia una «recuperación» sistémica de prácticas musicales muiscas*. (Proyecto de grado). Universidad del Rosario, Bogotá. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/20738/DuranVelascoAlejandro2016.pdf;sequence=4>

Fernández, M. (2014). *La resignificación cultural mediante la acción colectiva frente a la expansión urbana. Un estudio diagnóstico sobre la problemática del territorio del Cabildo Indígena Muisca-Bosa periodo 1999-2013*. (Trabajo de grado). Universidad del Rosario, Bogotá. <https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/8680>

Gómez. P. (2009). *Los chyquys de la nación muisca chibcha: ritualidad, resignificación y memoria*. Universidad de los Andes.

Gómez. P. (2010). *Pyquy, puyquy, cubum pensamiento, corazón y palabra: muiscas, performances e interculturalidad*. Inpahu Fundación. Bogotá.

Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad, identidad, estado y modernidad*. Icanh. <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/306.08998G877p.pdf>

Hobsbawn, E. & Ranger, T. (Eds.). (1983). *La invención de la tradición*. Crítica.

Londoño, E. (1996). El lugar de la religión en la organización social muisca. *Boletín Museo del Oro*, 40, 63-87. <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6935/7180>

Luzardo, L. (2012). *Aspectos pedagógicos del mito de Bagüe en la comunidad Muisca de Bosa. Una propuesta de creación dramaturgica para títeres*. (Tesis de grado). Universidad Pedagógica, Bogotá.

Ministerio del Interior y Usaid. (2014). *Políticas de reconocimiento: cabildos indígenas en contexto de ciudad*. Usaid; ACIDI VOCA. https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PA00M8K3.pdf

Montagut, C. (2012). Épica ancestral. El abuelo Víctor Martínez Faikogne: Memoria indígena uitoto murui en el renacer de la comunidad muisca. *Revista Taorayina*, 2, 24-42.

Morales-Hernández, L. (2015). Violencia Cultural, colonialismo y reetnización; el sentido de las prácticas en salud desde el punto de vista indígena. *Revista de la Facultad de Medicina*, 63(4), 699-706. <https://doi.org/10.15446/revfacmed.v63.n4.50049>

Pumarejo, M. & Morales, P. (2003). *La recuperación de la memoria histórica de los kankuamo: un llamado de los antiguos. Siglos XX-XVIII*. Universidad Nacional de Colombia.

Ranger, R. (1993). The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonialism in Africa. En T. Ranger & O. Vaughan (Eds.). *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa* (pp. 209-320). Monithers. http://dx.doi.org/10.1007/978-1-349-12342-1_3

Sánchez, L. F. (2011). Trasplantar el árbol de la sabiduría: malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá. *Cahiers des Amériques Latines*, 66, 131-154. <https://doi.org/10.4000/cal.501>