

“LOS HIJOS DEL MAÍZ” DE SESQUILÉ

UNA MIRADA AL PROCESO DE REVITALIZACIÓN
CULTURAL DEL CABILDO MHUYSQA

OLGA YANETH MATÍAS ORTIZ



UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
CIDS

ÁREA DE DEMOGRAFÍA Y ESTUDIOS DE POBLACIÓN
LÍNEA DE GRUPOS ÉTNICOS

2014



“LOS HIJOS DEL MAÍZ” DE SESQUILÉ: UNA MIRADA AL
PROCESO DE REVITALIZACIÓN CULTURAL DEL CABILDO
MHUYSQA

OLGA YANETH MATÍAS ORTIZ

Tesis para optar al título de Antropóloga

UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
CIDS

ÁREA DE DEMOGRAFÍA Y ESTUDIOS DE POBLACIÓN
LÍNEA DE GRUPOS ÉTNICOS

Bogotá, D. C., 2014





AGRADECIMIENTOS

Me gustaría que estas líneas sirvieran para expresar mi más profundo y sincero agradecimiento a todas aquellas personas que con su ayuda han colaborado en la realización del presente trabajo.

La investigación que aquí se esboza pertenece fundamentalmente a los comuneros del Cabildo Mhuysqa “Los Hijos del Maíz” de Sesquilé – Cundinamarca quienes amablemente abrieron sus puertas a mí. También agradezco a la medicina del tabaco y el yagé y a la familia Mamanché quienes caminaron y acompañaron mi proceso de re-conocimiento y aprendizaje. A todas las mujeres que compartieron su experiencia de vida conmigo, recordándome todo el tiempo el esfuerzo que se hace en nuestras familias para sacarnos adelante, a los niños y a los jóvenes de la comunidad que con su compañía hicieron más amena mi estadía y de los cuales aprendí mucho.

Quiero agradecer a mi familia y a mi mamá quienes me acompañaron y apoyaron en este camino de corazón, a esa mujer luchadora que siempre ha depositado confianza y fé en mi caminar y que permitía mis largas noches de traspasar y ausencia en casa.

Por último quiero agradecer a todos los profesores que me acompañaron durante mi carrera profesional, al Área de Demografía y Estudios de Población que me acogió y a mi guía y tutora Yolanda Bodnar, además a todos mis compañeros y amigos que con sus comentarios, discusiones y compañías contribuyeron de alguna forma a que este trabajo culminará.

A todos ellos, mil y mil gracias...





TABLA DE CONTENIDO

ÍNDICE DE CUADROS, MAPAS, FIGURAS Y GRÁFICOS	5
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I	
RECORDAR PARA VOLVER AL ORIGEN: GENERALIDADES Y PROCESO HISTÓRICO MHUYSQA	21
1.1 Generalidades del pueblo Mhuysqa	23
1.1.1 Los Procesos Mhuysqas de Bogotá	24
1.2.1 Otros Procesos Mhuysqas de la sabana de Bogotá	29
1.2 Una mirada a los estudios sobre “lo Mhuysqa”	35
1.3 El Proceso de conformación del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé	44
1.3.1 Los Indios de Sesquilé	44
1.3.2 Los Encomenderos de Sesquilé	46
1.3.3 El Resguardo	46
1.3.4 Liquidación y Transformación del Resguardo	48
1.4 Consideraciones del Capítulo	49
CAPÍTULO II	
CAMINAR Y CONSERVAR: LA ORGANIZACIÓN, EL TERRITORIO Y LA GENTE	51
2.1 El Origen de la Organización con Carácter de Cabildo	51
2.1.1 Reconocimiento por parte de la Alcaldía Municipal	57
2.1.2 Organización Política	60
2.2 El Territorio para los Mhuysqas de Sesquilé	65
2.2.1 Lugares Sagrados	68
2.2.2 El Cusmuy o casa ceremonial como representación del pensamiento relacional	71
2.3 Caracterización Sociodemográfica de la Población del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé “Los Hijos del Maíz”	77
2.3.1 Población	77
2.3.2 Características de los Jefes de Hogar	83
2.4 Consideraciones del Capítulo	97





CAPÍTULO III

**EL ADENTRO Y EL AFUERA ¿UN ESPACIO PARA EL DIÁLOGO?:
ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE LOS MHUYSQAS
DE SESQUILÉ Y SU MUNICIPIO 100**

3.1 Plan Básico de Ordenamiento Territorial –PBOT–	102
3.2 El Trabajo Comunitario o Minga	108
3.2.1 El Observatorio Mhuysqa	111
3.2.2 Plan de Vida Güetta: El Plan de Resurgimiento	114
3.3 Consideraciones del Capítulo	115

CONSIDERACIONES FINALES 116

BIBLIOGRAFÍA 119





ÍNDICE DE CUADROS, MAPAS, FIGURAS Y GRÁFICOS

Cuadro 1: División Territorial del Municipio de Sesquilé.

Cuadro 2: Categorías, Variables e Indicadores de Información.

Cuadro 3: Distribución Poblacional de los Jefes de Hogar por Área de Residencia (%).

Mapa 1: División Política del Municipio de Sesquilé y ubicación del Cabildo Mhuysqa.

Mapa 2: Territorio Mhuysqa a la llegada de los españoles (siglo XV).

Figura 1: Ana Eliza Mamanché en el patio de su casa.

Figura 2: Ernesto Mamanché en la sementera de su casa.

Figura 3: Ceremonia de posesión del cabildo año 2013 - Cusmuy.

Figura 4: Abuela - Rosa María Gonzales de Mamanché.

Figura 5: Mural de distribución espacial del Cabildo.

Figura 6: Cerro de las Tres Viejas, vereda Espigas.

Figura 7: Vista panorámica Laguna de Guatavita.

Figura 8: Casa Ceremonial o Cusmuy.

Figura 9: Representación interna de las relaciones que se tejen en el Cusmuy o Casa Ceremonial.

Figura 10: Temazcal.

Figura 11: Observatorio Mhuysqa de Sesquilé.

Gráfico 1: Población Total Mhuysqa por Sexo (%).

Gráfico 2: Total Población Mhuysqa según Rangos de Edad (%).

Gráfico 3: Total Población Mhuysqa por Sexo según Rangos de Edad (%).

Gráfico 4: Total Población Mhuysqa según Nivel Educativo (%).





Gráfico 5: Total Población Mhuysqa por Sexo según Nivel Educativo (%).

Gráfico 6: Total Población Mhuysqa por Sexo según Ocupación Principal (%).

Gráfico 7: Total Población Mhuysqa por Sexo según Ocupación Principal (%).

Gráfico 8: Total Jefes de Hogar Mhuysqa por Sexo (%).

Gráfico 9: Total Jefes de Hogar Mhuysqa por Sexo según Estado Conyugal (%).

Gráfico 10: Total Jefes de Hogar Mhuysqa por Sexo según Estado Conyugal (%).

Gráfico 11: Total Jefes de Hogar Mhuysqa según Rangos de Edad (%).

Gráfico 12: Total Jefes de Hogar Mhuysqa por Sexo según Rangos de Edad (%).

Gráfico 13: Total Jefes de Hogar Mhuysqa según Ocupación Principal (%).

Gráfico 14. Total Jefes de Hogar Mhuysqa por Sexo según Ocupación Principal (%).

Gráfico 15. Total Jefes de Hogar Mhuysqas según Nivel Educativo (%).

Gráfico 16. Total Jefes de Hogar Mhuysqa por Sexo según Nivel Educativo (%).

Gráfico 17. Total Jefes de Hogar por Área de Residencia según Tiempo Residencia (%).

Gráfico 18. Disponibilidad de Servicios Públicos en la Vivienda Mhuysqa (%).

Gráfico 19. Total Jefes de Hogar Mhuysqa según Tenencia de la Vivienda (%).

Gráfico 20. Total Alimentos Producidos por los Jefes de Hogar Mhuysqa (%).

Gráfico 21. Total Alimentos Comprados por los Jefes de Hogar Mhuysqa (%).

Gráfico 22. Total Jefes de Hogar que reconoce Médico Tradicional (%).

Gráfico 23. Total Jefes de Hogar según Médico al que Acuden (%).

Gráfico 24. Total Jefes de Hogar por Sexo según Médico al que Acuden (%).





INTRODUCCIÓN

En la Constitución Política de Colombia de 1991, se consagran derechos fundamentales relacionados con la diversidad cultural, lingüística, de identidad, de participación y autonomía de los grupos étnicos (indígenas, afros, raizales y room). Los derechos de las comunidades indígenas reconocidos a nivel internacional, forman parte del bloque constitucional, y se enmarcan en el siguiente contenido: La ley 21 de marzo de 1991 aprueba el “Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes” desarrolla lo contemplado en el convenio 169 de la 76° Reunión de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo OIT en 1989.

En este convenio se reconocen para las comunidades sus aspiraciones de autonomía, salud, lengua, justicia, protección, entre otras, dentro del marco de los Estados en que viven, que los hace sujetos de derecho y responsabilidad inalienables por parte de organismos internacionales y nacionales. Como respuesta a este tipo de hechos en la década de los noventa surgen diferentes iniciativas de recuperación, reivindicación y revitalización cultural y étnica en la sabana de Bogotá que proclamaron una identidad comunal y tradicional en base en una pertenencia a un territorio que han habitado históricamente. La unión entre territorio y comunidad les permitió pensarse como descendientes de los Mhuysqas, como lo evidencia el caso de Sesquilé (Cundinamarca) creando así una serie de procesos que se han venido llevando acabo en distintas partes del territorio antiguamente habitado por los Mhuysqas.

En la zona rural de Sesquilé surgió la organización comunitaria con carácter de Cabildo Mhuysqa en 1999, estableciendo así como misión la





recuperación del conocimiento tradicional Mhuysqa. En el trabajo interno de la Comunidad Mhuysqa se ha visto la necesidad de desarrollar procesos de vida y de recuperación cultural, en los que juega un papel fundamental la educación, entendiéndola como eje primordial del “desarrollo propio” en la construcción y fortalecimiento de su identidad indígena Mhuysqa, sin olvidar, la dinámica intercultural en la que están inmersos los diversos grupos que la constituyen; desde la cual interactúan, interpelan y aportan a la construcción de una sociedad pluriétnica y multicultural amplia.

En el año 2010 como consecuencia de un trabajo de campo producto de la clase de escritura etnográfica conocí el municipio de Sesquilé, donde empecé a enterarme por voces de distintos habitantes sobre dinámicas que se presentan como la presencia de turismo en la zona debido a la construcción en 1959 del Embalse de Tominé que ya no funciona como proveedor de energía eléctrica, sino como lugar donde se practican deportes náuticos. Así mismo, se encuentra muy cercano el nuevo municipio de Guatavita que fue inundado y trasladado en 1967.

Durante el trabajo de campo realizado en el 2010 conocí la iniciativa del Cabildo Mhuysqa que se desarrollaba en la parte alta del municipio y desde ese entonces me empecé a interesar por las motivaciones de este colectivo para organizarse entorno a un proceso de reivindicación étnica. Desde ese momento asistí periódicamente a reuniones, encuentros, caminatas y ceremonias, que para el año 2011 fueron perfilando y definiendo este tema de investigación de tesis.

Caracterización de la Zona de Estudio

El municipio de Sesquilé está situado al nororiente del departamento Cundinamarca, a 46 kilómetros de Bogotá, por la carretera central del norte. Sesquilé lo compone el área longitudinal del Embalse de Tominé en las veredas de Gobernador San José y Chaleche, áreas que se dedicaron a la agricultura antes de la construcción de la represa, hoy son fincas de recreo. Existen zonas montañosas en la parte alta (veredas El Hato, Ranchería, Tierra Negra y Espigas) que se dedican a la agricultura y ganadería. El área





noroccidental es donde se concentra la mayor actividad agro industrial (veredas Boitá, Nescuatá y Boitivá), zonas de planicie que han dado auge a la expansión de población a nivel rural, los cultivos de flores y producción lechera en haciendas de gran extensión.

El Municipio se ubica entre tres grandes cuencas hidrográficas¹: la cuenca del Siecha, la cuenca del Sisga y la cuenca del río Bogotá. Sesquilé se encuentra dividido en 11 veredas y una zona urbana relacionadas a continuación:

Cuadro 1. División Territorial del Municipio de Sesquilé

CUENCA	VEREDA
SIECHA	San José
	Gobernador
	Chaleche
	Zona urbana
	Salinas
SISGA	Tierra negra
	El Hato
	Ranchería
BOGOTÁ	Espigas
	Nescuatá
	Botivá
	Boitá

Fuente: Plan Básico de Ordenamiento Territorial PBOT, 2000.

En el año 1600 Luis Enríquez fundó el Municipio cuyo nombre significa Agua Caliente Boquerón de la Arroyada (Velandia, 1982). Sesquilé al sur limita con Guatavita, al norte con Chocontá y Suesca, al Oriente con Machetá y al Occidente con Gachancipá.

¹ Una cuenca hidrográfica es toda el área de terreno que contribuye al flujo de agua en un río o quebrada. También se conoce como el área de captación o área de terreno de donde provienen las aguas de un río, quebrada, lago, laguna, humedal, estuario, embalse, acuífero, manantial o pantano.





Mapa 1: División Política del Municipio de Sesquilé y ubicación del Cabildo Mhuysqa.



Fuente: Sitio oficial de Sesquilé, 2014. Elaboración propia, 2014.

La organización comunitaria con carácter de Cabildo Mhuysqa, nace en 1999 como iniciativa de un grupo de personas inquietas por conocer sobre su pasado y la interacción con la naturaleza que tuvieron sus ancestros en ese territorio. Así, establecen como misión la recuperación del conocimiento tradicional Mhuysqa, acercándose al manejo de los ecosistemas naturales, el redescubrimiento de la lengua aplicada a sus apellidos, lugares, caminos, la utilización de plantas medicinales y la ubicación de sitios sagrados en la región.

Dado que el territorio ancestral perdió el carácter de resguardo en 1964, decidieron ubicar un espacio de tierra de una fanegada en la parte alta del municipio en la vereda de Espigas donde pudieran lograr su sueño como colectivo de trabajo. Así mismo, se auto-reconocieron como comunidad indígena ante la alcaldía de Sesquilé el 25 de marzo del año 2000 y fueron reconocidos por el Ministerio del Interior el 26 de octubre del año 2006.





En este contexto surge el interés de esta investigación y como **objetivo general** se planteó la necesidad de describir y comprender el proceso de conformación del Cabildo Mhuysqa “Los Hijos del Maíz” de Sesquilé, desde una perspectiva de caracterización propia de los pobladores, reconociendo su identidad y cosmovisión y las relaciones que han establecido con otros pueblos y con la sociedad hegemónica. De allí surgieron los siguientes **objetivos específicos**:

- Establecer las características socio-demográficas de la población que forma parte del Cabildo, en cuanto a su tamaño y composición por sexo y edad, nivel educativo, ocupación, condiciones de vida y su ubicación espacial.
- Recoger y proporcionar información sobre el proceso de conformación del Cabildo Mhuysqa “hijos del maíz” de Sesquilé, Cundinamarca.
- Identificar desde la cosmovisión concepciones sobre su territorialidad (apropiación, uso y recuperación), sus procesos de comunicación y socialización, reconociendo así la identidad actual del Mhuysqa de Sesquilé.
- Establecer y analizar las interrelaciones que tienen los Mhuysqas hoy con otros pueblos indígenas y con la sociedad hegemónica.

A partir de estos objetivos, surgieron categorías de análisis y de ellas, variables e indicadores que permitieron orientar los referentes conceptuales de la investigación.





Cuadro 2: Categorías, Variables e Indicadores de Información

	VARIABLES	INDICADORES
1.	1.1 Volumen	1.1.1 Número de hogares y total de personas por hogar.
	1.2 Sexo	1.2.1 Proporción de hombres y mujeres.
	1.3 Edad	1.3.1 Edad en años cumplidos.
	1.4 Estado Civil	1.4.1 Proporción de personas solteras, casados / unión libre, separados / divorciados y viudo (a).
	1.5 Composición de los hogares según parentesco	1.5.1 Número de jefes de hogar, de padre/madre, abuelos/abuelas, suegros, hermanos/hermanas, hijos/hijas, otros parientes, otros no parientes.
	1.6 Lugar de nacimiento	1.6.1 Departamento, Municipio.
	1.7 Área de Residencia y Tiempo de residencia	1.7.1 Rural (vereda), urbana (pueblo o ciudad).
		1.7.2 Tiempo de residencia (menos de un año, de 1 a 5 años, más de 6 años, toda la vida).
	1.8 Ocupación principal	1.8.1 Proporción de: agricultor, docente, empleado, trabajador independiente, estudiante, comerciante, hogar, médico tradicional, otro, cuál.
1.9 Nivel de estudios formales alcanzados	1.9.1 Proporción de personas con: Ninguno, primaria (completa, incompleta), secundaria (completa, incompleta), técnico, tecnólogo, profesional, otro.	





2. Cultura – Identidad	2.1 Trabajo	2.1.1.1 Épocas de lluvias y de sequías, siembra, afluencia de ríos, quebradas, lagos y lagunas.
	2.1.1 Carac. territoriales	
	2.1.2 Producción	2.1.2.1 Formas de tenencia de la tierra.
		2.1.2.2 Tipos de producción: agrícola, avícola, ganadera, minera, otro.
		2.1.2.3 Clase de instrumentos o herramientas utilizadas.
	2.1.3 Distribución y consumo	2.1.3.1 Tipos de alimentos producidos para el autoconsumo.
		2.1.3.2 Tipo de alimentos que se compran para la subsistencia.
	2.2 Proceso de Socialización	2.2.1 Conjunto de valores transmitidos.
		2.2.2 Relaciones de parentesco.
		2.2.3 Encuentros con otros integrantes de la comunidad.
		2.2.4 Existencia o no de prácticas de medicina tradicional.
		2.2.5 Casos para recurrir a consultas de medicina occidental y tradicional.
2.2.6 Visitas a sitios sagrados.		
2.3 Comunicación	2.3.1 Mecanismos y espacios para la recuperación de la lengua propia.	
	2.3.2 Tipos y motivos de ceremonias: nacimientos, defunciones, iniciaciones, cosechas, agua, etc.	
3. Cabildo Mhuysqa “Los Hijos del Maíz”	3.1 Características	3.1.1 Tiempo de conformación.
		3.1.2 Estructura organizacional, tiempo, tipo de los cargos y formas de ocuparlos.
		3.1.3 Reglamentos que se siguen.
		3.1.4 Reconocimiento legal o jurídico
	3.2 Relación con otros pueblos indígenas.	3.2.1 Frecuencia de interacciones con otros pueblos indígenas y organizaciones.
		3.2.2 Motivos que los convocan.
		3.2.3 Actividades que comparten.
	3.3 Sociedad Hegemónica	3.3.1 Instituciones con que se relacionan
		3.3.2 Motivos
		3.3.3 Acuerdos y desacuerdos

Fuente: elaboración propia, 2013





Referentes Conceptuales

Desde su dimensión conceptual esta investigación parte inicialmente de postulados epistemológicos de la antropología contemporánea, particularmente sobre los trabajos de Geertz (1997) donde entiende a la **cultura** como un concepto semiótico, en sus propias palabras “creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la misma ha de ser, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”. Es necesario aclarar que existen múltiples nociones de cultura, pero así mismo advierto que es necesario entender la cultura como un proceso de construcción de realidad, inmerso en relaciones de dominación, en el que juegan propósitos, intereses y emociones, que a su vez responden a condiciones cambiantes del contexto “implica visualizarla como dinámica, abierta, relacional, fragmentaria, heterogénea, contradictoria, siempre en permanente creación por parte de sociedades que reaccionan, rechazan, resisten, apropian y dan significado de maneras diversas sus coyunturas, sus entornos y contextos” (Serje et al., 2002).

Para el caso de la presente investigación asumimos la siguiente: “la cultura se define como una red compleja y cambiante de relaciones interactuantes entre cuatro aspectos inmersos en la vida cotidiana de las personas: el entorno, las necesidades humanas, los hechos sociales, los conocimientos y los saberes” (Bodnar & Rodríguez, 1993). De esta manera no se separa lo material y lo simbólico, sino que se entiende *la cultura como forma de vida*, dando importancia a la práctica y al discurso, no simplemente combinándolos, sino viendo la práctica como sustancialmente llena de sentido y el discurso como materialmente sustentado.

En este sentido **El entorno** se refiere al medio que nos rodea, tanto social como geográfico en el cual vivimos y con el que interactuamos². **Las necesidades humanas** hacen alusión al conjunto de satisfacciones que las

2 Esta noción se fue transformando durante la investigación, ya que no se hablará de entorno, sino de territorio (capítulo 2) desde una visión propia de los pobladores Mhuysqas de Sesquilé.





personas requieren para su realización física, intelectual y emocional, estas se refieren básicamente a la *valoración y revaloración* (capacidad de cada sociedad de reconocerse a sí misma dentro de un tiempo y de un espacio determinado), la *renovación* (posibilidad de reencontrarse con aquellos aspectos que por diversas circunstancias han sido relegados disolviendo la identidad), las de *apropiación* (se refiere a cuando deciden tomar elementos de otros como: valores, costumbres, hábitos, conocimientos, saberes y tecnologías que consideran necesarios para su vida) y las de *generación* (capacidad que tienen los individuos para interpretar, re-crear y transformar su mundo para una elaboración y reelaboración constante) (Bodnar & Rodríguez, 1993).

Otro aspecto importante son **Los hechos sociales**, es decir las formas como las personas establecen relaciones entre sí dándole orden a su vida. De esta manera se organizan para la reproducción biológica, material y espiritual, para la recreación de sentimientos y afectos de acuerdo a sus maneras específicas de enfrentar el mundo. En consecuencia las formas como cada cultura expresa y concibe el mundo se deriva del conjunto de *conocimientos y saberes* que cada una privilegia (Ibíd.). **Los Conocimientos** serían para Bodnar & Rodríguez (1993) elaboraciones conceptuales, resultado de explicaciones que la humanidad ha buscado a diferentes fenómenos del mundo. Así mismo **Los Saberes** son el resultado de experiencias que tienen en relación con las cosas, los hechos y los fenómenos en su cotidianidad representados en las tradiciones, las costumbres y los hábitos.

Esta red de relaciones se evidencia en tres grandes categorías: el trabajo, la socialización y la comunicación, que son expresadas dándole identidad a cada cultura, conforme a ciertos intereses y finalidades (Bodnar, 1990). **El Trabajo** definido como la producción material e intelectual que realizan las personas que significa una actividad transformadora, tanto del entorno físico como social³. **La Socialización** es donde los significados de los objetos, los hechos y los fenómenos se comparten a través de la interacción social como manifestaciones de complejos simbólicos compartidos y **La**

³ Esta noción se verá ampliada en el capítulo 3, haciendo referencia al trabajo comunitario o minga interrelacionada con la de trabajo espiritual.





Comunicación que comprende el lenguaje que surge como necesidad de la interacción social y hace referencia a lo colectivo (Bodnar & Rodríguez, 1993).

Es necesario aclarar que ninguna de estas categorías es independiente pues están permeadas de múltiples interrelaciones, lo que hace constituir a los grupos sociales de una manera específica. En este sentido se hace necesario hablar de **Recuperación o Revitalización Cultural** se refiere a la restauración de condiciones históricas como la reconstitución y construcción de las autoridades políticas indígenas adaptadas al contexto, al reclamo de tierras (en este caso hace referencia a tierras de resguardo), innovación económica (tecnologías agrícolas que promueven el autoabastecimiento, con prácticas de generaciones pasadas combinadas con nuevas técnicas). De esta manera, la recuperación o revitalización es al mismo tiempo un retorno al pasado y un ropaje que toman las innovaciones con respecto a la historia (Hobsbawm & Ranger, 2002).

Es así como la recuperación abarca múltiples formas de revitalización cultural, incluyendo la readquisición de documentación histórica y su reinterpretación en la tradición oral (mitos, narraciones, representaciones, canciones, entre otras); según Rappaport (2005) la recuperación y la revitalización cultural es evaluada en la retórica del cabildo como un proyecto exitoso, un asunto de distribución de tierras y reclamo de autoridad frente al Estado con base a documentación histórica, además de ser un proceso complejo con contradicciones.

Consideraciones Metodológicas

Según lo anteriormente expuesto la investigación se realizó con la población perteneciente al Cabildo Mhuysqa “los hijos del maíz” de Sesquilé (Cundinamarca) que se encuentra ubicada en la vereda de Espigas. Esta investigación se planteó en una primera instancia en un nivel comprensivo y descriptivo, ya que se caracterizó un fenómeno o situación concreta indicando sus rasgos particulares. Su meta no se limitó a la recolección de datos, sino





a la identificación de las relaciones que existen entre distintas variables (Ver *Cuadro 2*). También fue comprensiva al indagar sobre las motivaciones de esta población para configurarse como pueblo Mhuysqa y revalorar sus características, necesidades e intereses. Por las razones expuestas se usaron técnicas e instrumentos de investigación propios de las ciencias sociales como son los de tipo cuantitativo y cualitativo.

En cuanto al enfoque de la investigación. La antropología aportó un enfoque cualitativo, en donde la recolección de información mediante un proceso inductivo permite describir y explorar a partir de la voz de la gente, una posible perspectiva teórica y finalmente acercarse a la comprensión de la realidad de las personas desde sus experiencias. Por otro lado, la demografía aportó bajo un enfoque cuantitativo, la recolección de datos con base en mediciones numéricas y análisis estadístico, para el establecimiento de patrones que reflejan el estado de una población en un tiempo determinado.

En relación a la **etnografía** se comprende que el conocimiento acerca de las sociedades que resultan dominadas y explotadas por la sociedad hegemónica es un conocimiento producido para la obtención de sus propios fines; en este sentido la etnografía se ha apropiado en el ámbito del conocimiento de las sociedades que estudia y esta apropiación la ha puesto al servicio del capitalismo. En este sentido el trabajo etnográfico estuvo dirigido a apoyar los intereses e iniciativas de los Mhuysqas de Sesquilé, por tal razón no es aleatorio que la forma de trabajo en el campo haya sido designada con el término de observación participante, es decir, empleo prioritario de la vivencia directa para captar conocimiento sensible en la medida en que el investigador se involucra en los hechos, aunque la encuesta y la entrevista incorporan la posibilidad del diálogo abierto y franco, en el caso de la entrevista, y la de obtener información de primera mano a través de muchas personas en un mismo momento para cuantificar sus opiniones, aspectos que se complementan con la labor del etnógrafo.

“[...] la idea del etnógrafo como individuo, es decir, como el sujeto personal de la investigación. Lo que soy como individuo está determinado desde fuera de mí, por la sociedad. De ahí que el proceso de transformación





únicamente puede y debe darse desde fuera. Contra la concepción que hace carrera en la actualidad en la antropología y, en general, en la sociedad moderna, mi subjetividad está objetivamente dada desde fuera de mí. Esto rompe también con la falsa contraposición entre subjetividad y objetividad que se plantea por aquellos sistemas de pensamiento que buscan crear, como parte de un sistema de manipulación, la ficción de una identidad entre persona e individuo, partiendo de la aseveración de que el individuo es natural, que siempre ha existido, cosa que no es cierta; al contrario, el individuo es una creación histórico-social” (Vasco, 2007).

Como síntesis en esta investigación se utilizaron diversas técnicas con sus respectivos instrumentos. En primer término la técnica de la **observación participante** cuyo principal instrumento es el diario de campo. *La observación participante* tiene como objetivo el “detectar las situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad” (Guber, 2001), y nos permitió comprender desde dentro, el contexto, la experiencia y la vida cotidiana de la comunidad Mhuysqa. El trabajo de campo u observación participante tuvo una duración de 3 años (agosto del 2011 a julio de 2014) donde se realizaron salidas con diferentes temporalidades que aproximadamente suman un año, en éstas se registró las observaciones tenidas y sus impresiones en un diario de campo y cuaderno de notas.

En segunda instancia se realizó la técnica de la entrevista, mediante el diseño y aplicación de un formato (Ver Anexo 1) de **entrevista etnográfica**, la cual se refiere a una “*situación cara a cara donde se encuentran distintas reflexividades pero, también, donde se produce una nueva reflexividad. Entonces la entrevista es una relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones en una instancia de observación directa y de participación*” (Guber, 2001) con ellas se crea inevitablemente una relación social entre entrevistador/a y entrevistado; por el otro, existe en ella un explícito interés por indagar acerca de los hechos, los supuestos, las razones e interpretaciones de los entrevistados, tal como ellos y ellas son capaces de verbalizarlos y exponerlos.

En tercera instancia se aplicó una **encuesta** a toda la población a





partir de los jefes o jefas de hogar, la encuesta se define como “*un conjunto de preguntas, en su mayoría cerradas, estructuradas y secuenciales*” (Bodnar, 2012). El diseño de la encuesta tuvo en cuenta el conjunto de variables con sus respectivos indicadores (Ver Cuadro 2), con ella se realizó una caracterización socio-demográfica y cultural de los jefes de hogar y sus familias al contar con datos como sexo, edad, estado civil, ocupación principal, nivel educativo y parentesco (Ver Anexo 2). Los resultados de la encuesta tuvieron como fin la actualización del censo interno de la comunidad realizado en el año 2006, con un resultado de 38 familias para un total de 124 personas.

Por último a lo largo de toda la investigación se continuó con el ejercicio de **documentación sistematizada** sobre, textos impresos, archivos y virtuales sobre el fenómeno. La recolección de información secundaria correspondió a textos como los documentos oficiales consultados en el Archivo General de la Nación y a escritos proporcionados dentro de la misma comunidad que dieron cuenta del proceso de conformación del cabildo.

Estructura Capítular

El trabajo se encuentra dividido en tres partes: el primer capítulo comprende el contexto general de los procesos de constitución de cabildos Mhuysqas en Bogotá y en los municipios de Chía y Cota que han logrado legitimarse como un pueblo descendiente de un legado ancestral; en este camino se evidencian las investigaciones desde las ciencias sociales que han sido utilizadas como referencia a lo Mhuysqa, pasando por un esbozo de la revisión histórica que evidencia la presencia de Mhuysqas en el municipio de Sesquilé desde 1539 y que soportan su proceso de recuperación de las tierras que antiguamente eran parte del resguardo ancestral.

En el segundo capítulo se presenta una reconstrucción de lo que ha sido la conformación del cabildo Mhuysqa “Los Hijos del Maíz”, partiendo de relatos que giran en torno a la vida de Carlos Mamanché como iniciador del proceso en 1999; así mismo, se hace hincapié en la noción de territorio como el eje articulador de las estrategias de recuperación, revitalización y





reivindicación de una identidad Mhuysqa a partir del reconocimiento de la cosmovisión como forma de ver y hacer en el mundo a través de prácticas concretas. Esta mirada incluye un análisis socio-demográfico de la situación actual del Mhuysqa de Sesquilé.

Por último, en el tercer capítulo se evidencian los encuentros y desencuentros de este colectivo y el municipio de Sesquilé, en cuanto a su inclusión en instrumentos de política pública como el Plan Básico de Ordenamiento Territorial y el apoyo de instituciones como la Corporación Autónoma Regional. Como consecuencia, se visibilizan algunas iniciativas de autogestión generadas por la comunidad que podrían considerarse como alternativas frente al modelo de desarrollo capitalista.





CAPÍTULO I

RECORDAR PARA VOLVER AL ORIGEN: GENERALIDADES Y PROCESO HISTÓRICO MHUYSQA

“Cuando el pueblo tenga la necesidad de reconocerse aparecerá de nuevo el pensamiento y enseñanzas de nuestros hacedores y así poder reconstruir una nación y su historia con verdad y corazón”
(Carlos Mamanché⁴, recopilación de Principios Mhuysqas).

Con la Constitución Política de 1991 de Colombia, se reconoce a la sociedad nacional como pluriétnica y multicultural, para el caso de Bogotá se concibe como ambiguo el surgimiento de indígenas llamados Mhuysqas. Esta sociedad que ocupó el Nuevo Reino de Granada, hoy muestra estar viva. No extinta ni por la colonización ni por la modernidad, hoy en día reclama una base común y se reinventa a sí misma negociando con los imaginarios de la sociedad mayoritaria que insiste en verla como cultura del pasado.

La presente investigación examina los recientes procesos a través de los cuales algunas gentes de la sabana de Bogotá han empezado a definirse a sí mismos como Mhuysqas. También, da cuenta de cómo se entrelazan la historia nacional y las narraciones locales evidenciando cómo se relacionan de forma desigual ordenamientos hegemónicos y contra hegemónicos en la producción de significados y sentidos sobre el pasado. De esta manera se pregunta cómo los pueblos actuales emplean de manera estratégica estas

⁴ Carlos Mamanché (4 de diciembre de 1970 - 7 de julio de 2007): Médico Tradicional de la comunidad Mhuysqa de Sesquilé.





construcciones sobre el pasado, en medio de las relaciones conflictivas con lo nacional y con el Estado. Por tal razón, la investigación se concentra y reflexiona sobre el caso del Cabildo⁵ Mhuysqa de Sesquilé, a fin de hacer una aproximación a las circunstancias que motivaron el proceso de redefinición de su cultura y el papel de los líderes en la configuración de un discurso que sustenta ese proceso. Igualmente, presta atención al lugar desempeñado por el pasado como articulador de los discursos y las prácticas sociales encaminadas a la búsqueda de lo tradicional⁶ y lo comunitario.

Esta investigación, lejos de pretender establecer si en realidad esta población es indígena o no, intenta aproximarse a las estrategias empleadas por este colectivo para reconfigurar una identidad⁷ sobre sí mismos, dirigida al exterior con discursos basados en una relativa cohesión interna; lo que se intenta resolver a través de esta investigación es, ¿Qué es “ser Mhuysqa” hoy?. Por otro lado, se interroga sobre cómo se vive este proceso en el

5 Cabildo estructura organizativa de carácter Colonial reglamentada por la Ley 89 de 1890, ley que los reconoció como entidades especiales de carácter público. El Decreto 2164 de 1995 los definió en el Artículo 2 como: *una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, los usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad* (DNP, 2006).

6 Cuando los actores son cuestionados a cerca de las motivaciones para acudir y tomar parte de una cultura, invariablemente aluden explícitamente al hecho de que se trata de una tradición, e implícitamente al interés por preservarla. Pero detrás de la consideración de “tradicional”, encontramos un concepto complejo. El proceso de tradicionalización (convertir una manifestación cultural en algo tradicional, ya que ningún producto nace tradicional sino que se hace) es un proceso de construcción en el que toman parte tanto el investigador guiado por una visión atemporal y esencialista de la cultura herencia del romanticismo, como la percepción de continuidad que tienen los propios actores. La tradición, y la interpretación que de ella se hace, va a ser siempre un recurso necesario en la legitimación de la identidad (Hobsbawm & Ranger, 2002).

7 Con respecto a la definición de identidad Mhuysqa, existe un hilo que atraviesa la mayoría de los procesos: la referencia al pasado, es decir, su existencia como pueblo indígena desde antes de la llegada de los colonizadores europeos. Pero más allá del paso objetivo del tiempo, lo que permite materializar esta noción es hacer proyectos de vida en el presente y sobre el futuro, es la construcción de una memoria común, su apropiación cultural, la elaboración de narrativas sobre el pasado y la construcción de significados sociales compartidos.





interior de la comunidad del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé (Cundinamarca) donde existen diferencias, rupturas y posicionamientos divergentes de sus mismos integrantes.

Para situar al lector en el contenido de la investigación, en este capítulo se hará énfasis en tres puntos: el primero, encaminado a evidenciar el contexto donde actualmente se han desarrollado los procesos de reivindicación Mhuysqa específicamente los de Bogotá y sus alrededores en el municipio de Cundinamarca. En segunda instancia se presentan algunos trabajos importantes sobre lo Mhuysqa y, más específicamente, los usados en esta investigación. Se hará hincapié en la importancia del rescate de la oralidad como vehículo de conocimiento y apropiación cultural. Por último, se expone el proceso de conformación del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé a partir de la indagación de fuentes secundarias del Archivo General de la Nación.

1.1 Generalidades del pueblo Mhuysqa

Desde las campañas de extirpación de las idolatrías de los siglos XVI y XVII, la mirada nostálgica del siglo XIX, hasta la idealización de los indigenismos del siglo XX, lo que se ha denominado como “la memoria muisca”, como lo afirma Luis Fernando Restrepo (2005, citado en Londoño, 2005), no ha podido ser eliminada completamente de la historia nacional. Aparece y se actualiza permanentemente a través del arte, la arqueología, el patrimonio y la prensa “último muisca” de la sabana de Bogotá (El Tiempo, 1993). De la misma manera, se evidencia una paradoja entre el discurso académico e institucional que insiste en enmarcarla como una cultura del pasado —con relación al origen de la cultura nacional— con rastros presentes en nombres de las calles, tiendas, apellidos, vestidos de reinas de belleza, festivales en Bogotá, pero no solamente en este tipo de expresiones sino a través de su materialización en gente de Bosa, Suba, Chía, Cota y Sesquilé, que reivindican su presencia ante el gobierno nacional.

En el siguiente apartado se hará referencia al contexto actual de lo que se ha denominado “lo Mhuysqa” y, más aún, de los procesos que se





han venido desarrollando desde hace algunas décadas, relacionados con la reivindicación y revisibilización cultural por parte de personas, familias y comunidades que se auto reconocen como Mhuysqas en diversas zonas de Bogotá y sus municipios aledaños.

1.1.1 Los Procesos Mhuysqas de Bogotá

Según lo estipulado en la ley 89 de 1980 en Bogotá se encuentran dos poblaciones Mhuysqas legalmente constituidas y avaladas por el Ministerio del Interior y de Justicia como Cabildos Indígenas y posesionados ante el Alcalde Mayor de Bogotá: una ubicada en asentamientos dispersos en la localidad de Suba en áreas que comprenden La Conejera, La Cantera, El Cerro y la Laguna de Tibabuyes; la otra se encuentra localizada en jurisdicción de las veredas de San Bernardino y San José en la localidad de Bosa. Según José Victorino (2010) los territorios y las actividades socio-económicas de los miembros de ambas comunidades, no pueden deslindarse de las dinámicas propias de la ciudad, por lo que buena parte de sus actividades productivas se centran en la construcción, la industria, el transporte y la educación entre otros y algunos todavía se dedican a la tenencia de ganado y a la agricultura, especialmente del maíz, la papa, la arveja, el frijol, la zanahoria, así como las plantas aromáticas en pequeñas huertas.

Los Mhuysqas de Bosa se reconocen a sí mismos como una sociedad indígena contemporánea, originaria de ese territorio y con una serie de rasgos mestizos en su cultura, lo cual no se debe entender como un impedimento para afianzar su identidad indígena. Sin embargo, al interior de este grupo se considera que “para sustituir el estereotipo del indígena puro, por la verdadera identidad, es necesario conocer y valorar el proceso de mestizaje, y rescatar los elementos culturales resultantes” (Victorino, 2010).

Por su parte, en el caso de los Mhuysqa de Suba, justifican su condición como tal, en los siguientes puntos: a) Tienen una ascendencia amerindia comprobable, b) en la actualidad siguen vigentes sus apellidos nativos, c) han mantenido una fuerte conciencia territorial, d) a partir de la oralidad han reconstruido sus autoridades y han actualizado lineamientos fundamentales





Mhuysqa, e) aún tienen actualidad sus dinámicas culturales propias, f) alrededor de los apellidos existe una vida comunitaria, g) viven dentro de los límites de la parcialidad o territorio que se reivindica (Victorino, 2010).

Tanto los indígenas Mhuysqa de Bosa, como los Mhuysqa de Suba, 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.

En este punto es necesario señalar que la noción de tradicional se entenderá en virtud de ciertos elementos distintivos de su alteridad, que se refieren básicamente al carácter histórico de su propia percepción. En tal sentido, lo tradicional se reproduce permanentemente, sirviendo además como fuente de explicación de la historia (Serje, Suaza & Pineda, 2002).

1.1.1.1 Cabildo Mhuysqa de Bosa

Según el Cabildo Muisca de Bosa (2001) el Resguardo Indígena⁸ existió hasta 1851, año en que la Cámara Provincial de Cundinamarca decretó la libre enajenación de las tierras que habían sido otorgadas a los indígenas. Entre 1856 y 1858 la disolución del resguardo de Bosa se completó, de manera que 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. Las haciendas en Bosa cambiaron la modalidad de

⁸ El Resguardo Indígena como institución se caracteriza por ser una asignación de tierras, según tradición indígena de propiedad, a un grupo de aborígenes. El sistema consistía en que sobre el área respectiva quedaba vedada la venta de tierras, creándose así una especie de discriminación, la cual se prolongaba a una clara política demográfica que impedía la mezcla de españoles con indios, mestizos y negros. Las primeras asignaciones de tierras para la constitución de Resguardos datan de 1596. De la rentabilidad de sus tierras debían pagar a los encomenderos y doctrineros las llamadas "demoras", así como sufragar los demás tributos, estos últimos en dinero, servicios personales y trabajo. En suma, el Resguardo fue creado para tres funciones: a) impedir el cruce de los grupos étnicos; b) mantener a disposición la mano de obra indígena, y c) garantizar la percepción de las contribuciones a la Corona (Gonzales, 1970).





explotación de la tierra: mientras que los indígenas sembraban cultivos para autoabastecerse, los hacendados impusieron la producción a gran escala de cultivos como la cebada y la papa, así como la ganadería y la lechería (Duran, 2005). De esta manera, la dominación económica y territorial hizo que los hacendados fueran quienes detentaran el poder político en el municipio de Bosa a finales del siglo XIX y durante el siglo XX. En 1954, el municipio de Bosa es anexado a Bogotá, se crea la Alcaldía Local y, posteriormente, se inicia la consolidación de Juntas de Acción Comunal.

El pueblo indígena que se organizó como cabildo en Bosa surge a raíz de la relación entre la tierra heredada —la identificación de las escrituras del resguardo—, la Carta Constitucional de 1991 y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), mediante el cual se ratifica que la principal forma de “ser indígena” es auto reconocerse como tal. Esta afirmación pasa por una organización política del Cabildo (Gobernador, vice Gobernador, Alcalde Mayor, Alcalde Menor, Alguacil Mayor y Menor, Secretario y Tesorero) y una organización social interna (Consejo de Mayores, el Consejo de Mujeres y el Consejo de Jóvenes). Este proceso es integrado por otras actividades culturales, como el Festival del Sol y la Luna celebrado el 12 de octubre de cada año.

El reconocimiento étnico oficial para el resguardo de Bosa fue otorgado el 17 de septiembre de 1999. Sin embargo, la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI), hoy Oficina de Asuntos Étnicos, los reconoce por decreto del año 1995 como *parcialidad indígena*, es decir:

“Un grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tiene conciencia de identidad, que 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” (Artículo 2º. Decreto 2164 de 1995).

El Decreto 2164 de 1995 cobra importancia para este caso, ya que estipula los criterios técnicos para llevar a cabo la adjudicación de resguardos





y, al tiempo, indica los aspectos de los que carece la población para ser “completamente indígena”. Con estas distinciones es cuando se empiezan a llevar a cabo procesos de recuperación cultural e invención de tradiciones, como el caso del Cabildo de Bosa (López, 2005).

Cabe aclarar que en el proceso inicial de organización, antes de 1999, la comunidad de Bosa no se relacionó con los otros cabildos Mhuysqas de la sabana de Bogotá. Sólo en ese mismo año de 1999 algunos integrantes de la comunidad de Bosa asistieron al *Primer Foro Memoria e Identidad de los Indígenas Mhuysqas de la Sabana de Bacatá: un Pueblo en Reconstrucción*, en el territorio de la comunidad indígena de Suba, del 27 al 29 de agosto de 1999 (Cabildo Muisca de Suba, 1999). En ese evento se dio a conocer la existencia del recién creado Cabildo Mhuysqa 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 Mhuysqa —que reúne a los cabildos de la sabana de Bacatá—.

Después del reconocimiento por parte de la DGAI, el siguiente paso fue solicitar esto mismo a la Alcaldía Mayor de Bogotá, así como pedir la posesión del gobernador electo. Así, la posesión de José Reynel Neuta como Gobernador electo del Cabildo para el 2000 fue realizada ante la Alcaldía Mayor el 27 de enero de ese año. Es así como la conformación de Cabildo, es la instancia que les ha permitido dirigirse, sin mediación política externa, ante el Consejo Local de Cultura, el Consejo Distrital, la Alcaldía y las distintas organizaciones nacionales. Asimismo, les ha permitido gestionar servicios de salud, cupos escolares y universitarios y organizar actividades culturales y políticas (López, 2005).

1.1.1.2 Cabildo Mhuysqa de Suba

En 1990, un colectivo de raizales de Suba, “pueblo de indios” durante el periodo colonial, luego convertido en municipio rural y, después incorporado a la ciudad de Bogotá en 1954, consiguió el reconocimiento oficial como Primer Cabildo Urbano. Así, en el curso de diez años los descendientes de los Mhuysqas, convertidos en un agregado mestizo,





volvieron a ser indígenas, logrando el reconocimiento como colectivo; ocho años después, sin embargo, el cabildo perdió tal estatuto y, por ende, el acceso a los derechos diferenciales reservados por la Constitución (Fiquitiva, 1999; Mususú, 1999).

Según lo narra Chaves & Zambrano (2009), el proceso de Suba:

“[...] Como había sucedido en los procesos de reindianización en Colombia en los ochenta, en los inicios de la década de los noventa los antiguos habitantes de Suba no desarrollaban los aspectos de la indianidad: idioma, atuendo, territorio y prácticas rituales. Al contrario, como lo recordarían más tarde los miembros del cabildo, habían intentado durante varias generaciones borrar cualquier marca india: apellidos, prácticas propias y particularmente las memorias compartidas. Mientras tanto, las tierras colectivas no sólo se habían fragmentado por repartición entre herederos, sino que su propiedad se había concentrado en las manos de foráneos [...]” (Chaves & Zambrano, 2009).

En 1997, la Secretaría de Salud de Bogotá denunció el incremento inusitado de indígenas registrados en Suba. En un lapso de seis meses había saltado de 1836 a 7456 el número de afiliados al sistema gratuito. Siguieron acusaciones por parte de algunos miembros del Cabildo sobre la disminución de sus directivas en los criterios de afiliación de nuevos miembros y de manejos dudosos en otros asuntos. Las denuncias culminaron en la disolución del organismo de Gobierno Indígena, dictada por la DGAI en 1999. Mientras que varios de los integrantes del cabildo habían solicitado un correctivo, la oficina gubernamental los cubrió a todos, liquidando el organismo. La decisión reforzó las nacientes divisiones internas y varios representantes de la comunidad se reagruparon, organizando dos cabildos rivales, ambos en busca de reconocimiento.

Después de insistentes peticiones, lograron que en el 2001 el Consejo de Estado ordenara a la antigua DGAI, transformada por entonces en la Dirección de Etnias, que realizara un estudio socio-económico orientado a determinar “la existencia o no de la *parcialidad indígena*” de Suba. Unos meses después, el estudio, que siguió de cerca los criterios del Consejo de





Estado en su investigación, aplicación de encuestas y realización de visitas, recomendó que el cabildo no fuera reconocido. La argumentación central se ancló en la ausencia de una historia común que ligara a sus miembros⁹.

En pos del propósito de recuperar lo que se había perdido, los cabildantes de Suba organizaron un *Foro de Memoria Mhuysqa* en 1999, en el que anunciaron que habían iniciado “un proceso organizativo para reconstruir las bases culturales del pueblo Mhuysqa” (Cabildo Indígena de Suba, 1999). En búsqueda de la “historia común” y de los “vínculos ancestrales con el territorio”, recurrieron a la indagación en la historiografía para aprender la lengua Mhuysqa, basándose en los diccionarios y catecismos escritos por misioneros católicos coloniales y retornando en el tiempo para reconstruir la historia prehispánica. Mientras tanto, algunas mujeres del cabildo también se empeñaron en sustentar la pertenencia pero en vez de remontarse al pasado prehispánico, lo hicieron con el pasado reciente, volviendo sobre el ánimo de las reuniones colectivas que se organizaron en los inicios del cabildo en los años noventa de este siglo para oír los testimonios de los mayores y situar sus experiencias.

1.2.1 Otros Procesos Mhuysqas de la sabana de Bogotá

1.2.1.1 Cabildo Mhuysqa de Cota

En aplicación de la Ley 22 de 1850, mediante la Ordenanza 141 del 7 de octubre de 1851, de la Cámara de Bogotá, se reglamentó la manera de adelantar la división del Resguardo Colonial. En Cota, el Resguardo Indígena se reconstituyó en 1876, cuando varios comuneros recaudaron el dinero suficiente para comprar el terreno en el Cerro Majuy, puesto en venta como parte de los procesos de extinción de los resguardos coloniales (Wiesner, 1996). Para ese entonces los linderos fueron los siguientes: “por el norte, con la Hacienda del Noviciado; por el occidente, con el distrito de Tenjo, por la cima del cerro; por el sur, con el terreno del señor Joaquín

⁹ El enfoque del estudio realizado muestra la exitosa migración de las categorías discretas, homogéneas y atemporales de la agonizante antropología clásica hacia la producción de clasificaciones estatales (Rosaldo, 1991; Restrepo, 1997; citados por Chaves & Zambrano, 2009).





Hurtado (uno de los compradores de derechos del viejo resguardo) al sitio del Pedregales hasta la cima del cerro; y por el oriente, por el pie de dicho cerro, con propiedades de diferentes particulares, excepto en la parte que entra al cerro la propiedad de Pedro Mortigo y Borja Bernal” (AGN. 1876. Notaría 2, Volumen 2).

El terreno fue sacado a remate por disposición del Consejo Fiscal de Educación Pública del Estado, cumpliendo el requisito de difundir la noticia mediante carteles colocados en sitios públicos. De dicha compra se expidió la matrícula respectiva, con fecha del 15 de julio de 1876, en la que se dejó constancia de la diligencia original del remate. En el documento aparece que los únicos postores fueron los señores Roque Capador, Pío León y Vicente Tovar, quienes actuaron a nombre de los demás indígenas del mismo distrito (de Cota). Este predio tuvo un costo, para la época, de 1.101 pesos, el dinero fue aportado por los indígenas vivientes, “algunos miembros de la organización actual sostienen que la compra se hizo con el producto de la venta de gallinas, vacas, productos agrícolas, canastos y tierra. El terreno fue entregado libre de todo gravamen, censo o hipoteca y en la cláusula número 5 de la escritura quedó establecido que la tierra debía utilizarse exclusivamente para el beneficio colectivo de los indígenas” (Martínez, 2004).

En Cota la permanencia de los indígenas se ha establecido a través de los apellidos raizales, algunos de ellos en lengua Mhuysqa. Pero la pertenencia al resguardo y su territorio se estableció inicialmente por la línea genealógica de quienes contribuyeron a la compra, que luego fue ratificada por un censo realizado en 1914.

“[...] la adjudicación del terreno se viene haciendo por parcelas familiares que no son enajenables, conservando áreas comunales en las zonas más escarpadas y en terrenos reservados para servicios. Las parcelas han sido paulatinamente fraccionadas como consecuencia de las sucesiones herenciales, hasta el punto de que su tamaño actual no ofrece posibilidades de atender el sostenimiento familiar...El régimen de la adjudicación de las tierras y de la organización comunitaria ha estado a cargo del Cabildo





Gobernador, constituido de conformidad con la legislación indígena, con base en pactos de palabra que luego fueron llevados a estatutos y finalmente a un Mando General Orgánico [...]” (Martínez, 2004).

Indagando en el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural — INCODER— sobre el tema relacionado con Cota, se encuentra un expediente donde se evidencian diferentes solicitudes por parte de esta población y se puede afirmar que podrían ir en dos sentidos: las que se refieren a la clarificación de los títulos del resguardo colonial y otros que hablan sobre la constitución del resguardo. Asimismo esto se refleja en las certificaciones institucionales (DANE, INCODER, Planeación Nacional y Ministerio del Interior), ya que no hay una definición precisa de la existencia del resguardo.

1.2.1.2 Cabildo Mhuysqa de Chía

El Resguardo de Chía, fue extinguido luego de innumerables procesos a lo largo del siglo XIX. Al comenzar el siglo XX se inició el remate de los terrenos considerados baldíos¹⁰. En 1909 se tomaban las medidas y se reconocían los límites para formalizar el remate y venta de los terrenos que habían sido de resguardo; pero en septiembre de 1910 una comisión de comuneros se presentó para impugnar la diligencia, “reclamando tener derechos” sobre los supuestos baldíos (Correa, 2002). En nombre de los comuneros, Pío Quinto Cojo y Enrique Ramírez buscaron la ayuda de un abogado, como lo relata Rosalbina Cojo: “*Mi papá se llamaba Pio Quinto Cojo, él fue quien logró recuperar para la comunidad indígena todos los terrenos donde está asentado el Resguardo. Él tenía sus animales, ganado, ovejas, de todo, no valía mucho pero vendía y por allá consiguió su abogado, un señor Antonio M. Ocampos, y él ganó ese pleito*” (Ibíd.,)¹¹.

En 1911, una vez ganado el pleito, el líder de los comuneros procedió

¹⁰ Se denomina baldío al terreno urbano o rural sin edificar o cultivar que forma parte de los bienes del Estado porque se encuentra dentro de los límites territoriales y carece de otro dueño. Los bienes baldíos son imprescriptibles, es decir que no son susceptibles de adquirirse en proceso de pertenencia por prescripción adquisitiva de dominio.

¹¹ Entrevista a Rosalbina Cojo, hija de Pio Quinto Cojo, realizada por Javier Correa y publicada parcialmente en su libro Los muisca del siglo XXI en Chía.





a repartir el terreno a pesar de algunas opiniones encontradas al respecto: *“Él lo distribuyó entre todos los comuneros. El día del entregue midieron esa parte del cacho alto de allá. Quedó de dueño mi papá y entonces le dijeron los que eran de la comunidad que vendiera y dijo que no. No había gastado nada porque eso era para los comuneros de la vereda”* (Correa, 1998). El 23 de septiembre de 1911 se hizo “entrega real y material al administrador señor Pio Quinto Cojo de la finca que constituye la comunidad” (documento citado por Correa, 2002).

Según un diagnóstico realizado por Luz Eugenia Arriero (2004) para el Plan de Vida de los indígenas Mhuysqas de Chía:

“[...] En el mapa elaborado por la Gobernación de Cundinamarca se excluyeron unos predios que están en manos de familias Brigard y Herrán, en las que se encuentran sitios de importancia mitológica. El territorio se encuentra dividido en cuatro sectores así: La Pinochera, Pueblo Nuevo, La Arenera y Los Lavaderos. Y sus límites son al Norte con la Vereda de Tiquizá; al Sur con la Hacienda el Noviciado en el Municipio de Cota; al Oriente con las veredas de Cerca de Piedra y de Fonquetá; al Occidente con Tabio y Tenjo” (Arriero, 2004).

El 2 de marzo de 1999, el Alcalde Municipal, Marcos Parra Forero, posesiona a la Junta elegida el 14 de febrero del mismo año, conformada por: Gobernadora, Marina Cojo de Bernal; Segundo Gobernador, Pedro Socha; Fiscal, Hernando Villalobos; Tesorero, Eduardo Fajardo; Secretaria, Martha Viviana Montañez, y Alguaciles, Helí Martínez, Magdalena Vargas, José Manuel Socha y Elías José Guaba (Acta de posesión 170 de la Alcaldía Municipal de Chía, citado en Correa, 2002).

Aunque las directivas del Resguardo han realizado distintos censos de acuerdo con los requerimientos del Ministerio del Interior y del INCODER, el 7 de marzo de 2001 la DGAI envió copia del formato *“adecuado por esta Dirección y el cual debe diligenciarse por familia, número de familia, nombres de los miembros que componen el núcleo familiar, el grado de parentesco que hay entre los mismos, es decir si son esposos, hijos, sobrinos, tíos o lazos de consanguinidad que existen entre los miembros de la misma, el número del documento de identificación si lo hay y*





la actividad a la cual se dedican los miembros de la familia” (Solicitud del Censo por parte de la DGAI). Desde esa fecha, tanto las Directivas como otros comuneros avanzaron en el proceso de realización de un nuevo censo ceñido a los requerimientos de la DGAI y para el 1° de abril de 2000, Marcos Parra Forero da posesión a la Junta elegida el 19 de marzo del mismo año conformada por: la Gobernadora, Marina Cojo de Bernal; Segundo Gobernador y Administrador, Pedro Milcíades Socha; Fiscal, Hernando Villalobos; Tesorero, Eduardo Fajardo; Secretaria, Martha Viviana Montañez; Alguaciles, Magdalena Vargas, Helí Francisco Martínez, José Manuel Socha y Nepomuceno Cojo Perea. De nuevo, la Alcaldía reconoce las “Normas y Leyes que los regulan” (Acta de posesión 027 de la Alcaldía Municipal, citado en Correa, 2002).

El 6 de mayo de 2001 se realizó en el Salón Comunal del Resguardo Indígena de Fonquetá y Cerca de Piedra la elección de la nueva junta directiva, con la asistencia de Bertha Quintero, subdirectora de la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, y del Alcalde de Chía, Óscar Carbonell. La junta quedó conformada así: Gobernadora, Marina Cojo de Bernal; Segundo Gobernador, Pedro Socha; Secretaria, Martha Viviana Montañez; Tesorero, Luis Eduardo Fajardo; Fiscal, Hernando Villalobos, y Vocales, Magdalena Vargas, Elí Martínez, José Pachón, Fidel Ramos y Luis Alberto Díaz.

1.2.1.3 Cabildo Mhuysqa de Sesquilé

Según Roberto Velandia (1982), apoyado en la diligencia de visita del Oidor¹² Gabriel de Carvajal de 1639, en 1593 el Oidor Miguel de Ibarra adjudicó tierras de resguardo a los indios de Sesquilé. Señalando que en

12 Desde la fundación de la institución del Resguardo, la función de vigilancia se colocó a cargo de Oidores Visitadores. Según Margarita González (1970), las formalidades para la erección de tierras en Resguardo de indios, eran las siguientes: la Visita ocular (del Oidor); 2a. Elaboración de una lista de indígenas tributarios de cada pueblo; 3a. Para la formación del Resguardo, las comunidades de población numerosa gozaban de preferencia, sobre todo según el potencial de varones en edad de rendir los tributos; 4a. Se tenía en cuenta la extensión de la tierra ocupada por los indígenas, y 5a. Se sopesaba igualmente la clase de los cultivos y el monto de la producción habitualmente obtenida.





1604, el Oidor Lorenzo De Terrones, confirmó a los de Sesquilé en su resguardo.

En carta enviada a la DGAI, el 14 de agosto de 2000, se señala que:

“[...] el Resguardo llamado Común de Indígenas tenía cédulas de 1620 según documentos del Archivo Nacional (Caciques de Sesquilé, legajo No. 12, rollo 012/78. Folios 306). Dicho resguardo conservó la figura hasta el año de 1964 cuando por propuesta del Gobierno fue parcelado por el INCORA¹³ y distribuido a personas ajenas [...]”

De acuerdo con Berta Quintero, de la DGAI, en documento de junio de 2001, desde 1539 los habitantes de esta región fueron obligados a ocupar los resguardos (AGN. Cacique de Sesquilé, legajo No. 12, rollo 012/78. Folios 306; Colonia Resguardos de Cundinamarca, tomo II. Folios 16 009-598; Colonia Tierras Cundinamarca, tomo 48. Folios 48, 49-2232 y Resguardos II Doc, 14 caja No. 27). Así mismo la delegada para Asuntos Étnicos de la Defensoría del Pueblo, en oficio de fecha 27 de marzo del 2001, señala que el resguardo se constituyó en 1661.

En 2004 la población adquirió los Derechos de Cuota de Propiedad y Posesión, que ejercían los señores Luis Enrique Chautá Jiménez y Vicente Antonio Jiménez Piedra, sobre un lote de terreno denominado “El Encenillo”, ubicado en la Vereda de Espigas de la jurisdicción del Municipio de Sesquilé. Lo anterior de acuerdo con la escritura número 046 de la Notaria Única de Sesquilé, de fecha 17 de marzo de 2004.

De acuerdo con la certificación de la Tesorera Municipal de Sesquilé, suscrita el 22 de agosto de 2000, se encontró que los siguientes números catastrales 50183000, 50184000, 50185000, 50186000, 50187000 y 50188000, se encuentran a nombre de la “Comunidad Indígena Mhuysqa de Sesquilé”. Esos lotes están ubicados en la Vereda Espigas y se les denomina “Común de Indígenas”.

13 Actualmente Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER).





1.2 Una mirada a los estudios sobre “lo Mhuysqa”

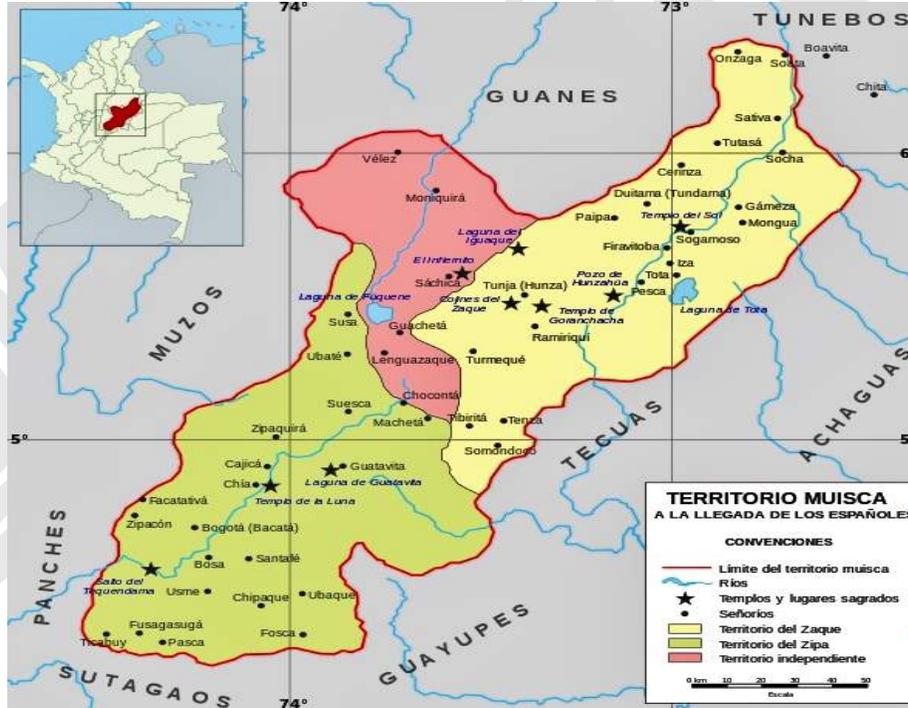
En tiempos prehispánicos en la zona oriental de lo que actualmente son los Andes colombianos, se estableció y vivió una gran variedad de pueblos, hablantes de lo que se ha denominado la Familia Lingüística Chibcha. Según Landaburu (2010), esta familia lingüística, de probable procedencia centroamericana —cuyo nombre proviene del pueblo que encontraron los españoles en la región de Bogotá— también está presente en Panamá, Costa Rica y Nicaragua. Actualmente, en Colombia se encuentran lenguas chibchas en el Darién (lengua tule o kuna, 1716 personas en Colombia y más de 40.000 en Panamá), en la Sierra Nevada de Santa Marta (kogui –9.100 personas–, arhuako o ika –21.900 personas–, damana o lengua de los Wiwa –13.600 personas– y ette taara o chimila –1.600 personas), en el Catatumbo (lengua barí –5.900 personas) y en Arauca occidental (lengua uwa o tunebo –7.600 personas). El territorio Mhuysqa según los cronistas (Aguado, 1956; Friede, 1974 y Simón, 1981) abarcaba lo que actualmente son los Departamentos de Cundinamarca, una parte de Santander y Boyacá, estas son extensas, elevadas y fértiles regiones en donde los valles interandinos se enlazan mutuamente favoreciendo la ocupación y el intercambio poblacional.

Los Mhuysqas fueron antecidos por un periodo cultural denominado Herrera, cuya cronología ha sido estimada entre el primer milenio a.n.e. y el Siglo VI. Las primeras fuentes históricas acerca de la existencia de este pueblo están en los llamados Cronistas de Indias cuya labor duró los tres siglos de la existencia de la colonia Nuevo Reino de Granada (Falchetti & Plazas, 1973). Desde una perspectiva arqueológica e histórica, los Mhuysqas se desplegaron aproximadamente entre los Siglos VII al XVI, cuando llegaron desde varios lugares Jiménez de Quesada, Nicolás de Federmán y Sebastián de Belalcázar “cuyas empresas inauguran tiempos de terror, despojo y destrucción” (Rocha, 2010). Cabe destacar que los tres conquistadores parecen haber estado muy motivados por relatos que exaltaban la gran cantidad de oro que aparentemente usaban y poseían los Mhuysqas para esta época.





Mapa 2: Territorio Mhuysqa a la llegada de los españoles (siglo XV)



Fuente: Mapa del territorio muisca. Disponible en línea: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mapa_del_Territorio_Muisca.svg

Los Mhuysqas fueron cercanos de otros pueblos chibchas como los Laches, Chitareros y Guanes, también mediaron con grupos como los Sutagaos, Tequias y Teguas. No se encontraban geográficamente muy distantes de grupos como los de las familias lingüísticas Caribe (alto Magdalena) y Arawak (Llanos orientales). Lo que se ha rastreado en diferentes investigaciones es que los Mhuysqas vivieron bajo el gobierno de caciques y jeques, ya fuera en Confederaciones Interregionales: el Zipazgo gobernado por el Zipa de nombre Bacatá, que se extendió desde Chocontá al sur, hasta Guasca; el Zacazgo gobernado por el Zaque de nombre Hunza, se extendió desde Turmequé al norte, hasta el pueblo de Saboya y Chipatá (Aguado 1: 259, citado en Gómez, 2005). También, existían cacicazgos regionales (Bacatá, Hunza, Sugamuxi y Tundama) y en relativa independencia local (asentamientos del Valle de Saquenzipa).

En cuanto a las lenguas chibchas habladas en la cordillera Oriental, el investigador ecuatoriano Jacinto Jijón y Caamaño (1945) las clasificaba como “chibcha oriental”, e incluía allí el subgrupo Cundinamarca, formado





por el mhuysqubun¹⁴, el duit¹⁵ y el sínsiga¹⁶.

Los Mhuysqas han sido conocidos tradicionalmente como chibchas pero, aunque no es una denominación incorrecta, tampoco es precisa. Chibchas son en realidad todos los grupos que comparten esa familia lingüística, los investigadores coinciden en que Mhuysqa significa gente. Mhuysqa parece ser un etnónimo muy general que probablemente no cubrió a todos los indígenas del altiplano, donde según los cronistas (Aguado, 1956; Friede, 1974 y Simón, 1981) se hablaban numerosas lenguas que serían posibles variedades dialectales del chibcha Mhuysqa, como las que se mencionaron en el párrafo anterior. Fray Pedro Simón (1981) escribió en las primeras décadas del siglo XVII: “no tenían lengua común en sus tierras sino que cada pueblo hablaba con su idioma diferente”, pero también aclaró que en la sabana de Bogotá, antiguo territorio del zipa, había mayor unidad lingüística. La palabra “muisca” también se confundió con la palabra “moscas” que de acuerdo con algunos españoles se refería más bien a la cantidad de gente con la que se encontraron (Rocha, 2010).

En 1604 fue publicada en España la primera parte de *Las noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales* (su primera edición completa en Bogotá data de finales del siglo XIX). La obra de Fray Pedro Simón, posee según Juan Friede (1981), un “carácter narrativo” en el que no prevalecen las “largas disquisiciones teóricas, filosóficas y morales”. Friede resalta que cuando Simón se refiere a las obras de Gonzalo Jiménez de Quesada, Fray Pedro de Aguado, Fray Antonio Medrano y Juan de Castellanos, “todo se quedó en embrión”, es decir, se quedaron en descripciones superficiales e intencionadas de lo que eran los Mhuysqas.

14 Actual lengua en proceso de recuperación. Según las fuentes secundarias, la lengua Mhuysqa era denominada *muyssccubun*, vocablo que según se expone en la gramática del manuscrito 158 de la Biblioteca Nacional de Colombia, se compone de los vocablos *muyasca* (gente o persona) y *cubun* (idioma, o lengua de nación). Para mayor información revisar: la gramática de Lugo (1619), el manuscrito 158 de la Biblioteca Nacional de Colombia, transcrito por María Stella González de Pérez publicado en 1987 por el Instituto Caro y Cuervo.

15 De Duitama (Boyacá).

16 Lengua Uwa – Tunebo ubicados al norte de la cordillera Oriental en el Nevado del Cocuy, Boyacá.





Para Borja (2002) observar la conquista de América y la producción de las llamadas crónicas de Indias, se deben entender como procesos de clara procedencia medieval. Ya que en este sentido esta mirada permite valorar “la edad media” como una invención, producto de humanistas del siglo XV, como expone con el caso de Fray Pedro de Aguado.

[...] A lo largo y ancho del continente, las primeras generaciones de conquistadores —frailes y soldados, funcionarios y pobladores— escribieron y describieron a América. Su escritura era fundacional, un discurso mediante el cual se pretendía construir, desde la palabra, la nueva identidad del colonizado y su territorio, pero a partir del mundo simbólico propio de quién escribía [...] (Borja, 2002).

En este punto radica el nudo interpretativo de una crónica de la conquista. Según Borja (2002) hay dos maneras de leerla: un texto moderno que describe “hechos” o una narración que es “escritura” estrechamente vinculada con experiencias medievales. Es esta última la que le interesa a Borja, ya que según él es la que permite comprender qué significó y qué significados tuvo escribir los viajes (2002).

Retomando las fuentes sobre los Mhuysqas, hay que mencionar otras investigaciones claves, como las de Walter Krickeberg *Mitos de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, obra publicada en alemán en 1928. La de François Correa *El sol del poder, simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes*, obra de 2004 en donde se incluye un anexo de mitología Mhuysqa con fragmentos coloniales como los de Bernardo Vargas Machuca y Fray Esteban de Asensio.

Por su parte Mariana Escribano (2000), realizó una tesis que luego reeditó con el nombre de *Cinco mitos de la literatura oral mhuysca o chibcha*. Escribano llega a plantear que la lengua de los Mhuysqas fue la misma de los atlantes¹⁷. Además para un estudio de las teorías sobre los orígenes de la escritura Mhuysqa, es clave la obra de María Stella González (1980) *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca*, quien además ha estudiado el simbolismo de la orfebrería y ha dispuesto una edición del *Diccionario y gramática chibcha* (1987), obra publicada por el Instituto Caro y Cuervo.

¹⁷ Se dice de los antiguos habitantes de la Atlántida.





En este punto es importante reflexionar sobre qué se entiende por cosmovisión y mito. De esta manera cosmovisión siguiendo a Geertz (1987) es “... la imagen que una sociedad tiene de la manera que son las cosas en la realidad, su concepto de la naturaleza, de sí misma, de la sociedad, contiene sus ideas más incluyentes de orden” en este sentido se hace referencia al cosmos y a la visión, *cosmos* como sinónimo de mundo o universo, es decir, la totalidad de lo existente y *visión* como forma de pensar, de un sentir, de un entender, de un conocer. Cosmovisión es, por lo tanto, igual a visión del mundo.

“[...] La cosmovisión no es una simple representación del mundo — como podría serlo un mapa — sino tal vez semejante a lo que hoy se llama “carta de navegación”, que implica no solo una representación de los lugares y entidades sino también una memoria y un conocimiento de cómo comportarse en las distintas situaciones. La cosmovisión implica conceptos. Pero también normas y valores. Hablar de cosmovisión es hablar de un pensamiento teórico y práctico organizado” (Landaburu, 2002. En Serje et al., 2002).

Existen, pues, diversas nociones de cosmovisión que son distinguibles, sin embargo de acuerdo con Edgar Morin (1977), las nociones de símbolo, mito y magia se implican mutuamente y para que estas adquieran plena significación se deben unir en un macroconcepto que constituyen lo que él llama un pensamiento simbólico / mitológico / mágico; donde el mito teje símbolos para construir relatos y narraciones, mientras que la magia se puede considerar como la praxis del pensamiento simbólico mitológico. Para este estudio, la herramienta de apoyo básico es la tradición oral, que como dice Páramo (1997), “está históricamente asociada con el concepto de mito”. A su vez Ann Osborn (1995) afirma que la mitología es tan esencial para la supervivencia como lo es, por ejemplo, la agricultura y por tanto, se la debe considerar como condición necesaria para la existencia física y cultural de un pueblo.

“[...] cuando se estudia cualquier mitología amerindia, no sólo la de los *U'wa*, es muy importante no tomar los mitos en forma aislada. Es





necesario elucidar y mostrar las relaciones de unos mitos con otros y de éstos con sus prácticas y actividades, así como su ubicación en el tiempo histórico y cronológico de la sociedad y en el marco geográfico de su territorio. El significado de los mitos puede ser plenamente comprendido sólo en el marco de estas relaciones y mediante su contextualización con referencia al entorno [...]” (Osborn, 1995).

Es así que siendo el mito fuente de nuestra investigación, lo entendemos desde la cosmovisión Mhuysqa como:

“[...] el mito es la enseñanza sagrada que dejaron los *Sas Bekya* (instructores de la humanidad). *MI* es la memoria – *Mokoa* es el conocimiento y el conocimiento es memoria. *To* es el apócope de *Tao* que lleva al *Theo* (la deidad al estado absoluto) [...]” (Mariana Escribano, Cátedra Mhuysqa Carlos Mamanché 2013).

En este sentido los que se han llamado fragmentos míticos Mhuysqas, transcritos y frecuentemente reinterpretados en códigos culturales propios por cronistas de origen español, son apenas una muestra descontextualizada de lo que posiblemente fueron mitos de determinadas regiones y cacicazgos. En todo caso, para el primer cuarto del siglo XVII, época en la que Simón escribiría sus Noticias Historiales, los Mhuysqas habían sido sometidos por la fuerza de la guerra y la religión. Lo curioso es que escritos como los de Simón, fueron temporalmente censurados por dar a conocer “creencias aborígenes o supersticiones”. Ni este fraile franciscano ni los cronistas que lo antecedieron (Juan de Castellanos, Fray Pedro de Aguado, Fray Antonio Medrano) se preocuparon por hacer una recolección detallada de narraciones. Más bien su interés estuvo centrado en el acopio de información que permitiera facilitar la evangelización y el control colonial.

De la mitología Mhuysqa apenas nos han llegado “restos” que han estimulado algunas conclusiones científicas y recreaciones artísticas —como los cuentos de Gertrud von Podewils¹⁸ (1930), las pinturas de Luis Alberto

¹⁸ Revisar artículo: *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: *Muisca: Representaciones cartográficas y etnopolíticas de la memoria*. Ana María Gómez Londoño, editora académica. 2005. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.





Acuña y las esculturas de Rómulo Roza. Sin embargo, con los “restos” mitológicos pasa algo parecido que con las piezas extraídas por los guaqueros: han perdido gran parte de su contexto y apenas “pueden ser exhibidos como órganos de un cuerpo desdibujado” (Rocha, 2010). De allí la importancia de trabajos como los de María Teresa Carrillo (1997), pues facilitan un acceso más exhaustivo a la oralidad, si bien, ya no son propiamente Mhuysqas al menos revelan elementos relativamente vinculados con el pensamiento Mhuysqa.

En 1997, María Teresa Carrillo expone la tesis *Los caminos del agua, tradición oral de los raizales de la Sabana de Bogotá*, dirigida por Luis Guillermo Vasco. Carrillo trabaja con raizales de Suba, Tenjo y Cota quienes, según la autora “construyen conscientemente los mitos” sobre una base: la de los ciclos estacionales del agua (Carrillo, 1997). En este caso los narradores raizales¹⁹ a veces están vinculados con resguardos de reivindicación Mhuysqa, como los de Cota y Suba, pero suelen ser “campesinos” de algunas veredas y pueblos del altiplano cundiboyacense. Sintetizando a Carrillo, en la Sabana de Bogotá el territorio raizal parte de la familia extensa, del grupo de familias que conforman una vereda, luego, el grupo de familias extensas que conforman un municipio. Según los raizales, los grupos de esta región se identifican como de tierra fría y tierra caliente, por ejemplo “los mojanes” habitan el filo de las cordilleras hasta el valle, mientras que los “santos católicos” habitan e identifican los valles. “Todos los mojanes son gente antigua que se *encantaron* (especialmente en épocas prehispánicas o durante la Conquista), y que asumen costumbres antiguas, especialmente su poder para controlar las aguas” (Carrillo, 1997).

Esta figura del “moján” como viejo, pobre y chiroso, evoca al dios peregrino, al héroe civilizador andino que disfrazado de mendigo pone a prueba los valores de comunidades enteras a las que generalmente castiga con inolvidables inundaciones (Rocha, 2010). Uno de los aspectos más interesantes a considerar de la existencia de este tipo de narraciones raizales

19 Categoría socio-cultural que alude ante todo al campesino nativo arraigado e identificado con la tradición cultural e histórica del altiplano cundiboyacense.





de origen Mhuysqa es que nos permiten ampliar la mirada sobre la base de las dinámicas propias del imaginario “mestizo”. Por ejemplo, en el mito de *Hunzabua*, transcrito por Simón (1981), la madre se enfurece y trata de golpear a su incestuosa hija, pero su golpe falla y da origen al pozo de Donato (en Tunja- Boyacá). Según narraciones recogidas por Carrillo (1997) “*un campesino contaba que el lago de Donato es profundo, que allí se podía entrar y no ahogarse, como encantada la persona y puede también salir a la iglesia de Tunja, a la catedral. Está conectado por debajo*”. Tales relaciones subterráneas, concurrentes y sincrónicas favorecen el estudio y comprensión de las narraciones actuales de origen Mhuysqa presentes en el altiplano cundiboyacense y que, en varias ocasiones, logré escuchar dentro de los habitantes Mhuysqas de Sesquilé.

Otro aporte es el José Rozo Gauta (1997) publicó *Historia mítica de los muiscas del norte y el sur*. Para el autor los mitos propios del Zipazgo, al sur, fueron el de *Bagiie* (madre de dioses) y los de otros varios héroes: *Bóchica* (quien habría venido antes que ella), *Chiminigagua*, *Chibbachum*, *Cucha Viva* (una manifestación del arco iris), *Güitaca* (opositora de Bóchica), *Nemcatacoa o Fo* (asociado con la construcción de las casas y con las “borracheras” rituales), *Chaquen*, *Cuzza*, *Vaqui*, *Guatavita* y *Meicuchuca*. En lo que respecta a los mitos del Zacazgo, al norte, menciona los Caciques Sol y Luna, *Hunzabua*, *Sadigua-Nompanem*, *Goranchacha* y *Thomagata*. Esta propuesta de Rozo Gauta es provocativa en cuanto resalta el múltiple origen de los fragmentos míticos Mhuysqas, transcritos y reescritos por cronistas como Medrano (1992), Simón (1981) y Aguado (1956).

Todo lo anterior es pertinente en la medida en que nos permite mencionar uno de los aportes fundamentales de Ann Osborn (1995) que sin ser nuevo, es oportuno: el significado de la oralidad varía de acuerdo con el contexto estacional. Para el caso de lo Mhuysqa esta oralidad se caracteriza por la flexibilidad de la memoria oral, que responde a interpretaciones del presente, idea que no se puede perder de vista en el trascurso del texto.

En los Andes, la identificación unívoca de los personajes mitológicos puede ser un síntoma de reinterpretaciones fuera de sus contextos rituales, dinámicos y preeminente orales. En este sentido las narraciones de





los cronistas son un ejercicio pleno de “miradas crónicas”, en las cuales no parecen interesarse por el trasfondo (Rocha, 2010). Sin embargo, son un referente a nivel mitológico ya que presentan fragmentos significativos, como los de *Chiminigagua*, *Bachué*, *Chibchacum* y *los Caciques Sol y Luna*.

A continuación se expondrá un ejemplo en relación al origen del mundo Mhuysqa *Chiminigagua*:

“[...] Cuando era noche, esto es, según ellos interpretaban antes de que hubiera nada de este mundo, estaba la luz metida allá en una cosa grande, y para significarla la llamaban Chiminigagua, de donde después salió. Y que aquella cosa o este Chiminigagua en que estaba metida esta luz [...] comenzó a amanecer y mostrar la luz que en sí tenía. Y dando principio a crear cosas en aquella primera luz, las primeras que crió fueron unas aves negras grandes, a las cuales mando al punto que tuvieron ser, fuesen por todo el mundo echando aliento o aire por los picos; el cuál aire todo era lucido y resplandeciente, con que habiendo hecho lo que les mandaron, quedo todo el mundo claro e iluminado como está ahora [...] A este Dios reconocen como Omnipotente Señor Universal de todas las cosas y siempre bueno, y que crió también todo lo demás que hay en este mundo, con que quedó tan lleno y hermoso. Pero como entre las demás criaturas veían la más hermosa al Sol, decían que a él se debía adorar y a la Luna como su mujer y compañera” (Simón, 1981[1627]:367).

En el caso del mito de *Chiminigagua* es un principio generador que se sirve de “mensajeros o dobles” para ordenar la Tierra, en este caso la acción de las deidades es reconfigurar y entrelazar el arriba y el abajo. Así mismo, la deidad Mhuysqa *Bachué*, madre surgida de la laguna, es casi que una constante. Las mujeres pueden ser lagunas, a la vez que las deidades viajeras surgen y retornan a través de lagunas de diferentes colores, según el estrato cósmico al que pertenezcan. Así también, *Sogamoso* y *Ramiriquí* (Tunja), como los Caciques Sol y Luna, constituyen una pareja de héroes ascendidos, donde una vez cumplen con los actos ordenadores pueden retornar a sus lugares de origen ubicados en dimensiones del arriba y abajo.

Por tal razón las deidades suelen presentarse en parejas opuestas y





complementarias: *Bachué* y su hijo, *Hunzabua* y su hermana, *Sogamoso* y *Ramiriquí* o *Bócbica* y *Chibchacum*. En este sentido el trabajo de campo realizado entre el año 2011 y 2013 en Sesquilé ha evidenciado el recurrente principio andino de dualidad que se compara con otros pueblos, pero también expresando tensiones, reciprocidades y equilibrios dispuestos a revertirse.

Todo esto nos invita a reconocer el valor de la oralidad para este caso la Mhuysqa y, más concretamente, la presente en los pobladores del Cabildo de Sesquilé (Cundinamarca), pues, a pesar de su fragmentación y aparente discontinuidad cultural, la palabra y la oralidad reflejan aspectos claves para entender la manera cómo se ha construido su identidad y su forma de relacionarse con su entorno.

1.3 El Proceso de conformación del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé

Según los documentos que reposan en el Archivo General de la Nación —AGN— relacionados con Sesquilé y más específicamente sobre el proceso de conformación del Cabildo Mhuysqa se analizó y recopiló la siguiente información.

1.3.1 Los Indios de Sesquilé

Entre 1594 y 1595 se desplegó una demanda contra el Corregidor por los requintos y demoras pagadas por los indios de Sesquilé exponiendo algunas dudas sobre la destinación de los mismos (AGN. 1594. Real Hacienda- Cundinamarca. Tomo 10. Folios 1- 86. Citado en: Montaña, Vladimir (2004) *Los Indios de Sesquilé*). En el año 1623, en el marco de la mita urbana o servicio a las obras públicas de la ciudad de Santa Fe, se alquilaron unos indios pertenecientes a esta localidad afirmando otra forma de explotación laboral diferente a las generadas por la Encomienda (AGN. 1623. Censos Varios Departamentos. Tomo 6. Folios 31-32).

En 1664 se presentó el reclamo de un indio llamado Juan quien a pesar de tener “*en apariencia y camas*” una edad aproximada de 60 años, aún no había sido reservado según ordenaba la Ley, y continuaba tributando tanto para el Estado (requito) como para el Encomendero (demora) (AGN.





1664. Caciques e Indios. Tomo 77. Folios 819 y 878. Citado en Montaña, Vladimir. 2004). En 1706 una gran cantidad de indios se ausentó durante cinco meses por el temor de ser conducidos como mano de obra en las minas de plata de Las Lajas, según un expediente comprendido entre 1706 y 1728, los indios además del trabajo en las minas debían proveer semanalmente: 250 cargas de leña al pueblo de Nemocón para el procesamiento de la sal (AGN. 1706 - 1728. Salinas. Tomo 1. Folios 587 - 616. Citado en: Montaña, Vladimir. 2004). En 1730 el Fiscal y Proyector de Naturales abogó a favor de los caciques y capitanes quienes tenían la obligación de responder por los tributos al encomendero por los indios ausentes (AGN. 1730. Caciques e Indios. Tomo 12. Folios 306).

En 1755 el cura de Sesquilé, Vicente de la Rocha Ferrer, presentó una solicitud para eliminar los mercados los días domingo debido a que ello obstaculizaba la aplicación de la doctrina, petición que fue aprobada con éxito (AGN. 1755. Curas y Obispos. Tomo 47. Folios 990 - 1025). En este mismo año el Presbítero Tomas de Villalobos y Saldivar pidió que al adjudicar a los indios de los resguardos se dejaran a salvo sus estancias (Montaña, 2008). A pesar de ser una localidad productora de sal, en 1795 la gente de Sesquilé no tenía “*ni un pedazo de barro*” salado debido a que la producción se consagraba en su totalidad al abastecimiento externo (AGN. 1795. Salinas. Tomo 6. Folios 255- 288). Durante la primera década del siglo XIX los Indios de Sesquilé emprendieron una demanda contra el Corregidor José Rafael de la Rocha, por querer tomar tierras de resguardo alegando pobreza e indigencia (AGN. 1809- 1810. Colecciones Bernardo j. Caicedo - Resguardos. Tomo 2. Folios 16. Caja 47).

1.3.2 Los Encomenderos de Sesquilé

Según rezan las fuentes consultadas, la Encomienda de Sesquilé estuvo primero a cargo del Conquistador Cristóbal Bernal de la tropa de Quesada y de éste pasó a manos de su hijo Luis Bernal antes de 1588, a éste lo sucedió su hijo llamado Cristóbal Ortiz Bernal, quien era medio hermano del cura del pueblo. Buscando prolongar el período de duración de “dos vidas o generaciones” estipulado para el gozo de la Encomienda, se logró para esta





familia desde 1657 a favor de Cristóbal Ortiz Bernal: Enrique Guzmán y Salazar (AGN. 1661. Miscelánea – Reales Cédulas. Tomo 85. Folios 927-928). Este Encomendero muere en 1700, sucediéndolo su hijo Cristóbal Bernal hasta 1732, luego de estar un tiempo vacante la Encomienda bajo la administración de la Real Hacienda, fue solicitada por Agustín Bernal y Galindo quien luego la traspasó a su hijo Nicolás Guillermo Bernal (AGN. 1770. Encomiendas. Tomo 5. Folios 950-989).

Esta diligencia fue llevada a cabo por Ignacia López de Carvajal una aristócrata española viuda de José de la Rocha, abogado en varias ocasiones de la Real Audiencia. El juicio se resolvió a favor de la viuda Carvajal en 1755 otorgándole el equivalente a las rentas. En 1770 se recibe una nueva solicitud de la familia Bernal para acceder a la Encomienda con el argumento de ser descendientes de cuarta y quinta generación de los primeros Conquistadores y Encomenderos (Ibíd., 1770). Según las fuentes consultadas, luego de la muerte de Ignacia López de Carvajal estuvo vacante la Encomienda hasta la llegada de la independencia.

1.3.3 El Resguardo

La localización del Pueblo de Indios de Sesquilé reunía todas las características requeridas por la legislación hispana para poblaciones, pues estaba rodeado de dos quebradas pequeñas que desembocaban en los ríos de Funza y Tominé. Además poseía leña en abundancia procedente de lugares vecinos y se encontraba en medio de dos núcleos demográficos: Boytiba y Fistatiba (Montaña, 2008). Actualmente al norte, se encuentra una Vereda denominada Boitiva y al sur la Vereda de Gobernador, antiguamente llamada Fistatyva. Aunque este “nombre tradicional de una unidad social y —territorial— desapareció, ese no fue el caso de otros topónimos que aún se conservan (Chautá, Nescuatá —hoy vereda—, Siatoya, Boytiva), que invocan la importancia del territorio en tiempos precolombinos” (Rozo, 1997).

La tercera unidad, después de Boytiba y Fistatiba, que conformó el Pueblo de Indios de Sesquilé es la “Parte del Cacique”, donde al extremo norte del municipio en límites con Suesca se construyó la iglesia al borde





de una quebrada hoy denominada *cacicaazgo*. Finalmente está la “parte de los Gacheros” que antiguamente era una unidad socio- política ubicada en el páramo hacia Guatavita y que tuvo que ser anexada a Sesquilé en 1593 (Montaña, 2008).

Para 1593 el Licenciado Miguel de Ibarra delimita las tierras de Resguardo de Sesquilé, de una manera muy parecida a como lo hizo Carvajal en 1639, de la siguiente manera: “[...] hacia Guatavita 2200 pasos, hacia Nemocón 1500 pasos, hacia Chocontá 2600 pasos. Estos términos se conservaron intactos hasta 1732 [...]”. En este sentido lo que hizo Carvajal fue una confirmación de las tierras repartidas por Ibarra, exceptuando 200 cabuyas menos por el Camino Real hacia Chocontá; es así que para 1639²⁰ el resguardo se reduce hasta lo que es hoy la Quebrada de la Escuela, ya que en la primera delimitación era más allá de lo que es en la actualidad la Escuela de Nescuatá (AGN. 1639. Visitas – Cundinamarca. Tomo 10. Folios 361-437r).

El Pueblo de Indios de Sesquilé luego de la visita de Ibarra, debió de tener una distribución así: la parte de Fistatiba, luego se llamó la Parte del Gobernador y actualmente se conoce como la Vereda Gobernador; la Capitanía de Boytiba estaba situada en la Vereda que hoy se llama Boitiva; la Capitanía de los Gacheros cuyos habitantes estaban ubicados en el páramo entre Sesquilé y Guatavita, sería lo que es hoy el casco urbano del municipio de Sesquilé; por último la parte del Cacique correspondería a lo que es hoy la Vereda de Nescuatá, la cual los Indios de Sesquilé acostumbraban arrendar de manera “voluntaria” para cubrir los gastos de semana santa (AGN. 1755. Curas y Obispos. Tomo 47. Folios 991r).

Según el estudio etnológico realizado por la Fundación Hemera (2006) en relación al Resguardo de Sesquilé:

“[...] es notorio que en la repartición efectuada por Ibarra y luego corroborada por Carvajal no se repartieron las tierras altas de Sesquilé, que reúnen todas las características para constituirse como *“tierras y pastos comunales”* dado su alto potencial abastecedor de agua y leña. De allí podría

20 Revisar Anexo 3: Mapa del proceso histórico del resguardo de Sesquilé para 1639.





desprenderse que la repartición de los resguardos señalada en 1593 y corroborada en 1639 incluyó apenas la repartición de las llamadas “*tierras de comunidad*” así como las parcelas o solares individuales, de las que poco se sabe [...]” (Fundación Hemera, 2006b).

1.3.4 Liquidación y Transformación del Resguardo

Aún en los tiempos en los que el resguardo alcanzó su mayor expresión los conflictos de acceso a la tierra por parte de los indios eran cada vez más numerosos. En 1639 alegaba un poblador de Sesquilé “*que tan faltos De tierras por no ser suficientes Las de sus Resguardos y asumió que Luis Bernal difunto su en/comendero Les dio permiso a algunos Yn(di)os para que hizie/sen Labranzas en sus estancias vecinas a El dicho Resguardo y assi es*” (AGN. 1639. Visitas – Cundinamarca. Tomo 10. Folios 389v).

Pasado el tiempo las tierras del resguardo se hacían más apetitosas incluso para los clérigos, ya fuese en calidad de pastores o de particulares empresarios agrícolas. En 1755 el cura se toma el atrevimiento de arrendar para el beneficio exclusivo de la iglesia las tierras de Nescuatá pertenecientes al resguardo (AGN. 1755 – 1756. Resguardos – Cundinamarca. Tomo 1. Folios 595r). Algunos años después el sacerdote Tomás de Villalobos y Saldivar, quien tenía tierras vecinas, temía que el proceso de restitución que se adelantaba en el Resguardo de Sesquilé en 1775 y 1776 le afectara sus propiedades (Ibíd., 1755).

Un antecedente significativo en torno a la defensa del resguardo fue la negativa reiterada de los Indios de Sesquilé hecha en 1810, con respecto a no conceder un lote de sus tierras como forma de pago de honorarios al Corregidor. Aunque en la sentencia influyó en gran medida la posición del sacerdote de turno, fueron los indios principales de Sesquilé los que iniciaron la defensa de un resguardo, ya de hecho disminuido. Unos meses después la Real Audiencia falló a favor de los indios (AGN. 1809 – 1810. Colecciones Bernardo J. Caicedo – Resguardos. Tomo 2. Folios 16. Caja 27).

Luego de los procesos de remate y venta llevados a cabo en el Siglo XIX, es posible que permaneciera un reducto en las tierras altas del municipio,





perteneciente a lo que fueran los “pastos comunales de resguardo”. Ello es de suponer debido a que en la actualidad aún se conserva una extensión de territorio denominado “Tierras del Común de Indígenas”. La razón por la cual estas tierras no fueron rematadas y vendidas obedeció tal vez a la importancia económica que representaron los cerros para la economía del procesamiento de sal que tuvo auge durante la segunda mitad del XVIII y la primera del XIX; el agua y la leña eran un recurso esencial, y según la legislación del siglo XIX, la propiedad de los recursos hídricos correspondía a quien poseía los nacimientos (Montaña, 2005; citado en Fundación Hemera, 2006b).

El Municipio de Sesquilé conservó así una defensa de sus “Tierras del Común”, como lo indica el Acuerdo Municipal de 1905 en el que se concretó desalojar a todas las personas que invadieran tales tierras sin la debida autorización del Consejo (Ibíd., 2006b). Desde este punto de vista, las tierras de Resguardo de Sesquilé, si bien fueron rematadas en su mayoría durante el siglo XIX, la parte alta situada en los cerros pudo conservarse mediante su transformación en “Tierras del Común o Tierras Comunales”.

1.4 Consideraciones del Capítulo

En este capítulo se trataron tres apartados importantes: en el primero se revisaron los procesos que se han generado en Bogotá (Bosa y Suba) y en algunos municipios a su alrededor (Cota, Chía y Sesquilé), que ya han tenido cierto tipo de legitimidad por parte del Estado en relación a la reivindicación indígena Mhuysqa. Es necesario aclarar que este tipo de iniciativas no sólo se dan en estos lugares, sino que se han comenzado a gestar en Soacha, Usme, Engativá, La Calera, Faca, Tabio, Tenjo, Sibate, Tocancipá, Ubaté, y en distintos pueblos de Boyacá (Ráquira, Chiquinquirá, Sogamoso y Tunja).

Aunque para el caso de esta investigación no son analizados a fondo, es necesario mencionar que así mismo se han formado organizaciones que agrupan estas iniciativas, como el Cabildo Mayor del Pueblo Muisca con afiliación a la Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC– y el movimiento Pueblo Nación-Muisca Chibcha, el cual se encuentra agrupado bajo el Cabildo Mayor Muisca Chibcha de Tchunza (Tunja), compuesto por





20 parcialidades en el Departamento de Boyacá, y el Cabildo Mayor Muisca Chibcha de Bacatá (Bogotá), el cual está compuesto por 20 parcialidades en las diferentes localidades de la ciudad de Bogotá, y 5 parcialidades alrededor del Departamento de Cundinamarca.

En segunda instancia se realizó un repaso de los distintos estudios y perspectivas que se han encargado sobre el estudio de lo Mhuysqa, dejando claro el lineamiento de los trabajos utilizados en esta investigación, teniendo estos como base el rescate de la oralidad. Allí la oralidad juega un papel importante en el sentido que da vida a lo que actualmente se conoce como el proceso de recuperación cultural, es así como en la práctica la aproximación a distintos relatos de sabedores Uitotos del Amazonas, Kogui, Arhuacos y Wiwas de la Sierra Nevada de Santa Marta, entre otros, han permitido y apoyado la reconstrucción de una nueva “historia Mhuysqa”, que ha sido nutrida desde las relaciones y vivencias que han generado los Mhuysqas de hoy con su entorno.

En un tercer momento se esbozó el contexto histórico en el cual surgió el proceso de conformación del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé (Cundinamarca), allí se evidenció la revisión bibliográfica hecha en el Archivo General de la Nación; este apartado se subdivide en cuatro momentos: los indios de Sesquilé, los encomenderos, el resguardo y por último la transformación y la liquidación del resguardo.





CAPÍTULO II

CAMINAR Y CONSERVAR: LA ORGANIZACIÓN, EL TERRITORIO Y LA GENTE

2.1 El Origen de la Organización con Carácter de Cabildo

“[...] Carlos Mamanché²¹ fuera de que es mi hermano de sangre, el mayor de mis hermanos, él fue una persona abierta a todo este conocimiento hacia el mismo territorio. Él estuvo aprendiendo a partir de mi abuelita Vicenta, estuvo aprendiendo varios años abajo en el Putumayo, en ese aprendizaje se entregó a la medicina tradicional, él sabía manejar lo que es la medicina del yagé, con esa medicina nosotros empezamos a recobrar todo el conocimiento y todo lo que hace referencia al conocimiento de las plantas medicinales. Él desafortunadamente se fue, trascendió muy joven, pero nos dejó muchos valores en esta comunidad [...]”

(Marcos Mamanché²², entrevista realizada por Olga Matías junio de 2013).

Hablar del origen de la organización con carácter de Cabildo de los Mhuysqas de Sesquilé es remontarse a la trayectoria de Carlos Mamanché, médico tradicional que lideró e inició el proceso, desde su propio cambio y transformación en compañía de pueblos indígenas del Putumayo y la Sierra Nevada de Santa Marta.

21 *Carlos Mamanché* (4 de diciembre de 1970 – 7 de julio de 2007): líder de la comunidad Mhuysqa de Sesquilé “Los Hijos del Maíz”.

22 Marcos Mamanché Gonzales: hermano de Carlos Mamanché, actual Gobernador del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé.





La niñez de Carlos se encuentra íntimamente relacionada con su vida en el campo. Según cuenta doña Ana Eliza Mamanché, hermana de Carlos Mamanché, su infancia fue muy bonita, porque en ese tiempo jugaban en el monte, pues sus responsabilidades se encontraban allí. Su padre don Rafael Mamanché trabajaba en las minas de carbón especialmente en las de Suesca, entonces les tocaba turnarse las labores de la finca entre doña Rosa Gonzáles y sus hijos “[...] era levantarse a las tres de la mañana, más que todo era Carlos, pues Marcos casi no, porque él era el pequeño, porque en ese tiempo no había gas, era estufa de carbón y a nosotros nos tocaba hacer el desayuno y a mi papá y mi mamá el almuerzo para llevar al trabajo. En ese tiempo teníamos ovejas, nos tocaba turnarnos para ir a llevarlas por la mañana antes de irnos a estudiar, a veces disgustábamos, porque en ese tiempo nos tocaba hacer mazamorra, entonces nos tocaba moler, nos tocaba todo, entonces nos turnábamos [...]” (Ana Eliza Mamanché, conversación con Olga Matías junio de 2013)..



Figura 1: Ana Eliza Mamanché en el patio de su casa.
Fuente: Olga Matías, junio de 2013: Sesquilé – Cundinamarca.





Un día doña Ana Mamanché comentó que a Carlos le gustaba mucho ir a la parte de arriba de la montaña, a investigar como decía él, pero a ella casi no la llevaban por ser mujer. “Ellos se iban por allá a investigar, les gustaba tirar piedras desde arriba, caída a los potreros, en ese tiempo era de los Hurtado”. En algunas ocasiones cuando no había trabajo de picar, ni sembrar, ellos se iban temprano y le decían: “—bueno Ana, hoy vamos a ir a investigar— y claro yo les alistaba porque decían que me llevaban, yo les alistaba maíz frito, arepitas y guarapo, la emoción era ir allá con ellos y ya cuando todo estaba listo, me dejaban en la casa, entonces era la diversión de ellos, de ir por allá a conocer el monte”.



Figura 2: Ernesto Mamanché en la sementera de su casa.

Fuente: Olga Matías, junio 2013: Sesquilé - Cundinamarca.

Carlos y Ernesto Mamanché²³ estuvieron en su niñez compartiendo con su tío y abuela paterna Vicenta, ya que Carlos vivió de los 4 a los 10 años

23 Ernesto Mamanché: Hermano de Carlos Mamanché. Líder de Agricultura.





con ella, de allí surgió una buena relación porque doña Vicenta le enseñó muchas cosas “[...]a Carlos le encantaba que le contara sus historias de cuando era joven, de cuando se casó, después cuando tuvo hijos, de que le tocaba salir a trabajar, que el mayor era mi papá²⁴; pues eso era como lo que le gustaba a él, que le contara las cosas, sus vivencias, los conocimientos de las plantas y remedios caseros que tenía mi abuelita, entonces eso era lo que a Carlos como que lo ataba más allá[...]” (Ana Eliza Mamanché, notas de campo 2013).

Don Ernesto Mamanché (también hermano de Carlos) cuenta que “cuando chicos se la pasaban explorando cosas de la montaña, jugando, sí veían una cueva empezaban a escarbar a ver qué encontraban, lo mismo cuando encontraban *matas raras*, pues incluso las masticaban a ver qué sabor tenían, lo mismo los frutos. Se metían también en las fuentes de agua a *molestar* y a *mirar* en las quebradas, como en ese tiempo había pescado *Capitán*, entonces se ponían a hacer casería a los pescados”, “*hay veces que traían para la alberca de la casa, eso era lo que más que todo hacían, mirar, investigar las cuevas y cositas que a veces encontrábamos raras por ahí*” (Ernesto Mamanché, diario de campo 2013).

Los estudios de básica primaria los realizó en la Escuela Simón Bolívar y sus estudios de básica secundaria hasta el grado octavo en Colegio Carlos Abondano Gonzales del municipio de Sesquilé. En la etapa de juventud Carlos tuvo la intención de ser cura, y decide viajar a Bogotá donde se encontraba residiendo su hermano mayor Enrique Gonzáles²⁵ él le ayuda a ingresar al colegio militar Antonio Ricaurte donde finaliza sus estudios, después adelanta estudios en la Escuela de Suboficiales Sargento Inocencio Chinca en el fuerte militar de Tolemaida (Melgar-Cundinamarca) en el año 1989 y solicita su baja en agosto de 1991. En la Escuela de Suboficiales recibe el grado de Cabo Segundo del arma de Ingenieros Militares, donde hace especialización en perforación de posos y topografía. Durante 3 años permaneció en las fuerzas armadas, pero no duró mucho tiempo, según

24 Refiriéndose a Rafael Ernesto Mamanché.

25 Enrique Gonzales: hermano mayor de Carlos Mamanché, miembro del Consejo de Popoveros.





sus hermanos decía que “era porque el trato hacia las personas no era el correcto, principalmente el de los altos mandos del ejército” (Ibíd., 2013).

Al retirarse del ejército volvió un tiempo a Sesquilé, pero allí no duró mucho, ya que decide viajar donde su abuelita materna en Charalá (Santander). Donde su abuela materna duró aproximadamente 6 meses ayudando a cuidar la finca, allí comenzó a indagar por un tío que le había ofrecido ayuda, entonces se enteró que tal tío estaba en Putumayo. Así llegó de nuevo a Sesquilé y arrancó para el Putumayo en 1993, inicialmente él iba en busca de su tío materno, pero por cuestiones de la vida, se encontró con taitas y comenzó a caminar con ellos. Mucho después se encontró con su tío pasando éste a ser un segundo plano, pues Carlos ya se había empezado a involucrar con diferentes pueblos.

Al llegar a Putumayo tuvo la oportunidad de conocer a la Asociación de Campesinos de Puerto Asís, liderada por el Padre Alcides Jiménez, esta pastoral tenía como misión el acompañamiento de poblaciones indígenas y campesinas envueltas en el conflicto armado, es allí donde se desarrollaban encuentros de medicina y donde Carlos tuvo el primer contacto con el remedio de la planta de Yagé (Fundación Hemera, 2006b). Tiempo después Carlos tuvo contacto con el Taita Guillermo Maguje Mucumajó, con quien tuvo su primera toma de yagé, a esta toma se refirió como que no fue buena, ya que *“se sintió en un hueco grandísimo y cuando miraba hacia abajo era como un túnel, donde sentía que lo jalaban y veía alrededor diablos, como demonios flacos, lo que hice fue cogerme de la persona que estaba a mi lado, para no dejarme ir”* (Fragmento de entrevista realizada en el 2005, Fundación Hemera 2006b).

Después de su primera experiencia, el Taita le dijo que se encontraba enfermo y que debía realizar un proceso de curación. Entonces volvió a las 8 días a tomar remedio, en esta ocasión de deshizo de la enfermedad, empezó a limpiarse, hasta llegar a ver y *reencontrarse con todo lo Mhuysqa*.

[...] yo miré cuando había nacido, saque la cabeza del cuerpo de mi mamá y después vi como fui creciendo. Me mostré en varios sitios, a veces me preguntaba sobre mi vida y en un momento comencé a llorar, en ese momento se me apareció mi abuelita Vicenta, ella ya había muerto,





entonces me dijo que no llorara, hubo algo que me preguntó, que, ¿sí yo quería conocer quiénes éramos los Mamanché?, yo le dije que bueno. Me llevaron a Sesquilé pero en un tiempo de antes de los españoles, miré las casas, conocí a los abuelos y me llevaron a conocer a un Mamanché a la Laguna de Guatavita... Había un sitio donde estaba el fuego, en otros juncos, muchas cosas de oro y me llevaron a una casita muy pequeña donde había un abuelito muy viejito y me empezó a contar la historia de los Mhuysqas, de donde éramos nosotros y cual era nuestra misión. Ahí volví a empezar a llorar y me mostraron la reconstrucción de los Mhuysqas en un futuro, a mí me dio mucha risa porque es algo como ilógico, pero él me dijo que se iba a reconstruir una comunidad. Yo le decía que eso no podía suceder, pero él me decía que si quiero creer que crea y que si no quiero pues no crea, pero que el día que pase, ese día me daré cuenta [...]” (Fragmento de entrevista realizada en el 2005, fundación Hemera 2006b).

De esta forma Carlos regresó a Sesquilé en 1999. Inicialmente trabajó en un proyecto que tenía como objetivo que *las mujeres regresaran a sus casas y que hicieran proyectos productivos desde la casa*. Según Carlos Candil²⁶ (2013) para ese entonces había una problemática en las casas, era que la mujer como tal no estaba cuidando a sus hijos, entonces la preocupación que tenía Carlos Mamanché era ¿Cómo se estaban criando los hijos y de qué estaban viviendo las familias?— para esa época todas las mujeres vivían del trabajo en las flores y los hombres tenían problemas de alcohol algunos trabajaban tiempo completo y generalmente no tenían tiempo para sus hijos. Es así como en ese tiempo no había cabildo como tal, sino que se había pensado en crear una organización sin ánimo de lucro para las mujeres, para poder hacer proyectos productivos a través de la enseñanza de preparación de pomadas y *shampoos* a base de plantas medicinales, también de la creación de artesanías como manillas con el objetivo de crear un ingreso autónomo para las familias.

26 Carlos Candil: miembro del Consejo de Poporeros.





En octubre de 1999 ya se habían involucrado varias familias al proceso, y con relación a la visión anteriormente mencionada de Carlos Mamanché en la toma de yagé, se pensó en una propuesta de recuperación cultural y en la opción de la figura de Cabildo. Esta decisión fue apoyada por la gente de Cota que para ese entonces era un proceso que ya estaba constituido, ya que se argumentaba que era importante la legitimación de otro pueblo, mejorando la relación con el exterior y además porque lo dictaba la Ley 89 de 1890.

Así el proceso se formó principalmente con 5 familias incluidas la familia Mamanché y los Chautá, actualmente está conformada por 38 familias. Para Marzo del año 2000 surge el proyecto *Viajes al Reconocimiento de las Plantas un Saber Muisca*, donde se propone la construcción de un lugar, donde hubiera una huerta y una cabaña para hacer las reuniones y tener un punto de encuentro, además para dar inicio a las jornadas de trabajo comunitario, este lugar se consiguió y era propiedad de Benicio Chautá.

Como lo cuenta Carlos Candil (2013) este proceso fue difícil para las familias que no se habían involucrado desde un principio “[...] en ese entonces no había gente, eran pocos los que llegaban a la comunidad, y el llegar al proceso también implicaba que la gente del pueblo dijera que se estaba metiendo vicio, que eran maribuaneros, yo lo viví porque los vecinos de mi casa decían: usted no puede tomar yagé, esa vaina lo vuelve vicioso [...]”.

2.1.1 Reconocimiento por parte de la Alcaldía Municipal

El 20 de Marzo del año 2000 se realizó la primera reunión con el objetivo de celebrar el Año Nuevo Mhuysqa, en este encuentro participaron las familias que componían la organización, además de algunos miembros del Cabildo y resguardo de Cota, un representante del Cabildo Mayor Muisca²⁷, dos representantes de la etnia Uitoto Muruy Muinane y el Taita

27 Es una forma organizativa política, organizada en cabildos locales, autónomos e independientes, asociados a su vez al Cabildo Mayor que reúne organizativa, cultural y políticamente, todos los cabildos Muisca, filial de la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC. El Cabildo Mayor del Pueblo Muisca nació en 1999 en el Foro "Los muisca; un pueblo en reconstrucción" que se desarrolló en Suba, al que asistieron las





Guillermo Mavisoy de la etnia Kamëntsá. Así se realizó una asamblea en la que se eligieron por medio de votación los miembros del nuevo Cabildo Mhuysqa de Sesquilé “Los Hijos del Maíz”, el cual estaba compuesto por un Gobernador, Gobernador Suplente, Capitán, Capitán Suplente, Tesorero y Secretario (Acta de Reconocimiento 20 de marzo de 2000, Archivo del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé).

El 27 de Marzo de este mismo año los integrantes del nuevo Cabildo enviaron una carta a la Alcaldía en la que informaron sobre el proyecto de “Recuperación Cultural” que venían ejecutando desde 1999 (Carta dirigida a la Alcaldía 27 de marzo del 2000, Archivo del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé). En este documento se argumentó que acogiéndose a la Ley 89 de 1890, al Convenio 169 de la OIT y a la Ley 21 de 1991, la Administración Municipal de Sesquilé debía reconocerlos como Cabildo y así lo hizo el 30 de Marzo del año 2000 (Acta de Posesión Miembros del Cabildo 30 de Marzo de 2000, Archivo del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé). Desde esta fecha se comenzaron a gestionar proyectos con la figura de Cabildo frente a la Gobernación de Cundinamarca, el Fondo Mundial de Naturaleza y la CAR²⁸; antes de aquella posesión como Cabildo esta población había gestionado proyectos con la figura de Fundación, aunque esta nunca pudo legalizarse.

Para el año siguiente el 13 de enero de 2001 se reunieron en la cabaña construida los integrantes del Cabildo para elegir a los nuevos representantes legales, se postularon varios personajes y por medio de votación se eligieron los siguientes cargos: Gobernador, Gobernador Suplente, Capitán de comunidades de Chía, Cota y Bosa, con el objeto de conversar sobre formas propias de organización y de discutir sobre un Plan de Vida común a todos los grupos. En el marco de este evento se crea el Cabildo Mayor del Pueblo Muisca siendo esta una organización de carácter tribal que reúne las máximas autoridades de las comunidades reconocidas y del cual se nombra el primer gobernador Mayor: *Oscar Melo Neuta* de Bosa (Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Cabildo_Mayor_del_Pueblo_Muisca).

28 Para ese entonces se pueden mencionar el Proyecto de “Semillas Muiscas” que buscaba la implementación de un plan de producción biodiversificada con técnicas de cultivo, sin utilización de químicos que tuviera un manejo sostenible. El Proyecto “Tejedores de Vida”, “Viaje al Reconocimiento de las Plantas un Saber Muisca”, “Guaiaba” y “Proyecto Educativo Comunitario para el Pueblo Muisca en los contextos de Chía, Cota y Sesquilé”.





Trabajo, Tesorero, Secretario y se crearon los cargos de Primer Fiscal y Segundo Fiscal para la inspección de las actividades que se realizaran (Acta de Nombramiento no 2 – 13 de enero de 2001, Archivo del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé). Para esta fecha la Alcaldía Municipal y su Alcalde Luis Hernando Chautá Rodríguez, comunicaron que para el año en curso se abstendrían de dar dicho reconocimiento.

Para tomar esta decisión el Alcalde argumentó que se tuvieron en cuenta las recomendaciones impartidas por la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, mediante las circulares números 001, 002, 003 y 004 de 1999, según las cuales cuando surjan dudas sobre el carácter y naturaleza de una comunidad se debe, de manera previa a la posesión de cabildos indígenas, solicitar un concepto a esa Dirección. En efecto, en vista de la duda que le asistía a la Administración Municipal, su Despacho ofició a la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior la realización de un estudio antropológico, cultural y lingüístico para determinar sí, de conformidad con el artículo 2º, inciso 3º, del Decreto 2164 de 1995, los miembros del Cabildo Indígena Mhuysqa “Los Hijos del Maíz” constituían una comunidad o parcialidad indígena.

Ante el silencio de la Administración Municipal con las Autoridades del Cabildo al citado requerimiento, el Gobernador elegido Carlos Mamanché acude a la Defensoría del Pueblo, allí el Director Nacional de Recursos y Acciones Judiciales, mediante oficio número 3030-1067 del 27 de junio de 2001, solicita al Alcalde Municipal de Sesquilé, el cumplimiento del artículo 3º de la Ley 89 de 1890. La anterior petición fue respondida por el Alcalde Municipal de Sesquilé el 7 de julio de 2001 manifestando que no daría posesión al Cabildo Indígena Mhuysqa “Los Hijos del Maíz” hasta tanto el Ministerio del Interior determinará la procedencia de la decisión.

Es así como Carlos Alberto Mamanché Gonzales gobernador del cabildo indígena Mhuysqa “Los Hijos del Maíz” del municipio de Sesquilé, argumenta una acción de cumplimiento ante el Tribunal Administrativo de Cundinamarca para el 2001, ésta acción es negada de la siguiente manera:

“[...] en virtud de una visita técnica realizada al Municipio de Sesquilé por





la Subdirectora de Promoción y Desarrollo Intercultural de la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior en junio de 2001, se concluyó que en ese Municipio no existe una parcialidad indígena como tal y que apenas, desde 1999, un sector de la población adelanta un importante proceso de recuperación cultural muisca [...] así que, en vista de que no hay certeza acerca de la existencia de la citada parcialidad indígena para el momento en que se solicitó la posesión de los dignatarios del cabildo en el Municipio de Sesquilé, considera que la decisión del Alcalde resulta consecuente con las orientaciones que sobre el particular han impartido los organismos oficiales competentes[...].”

Desde ese entonces las personas pertenecientes al Cabildo Mhuysqa de Sesquilé se dieron a la tarea de continuar con el proceso iniciado de recuperación cultural. Para el año 2006 se realiza el estudio etnológico sobre la etnicidad de las comunidades de Cota, Chía y Sesquilé que se reivindican Mhuysqas por la Fundación Hemera requerido por el Ministerio del Interior donde adquieren el reconocimiento jurídico y legal y así mismo el derecho a ser posesionadas sus autoridades ante el alcalde municipal.

2.1.2 Organización Política

“Ser Mhuysqa es ser parte, es la formación de servir, la formación de ser gente, de ser fuerte, es reconocer un territorio, conocernos a nosotros, conocer a una cultura, servir a una comunidad, es vivir en armonía con el territorio, es aprender del territorio, es aprender de la comunidad, es sentirme orgulloso”

(Carlos Candil, entrevista realizada por Olga Matías 2013).

Actualmente los Mhuysqas de Sesquilé poseen una organización política que comprende dos elementos: uno espiritual y otro político.

La parte espiritual la comprenden el Consejo de Ancianos²⁹, los

29 Se refiere a los ancestros o abuelos antiguos Mhuysqas. Según lo recogido en campo estas figuras son en las cuales recae todo el conocimiento, ya que son los sabios del territorio y así mismo a los cuales se les acude para el consejo.





Tibas³⁰ y la Medicina³¹ y la parte política que está compuesta por los abuelos (las personas de más edad), el Consejo de Poporeros, el gobernador (Marco Antonio Mamanché), la gobernadora (Nelly Quintero), la tesorera (Estella Chautá), el líder de jóvenes (Yeison Márquez), el líder de agricultura (Ernesto Mamanché), el líder de salud (Camilo Chautá), la líder de mujeres (Jenny Chávez) y la líder de cocina (Nubia Rojas). Aunque se mencionen dos tipos de organización la espiritual y la política es necesario entender que estas dos no son excluyentes, ya que todas las decisiones que se toman son consultadas con el Consejo de Ancianos en ceremonias específicas y con el resto de los miembros pertenecientes al Cabildo, todo este proceso se hace acompañado de la Medicina.

A nivel político aunque se encuentra la figura de Cabildo, este ya no tiene los mismos cargos. Como se mencionó anteriormente en un principio la organización funcionó con un Gobernador, Gobernador Suplente, Capitán, Capitán Suplente, Tesorero y Secretario, todos estos cargos han venido transformándose, es por esto que la noción de Cabildo ha cambiado de significado, ya que no corresponde como tal a la organización interna, sino hace referencia según los pobladores a la porción de tierra en la que se realiza el trabajo comunitario o minga³². *‘Estar en minga, implica un compromiso y un respeto a la palabra, al otro. No hay necesidad de firmar contratos, a la minga se va por convicción por respeto y compromiso. Hacer minga es recobrar lo humano, es recordar la organización colectiva. La capacidad de trabajar, vivir, compartir y soñar juntos [...] es la materialización del trabajo en espiritual [...]’* (Camilo Chautá³³, Septiembre de 2013).

30 Hacen referencia a los líderes actuales, pero específicamente al proceso que han tenido que pasar para consolidarse en el plano espiritual. Con esto quiero recalcar que se debe seguir un camino, que comprende diferentes pruebas (pueden ser de tipo físico o mental) para llegar a ser Tibas.

31 La medicina es el centro de toda la organización política, ya que a partir de ella se generan mecanismos de interconexión, en este caso entre los Tibas y el Consejo de Ancianos.

32 *Minga*: palabra proveniente del quechua (minka) es un trabajo colectivo con el objetivo de tener un bien común, es un intercambio, una red de apoyo, por lo tanto es una actitud de vida en colectividad.

33 Camilo Chautá: miembro del Consejo de Poporeros y Líder de Medicina.





Figura 3: Ceremonia de posesión del Cabildo año 2013 – Cusmuy.
Fuente: Alcaldía Municipal de Sesquilé, 2013.

El proceso espiritual se ha definido como el despertar del pensamiento Mhuysqa, que consiste en el fortalecimiento del pensamiento que tiene como base la Medicina y el poder curativo de las plantas. Por esta razón lo más importante en lo espiritual, es el pensamiento porque mantiene unido al grupo, más no solo a la organización como tal.

El médico tradicional, los Tibas o líderes deben desarrollar un proceso de acuerdo con su vocación, es por esta razón que no todo el mundo tiene la capacidad de aprender de la medicina, la música, la cocina, la agricultura, etc. Para ejemplificar un proceso que se debe tener, haremos referencia al del médico tradicional, en relación a preguntas hechas en campo sobre ¿cómo se hace un médico tradicional? los pobladores miembros del Cabildo coinciden en que las labores y las funciones en la comunidad hacen parte de un *proceso*:
“[...] Primero debe haber una etapa de estudio de las plantas, de las medicinas, en general del cuerpo, de la energía, debe ser una persona que estudie mucho, se capacite para hacer un médico tradicional, no sólo





con la medicina tradicional sino con la medicina occidental, para tener un equilibrio, porque las enfermedades que hay ahora, no son las mismas que habían hace 500 años [...]” (Candil, 2013). Para Carlos Candil (2013) es por esta razón que un Médico Tradicional debe ser capaz de ser humilde, tener voluntad de servir sea a quien sea, y sobre todo, debe tener compromiso desde distintas maneras de trabajo comunitario, como por ejemplo el de impartir las ceremonias.

En consecuencia un médico se puede estar formando desde pequeño *“lo ideal sería que un médico se formara desde su niñez desde los 2 o 3 años que está aprendiendo, pero no como un Médico Tradicional si no como líder, como líder espiritual que es como lo fundamental de una comunidad, por tal razón su misión no es sólo el hecho de curar enfermedades sino ser capaz de asumir todos sus roles, no sólo la medicina, sino ser capaz de que en el momento que le toque liderar un proceso, lo pueda hacer sin ningún temor, que sea capaz de proteger a su territorio. .*



Figura 4: Abuela - Rosa María Gonzales de Mamanché.

Fuente: Carlos Candil, 2013: Sesquilé – Cundinamarca.





Doña Rosa Gonzales, es una de las abuelas del Cabildo, madre de Carlos Mamanché. Un día le preguntaba del ¿por qué ella no era considerada como médica tradicional? a lo cual me contestó que ese era el lugar que ocupaba Carlos Mamanché, porque él había tenido la oportunidad de aprender al lado de su abuela y además había complementado ese conocimiento estando cerca médicos y sabedores indígenas como los Taitas del Putumayo y Mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta. En este sentido Doña Rosita se convierte en la mujer conocedora de las plantas y así mismo de la preparación de las medicinas; el contacto con esta mujer fue clave para entender el papel de *las plantas* en el *proceso*, ya que las plantas en este sentido son las facilitadoras de ese despertar de pensamiento Mhuysqa que mencioné.

Es así como la forma en que Doña Rosa aplica *Hosca*³⁴, la forma de preparar un purgante, de servir un alimento, de preparar la chicha y de brindar una agüita aromática son habilidades inmersas en las personas que tienen la capacidad de servir. Pero ese servir es un lugar común que se refleja en la labor de abuela y madre, ya que posee el valor del *amor* en todo lo que se hace: “*porque uno no debe esperar nada a cambio, sino brindar todo con amor y respeto, que Dios le sabrá socorrer a uno*” (Rosa Gonzales, 2013).

34 *Hosca* o *Tabaco*: medicina a base de la planta del tabaco secado y molido, es un polvo que es inhalado o soplado, se utiliza como limpieza en las ceremonias o rituales como: trabajo comunitario, visitas a lugares sagrados y siembra; se habla de *Hosca* ie espíritu del camino. A nivel medicinal se usan las hojas secas para detener hemorragias o heridas (diario de campo, 2013).





2.2 El Territorio para los Mhuysqas de Sesquilé

“El Territorio no es solamente un espacio físico o biofísico. Un territorio es como un gran texto, que hay que aprender a leer. Es el manual de la vida y nuestro primer territorio ante todo es el mismo cuerpo, conforme nosotros cuidemos nuestro cuerpo, estamos cuidando al territorio y sí cuidamos la tierra, el agua, el aire y las plantas, todo, también estamos protegiendo nuestra vida y cuidando nuestro cuerpo. En el territorio está todo, simplemente hace falta escucharlo y saberlo conocer para interpretarlo como debe ser, para integrarnos nosotros con él; porque muchas veces pensamos que es él, el que tiene que complementarse con nosotros, y es lo contrario, aprender a interpretarnos a nosotros mismos para de allí, relacionarnos con el resto del mundo”

(Recopilación escrito Carlos Mamanché, *El páramo de pensamiento*).

Llegar por primera vez al Cabildo de Sesquilé en el año 2010 significó el recorrido por un sendero, acompañada de dos jóvenes que hacían parte de la comunidad. En este recorrido se nos explicaba a mis compañeros y a mí la importancia de ciertos lugares, lo que se debía hacer en ciertas épocas del año, así mismo el significado de las plantas y los animales que allí se encontraban. Después de un tiempo seguí asistiendo a este lugar ubicado en la parte alta de la montaña en Sesquilé, allí empecé a relacionarme con la gente y me encontré con expresiones y manifestaciones recurrentes que hacían referencia a “*que debía recorrer el territorio para así poder entender el proceso organizativo que allí se llevaba a cabo*”.

De allí surgió la preocupación inicial de entender ¿qué era el territorio para los Mhuysqas de Sesquilé? y en este sentido entendí que esta noción estaba ligada a diversos aspectos: en una primera instancia se refiere al espacio físico recorrido por los abuelos³⁵, pero que además éstos colmaron de símbolos y creencias que han quedado plasmados en la existencia de ciertos lugares, en los registros arqueológicos y en la memoria de las personas

35 Hablar de abuelos hace referencia a: espíritus que habitan el territorio que en ocasiones son personajes mitológicos, fuerzas cósmicas y ancestros, es decir, personas que trascendieron el plano material.





que viven hoy. Por tal razón el territorio no sólo es el espacio físico, sino también son los seres que allí vivieron y el conjunto de ideas que alrededor de ellos allí se tejen.



Figura 5: Mural de distribución espacial del Cabildo.
Fuente: Olga Matías, 2011: Sesquilé - Cundinamarca.

Recorrer los caminos de “los abuelos” es un elemento común para entender una de las razones sobre ¿qué es ser hoy Mhuysqa en Sesquilé? pero no es la única ya que una cosa *es seguir los pasos de los mayores, y otra es seguir lo que ellos buscaban*, esta condición les permite concebir y apropiarse la idea de andar por los caminos de los antepasados, para así entender por ejemplo el sentido de conectar “los lugares sagrados” y vivir la experiencia que ello implica. Un ejemplo de mi experiencia fue en una visita un día domingo, algunos integrantes del cabildo estaban realizando la construcción de unas casas (la Casa de Mujeres y el taller de cerámica) además de los caminos que





daban a éstas. Las razones por las cuales realizaban esta actividad eran para promover el proceso de mujeres, el de niños y el de jóvenes; los caminos en piedra hacían referencia a los Caminos Reales, preexistentes desde épocas de la Colonia, que conectaban los lugares antiguamente. Sin embargo este sentido de pertenencia no sólo está en el pasado, sino también en el presente y en el futuro *“Las casas se hacen para visitarlas y para alimentarlas, y los caminos para que sean recorridos por la comunidad y para que los hijos crucen por aquí en un futuro y piensen en lo que son”* (Francisca Chautá, 2012: miembro del Consejo de mujeres).

El territorio también es la biblioteca del conocimiento, es decir donde se observa y se aprende cómo se maneja una planta, el uso que se le da para determinados dolores, para hacer las limpiezas, para dejar pagamentos y para dejar el negativo. El territorio *“es la madre porque entrega todo el alimento espiritual, donde están los lugares sagrados, donde están las lagunas, los cerros, los mohanes y los espíritus de los ancestros”* (Carlos Candil, Septiembre de 2013). Por tal razón, es imposible separar el territorio espiritual del territorio material porque todo en su conjunto caracteriza al Territorio. Es así que desde la visión de Carlos Mamanché³⁶ el legado es poder educar a la colectividad desde el territorio mismo, por eso es que los pobladores han insistido en revivir todo, porque *si viven el territorio espiritualmente y de palabra*, sienten que todavía son cuidadores, no sólo de Sesquilé, sino de todo el mundo.

De esta manera el territorio está ligado a una concepción histórica que evoca a los antepasados o “abuelos”, además hace remembranza a lo que fue la figura de Resguardo Colonial —la cual se evidenció en el capítulo anterior— que para los habitantes comprende más allá de los límites actuales. En el Plan Básico de Ordenamiento Territorial del municipio de Sesquilé, la zona montañosa, donde se encuentra asentada esta población está catalogada como “Reserva ambiental del resguardo indígena”, sin embargo para los miembros del Cabildo el territorio va más allá de las montañas, abarcando los municipios de Chocontá y Suesca (Fundación Hemera, 2006a).

36 Carlos Mamanché (1970-2007): líder de la comunidad Mhuysqa de Sesquilé.





En últimas, según Carlos Mamanché el territorio se concibe como:

“[...] la vértebra, sin eso no tendrían como alimentarse espiritualmente, si no existiera un territorio llegarían a un punto en el que desconoceríamos todo lo que somos; sin el territorio no hay conocimiento, no hay medicina, no hay de qué hablar, no hay mitos, ni oralidad, ni cosmovisión, el territorio es todo, el territorio es la madre. La cultura del pueblo Mhuysqa es una manera de ser, pensar y comportarse, es el modo de existir que le es propio y lo distingue de otros pueblos. Sus bienes, las ideas o cosas que posee un pueblo, son culturales cuando las comparten quienes pertenecen a él [...]”
(Recopilación escrito Carlos Mamanché, *El páramo de pensamiento*).

2.2.1 Lugares Sagrados

Como se mencionó anteriormente dentro del territorio Mhuysqa existen una variedad de lugares sagrados, pero estos lugares no hacen referencia a sitios donde se rinde culto a deidades, sino que se configuran como puntos de carga energética³⁷ donde se puede facilitar la comunicación con los diferentes ancestros o abuelos.

Dentro de estos lugares mencionaré *La Chorrera* como sitio donde se realizan los bautizos en la vereda de Nescuatá, el *Cañón de las Águilas* en la vereda San José, la *Piedra del Escritorio* que es el lugar de reflexión, la *Piedra del Sapo* que es la que recoge el negativo, *Chibchacum* en la parte alta de Sesquilé montaña sobre la que se sostiene todo el conocimiento. En la vereda de Espigas está el *Cerro de las Tres Viejas* que representa a *Huitaca*, *Chía* y *Quemencuatocha*, *El Observatorio de las Siete Lagunas* que son piedras talladas con las siete lagunas (Guatavita, Guasca, las 3 de Siecha, Teusacá y Ubaque), además del *Cerro de Covadonga* y la *Laguna de Guatavita* en la vereda de Tierra Negra de Sesquilé.

Antes de la visita a estos lugares se hace un encuentro, donde se comparte palabra y medicina y allí se pide permiso a los espíritus para caminar el lugar.

37 Revisar Santos, R. y Mejía, F. (2010). *Mensajes de la Madre Tierra en Territorio Muisca*. Bogotá: TierraUNA - Cerai.





“El anciano narra parte de la consulta y en ese momento quienes participan en el tejido del pensamiento y de palabra en la noche, deben interiormente y en silencio pedir permiso para avisar al territorio que se va llegar. Así es que cada uno se ubica mentalmente y mentalmente se conecta con ese lugar presentándose y avisando que va a caminar, que se va a llegar anunciándose en el territorio para que el territorio no lo vaya a rechazar no lo vaya a extrañar” (Diario de Campo, noviembre de 2013).



Figura 6: Cerro de las Tres Viejas, vereda Espigas.
Fuente: Carlos Candil, Sesquilé – Cundinamarca.

En estos lugares se debe hacer pagamento, es decir, una acción de alimentar en material y espiritual lo recibido, según Doña Rosita el pagamento “[...] hay que hacerlo, de lo contrario ¿cómo es posible que recibamos y no seamos capaces de agradecer, de entregar?, no podemos esperar tener el agua que nos purifica siempre, si los espíritus que la regulan no están contentos, para ello es necesario ofrendar con maíz, cuarzo, tabaco, chicha y lo más importante nuestro corazón y espíritu”.





Figura 7: Vista panorámica Laguna de Guatavita.
Fuente: Carlos Candil, 2013: Sesquilé - Cundinamarca.

Me contaba que antiguamente las romerías de sus ancestros se hacían a las tierras altas y que eran motivadas para hacer consulta, es decir, para ponerse en contacto con las fuerzas creadoras, estos lugares sólo eran visitados por quienes consagraban su vida a las prácticas rituales. Cada vez que me hablaba del “pasado” me recalca que ese orden estaba establecido desde el principio de los tiempos y que ese orden se ha venido alterando por el desplazamiento de campesinos e indígenas hacia las tierras altas o hacia el centro, no siguiendo el retorno al origen como debería ser y como lo cuenta la *historia ancestral*, sino como resultado de la búsqueda de tierras aptas para la ganadería y otras actividades productivas (Rosa Mamanché, 2013).

Es así como el principio del pagamento contiene la acción básica de la vida Mhuysqa, que es el dar y recibir, la relación de reciprocidad que permite que la vida sea vida. Es una acción que se centra en alimentar la tierra, además de conectarse con el tejido invisible de la vida que tiene puntos de entrada y salida en los lugares sagrados. Por eso según los Mhuysqas el Ser humano es desarrollar la 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, en dimensiones visibles e invisibles y que el origen de todo está en la mente, en el pensamiento.

Entonces desde el 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 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 posee un orden.

2.2.2 El Cusmuy o casa ceremonial como representación del pensamiento relacional

“El Cusmuy es un cuerpo, reflejo del mundo, del territorio, donde cada elemento cumple una función. Así mismo, el hogar es la escuela en donde alrededor del fuego, escuchamos las palabras que se comparten en el fuego de nuestros corazones. El hogar es el sitio donde nos construimos como personas que cuidan y prolongan la gran obra”

(Cátedra de la Memoria Mhuysqa Carlos Mamanché, 2013)

En este apartado quiero explicar que la estructura de la casa ceremonial específicamente el Cusmuy, como casa del agua, es la condensación del sistema del pensamiento Mhuysqa, que da cuenta del camino a seguir y del debido orden que rige las prácticas cotidianas del Mhuysqa en Sesquilé. Este sistema-casa que es el territorio mismo y a la vez un lugar sagrado cargado de significación, evidencia en su estructura la manera en la cual se maneja el calendario agrícola, de allí surgen las actividades, los comportamientos, la manera de acercarse al entorno, la visita a ciertos lugares, la siembra, la alimentación, la salud, etc.

“La casa de agua o Cusmuy, está construida alrededor de 4 maderos (guayacanes) que simbolizan los cuatros puntos cardinales (oriente, sur, occidente y norte), los cuatro ciclos de la vida de una persona niñez,





juventud, adultez y vejez, así como las cuatro plantas sagradas coca³⁸, tabaco³⁹, yopo⁴⁰ y tyhyquy⁴¹” (Miguel Ángel Chautá, 2013: miembro del Consejo de poporeros).

Para los Mhuysqas el año nuevo se celebra el 21 de marzo de cada año, pero antes de esta fecha hay algunos preparativos. El día 2 de febrero se realiza la bendición de semillas, que consiste en una ceremonia acompañada de medicina principalmente *Hosca*, se comparte palabra y previamente se escogen las semillas de la cosecha del año anterior dejándolas listas para sembrar. Este día es muy importante ya que es el primer paso de la siembra, además representa el día de la candileja⁴² y es el momento propicio donde se recuerda la importancia del fuego en la cocina y la importancia de la presencia de éste en las casas ceremoniales. Luego de esa época empieza la época de la ceremonia del Año Nuevo, que es la ceremonia donde se limpia todo el cuerpo, donde los comuneros tienen que estar en comunidad como tal y es el momento de la siembra como tal. En esta época ya debe estar listo donde se va a sembrar, es decir, el terreno ya se ha picado y se le ha quitado

38 *Coca o Hayo*: es un arbusto originario de los Andes que crece hasta 2,5 m de altura, de tallos leñosos y hojas pequeñas de color verde intenso. La coca crece adecuadamente en las tierras cálidas y húmedas de los Andes. En la parte norte de Colombia se le llama hayo o jayo, y al sur en la Amazonía se le llama mambe. Para los Mhuysqas es la planta que da vida a lo femenino, que abre la intuición, que conecta a los sabedores con la creación y con el cosmos. Además fue la planta que se encargó a los mayores para que cuidaran, para que administraran con cuidado sus secretos y sus poderes (Diario de campo, 2013).

39 *Tabaco u Hosca*: espíritu del camino. Revisar pie de página 56.
40 *Yopo*: conocido también como cohoba, nopo, mopo o parica, es una planta del llano colombiano. Las habas negras de estos árboles se tuestan y se machacan en un mortero con cal, las cenizas o las cáscaras calcinadas se utilizan para hacer un rapé, es inhalado o soplado por la nariz mediante inhaladores de madera en ceremonias (Diario de campo, 2013).

41 *Tyhyquy*: en Colombia se conoce como "borrachero" o "cacao sabanero". Son árboles que alcanzan alturas de 3 a 11 metros, las flores pendulares llegan a medir 30cm de largo, entre los Mhuysqas se puede distinguir el tyhyquy blanco (camino), amarillo (sol) y rojo (corazón); su uso sirve para tratar dolores e inflamaciones de golpes o articulaciones. También es utilizado en las ceremonias de Temazcal y es una planta caliente (Notas de Campo, 2013).

42 Las Candilejas son entidades de fuego por excelencia, a veces se las relaciona con figuras de transgresión y su aparición se da más que todo en el mes de noviembre en el río, los camellones, pozos y mojones de agua. Podría decirse que son formas de “encantos”.





todo lo que es maleza.



Figura 8: Casa Ceremonial o Cusmuy.
Fuente: Olga Matías, 2013: Sesquilé – Cundinamarca.

“[...] ¿Cómo se limpia el terreno? generalmente lo hacen con azadón, cuando yo vivía con mi papá, mi papá usaba buey y yo aprendí a arar y a usar el azadón. Mi papá hacía otro tipo de cultivo, que era sólo un monocultivo de papa común y criolla y cuando llegué a la comunidad, uno empieza a mirar todo lo importante que es la bendición de semillas, que era coger la papa, el cubio, la quinua, el lentejuelo y las rubas, empecé a mirar —¿cómo preparar la tierra para poder sembrar esa plantas?, ¿cómo son los surcos para la papa, cómo son los surcos para el cubio, cómo se siembra con la quinua?—, porque no siempre es llegar y coger la semilla y votarla, sino que cada planta termina sembrándose distinto[...].” (Carlos Candil, 2013).

El 20 de marzo se empiezan hacer los recorridos del territorio, se inicia en la Laguna de Guatavita, allí se pasa toda la noche danzando y cantando, compartiendo palabra, compartiendo medicina, la mayoría de veces se comparte yagé y si no hay se usa la medicina de la *Hosca*; al amanecer se





recibe el año nuevo Mhuysqa, es decir, en la madrugada del 21 de marzo⁴³ en la cima de la laguna, allí se agradece y se piden los propósitos del nuevo año. Este día termina de vuelta al espacio del cabildo en Sesquilé, allí se empieza el trabajo de siembra y se comparte una comida.

Durante el tiempo del 21 de marzo al 21 de junio se siembra tanto físicamente como espiritualmente, allí se siembra cada elemento, antes de empezar el ciclo el fuego termina ubicado en la parte central de la casa, pero para el 21 de marzo el fuego es movido a la parte oriental, donde se encuentra la puerta de entrada y así mismo corresponde al elemento fuego, a la salida del sol y a la planta de *yopo*, proveniente del llano.

Del 21 de junio⁴⁴ al 21 de septiembre se vuelve a mover el fuego a la parte sur de la casa, este movimiento representa el elemento del agua y la planta del *tybyquy*. Entre el 21 de septiembre y el 4 de noviembre se vuelve a mover el fuego a la parte occidental de la casa, por donde se oculta el sol, a este movimiento le corresponde el elemento tierra y la planta es la *coca o hayo*, en este tiempo se deshierba y se aporca, se le da fuerza a los cultivos que se hicieron tanto físicos como espiritualmente.

“[...] el tiempo de deshierba es cuando se empieza a quitar todas las malezas que le salen a la planta. Nosotros usamos *el compost* o se alista abono orgánico de los galpones, o de las vacas y se mezcla con otra tierra para que eso no sea tan fuerte y no queme las semillas, se usa para dar nutrientes. Además se abona con *biol*, es un fertilizante líquido que le da

43 Esta fecha coincide con el Equinoccio o “Noche igual”, es decir, el momento del año en que el Sol está situado en el plano del ecuador terrestre. Ese día y para un observador en el ecuador terrestre, el Sol alcanza el cenit. El paralelo de declinación del Sol y el ecuador celeste entonces coinciden. Éste ocurre dos veces al año: el 20 o 21 de marzo y el 22 o 23 de septiembre de cada año, épocas en que los dos polos de la Tierra se encuentran a igual distancia del Sol, cayendo la luz solar por igual en ambos hemisferios. En las fechas en que se producen los equinoccios, el día tiene una duración igual a la de la noche en todos los lugares de la Tierra.

44 Esta fecha también hace referencia al Solsticio o “Sol quieto”, que es el momento del año en el que el Sol alcanza su mayor o menor altura aparente en el cielo, y la duración del día o de la noche son las máximas del año, respectivamente. Ocurre dos veces por año: el 20 o el 21 de junio y el 21 o el 22 de diciembre de cada año.





fuerza a la planta y a la semilla, la base del *biol* son plantas dulces⁴⁵ del mismo territorio, se cogen, se cortan y se va preparando el biol, se echa miel, agua y suero, para que se fermenten. También está el tema de los fungicidas que son hechos en base de tabaco como repelente a los insectos y el ají, esos son repelentes hacia los mosquitos que ya se comen como las hojas. —¿Cómo funcionan esos fungicidas?— se los riegan con regadera y alejan las plagas, sin necesidad de químicos. También hay otras técnicas, como la siembra con forraje que es cuando se pone la planta y tiene el pasto por encima, entonces la planta recibe el agua y no se la lleva la lluvia, esto también es otra técnica para que no haya deslizamiento de tierra o que la semilla se pierda [...]” (Carlos Candil, 2013).

En el movimiento del fuego que se da del 4 de Noviembre al 21 de Diciembre, éste se ubica al norte de la casa o *Cusmuy*, este movimiento representa el elemento aire y la planta del *tabaco* o *Hosca ie*, en este periodo de tiempo se recogen todas las cosechas y son repartidas a los miembros del cabildo o se usan en actividades del mismo. En el último movimiento del fuego que es del 21 de diciembre al 21 de Enero del año siguiente es el tiempo del *zha*⁴⁶, es tiempo del vacío, el tiempo del nada, el tiempo de dejar descansar la tierra, para que de nuevo coja fuerza y coja nutrientes para el próximo año volver a sembrar.

45 Las plantas dulces a veces son conocidas también como malezas, pero son utilizadas para hacer el *biol* con otras sustancias.

46 *Tiempo del zha*: tiempo de descansar se da del 21 de diciembre al 21 de enero del año siguiente, y vuelve a empezar el ciclo.



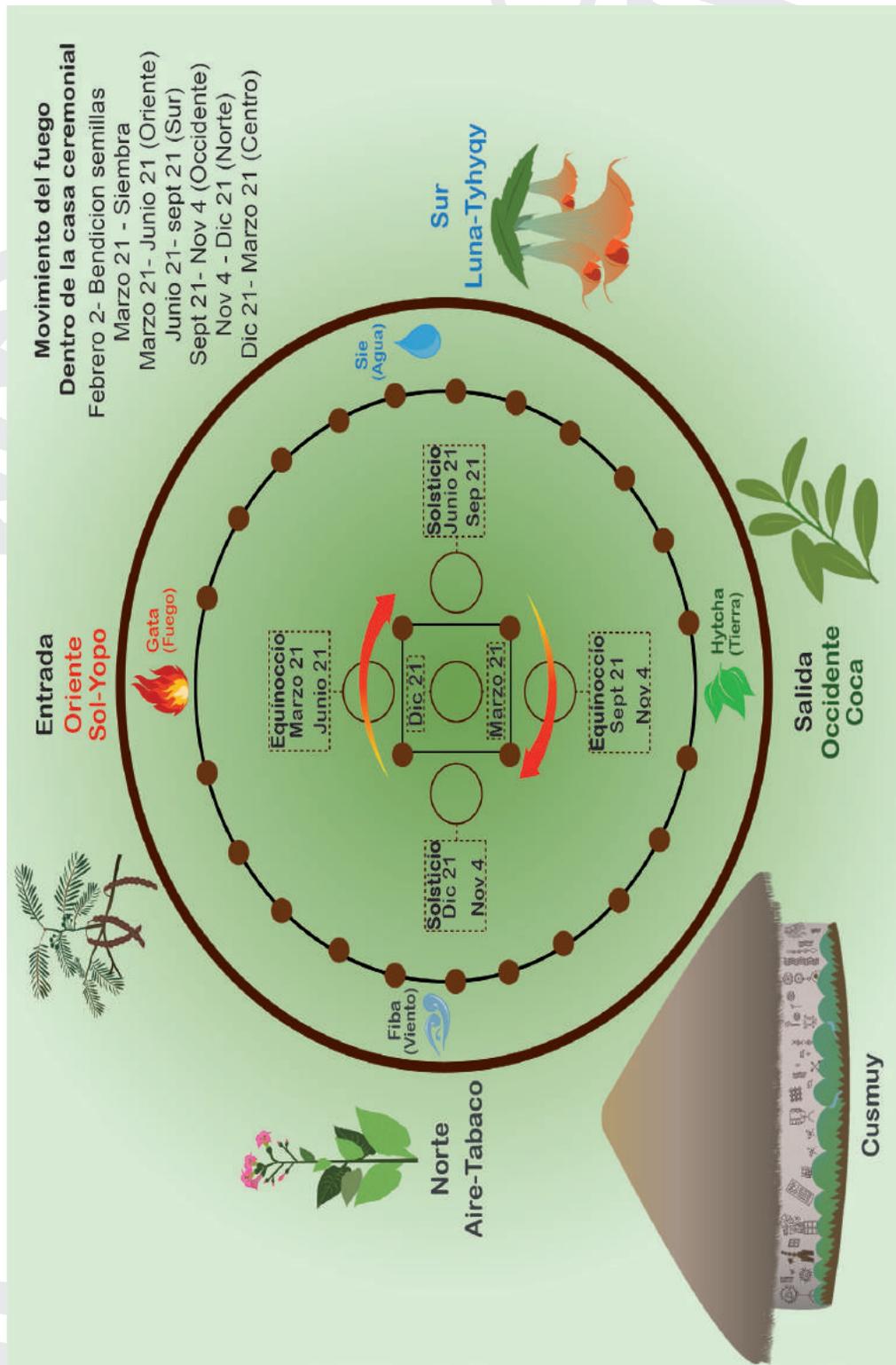


Figura 9: Representación interna de las relaciones que se tejen en el Cusmuy o Casa Ceremonial.
 Fuente: Olga Matías, 2014: elaboración propia.



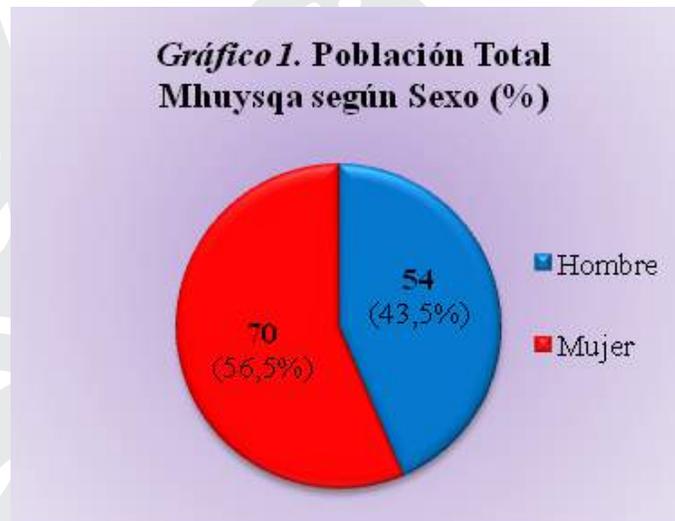


2.3 Caracterización Sociodemográfica de la Población del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé “Los Hijos del Maíz”

La población Mhuysqa en Sesquilé que se reconoce como tal, se caracteriza socio demográficamente en las siguientes líneas con el propósito de mostrar su composición por sexo y edad, nivel educativo, ocupación, entre otras, y sus formas de vida actuales, reconociendo su particularidad como pueblo que busca una reivindicación cultural étnica y que además argumenta derechos ante el Estado. Este apartado recoge entonces los resultados de las 38 encuestas aplicadas a todos los jefes de hogar en el año 2013 (Ver Anexo 2) de la población del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé “Los Hijos del Maíz”.

2.3.1 Población Total

El Cabildo Mhuysqa de Sesquilé está compuesto por 124 personas, agrupadas en 38 hogares. De las 124 personas 54 son hombres (43,5%) y 70 mujeres (56,5%).



Fuente: Investigación propia, 2014.

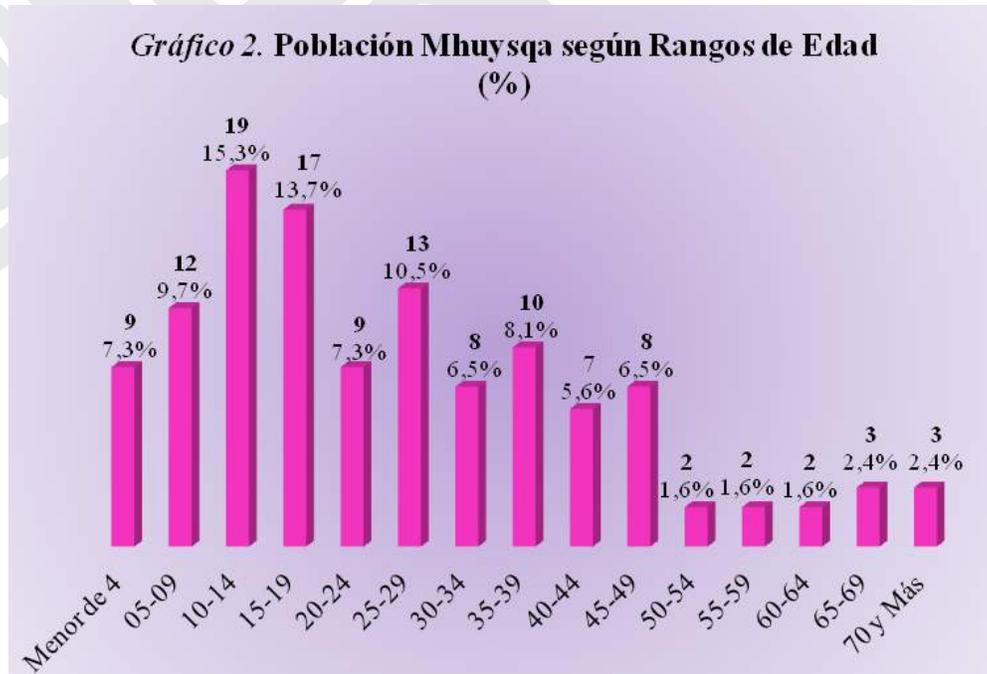
En relación al total de la población según los rangos de edad⁴⁷ se puede evidenciar en el *Gráfico 2* que la mayor cantidad de personas se encuentra en

⁴⁷ En el apartado 2.3.2 se especificaran los rangos de edad de sólo los 38 jefes de hogar del Cabildo Mhuysqa.





los rangos de 10- 14 años con 19 personas (15,3%), seguidas del rango de 15-19 años con 17 personas (13,7%) y en el de 25- 29 años con 13 personas (10,5%); es así como se puede demostrar que la mayoría de la población se encuentra por debajo de los 30 años. Sin embargo los rangos de edad donde se encontró menos proporción de personas son de 50 a 65 con 1,6% (2 personas en cada rango) y de 65 y más con 2,4% (3 personas en cada rango).



Fuente: Investigación propia, 2014.

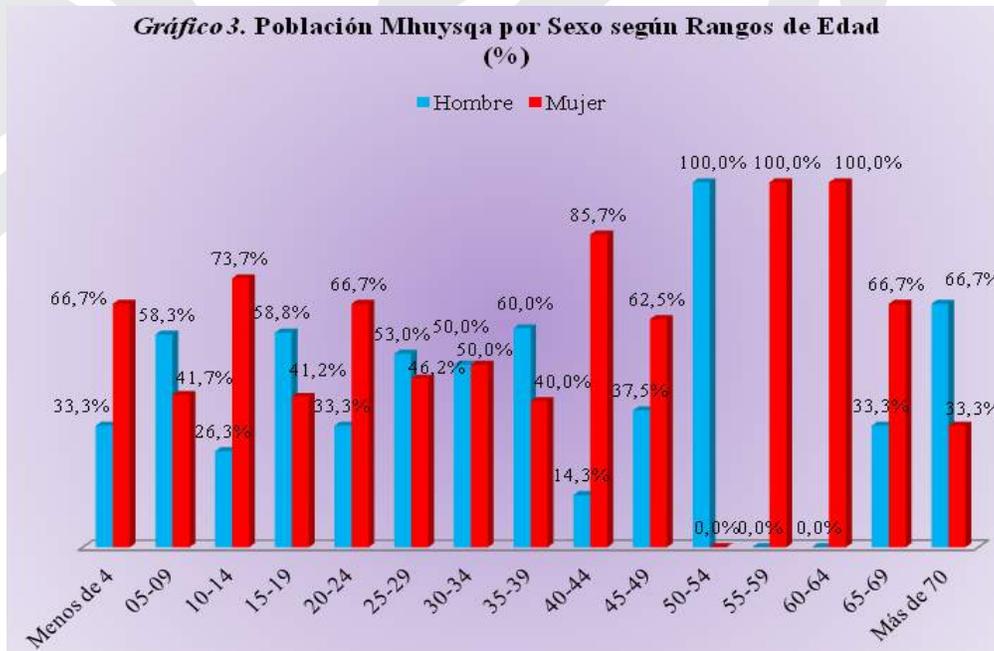
La población de hombres y mujeres por rangos de edad se calcula sobre el total de la población encuestada que representa el 100%, es decir, 124 personas. Es así como se determina por sexo según rangos de edad quinquenales, donde el menor rango es menos de 4 años y el mayor es más de 70 años.

El *Gráfico 3* muestra cómo en el rango de edades entre los 55 y 64 años todos los jefes de hogar son mujeres, también son mayoría (85,7%) en el rango de 40-44 años y en el de los 10-14 años (73,7%); así mismo se evidencia que no se encontró ningún caso de mujeres jefes de hogar entre los 50-54 años de edad. En el caso de los hombres en el rango de 50-54 años





todos los jefes de hogar son hombres, un 66,7% se encuentra en el rango de 70 años y más, un poco más de la mitad (58,8%) en los de 15-19 años y de los 5 a 9 años (58,3%). Adicionalmente no se encontraron casos de hombres entre los 55 a 64 años de edad jefes de hogar.

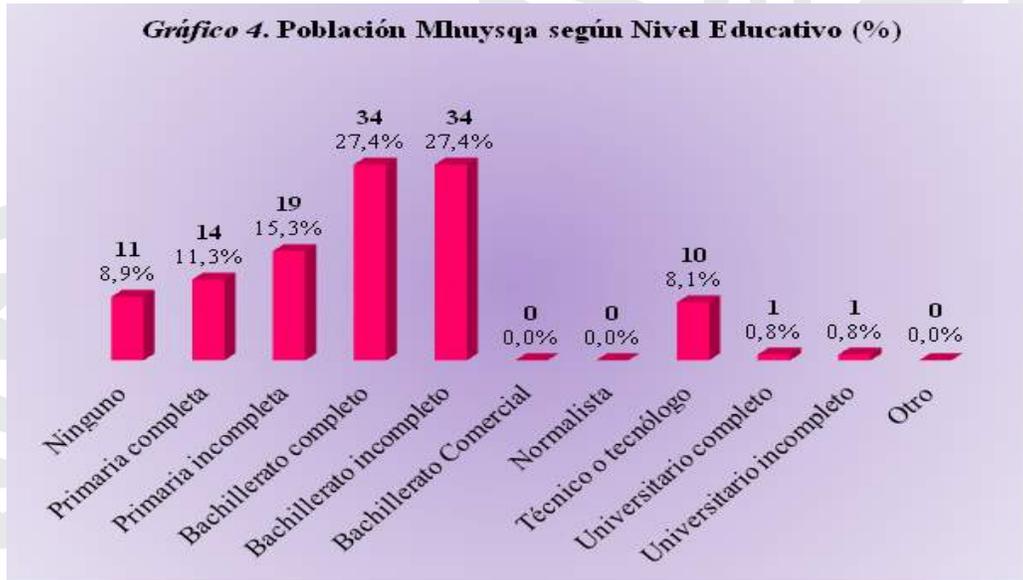


Fuente: Investigación propia, 2014.

2.3.1.1 Nivel Educativo de la Población Total

En relación al nivel educativo de la población se preguntó acerca del último nivel educativo aprobado, en el *Gráfico 4* se evidencia la siguiente distribución: en los niveles de bachillerato completo e incompleto se encontró un 27,4% (cada uno con 34 personas), después en menor proporción se muestra el nivel de primaria incompleta con 19 personas (15,3%); todo lo anterior tiene que ver con que las personas en el momento de la encuesta puede que lo hayan estado cursando o lo hayan abandonado. Además no se encontraron casos de personas en los niveles de bachillerato comercial, normalista u otro.



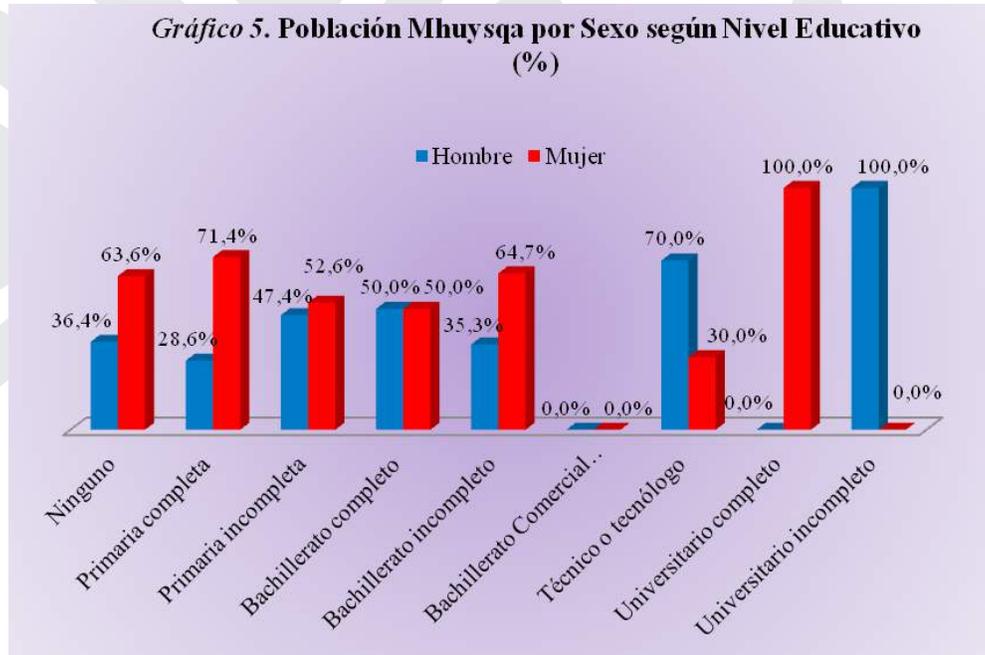


Fuente: Investigación propia, 2014.

Teniendo en cuenta la distribución por sexo según nivel educativo, se encontró en el *Gráfico 5* que de las personas que tienen el nivel de universidad completa, todas son mujeres (1 persona), en tanto que con universidad incompleta no hay ninguna mujer. Adicionalmente en el nivel de primaria incompleta en relación con los hombres, las mujeres son el 71,4% en tanto que en bachillerato incompleto son el 64,7%. En el caso de los hombres en comparación con las mujeres, todos los que se encuentran en el nivel universitario, lo tienen incompleto y ninguno completo, lo que hace suponer que, o bien lo están cursando, o lo han abandonado.

Por otra parte, en el nivel técnico o tecnólogo predominan los hombres frente a las mujeres con un 70,0% y en cuanto al bachillerato completo, la distribución por sexo es igual entre los hombres y las mujeres.





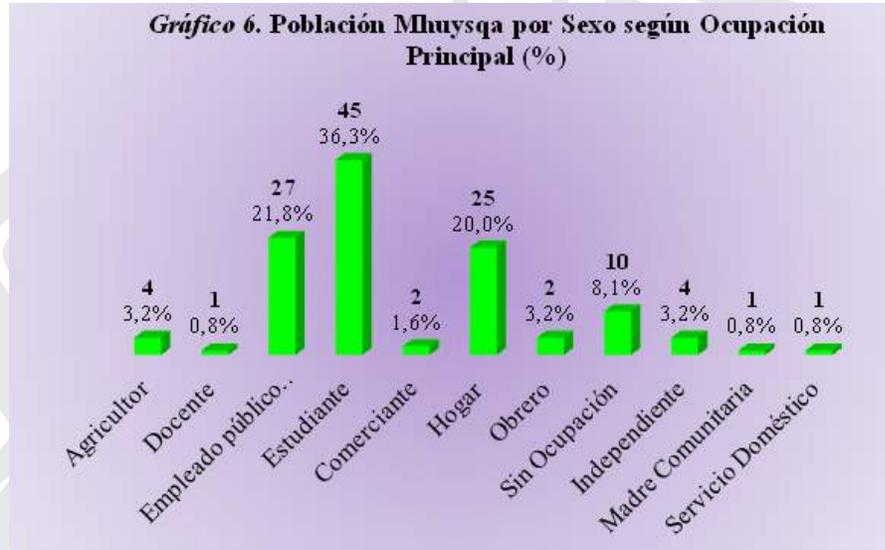
Fuente: Investigación propia, 2014.

2.3.1.2 Ocupación Principal de la Población Total

Analizando la información de toda la población Mhuysqa relativa a la pregunta sobre ¿Cuál es su ocupación principal y de los miembros de su hogar? se evidencia en el *Gráfico 6* lo siguiente: la mayor proporción se encuentra en la actividad de estudiante con 45 personas (36,3%). Este resultado coincide con la información presentada en el *Gráfico 2* donde se muestra que el 38,7% de la población total se ubica entre los 5 y los 19 años, es decir, en la edad escolar (preescolar, primaria y bachillerato). Le siguen la actividad de empleado público o privado con 27 personas (21,8%) y la de hogar con 25 personas (20,0%).

En menor proporción se encontró que las personas se dedican a actividades como la docencia, madre comunitaria y servicios domésticos teniendo cada una 1 persona (0,8%).



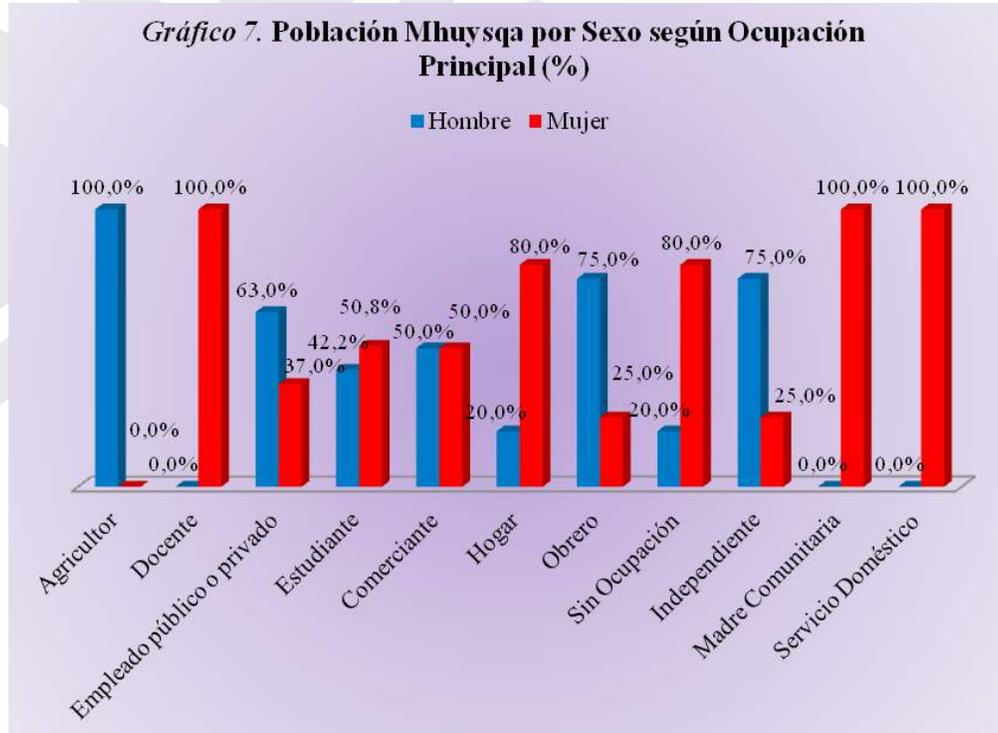


Fuente: Investigación propia, 2014.

En consecuencia de lo anterior se cruzó la información por sexo según el ocupación principal, en el *Gráfico 7* encontrándose que en las ocupaciones de docencia, madre comunitaria y servicio doméstico, todas las personas que las ejercen son mujeres. Así mismo, entre quienes se dedican a oficios del hogar y entre los que no tienen ocupación, el 80,0% son también mujeres. Finalmente, en comparación con los hombres ninguna mujer tiene como actividad principal u ocupación la agricultura.

En forma complementaria, entre quienes ejercen principalmente la agricultura, todos son hombres, los que además se dedican principalmente en comparación con las mujeres, a la ocupación de obrero y trabajador independiente (75,0%) y son empleados públicos o privados en relación con las mujeres el 63,0%.

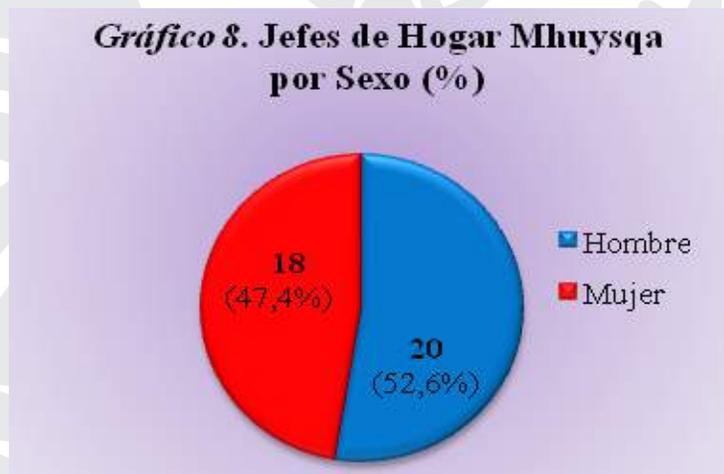




Fuente: Investigación propia, 2014.

2.3.2 Características de los Jefes de Hogar

Como se vio en todo el apartado 2.3.1 se evidenciaron las características de toda la población, aquí sólo se mostraran las características de los jefes de hogar. En este sentido se encuestaron 38 jefes de hogar, de los cuales 20 (52,6%) son hombres y 18 (47,4%) son mujeres.



Fuente: Investigación propia, 2014.





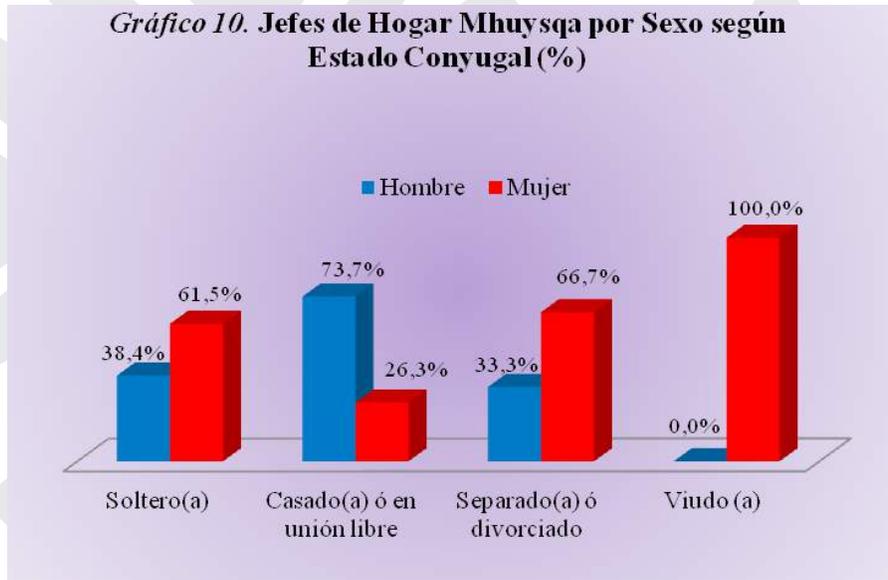
En relación al estado conyugal de los jefes de hogar a nivel general se encontró en el *Gráfico 9* que la mitad de los jefes de hogar, que a su vez representan la mayor proporción, está en los casados o en unión libre siendo 19 personas (50,0%), seguidos de los solteros (as) con 13 personas (34,2%) y la menor proporción es de los separados o divorciados y viudos con 7,9% cada uno, es decir, 3 personas cada uno.



Fuente: Investigación propia, 2014.

Así mismo por sexo según estado conyugal en el *Gráfico 10* se evidencia que de las personas que son viudas(os) todas son mujeres, mientras que entre los que son separados o divorciados, un poco más de dos terceras partes son también mujeres (66,7%) además el 26,3% de los que son casados o están en unión libre, son mujeres. En relación a los hombres la mayor proporción se presenta en casados o en unión libre (73,7%), seguidos de los solteros con un 38,4% y por último ningún caso de hombre viudo.

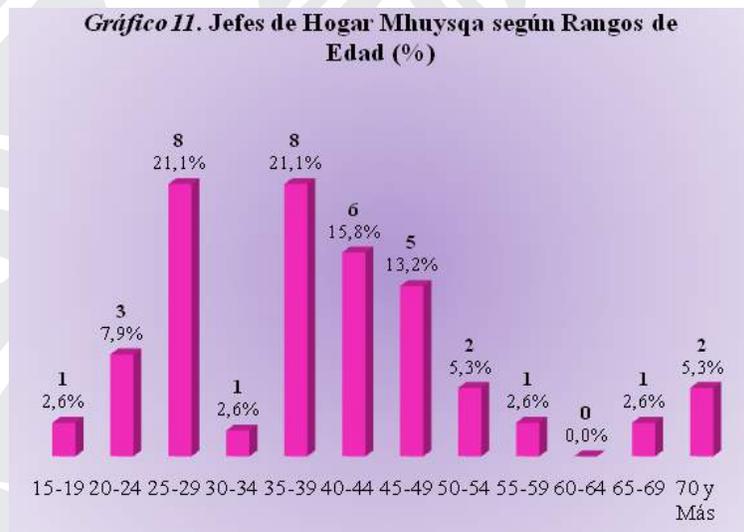




Fuente: Investigación propia, 2014

En relación a los rangos de edad, de los 38 jefes de hogar se puede evidenciar en el *Gráfico 11* que la mayoría de jefes de hogar se encuentran en el rango de 25- 29 y 35-39 años de edad 21,1% (8 personas en cada rango), seguidas del rango de 40-44 años con 6 personas (15,8%). Con menor proporción se encontraron jefes de hogar en los rangos de 15-19, 55-59 y 65-69 años cada uno con 1 persona (2,6%).

Así mismo es relevante mencionar que no se encontró ningún jefe de hogar en el rango de 60-64 años de edad.

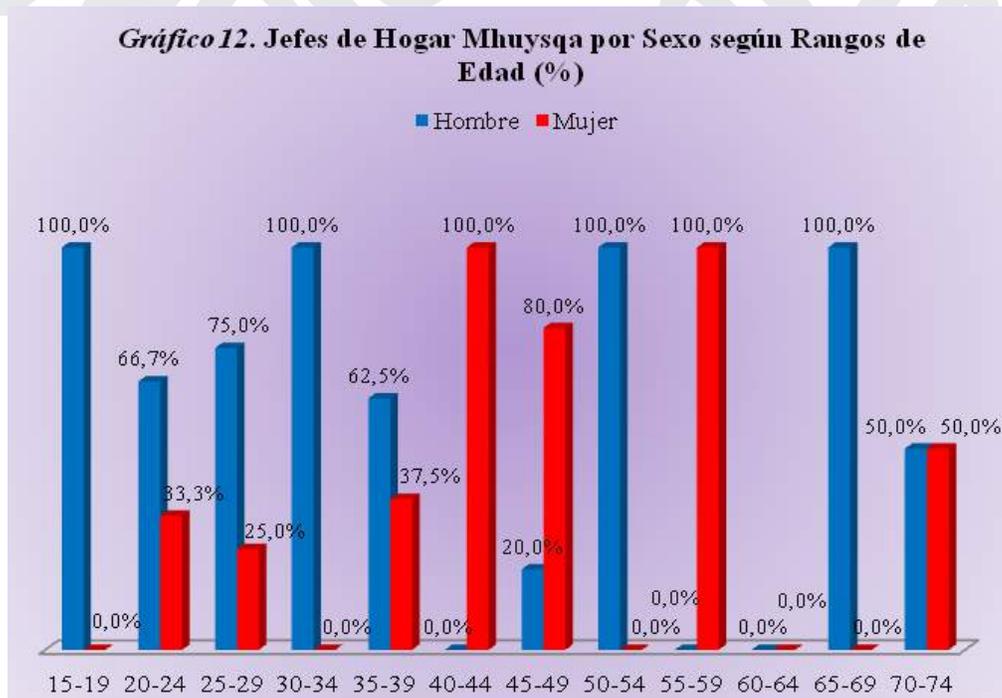


Fuente: Investigación propia, 2014.





En relación con el sexo de los jefes de hogar por grupos de edad, se observa en el *Gráfico 12* que en los grupos de 40 a 44 años y de 55 a 59 años, todos los jefes de hogar son mujeres. También ellas predominan (80,0%) en relación con los hombres en el rango conformado por las personas de 45 a 49 años y en cambio, en el grupo de edad de más de 70 años la distribución por sexo es equitativa (50,0%). Por su parte los jefes de hogar son todos hombres en los grupos de edad comprendido entre los 15 y 19 años, los 30 y 34 años, los 50 y 54 años y entre los 60 y 69 años. Por último se aprecia cómo los hombres comienzan a ser jefes de hogar en las edades más jóvenes (15 a 19 años) en tanto que las mujeres comienzan a asumir ese rol a partir de los 20 años de edad.-



Fuente: Investigación propia, 2014.

2.3.2.1 Ocupación Principal de los Jefes de Hogar

En el apartado 2.3.1.2 se presentó la ocupación principal de todas las personas de la comunidad, de acuerdo con la composición de los hogares y por sexo. En este apartado se muestra la información relativa únicamente a





los jefes de los hogares. De esta forma en el *Gráfico 13* se encontró que los 38 jefes de hogar, cerca de la mitad de ellos se ocupan principalmente como empleados públicos o privados con 17 personas (44,7%), seguido de la actividad del hogar con 10 personas (26,3%) y la de obrero con 3 personas (7,9%). En menor proporción se encontró las actividades de comerciante, sin ocupación, madre comunitaria y servicio doméstico todas con 1 persona cada una (2,6% cada actividad).

Por último no se encontró ninguna persona jefe de hogar en la actividad principal de docente y estudiante



Fuente: Investigación propia, 2014.

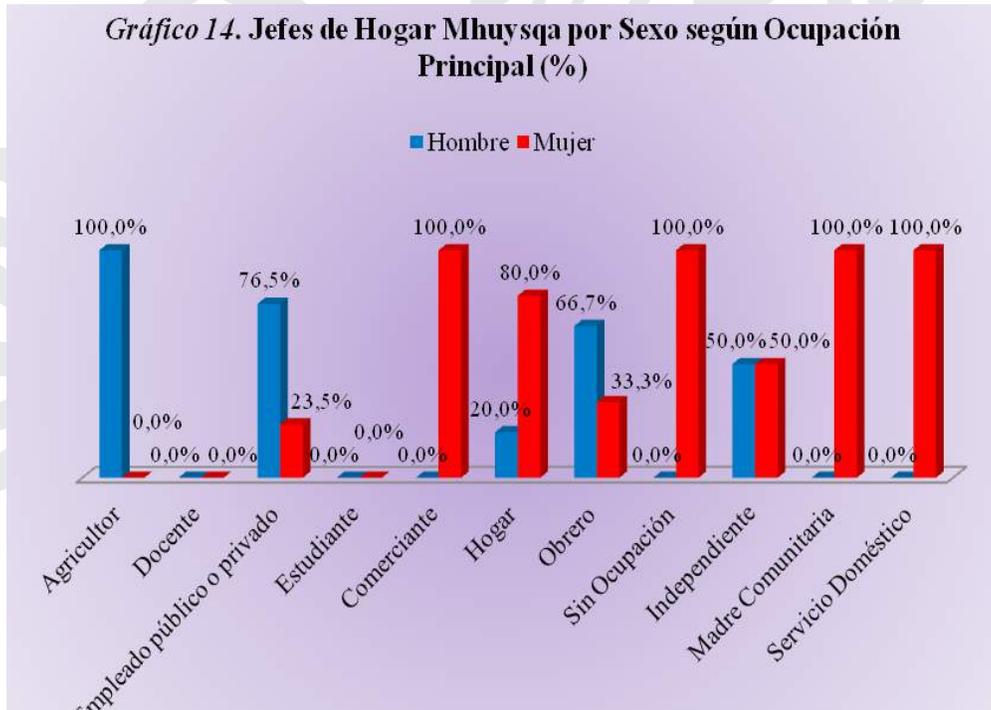
De esa forma en el *Gráfico 14* se evidencia la relación entre las ocupaciones principales y el sexo encontrando que las ocupaciones relacionadas con el comercio, las labores de madres comunitarias y el servicio doméstico las realizan solamente mujeres. En la ocupación denominada “trabajos del hogar”, también ellas predominan con un 80,0% y ninguna mujer jefe de hogar se dedica principalmente a actividades de agricultura.

La agricultura es una actividad realizada exclusivamente por los hombres, y éstos sobresalen también en las de empleado público o privado (76,5%) y en menor proporción en la de obrero (66,7%). En cuanto a la opción de “trabajo independiente”, la distribución por sexo es equitativa





entre hombres y mujeres (50,0%) y vale la pena mencionar que aunque entre las opciones de respuesta estaban las ocupaciones de docencia y de estudios, en ninguna de éstas se registraron jefes de hogar.

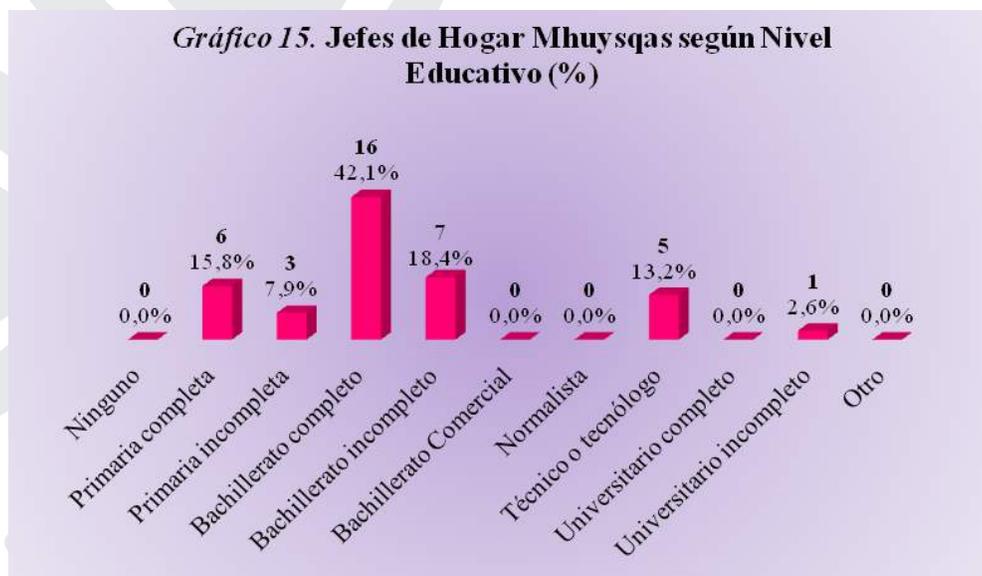


Fuente: Investigación propia, 2014.

2.3.2.2 Nivel Educativo de los Jefes de Hogar

En el apartado 2.3.1.1 se hizo referencia al nivel educativo de toda la población Mhuysqa, en este apartado se hará referencia a sólo los jefes de hogar. En general como se muestra en el *Gráfico 15* la mayoría de los jefes de hogar tienen el bachillerato completo con 16 personas (42,1%), seguidos del nivel bachillerato incompleto con 7 personas (18,4%) y primaria completa con 6 personas (15,8%). Así mismo, no se encontraron jefes de hogar en niveles de ninguno, bachillerato comercial, normalista y universitario completo y otro.



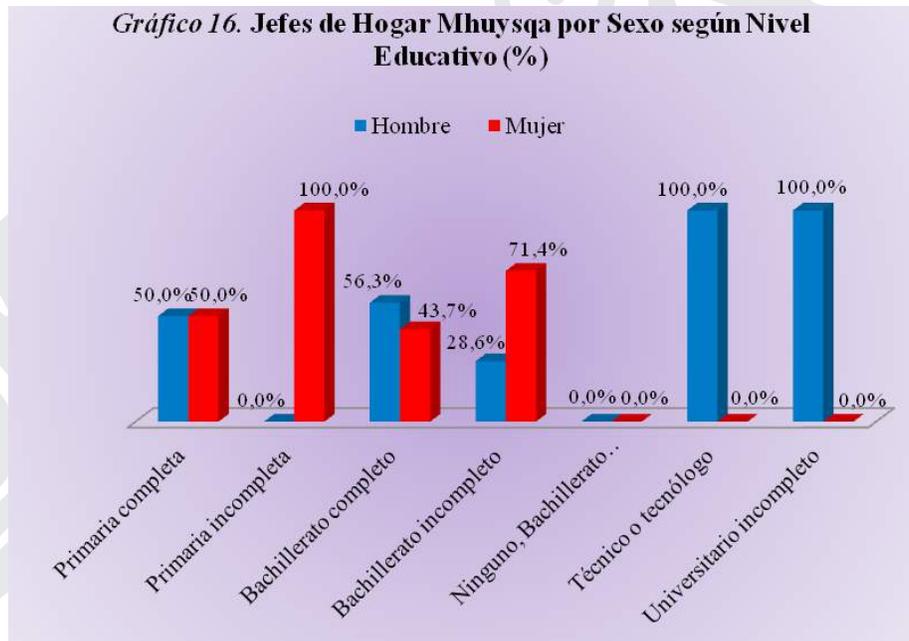


Fuente: Investigación propia, 2014.

De los 38 jefes de hogar encuestados según nivel educativo de acuerdo con el sexo, en el *Gráfico 16* se puede apreciar que en general las mujeres tienen los niveles educativos más bajos dado que en el nivel de primaria incompleta todos los jefes de hogar son mujeres y en el de bachillerato incompleto lo son en un 71,4%. Adicionalmente en los niveles de técnico o tecnólogo y de universidad incompleta no se registran mujeres jefes de hogar.

Complementariamente los hombres sobresalen en los niveles educativos más altos. Es así como en el nivel de bachillerato completo son el 56,3% en relación con las mujeres (43,7%) y en los de técnico o tecnólogo y en el de bachillerato completo predominan en su totalidad. Finalmente es de anotar que en los niveles de bachillerato completo y sin ningún nivel educativo, no se registran jefes de hogar. Complementariamente los hombres sobresalen en los niveles educativos más altos. Es así como en el nivel de bachillerato completo son el 56,3% en relación con las mujeres (43,7%) y en los de técnico o tecnólogo y en el de bachillerato completo predominan en su totalidad. Finalmente es de anotar que en los niveles de bachillerato completo y sin ningún nivel educativo, no se registran jefes de hogar.





Fuente: Investigación propia, 2014.

2.3.2.3 Vivienda

Uno de los apartados de la encuesta realizada a los 38 jefes de hogar se denominaba *características de la residencia y la vivienda*. En este apartado se preguntó acerca del área de residencia con posibilidades de respuesta entre rural y urbana, en el *Cuadro 3* se evidencia que 28 viviendas (73,7%) respondió vivir en el área rural y 10 (26,3%) respondió vivir en el área urbana.

Es necesario aclarar que en el área rural se contemplan las veredas y los centros poblados de Sesquilé como son: Boitivá (Sector San Roque), Nescuatá (Sector La Villa), Espigas, Gobernador, Boitivá, Las Brisas y Boitá. Además la zona urbana comprende otros municipios, ciudades y barrios de Bogotá como: Santa Catalina (Gachancipá), Chapinero y Suba (Bogotá), el Centro (Sesquilé), Tocancipá (Cundinamarca) y Santa Marta (Magdalena).

Cuadro 3
Distribución Poblacional de los Jefes de Hogar por Área de Residencia (%)

			Rural		Urbana	
	#	%	#	%	#	%
Total	38	100,0%	28	73,7%	10	26,3%

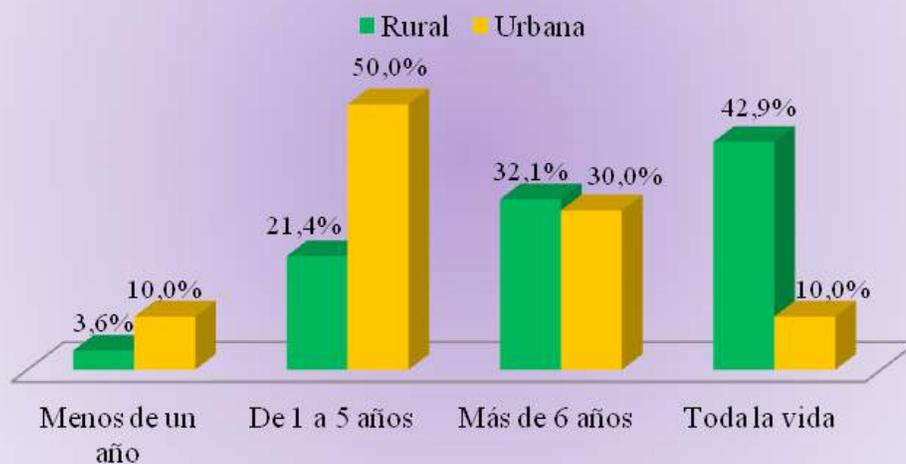
Fuente: Investigación propia, 2014.





En relación al área de residencia (rural o urbana) según tiempo de En relación al área de residencia (rural o urbana) según tiempo de residencia se encontró en el *Gráfico 17*, que del 100,0% (28 viviendas) que viven en el área rural, un poco menos de la mitad, esto es, 12 viviendas (42,9%) han permanecido allí toda la vida, seguidos de 9 viviendas (32,1%) que han vivido allí por más de 6 años y así mismo se encontró que sólo 1 vivienda afirmó vivir en la zona rural durante menos de un año. Además en el caso de las 10 viviendas (100,0%) que viven en el área urbana se muestra que la mitad 50,0% (5 viviendas) ha permanecido en el lugar de residencia de 1 a 5 años, seguida del 30,0% (3 viviendas) que han vivido más de 6 años.

Gráfico 17. Viviendas por Área de Residencia según Tiempo Residencia (%)



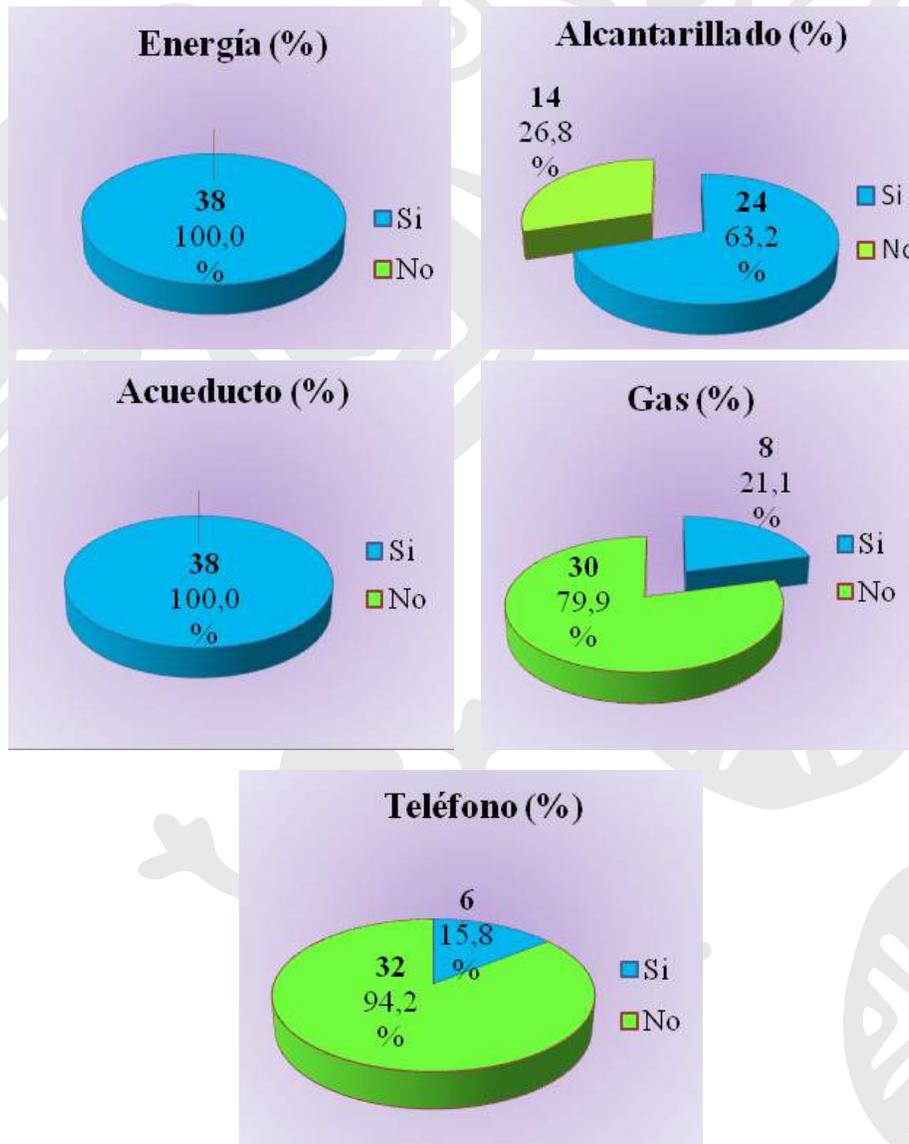
Fuente: Investigación propia, 2014.

En relación a la pregunta sobre la disponibilidad de servicios públicos en la vivienda se evidencia en el *Gráfico 18* que el total de las 38 viviendas cuenta con servicios de energía eléctrica y acueducto (100,0%). En el caso del alcantarillado, el servicio de gas y el de teléfono se evidencia que estos están presentes en el área urbana.





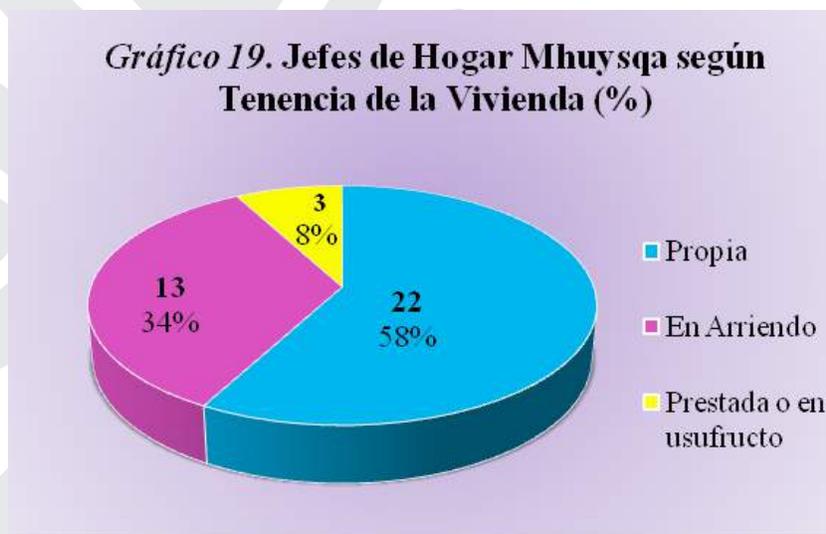
Gráfico 18. Disponibilidad de Servicios Públicos en la Vivienda Mhuysqa (%)



Fuente: Investigación propia, 2014.

Por último en relación con la tenencia de la vivienda se preguntó ¿qué tipo de vivienda posee? y los 38 jefes de hogar respondieron así respectivamente según el Gráfico 19: 22 jefes de hogar (58%) poseen vivienda propia, 13 jefes de hogar (34%) viven en arriendo y 3 jefes de hogar (8%) tienen vivienda prestada o en usufructo. La vivienda propia es producto de compra o traspaso de tierras entre familiares y la vivienda en arriendo o prestada, muchas veces es en pago de favores por vínculos familiares.





Fuente: Investigación propia, 2014.

2.3.2.4 Características del Entorno

En la encuesta hecha a los 38 jefes de hogar se preguntó acerca de las características del entorno y el trabajo. En relación a la pregunta sobre qué tipo de alimentos eran producidos y comprados en la comunidad para el autoconsumo, se evidenció lo siguiente: algunos hogares, específicamente los rurales, tienen la capacidad de sembrar algunos productos en la huerta o sementera de su casa, pero estos productos son de uso exclusivo para la subsistencia. Entre estos productos que se muestran en el *Gráfico 20*, se encuentra que los productos que más se siembran son las aromáticas y el maíz con un 71,1% de los hogares, usados para la preparación de la chicha, el maíz tostado y las sopas; al igual que en el uso medicinal. Le siguen las habas, los nabos y los cubios con un 55,3% de los hogares, luego están las verduras como el cilantro, zanahoria, lechuga, acelga, rábanos, cebolla, espinaca, entre otras con un 47,4% de los hogares. En menor proporción de siembra por parte de los hogares está la papa con un 34,2%. La cría de pollos y de gallinas criollas se realiza en el 13,2% de los hogares y le siguen los lácteos (10,5%), el pescado (5,3%) y el pan en una mínima proporción (2,6%).

Los resultados anteriores contrastan con los productos de consumo





que son comprados en los hogares, los cuales son la mayoría como lo señala el *Gráfico 21*. Es así como de los 38 hogares encuestados todos compran productos como arroz, plátano, frutas, carne, pastas, enlatados, granos, café y chocolate (100,0%), además se compran en menor medida y cantidad productos como la papa (65,8%), las verduras (52,6%), las habas, nabos y cubios (44,7%), el maíz y aromáticas (28,9%); estos productos dependen de la disponibilidad económica y de la tierra comunal, ya que en algunas épocas del año se encuentran sembrados y de esta manera son repartidos o consumidos en las actividades del cabildo.

Gráfico 20. Alimentos Producidos por los Jefes de Hogar Mhuysqa (%)



Gráfico 21 Alimentos Comprados por los Jefes de Hogar Mhuysqa (%)



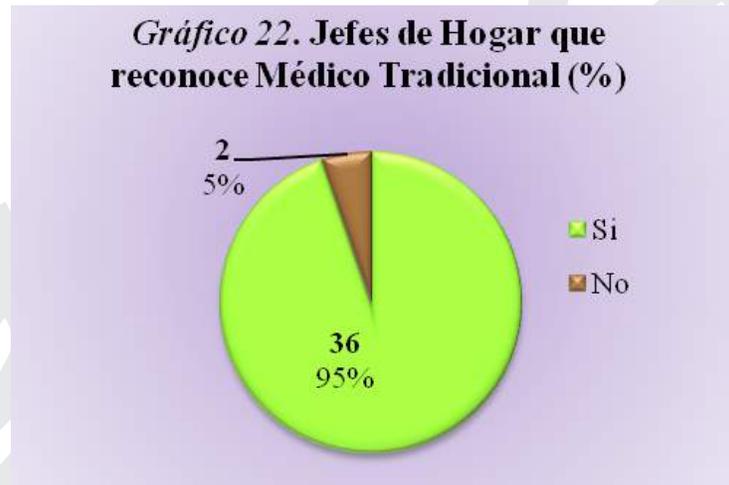
Fuente: Investigación propia, 2014.





2.3.2.5 Salud

Con el tema relacionado con la salud se preguntó acerca de la existencia de médicos tradicionales en la comunidad, según el *Gráfico 22* del total de los 38 jefes de hogar encuestados, 36 de ellos (95%) afirmaron la existencia del médico tradicional y 2 jefes de hogar hombres (5%) respondieron que no. Esto último quizás se deba a que dentro de la comunidad no existe una figura específica de médico tradicional, en cambio sí existe una persona que aconseja y guía los procesos de salud y enfermedad, al cual se le denomina Líder de Medicina. En conclusión los 38 jefes de hogar corroboraron la existencia de la medicina tradicional, pero no la figura de médico tradicional como tal, ya que en muchas ocasiones son personas de otros pueblos indígenas que llegan a brindar la medicina.



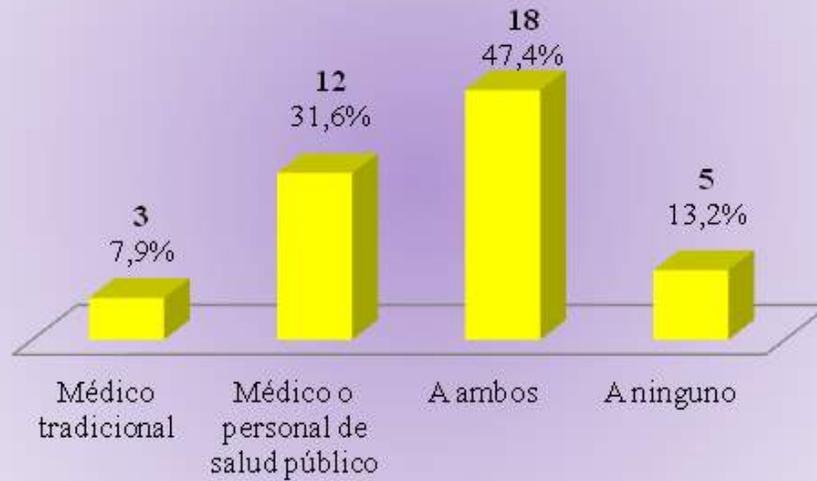
Fuente: Investigación propia, 2014.

Así mismo, se preguntó a los 38 jefes de hogar si contaban con acceso de servicio de salud subsidiado o particular y el 100,0% respondió que sí. En relación a la pregunta sobre a qué tipo de medicina acuden en el *Gráfico 23* se evidencia que la mayor proporción se da en la asistencia a dos tipos de medicina: la tradicional o propia Mhuysqa y al servicio de salud subsidiado o particular con 18 jefes de hogar (47,4%) y menor proporción la asistencia sólo al medico tradicional con 3 personas (7,9%).





Gráfico 23. Jefes de Hogar según Médico al que Acuden (%)

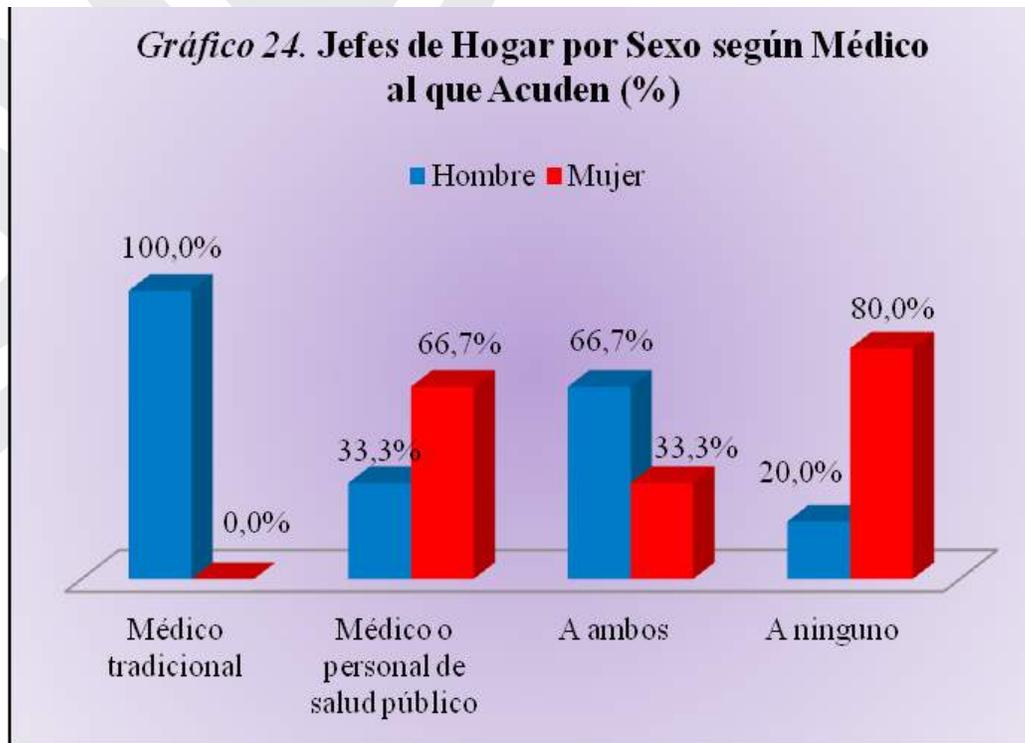


Fuente: Investigación propia, 2014.

En relación a la distribución por sexo según el tipo de medicina a la que acuden en el *Gráfico 24* evidencia lo siguiente: entre los que dicen que a ninguno, el 80,0% corresponde a las mujeres jefes de hogar, esto puede deberse a que en primera instancia recurren a remedios caseros que son conocimientos heredados o a consejos de personas cercanas, consecuentemente este tipo de prácticas son replicadas al resto de los miembros del hogar; si no hay mejoría, en última instancia recurren al personal de salud público (66,7%) o a ambos 33,3% de las mujeres.

Por último en el caso de los hombres jefes de hogar el 100,0% recurre a la medicina tradicional y en segunda instancia con 66,7% recurre a ambos, es decir, al médico o personal de salud públicos y a la medicina tradicional.





Fuente: Investigación propia, 2014.

2.4 Consideraciones del Capítulo

En el capítulo anterior se trataron tres puntos importantes: el primero relacionado con el origen de la organización que gira alrededor de la vida de Carlos Mamanché como iniciador del proceso, el segundo encaminado a la concepción de territorio que se maneja en el Cabildo Mhuysqa de Sesquilé específicamente en nociones como lugares sagrados y Cusmuy como casa ceremonial y el tercero, evidenciando la situación actual de los integrantes del Cabildo a través de una caracterización sociodemográfica producto de las encuestas hechas en campo.

Es así como en el primer apartado se deja claro la importancia del *proceso* llevado a cabo por Carlos Mamanché, ya que su experiencia en vida encauzó y dirigió la organización que actualmente se conoce como Mhuysqa. Además se evidencia el porqué de la influencia de pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y la Amazonía en el proceso de reivindicación cultural étnica. En este sentido, acciones como el reconocimiento legal por parte de la





Alcaldía Municipal y la organización —espiritual y política— adquirida por esta población, demuestran la clara relación entre las posiciones políticas que toman ciertos grupos orientados a defender espacios a través de luchas como en el caso de Sesquilé de carácter cultural y étnico.

En el segundo apartado se evidencia el significado de lo que para los Mhuysqas de Sesquilé es el territorio. La concepción que se tiene por parte de los Pueblos Originarios⁴⁸ sobre el Territorio, como se vio, está relacionada con una existencia que camina y que se vive. De esta manera se establece un camino de significación, un territorio de significados, de recuerdos, de afectos (emociones) transcurridos, en donde los Mhuysqas se han reproducido. Así mismo el Cusmuy o casa ceremonial se constituye como un tejido, o como una red de relaciones que rigen el pensamiento y la acción del ser Mhuysqa.

En suma lo que se ha denominado como el Pensamiento de Origen Mhuysqa es el resultado del entendimiento de la temporalidad y espacialidad, en la cual no existe una temporalidad lineal, ni un espacio relacionado con algo específico sino en constante movimiento en espiral teniendo como centro el origen o como en el caso de la estructura del Cusmuy el fuego y los 4 guayacanes que sostienen el mundo. Es así como la noción de territorio es construida en relación al orden establecido desde el origen, esta acción se da en la vida social y se materializa a partir de formas particulares de pedagogía de conocimiento y saberes como es la práctica de ceremonias y rituales, los consejos de los mayores, la medicina, los recorridos y el caminar de los lugares con intención de pago.

En este sentido se hizo indispensable conocer las condiciones actuales de esta comunidad, las cuales se ven reflejadas en el último apartado denominado *Caracterización Sociodemográfica de la Población del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé “Los Hijos del Maíz”*. Allí se evidencian una serie de rasgos que

48 Categoría que responde a las demandas adquiridas en la V Cumbre Continental de Pueblos Indígenas realizada en La María, Piendamó, Cauca en el mes de Noviembre de 2013. Donde se acepta por consenso de los pueblos miembros del Abya Yala el no uso de la categoría de indígenas, sino la noción de Pueblos Originarios afirmando que corresponde más a sus procesos históricos.





han sido fundamentales para conocer e identificar las necesidades básicas de esta comunidad, que han encaminado a sus líderes a la autogestión de proyectos e iniciativas de carácter colectivo ante organizaciones, fundaciones, instituciones como la Corporación Autónoma Regional —CAR— y en general ante las instancias del Estado en pro de su reconocimiento y visibilización como pueblo indígena.

Por tal razón en el último capítulo se analizarán diferentes estrategias e iniciativas que ha utilizado esta población para relacionarse a nivel interno (para conformarse como comunidad) y externo (con la sociedad mayoritaria), que han sido claves para legitimarse desde el año 2006 como Comunidad Mhuysqa de Sesquilé, reconocida jurídica y legalmente ante el Ministerio del Interior..





CAPÍTULO III

EL ADENTRO Y EL AFUERA ¿UN ESPACIO PARA EL DIÁLOGO?: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE LOS MHUYSQAS DE SESQUILÉ Y SU MUNICIPIO

La construcción de comunidad se debe entender como una relación intercultural, que en términos de Patrick Morales (2002) “representa un proceso complejo y a veces doloroso”. En este sentido la noción de *comunidad* es retomada por los pueblos indígenas y por las organizaciones como un concepto clave en la recreación de nuevas formas de control social y de consensos sociales, pero también y ante todo de “violencias silenciosas disfrazadas de utopías posibles” (Morales, 2002. En Serje et al., 2002). Para el caso de los Mhuysqas de Sesquilé esta noción de comunidad no es estática, ni representa una sociedad perfecta; por el contrario se constituye en un espacio propicio para la construcción de alternativas involucrando aspectos de transformación, de diálogo de saberes construidos y de recreación en su interior a través de la oralidad. Es así como también hay cabida importante para las disputas y los desencuentros, ya que estos brindan opciones para la construcción de consensos alrededor de objetivos compartidos.

Para hablar de las formas de cohesión que los integrantes del pueblo Mhuysqa de Sesquilé han generado a través de su proceso, es importante recalcar dos espacios que he denominado el adentro y el afuera, esto obedece a la manera como la misma gente de la comunidad lo denomina. Por una parte, el adentro hace referencia a todo tipo de prácticas, actividades, encuentros y vínculos que se generan al interior de la comunidad como el trabajo comunitario o minga que se realiza en el terreno denominado





como colectivo y por otra parte, el afuera que se refiere a las formas de comunicación e interrelación que se dan de manera externa a la comunidad como las reuniones entre cabildos Mhuysqas e instituciones o autoridades municipales, encuentros con carácter de intercambio de experiencias y saberes o eventos culturales que requieren de la participación de la comunidad en Sesquilé u otros municipios.

En el primer apartado se hará mención a lo que se ha llamado la relación hacia afuera, puntualizando sobre el Plan Básico de Ordenamiento Territorial —PBOT— de Sesquilé, en este sentido se describirá el papel y el rol que cumplen algunas instituciones como la Corporación Autónoma Regional —CAR— que actúan como mecanismos que articulan de una manera estratégica a la población del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé

En un segundo apartado se hará referencia a las relaciones que se han generado en el interior de la comunidad como el trabajo comunitario o minga, haciendo referencia a dos iniciativas específicas el Observatorio Mhuysqa como herramienta lúdico - pedagógica enfocada a los jóvenes y al Plan de Vida *Giüetta* como camino de abono, aporque y definición de surcos para ordenar una semilla que se sembró en 1999 con Carlos Mamanché.

Las Políticas Públicas como Objeto de Análisis Antropológico

Antes de hablar del Plan Básico de Ordenamiento Territorial de Sesquilé es pertinente hacer algunas aclaraciones basadas en algunas experiencias personales en el ámbito de lo gubernamental, del por qué es pertinente preguntarse sobre ciertos mecanismos e instrumentos de la política pública y de esta manera tratar de dilucidar cómo estos involucran estratégicamente a las diferentes poblaciones.

En primera instancia hay que advertir que se hace necesaria una etnografía del Estado, específicamente de las políticas públicas, en plural, que no sólo se refiera a los posibles efectos de estas, sino también a una descripción densa y crítica de los textos, narrativas, lenguaje y discursos que dan forma y legitiman su práctica. En este ejercicio de construcción de políticas públicas se evidencian ante todo lógicas comunes que se ejercen de





arriba hacia abajo, es decir, de una forma lineal que comprende etapas de formulación e implementación o identificación de problemas y soluciones; que la mayoría de veces terminan dejando de lado, invisibilizando y descartando alternativas.

Es por tal razón que las políticas públicas se articulan a discursos hegemónicos que empoderan a unos sectores de la población y silencian a otros. Pero sobre todo, son las que legitiman tanto las acciones de los gobiernos como a quienes están en el poder, constituyéndose en estatutos de legitimidad o instrumentos de poder que ocultan sus mecanismos de funcionamiento. En este sentido, podría decirse que las políticas públicas construyen categorías y nuevos sujetos políticos que a la vez se encuentran en constante reproducción, asignando identidades que en el proceso de interacción asumen identidades colectivas. Es así como las políticas públicas y la etnografía nos proveen de lentes para estudiar y explorar profundamente los mundos de los mismos formuladores de políticas, y no simplemente estudiar a las personas a quienes las políticas están dirigidas.

3.1 Plan Básico de Ordenamiento Territorial –PBOT–

El Ordenamiento Territorial municipal como herramienta de política pública tiene su fundamento en el Artículo 311 de la Constitución Política de 1991 el cual establece para los municipios el deber de “ordenar el desarrollo de sus territorios”. Este precepto fue retomado por la Ley Orgánica del Plan de Desarrollo (Ley 152/94), en su Artículo 41, donde se establece que los municipios, además de los planes de desarrollo, deben contar con un plan de ordenamiento territorial, elaborado con el apoyo técnico y las orientaciones del Gobierno Nacional y los departamentos.

Según el Departamento Nacional de Planeación —DNP— “el ordenamiento territorial tiene que ver por una parte, con la organización político administrativa que adopte el Estado para gobernar las diversas territorialidades surgidas de la evolución económica, social, política y cultural del país y, por otra, con los cambios en la ocupación física del territorio,





como resultado de la acción humana y de la misma naturaleza” (DNP, 2006). En este sentido el ordenamiento territorial es un mecanismo para promover el “desarrollo” como instrumento de gestión, planificación, regulación, transformación y ocupación del espacio por la sociedad.

Así mismo, el Plan de Ordenamiento Territorial (POT) “se define como el instrumento básico para desarrollar el proceso de ordenamiento del territorio municipal, constituido por un conjunto de objetivos, directrices, políticas, estrategias, metas, programas, actuaciones y normas adoptadas para orientar el desarrollo físico del territorio y la utilización del suelo” (Ley 388/97, art. 9). Se distinguen entonces tres tipos de planes de ordenamiento territorial⁴⁹, al municipio de Sesquilé - Cundinamarca le corresponde el PBOT.

En este sentido quiero recalcar que en relación al PBOT de Sesquilé se encontraron 3 documentos específicos. El primero el Acuerdo No 22 de 2.000 “Por el cual se adopta el Plan Básico de Ordenamiento Territorial de Sesquilé” el cual está integrado por tres (3) componentes fundamentales, así: el componente general; el componente urbano; y el componente rural y tiene una vigencia igual a la de tres (3) periodos Constitucionales de Administración Municipal, transcurridos los cuales podrán ser revisadas en los términos establecidos por el artículo 28 de la Ley 388 de 1997.

El segundo documento, el Acuerdo no. 054 (13 de diciembre de 2.007) “Por medio del cual se adopta la revisión y ajustes al plan básico de ordenamiento territorial del municipio de Sesquilé (Cundinamarca) y se modifica parcialmente el acuerdo 022 de 2000”, que comprende modificaciones en: el factor de jalonamiento del “desarrollo municipal”, aprovechando sus potencialidades y ventajas comparativas para preservar

49 Todos los municipios del país. De acuerdo con las características y tamaño de cada municipio, se establecen distintos tipos de planes así: Planes de Ordenamiento Territorial (POT): Deben elaborarlos los municipios con población superior a 100.000 habitantes. Planes Básicos de Ordenamiento Territorial (PBOT): Deben elaborarlos los municipios con población entre 30.000 y 100.000 habitantes. Esquemas de Ordenamiento Territorial (EOT): Deben elaborarlos los municipios con población inferior a 30.000 habitantes (Massiris, 2014).





y mejorar los recursos naturales, la calidad de vida de sus habitantes consolidándose como distrito de manejo integrado, como centro subregional de mercados y servicios, productor de agua, alimentos, paisaje y ambiente. Dando respuesta al problema de titulación existente en el predio Siatoya de la vereda Boitá.

El tercer documento, el Decreto no. 153 de 2011 (diciembre 23) “Por medio del cual se adoptan la revisión y ajustes al plan básico de ordenamiento territorial del municipio de Sesquilé (Cundinamarca) y se modifican parcialmente los acuerdos no. 022 de 2000 y 054 de 2007”, éste como versión final y que actualmente rige al Municipio es el objeto de análisis en este capítulo. Es así como las formulaciones de Ordenamiento Territorial de Sesquilé definidas en el Decreto 135 de 2011, enfatizan la consolidación de las siguientes funciones:

[...] Consolidarse como un *Municipio Verde* y centro Subregional de mercados y servicios, productor de agua, alimentos, paisaje y ambiente. [...] y constituirse como municipio con vocación en la protección de los recursos naturales y el desarrollo agropecuario, potenciando los sectores del comercio y servicios, la industria de tecnología limpia, la agroindustria y el ecoturismo, como principales actividades de su desarrollo económico, propendiendo por la generación de empleo y riqueza de la población” (PBOT, 2011).

En este sentido la política general que orienta el Plan Básico de Ordenamiento Territorial — PBOT— de Sesquilé parte de un supuesto equilibrio entre la defensa del patrimonio colectivo y el impulso del progreso económico y social del municipio. Como patrimonio colectivo se entiende *“el conjunto de recursos y valores naturales y culturales que han soportado y deberán soportar el desarrollo del Municipio, en especial los suelos agrícolas, las aguas superficiales y subterráneas y la capacidad de producción hídrica de sus ecosistemas, la biodiversidad, la atmósfera limpia, el paisaje rural, las áreas urbanas, los centros poblados rurales, las áreas suburbanas y las infraestructuras viales y de transporte, entre otros”* (PBOT, 2011).





Cabe resaltar que conceptos como desarrollo, capacidad de producción y productividad, no hacen parte del pensamiento Mhuysqa, pues en este caso se privilegian en primera instancia los intereses de la comunidad incluyendo las entidades naturales y espirituales del territorio. En este sentido el PBOT municipal es producto de un conocimiento fragmentado en componentes como lo rural, lo urbano, las zonas de expansión urbana, el señalamiento de las áreas de reserva y medidas de protección del medio ambiente, conservación de los recursos naturales, defensa del paisaje y del patrimonio histórico, cultural y arquitectónico, entre otras; esto hace que la visión de territorio sea dividida. Por el contrario en el pensamiento Mhuysqa y como se referenció en capítulo anterior, todo se encuentra interrelacionado y dependiente entre sí, por tal razón no se comparte la mirada de manera aislada, como lo ejemplifica la política pública en general.

Aquí se hace referencia a lo que se ha denominado como el *paradigma comunitario* promulgado por diferentes poblaciones indígenas y que consiste en que se debe comprender la concepción cosmogónica comunitaria:

[...] Las muchas naciones indígenas originarias desde el norte hasta el sur del Abya Yala tenemos diversas formas de expresión cultural, pero todas emergen del mismo paradigma comunitario: concebimos la vida de forma comunitaria, no sólo como relación social sino como profunda relación de vida. Por ejemplo, las naciones aymara y quechua conciben que todo viene de dos fuentes: *Pachakama* o *Pachatata* (padre cosmos, energía o fuerza cósmica) y *Pachamama* (Madre Tierra, energía o fuerza telúrica), que generan toda forma de existencia. Si no reconstituimos lo sagrado en equilibrio (*Chacha Warmi*, Hombre Mujer), lo espiritual en nuestra cotidianidad, definitivamente no habremos cambiado mucho, no tendremos la posibilidad de concretar ningún cambio real en la vida práctica [...] (Huanacuni, 2010).

Por el contrario, se han dado diferentes formas de entender el territorio como por ejemplo desde el PBOT de Sesquilé la naturaleza es vista





como algo material, la cual puede ser expresada en términos de riquezas y carencias, por su capacidad productiva e improductiva, y por lo tanto en la capacidad del hombre para poseerla como propiedad privada; a esto se le suma la definición de amenazas naturales, que desde la visión Mhuysqa son la expresión de la madre tierra, donde se reequilibran las fuerzas *“todo lo que está en la tierra tiene vida, por eso la madre tierra es caprichosa, se mueve, camina, cambia y la cosmovisión permite entender su expresión”*(Cátedra de la Memoria Mhuysqa “Carlos Mamanché”, 2013), la cual no es tenida en cuenta en los planes de ordenamiento territorial. En consecuencia las zonas de amenaza natural definidas en el PBOT buscan reubicar a las poblaciones que han generado un diálogo con el entorno, caracterizándose estas propuestas como frágiles, ya que omiten e ignoran la noción del territorio como Madre.

En el marco de lo que se ha llamado la “Integración Regional”, el municipio de Sesquilé pertenece a la región de influencia inmediata de la ciudad de Bogotá. Por esta razón, su desarrollo en términos de progreso ha buscado la promoción de usos de la tierra y actividades económicas complementarias a los de la ciudad como incentivando mejorar la conectividad y las relaciones económicas y sociales con Bogotá y los municipios vecinos, y la posibilidad de desarrollar proyectos de infraestructura de carácter regional.

Por tal razón se ha pretendido potencializar y complementar la actividad productiva del municipio, integrándose al corredor industrial Sopotocancipá-Gachancipá para fortalecer las finanzas municipales y generar oportunidades de desarrollo sostenible (ibíd., 2011). Para esto se han creado condiciones para incentivar la inversión privada, la actividad industrial, agroindustrial, agropecuaria y de servicios con todas las consecuencias que estas puedan generar en la población.

Algunas estrategias que ha utilizado el gobierno municipal para consolidar este ordenamiento han estado encaminadas a: reubicar la actual zona industrial del municipio de Sesquilé (generando desplazamiento de algunos pobladores con menos estabilidad laboral y a menores condiciones adecuadas), ofrecer espacios para la localización de empresas que desarrollen





actividades industriales con sistemas de “producción limpia” (estas empresas son de capital privado como las cementeras, las ladrilleras y las minas de sal que generan empleo en poca cantidad debido a que requieren de conocimientos especializados, entonces traen mano de obra de otros municipios y ciudades; además, se cuestiona que se entienda por sistemas de producción limpia). Otra estrategia ha sido la promoción y consolidación de un área industrial con base en un “desarrollo planificado y sostenible”, además del fomento y promoción del desarrollo del municipio como centro industrial y de comercio y servicios a través de incentivos tributarios.

Otro ítem de carácter subregional es la integración con el municipio de Guatavita para dar mayor aprovechamiento al potencial turístico (que representa la laguna del Cacique del Guatavita y el embalse de Tominé que se han articulado a la vivienda campestre que se extienden a lo largo de los dos municipios; estas viviendas campestres son generalmente de personas de la ciudad, ocasionando un alza en el precio de la tierra, dejando de lado la posibilidad de que pobladores de la región adquieran predios debido a su alto costo).

La Relación entre el Cabildo y la Corporación Autónoma Regional –CAR–

Continuando con las formas de relación hacia *afuera* desde el proceso de conformación del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé en 1999, la CAR ha jugado un papel fundamental ya que ha apoyado diferentes proyectos gestionados por la misma comunidad, que en un principio figuró como fundación. Actualmente se lleva a cabo una iniciativa denominada Plan de Acción que promueve “la visión indígena ambiental” en este sentido se plantea la posibilidad de consensos y concertación a través de trabajo de fortalecimiento de las comunidades con apoyo de la Universidad Nacional y la Sociedad Colombia de Etnobiología.

En el marco de la “visión indígena ambiental” se promueve la Mesa Indígena de Comunidades de Cota, Chía y Sesquilé con los siguientes objetivos:





- Creación de espacios de asociatividad y comunicación, donde se entienda la hermenéutica con que las comunidades actúan (economía de conocimiento).
- Promover la armonización de los planes de vida en el marco del desarrollo territorial de la cuenca del río Bogotá (pactos territoriales).
- Promover iniciativas innovadoras desde el pensamiento Mhuysqa.

Como resultado de una serie de reuniones las tres comunidades han logrado formalizar algunos proyectos e iniciativas. El papel de la CAR ha sido la promoción de encuentros y formación de líderes, además de vincular estratégicamente a estas poblaciones en relación al tema ambiental desde el mismo mecanismo del PBOT, hasta casos concretos como en el caso de la Laguna de Guatavita donde la mayoría de los guías son capacitados y son miembros del Cabildo Mhuysqa “Los Hijos del Maíz” de Sesquilé.

3.2 El Trabajo Comunitario o Minga

En correspondencia a las relaciones denominadas hacia *adentro* el trabajo comunitario fue el inicio del proceso que emprendió el pueblo Mhuysqa de Sesquilé en 1999, con la gestión de compra de un terreno colectivo en la parte alta del Municipio, en el cerro *Chibchacum* con una extensión de una fanegada. Para el mismo año, se inició la construcción de la casa ceremonial o Cusmuy⁵⁰, lugar sagrado donde actualmente se llevan a cabo ceremonias y rituales de palabra y curación en los cuales participan miembros del Cabildo y personas provenientes de otros lugares.

A partir de ese entonces se empezaron a realizar jornadas de trabajo o minga, principalmente los días domingo, ya que entre semana los miembros del Cabildo trabajan, estudian o se dedican al hogar. A este trabajo asisten las personas que tengan *compromiso* con el *proceso*, brindando así la disponibilidad de tiempo posible, desde tipo 9 de la mañana, hasta la 1 de la tarde, aunque esto pueda variar dependiendo las labores que se tengan.

50 Al cual se hizo referencia en el capítulo 2.





En ocasiones el *trabajo* se empieza con una limpieza por parte de la medicina *Hosca*, ésta se hace adentro o afuera del Cusmuy dependiendo la ocasión, además en diferentes fechas se realizó al finalizar el trabajo, ya que mucha gente no llegaba desde temprano en la mañana o era para finalizar las labores hechas en el día. Las labores pueden variar desde la construcción de un camino, una casa, la siembra⁵¹ y sus labores afines, recoger leña, arreglar las letrinas⁵², hasta la preparación de una ceremonia de *Temazcal*⁵³.

El *temazcal* es una cabaña de forma redonda, construida con 16 ramas verticales que se amarran formando dos cruces, representando las cuatro direcciones y las cuatro plantas sagradas. De esta manera, el *temazcal* representa a toda la creación y al vientre de la Madre Tierra. La estructura hecha de varas y recubierta en barro, se cubre con mantas o pieles, dentro del *temazcal* se hace un agujero en el centro, que representa el ombligo, en el cual se depositan piedras, calentadas al rojo vivo a las cuales la persona que guía el *temazcal* vierte agua o infusiones de plantas medicinales sobre ellas, produciendo abundante vapor provocando la sudoración, teniendo por objetivo limpiar el cuerpo y alma de los presentes.

51 De la cual se habló en el capítulo 2, apartado sobre el Cusmuy o casa ceremonial.

52 La letrina tiene como función transformar los excrementos sólidos en abono que pueda ser utilizado en la huerta o sementera comunitaria. Consta de cámaras independientes situadas por encima del nivel del terreno. Las cámaras se construyen cavando huecos en el terreno y se sellan en la parte superior, se deja un orificio que comunica cada una de las cámaras y las letrinas. Se utiliza alternadamente cada una de las cámaras por un tiempo aproximado de 6 meses, tiempo necesario para que la cámara llena, que ha sido sellada, procese naturalmente el material defecado mezclado con ceniza o cal. Una vez transcurrido este tiempo se extrae de la cámara el material -que presenta una apariencia terrosa, sin olor y completamente seco- que ya puede ser utilizado como abono (Diario de Campo, 2012).

53 Temazcal: Del náhuatl *temazcalli*, ‘casa de vapor’, de *temaz* ‘vapor’ y *calli* ‘casa’, es un baño con vapor de agua de hierbas aromáticas, propio en las culturas de México, Centroamérica y Lakotas. -Temazcalli de calor húmedo. Para el caso de los Mhuysqas de Sesquilé este ritual fue incorporado como intercambio o trueque hecho por Carlos Mamanché con un sabedor mexicano, así mismo Carlos entregó el uso de la medicina de la Hosca, esto con el objetivo de crear lazos y elementos de recuperación cultural indígena (Conversación Marcos Chautá, 2013).





Figura 10: Temazcal.

Fuente: Olga Matías, 2013: Sesquilé - Cundinamarca.

Todo comienza calentando las piedras llamadas “abuelas” en el fuego, colocando cuatro troncos de Oriente a Occidente, que representan el plano físico y sobre ellos cuatro troncos de Norte a Sur que representan el plano espiritual, luego se colocan las piedras durante aproximadamente tres horas, hasta que alcancen el rojo vivo. Pasado el tiempo, se hace la limpieza con la medicina de la *Hosca* y se comienza a ingresar al *Temazcal*. Las mujeres entran antes que los hombres, ambos son “limpiados” uno por uno con el humo del fuego, posteriormente, se ofrece chicha a los cuatro puntos cardinales, donde también se encuentran los cuatro elementos y los cuatro plantas, ésta se deposita finalmente en el fuego donde se calentaron las piedras o “abuelas”.

Cada persona en la puerta de la cabaña pide permiso para entrar, mencionando “por todas mis relaciones”, ya que la persona entra con todo lo que la relaciona dentro y fuera del *temazcal*. Adentro todos los participantes, se da comienzo a la ceremonia, dando la bienvenida a las primeras piedras calentadas al rojo vivo, saludándolas, pidiendo al fuego que limpie y sane cuerpo y alma, el guía esparce sobre ellas la medicina; es decir, plantas medicinales, entonces entra el agua, se cierra la puerta y comienza los cantos a los cuatro elementos tierra, agua, aire y fuego, a la naturaleza en sí. Se hacen rezos, oraciones de agradecimiento y plegarias por la salud propia y





de seres queridos. El agua toca las piedras y el ambiente se convierte en una nube de vapor en medio de una oscuridad absoluta, empieza la sudoración y con ella la liberación de toxinas tanto físicas como mentales y espirituales.

Se realizan cuatro rondas, abriendo la puerta cuatro veces para introducir más piedras. En cada una se invoca una dirección: la primera es al Oriente, donde se recibe la guía, el consejo y la paciencia. En la segunda puerta al Sur se recibe la fuerza y sabiduría. En la tercera puerta al Occidente, se recibe la claridad y luz. En la cuarta y última al Norte se recibe la sensatez y la cordura. Desde allí las personas salen ya limpias y aliviadas, se sale de la misma manera en la que se entró, pidiendo permiso, posteriormente, se agradece y se abraza a todos los participantes, se comparte fruta y al finalizar el *trabajo* se comparte un almuerzo hecho por las abuelas y mujeres de la comunidad.

3.2.1 El Observatorio Mhuysqa

El observatorio es un proyecto pensado como una estrategia integral para la educación de los niños y el desarrollo del pueblo Mhuysqa de Sesquilé. Éste es fundamentado en el conocimiento ancestral, pero además valora los conocimientos de otras culturas, su objetivo es buscar estrategias que contribuyan a generar alternativas educativas y productivas para la Comunidad. Así se pretende consolidar como una Escuela de Formación lúdico-pedagógica dedicada al rescate de la lengua, la historia, la cosmovisión, el pensamiento ancestral, las artes y oficios, y la Ley de Origen (Cristancho & Candil, 2012).

A partir de esta iniciativa se quiere consolidar como un proyecto productivo de turismo, que beneficie principalmente a los jóvenes y que esté enfocado en intercambios interculturales como una opción de turismo sustentable y responsable (ibíd., 2012). En este sentido comprendió distintas fases. La primera, relacionada con un proceso de lecturas de territorio y pagamentos que consistieron en recorridos a lugares acompañados por el Mamo Arhuaco Goyo o Aruawicogumu Yosatana con el fin de hacer consulta a estos.





“Hay que recuperar la memoria de los lugares sagrados, pidiendo el permiso a los espirituales, haciendo estos recorridos, mirarlos con tiempo y mucha calma, no simplemente, digamos, que si uno quiere llegar a una laguna hay que ir derecho, más bien hay que empezar a rodearla, para luego comenzar a reconocerla. Los espíritus del invierno y del verano son los que lo permiten. Ustedes, los que viven aquí, son los encargados de continuar esta tarea, de hacer que el territorio permanezca vivo en lo espiritual como fue el deseo de Mamanché que nos sigue acompañando” (Notas de campo, 2013: Recorrido al Cañón de los Halcones en Suesca - Cundinamarca).

Cuando se habla de Pagamento no se hace referencia al acto de pagar lo recibido, sino se habla inicialmente de un acto de consulta realizado principalmente, pero no únicamente por los Mamos, en el cual ellos tienen la capacidad de leer el lenguaje de estos lugares energéticos, reconociendo una serie de vibraciones y pulsaciones que son las que permiten el orden del tejido de la vida. Es en el acompañamiento de este tipo de formas de conocimiento, donde lo evidente es sólo un síntoma externo de una realidad que muchas veces escapa a los sentidos del cuerpo ya que penetra profundamente más allá de lo que observamos.

En este sentido la segunda etapa consistió en la elaboración de una propuesta arquitectónica liderada por Roberto Santos a la cual se le denominó Observatorio Mhuysqa de Sesquilé con el objetivo de que permitiera que la comunidad y sus visitantes pudieran acceder de manera lúdica y ceremonial al conocimiento de la cultura y el pensamiento indígena, relacionado con la importancia de Sesquilé dentro del territorio ancestral Mhuysqa. El Observatorio busca recuperar y revalorar la memoria de los ancestros Mhuysqas, transmitiendo y preservando la cultura Mhuysqa con el objeto de consolidar una propia identidad como habitantes actuales del territorio ancestral Mhuysqa (Santos, 2012. En Cristancho & Candil, 2012).





Figura 11: Observatorio Mhuysqa de Sesquilé.
Fuente: Olga Matías, 2014: Sesquilé - Cundinamarca.

Es así como El Observatorio materializa en su arquitectura, un lugar que permite visualizar las cuatro direcciones y las posiciones del sol en los solsticios y equinoccios, reconociendo la importancia de los movimientos del sol para la medición del tiempo y su relación con el cambio de las actividades a lo largo del año. El proyecto se concibió a partir del respeto por el lugar y su manejo espiritual, entendido como un fractal que lo contiene todo (Ibid., 2012). Para esto fue básico el apoyo del mamo Aruwicogumu sabedor mayor de la Sierra Nevada de Santa Marta, quien en su lectura del territorio ancestral de Sesquilé contribuyó a definir la localización del Observatorio. Así mismo la Ley de Origen como concepción filosófica del respeto por las leyes geométricas y matemáticas del universo representadas por la espiral como símbolo fundamental de la arquitectura.





3.2.2 Plan de Vida Güetta: El Plan de Resurgimiento

El propósito de éste es la presentación de las ideas centrales del Plan de Vida de la Comunidad Mhuysqa de Sesquilé, elaborado por algunos miembros de la comunidad con el acompañamiento de un equipo de asesores. El Plan de Vida *Güetta: El Plan del Resurgimiento - Haciendo realidad el sueño de Carlos Mamanché*, es un paso más por fortalecer el proceso de resurgimiento de la Cultura Mhuysqa en la Sabana de Bogotá.

La Constitución Política de 1991 abre la posibilidad de que las comunidades indígenas puedan formular Planes Integrales de Vida, dirigidos a reflejar condiciones particulares, requerimientos y propuestas alternativas de desarrollo. Estos han de ser articulados con los procesos de planeación formulados desde el nivel nacional y las entidades territoriales (municipios y departamentos) por parte del gobierno central. Por tanto, los Planes de Vida pueden entenderse como una manera de planear el mejoramiento de las condiciones de vida y el desarrollo de las comunidades, armonizando los elementos socioculturales propios que los definen, con necesidades y propuestas frente a las problemáticas del entorno. En ese sentido, se constituyen en propuestas dirigidas a la construcción y fortalecimiento de modelos de desarrollo desde una perspectiva intercultural.

En un primer segmento, el documento presenta brevemente una descripción de la Cultura Mhuysqa, partiendo de los mitos fundacionales, para finalizar con la actual situación de la población asentada en las veredas pertenecientes al municipio de Sesquilé, en el departamento de Cundinamarca. El objeto de esta parte del documento es ubicar el Plan de Vida de la Comunidad Mhuysqa de Sesquilé en un tiempo y un espacio que confluyen a partir de lenguajes y prácticas ancestrales, y se relacionan con estructuras de administración pública contemporánea. El primer elemento que puede posibilitar el diálogo intercultural es el reconocimiento del otro, de sus creencias, sus saberes y sus prácticas.

En ese marco se presenta el municipio de Sesquilé como el ente territorial encargado de satisfacer las demandas sociales, políticas, culturales y económicas de un grupo de individuos que hacen parte de la sociedad





colombiana. De igual forma, permite a los que están en este proceso de resurgimiento, reconocerse como protagonistas y actores relevantes dentro de los procesos sociales que les incumben.

Se constituye así en una invitación a la sociedad colombiana a utilizar los mecanismos y procedimientos jurídicos y sociales, que se encuentran en la constitución, para proponer otras maneras, otras visiones y otras perspectivas de ver el mundo.

3.3 Consideraciones del Capítulo

En este último capítulo se hizo referencia a la importancia de analizar dentro del campo de la antropología y a través del método de la etnografía la forma en que las políticas públicas actúan como mecanismos e instrumentos de legitimación del Estado y de construcción de actores políticos que constantemente se recrean en contextos particulares. Es así, que para el caso específico de los Mhuysqas de Sesquilé se refleja su inclusión estratégica como *parcialidad indígena* poseedora de derechos en relación a la conservación y preservación de zonas ambientales dentro del PBOT del Municipio. Así mismo, se legitima su presencia con la de los Quechua localizados en la vereda de Boitiva en Centro Poblado de La Playa.

En consecuencia se analizó la vinculación del cabildo en el PBOT y el papel de la CAR como medio e institución de articulación, pero así mismo se evidenciaron dos propuestas de autogestión (el Observatorio Mhuysqa y el Plan de Vida *Güetta*) que han permitido a la comunidad generar alternativas y una autonomía relativa frente a las políticas públicas enraizadas en modelos globales de desarrollo.





CONSIDERACIONES FINALES

Los procesos de recuperación o revitalización cultural y social, y su recurso al esencialismo, al que se ha hecho referencia, emergen como una forma de reivindicación de las luchas identitarias de carácter étnico de manera más fuerte durante la primera década posterior a la promulgación de la Constitución de 1991. Sectores culturales diferenciados llegan a entender que su mejor modo de articulación para la lucha contra la injusticia es reinterpretarse como etnias. Lo que antes podría entenderse como una injusticia ligada a ciertos estereotipos y prácticas de exclusión y subordinación, que enfrentaba a la sociedad colombiana con ciertos sectores sociales, ahora se entiende como una injusticia ligada a una incorrecta relación (en términos del reconocimiento, protección y preservación). El modelo que marcó este cambio en la percepción del problema fue el de las comunidades indígenas más directamente implicadas en el proceso constituyente (básicamente las del Cauca); sobre ese modelo tendieron a articularse otras formas de organización, a veces dando origen a una re-etnización de poblaciones indígenas que habían perdido su articulación como etnias y a veces provocando una etnización de grupos poblacionales no indígenas hasta entonces.

Esta figura de apropiarse del tiempo es más que una forma literaria, es un poderoso enunciado político que significa la posibilidad de ejercer el poder para actuar colectivamente frente al Estado y también frente a otros grupos dominantes distintos; es apostar por la construcción de una nación *desde abajo*, apoyándose en los supuestos, las esperanzas, las necesidades, los anhelos y los intereses de las personas normales y corrientes.

Es por tal razón que me permití transitar por historias vitales en las cuales personas e instituciones construyen y recrean sus identidades como





estrategias de acción colectiva frente a las desigualdades sociales. De algún modo, estas historias son *luchas por el reconocimiento*, en donde individuos y colectivos se constituyen como tales en función a la relación que establecen con los otros, en contextos delimitados por la valoración que cada sociedad le otorga a las particularidades socioculturales.

En consecuencia se trata de tomar distancia del viejo concepto de identidad como el valor absoluto e inexplicable del vínculo mismo. Se busca, con ello, consolidar la idea de que, las identidades colectivas son un complejo tejido de interacciones sociales y elecciones racionales que se confecciona en contextos particulares. Se presenta la construcción de la identidad *Mbaysqa* de Sesquilé como un proceso en el cual un colectivo del presente reafirma su etnicidad, apelando a un pasado común y atendiendo a las oportunidades políticas y económicas que se presentan en contextos de mayores autonomías regionales. En esta misma línea, la forma en que, históricamente, la construcción de la etnicidad ha supuesto un conjunto de interacciones entre la población indígena y el Estado que han transitado desde el impulso del poder central para consolidar colectivos con fines estratégicos hacia la acción política de las organizaciones indígenas para ser reconocidas como interlocutoras válidas del Estado.

Sin embargo, esta búsqueda de objetivos compartidos, la recreación de pasados comunes y el desarrollo de alianzas hacen que este proceso de construcción identitaria no esté exento de disputas, intereses encontrados y dificultades. Pero ayudan a generar en el interior de los colectivos consensos e iniciativas de autogestión que muchas veces les permiten caracterizar estos *procesos* como formas de vida alternativa ante un contexto global que impulsa el progreso lineal y acumulativo.

Es así como la identidad devenida en categoría política, se constituye en una estrategia que busca romper con dinámicas de desigualdades culturales y políticas, y que pretende hacerlo a partir de la ocupación de los espacios y el uso de los mecanismos con los que cuenta el Estado en sus diferentes niveles. Las desigualdades a las que se enfrentan los colectivos son de enorme complejidad, aquellas referidas a la prevalencia de inequidades





en la propiedad de los recursos, en el acceso a servicios sociales (como educación, salud y saneamiento básico), en el grado de aceptación social de prácticas culturales y en los niveles de participación en las diferentes instancias del Estado.

Con ello, se muestra que la construcción de la identidad y su búsqueda por un espacio en la vida social, *desde y para* la diferencia, han recorrido un largo trayecto que parece aún no terminar. La agenda de investigación, los conceptos y las metodologías están abiertas





BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Orales

Entrevistas

- Código de transcripción T1/MAM/GOB: Marco Antonio Mamanché Gonzales. 38 años. Gobernador del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé. 26 de mayo de 2013 en Cabildo Mhuysqa de Sesquilé.
- Código de transcripción T2/CAC/LE: Carlos Alberto Candil Chautá. 28 años. Líder de Educación de Cabildo Mhuysqa de Sesquilé. 4 de Julio de 2013 en Bogotá.

Conversaciones

- Código de transcripción T3/AEM/LM: Ana Eliza Mamanché Gonzales. 41 años. Líder de Mujeres de Cabildo Mhuysqa de Sesquilé. 4 de Julio de 2013 en Bogotá.
- Código de transcripción T4/DYG/CM: Diana Yaneth Garzón Prieto. 29 años. Miembro del Consejo de Mujeres de Cabildo Mhuysqa de Sesquilé. 6 de Julio de 2013 en Sesquilé.
- Código de transcripción T5/REM/LA: Rafael Ernesto Mamanché Gonzales. 41 años. Líder de Agricultura de Cabildo Mhuysqa de Sesquilé. 22 de Junio de 2013 en Sesquilé.
- Código de transcripción T6/VMC/MCP: Víctor Manuel Chautá. 39 años. Miembro del Consejo de Poporeros del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé. 13 de Julio de 2013 en Sesquilé.
- Código de transcripción T7/MAC/MCP: Miguel Ángel Chautá Páez. 30 años. Miembro del Consejo de Poporeros del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé. 21 de Septiembre de 2013 en Sesquilé.





Fuentes Escritas

- AGN. Archivo General de la Nación.
- Aguado, P. [fray] (1956). *Recopilación historial*. 1581. 4 vols. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.
- Arriero, L. (2004). *Diagnóstico para el plan de vida*. Chía. Bogotá: Gobernación de Cundinamarca.
- Bodnar, Y. (1990). “Conceptualizaciones sobre la cultura. Las relaciones de poder y la interculturalidad”. En: *Etnoeducación, conceptualización y ensayos*. MEN- PRODIC. Pág. 1-39.
- Bodnar, Y. y Rodríguez, E. (1993). “Etnoeducación y Diversidad Cultural”, pp. 23-44. En: *Urdimbres y Tramas Culturales*, Tomo III, ISBN 958-95335-5-8, CORPRODIC, Bogotá.
- Bodnar, Y. (2012). *Guía metodológica para el diseño y uso de la técnica de entrevista (encuestas y censos)*. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas curso técnicas de investigación I.
- Borja Gómez, J. (2002). *Los Indios Medievales de fray Pedro de Aguado: construcción del ídolo y escritura de la Historia En Una crónica del Siglo XVI*. Primer Edición. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- Cabildo Muisca de Bosa (2001). *El pueblo indígena muisca de Bosa, tan vivo como la chicha*. Departamento Administrativo de Acción Comunal, Secretaría de Gobierno de Bogotá, Bogotá.
- Cabildo Indígena de Suba (1999). *Los muisca: un pueblo en reconstrucción*. Bogotá: Alcaldía Mayor.
- Carrillo Avendaño, M. (1997). *Los caminos del agua, tradición oral de los raizales de la Sabana de Bogotá* (tesis de pregrado sin publicar). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Chaves, M y Zambrano, M. (2009). *Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia*. En: Repensando los movimientos indígenas. Carmen Martínez Novo, editora. Ecuador: FLACSO.
- Constitución Política de Colombia 1991. Asamblea Nacional Constituyente. Publicada en Secretaria General de la Alcaldía Mayor de Bogotá.





Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (2007). 2a.ed. Lima: OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

Correa Correa, J. (1998). “Abuelita indígena de Chía celebró 98 años.” Noticias de Chía, Boletín de la Alcaldía Municipal.

_____. (2002). *Los muisca del siglo XXI en Chía*. Chía: Gobernación de Cundinamarca. Alcaldía Popular de Chía. Resguardo indígena de Chía.

Correa, F. (2004). *El sol del poder, simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

DECRETO 2164 DE 1995 (diciembre 7). Diario Oficial No 42.140, del 7 de diciembre de 1995. “Por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional”. Ministerio de Agricultura

DGAI (1998). Criterios para el reconocimiento del carácter étnico de las comunidades indígenas que reivindican su identidad indígena. En *Hacia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas: conceptos de la Dirección General de Asuntos Indígenas 1995- 1998*. Serie Retos de la Nación Diversa. Número 2. Bogotá: Dirección General de Asuntos Indígenas. Ministerio del Interior.

DNP – Departamento Nacional de Planeación (2006). *Los Pueblos Indígenas de Colombia en el Lumbra del Nuevo Milenio*. Disponible en línea en: <http://www.dnp.gov.co/Programas/DesarrolloTerritorial/OrdenamientoyDesarrolloTerritorial/Grupos%C3%89tnicos/tabid/273/default.aspx>

Durán, 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 A. M. (Ed.), *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, pp. 349-369.

Escobar, A. (2012). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y*





movimientos sociales en las transformaciones globales. Ediciones Desde Abajo.
Bogotá D.C.

Escribano, M. (2000). *Cinco mitos de la literatura oral mbyysca o chibcha.* Bogotá: Semper.

Falchetti, A. y Plazas, C. (1973). *El territorio de los muisca a la llegada de los españoles.* Bogotá: Cuadernos de Antropología, Universidad de los Andes.

Fals Borda, E. (1961). *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucío.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fiquitiva, J (1999). “La Reconstrucción Muisca. Una lucha en contra del poder de la sociedad mayoritaria”, en Cabildo Indígena de Suba, *Lo Muisca. Un Pueblo en Reconstrucción.* MJ Editores.

Friede, Juan (1974). *Los chibchas bajo la dominación española.* Medellín: La Carreta.

Fundación Hemera. (2006a). *Concepto Etnológico sobre la etnicidad de las comunidades de Cota, Chía y Sesquilé que se reivindican muisca. Informe Final Ejecutivo.* Bogotá: Corporación Autónoma Regional.

Fundación Hemera. (2006b). *Concepto Etnológico sobre la etnicidad de las comunidades de Cota, Chía y Sesquilé que se reivindican muisca. Informe Final.* Bogotá: Corporación Autónoma Regional.

Geertz, C. (1991). *La Interpretación de las Culturas.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Gómez Londoño, A. (ed.). (2005). *Muisca, Representaciones Cartográficas y Etnopolíticas de la Memoria.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

González, M. (1970). *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada.* Universidad Nacional de Colombia, Dirección de Divulgación Cultural, Imprenta Nacional, Bogotá.

González de Pérez, M. (1987). *Diccionario y gramática chibcha.* Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia. Transcripción y estudio histórico-analítico, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y Reflexividad.* Editorial Norma. Bogotá.

Gutiérrez, M; Mamanché, C y Romero, J. (2004). *Plantas Medicinales en la Comunidad Muisca de Sesquilé.* Cundinamarca: Informe de Investigación





sin publicar.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2002). *La invención de la tradición*. (eds.). Barcelona: Editorial Crítica.

Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen Vivir/ Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Perú: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI. Primera edición.

Krickeberg, W. (1975). *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Landaburu, J. (2010). *Las lenguas nativas de Colombia: una política pública de protección*. En: “Múltiples maneras de pensar, diversas formas de hablar: una mirada al estado de vitalidad de 15 lenguas nativas de Colombia”, Bodnar, Y, Revisión académica y edición, MINCULTURA, UEC, Bogotá, p. 26 Libro Introductorio.

LEY 89 DE 1890. (25 de noviembre). “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. El congreso de Colombia. Publicada en Secretaria General de la Alcaldía Mayor de Bogotá.

LEY 21 DE 1991. Diario Oficial. N° 39720. 6 de marzo 1991. “Por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la O.I.T., Ginebra 1989. El Congreso de Colombia.

López Rodríguez, M. (2005). “Los resguardos muiscas y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria”, en A. M. Gómez Londoño. *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá, Pontificia universidad javeriana, pp. 332-347.

Medrano, Alonso de [fray] (1992). “*Descripción de el Nuevo Reyno de Granada, de las Yndias Occidentales...*”1600. En: *Los muiscas, pasos perdidos*. Ed. D. Lloreda. Bogotá: Seguros Fénix S. A. Pág. 57-79.

Martínez Murillo, C. (2004). *El mambeadero en la recuperación cultural del resguardo indígena de Cota*. (Tesis de pregrado no publicada). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.





Montaña Mestizo, V. (2008). *El Pueblo de Indios de Sesquilé*. (Primera Edición).

Bogotá: Villegas Editores. Cabildo Muisca de Sesquilé.

Morín, E. (1977). *El método*. 3er. Volumen. Madrid: Editorial Cátedra.

Mususú, A (1999). *Primer acercamiento al proceso organizativo de la comunidad Indígena de Suba*. Cabildo Indígena Muisca de Suba.

Osborn, A. (1995). *Las Cuatro estaciones: Mitología y Estructura social entre los U'wa*. Bogotá: Banco de la República.

Páramo, G. (1997). *Tradición Oral, Fantasía y Verosimilitud*. En *Las Voces del Tiempo*, Colección Uroboros, Editores Asociados.

Plan de Vida de la Comunidad Mhuysqa de Sesquilé (2012). *GUETTA. El plan del resurgimiento*. Versión digital.

Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en Los Andes colombianos*. (Primera Edición). Popayán: Universidad del Cauca.

Rappaport, J. (2005). *Cumbe renaciente: una historia etnográfica andina*. (Primera Edición). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH.

Rocha Vivas, M. (2010). *Antes el amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Rodríguez, J. (1999). *Los Chibchas: Pobladores antiguos de los Andes Orientales de Colombia. Adaptaciones bioculturales*. Bogotá: Fundación de investigaciones Arqueológicas Nacionales, FIAN, Banco de la República de Colombia.

Rozo Gauta, J. (1987) *Espacio y tiempo entre los muisca*. Bogotá: Editorial El Búho.

Rozo Gauta, J. (1997). *Mito y rito entre los muisca*. Bogotá: Códice.

Santos, R. y Mejía, F. (2010). *Mensajes de la Madre Tierra en Territorio Muisca*. Bogotá: TierraUNA - Cerai.

Serje de la Ossa, M; Suaza Vargas, M y Pineda Camacho, R. (2002). *Palabras para desarmar: una mirada crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*. Bogotá, Colombia : Ministerio de Cultura : Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Simón, Pedro [fray] (1981). *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en*





las Indias occidentales. 1625. Bogotá: Banco Popular.

Triana, M. (1984). *La civilización Chibcha*. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.

Varillas Padilla, H. (1983). *Ensayo de la mitología muisca*. Bogotá: Banco de los Trabajadores.

Vasco, Luis Guillermo (2007). *Así es mi método en etnografía*. En: Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.6: 19-52, enero-junio 2000.

Velandia, R. (1982). *Enciclopedia Histórica de Cundinamarca*. Tomo 2. Bogotá: Biblioteca de Autores Cundinamarqueses de la Academia Colombiana de Historia Social Bolivariana de Colombia.

Victorino, H. (2010). *Estado del arte para los campos del arte y prácticas culturales para la población indígena en Bogotá D.C*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Alcaldía Mayor de Bogotá.

Wiesner Gracia, L. (1996). *Etnografía muisca: el resguardo de cota*. En Geografía Humana de Colombia Región Andina Central. Tomo IV- volumen II. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.



Anexo 1

GUÍA DE ENTREVISTA ETNOGRÁFICA

1. Cultura – identidad

1.1 Trabajo

1.1.1 Características territoriales

- ¿Qué significa para Usted el territorio?, ¿Qué lo conforma?, ¿Cómo lo cuida?
- ¿Usted posee territorio propio?, ¿De que proporciones?, ¿Para qué lo utiliza?
- ¿Cuándo debe sembrarse?, ¿Quién lo hace?, ¿Cómo?
- ¿Cuáles son las épocas de lluvias y de sequías? (relación con los cultivos)
- ¿Qué tipo de herramientas o de instrumentos se utilizan en el cultivo, quienes hacen el cultivo, hay clasificaciones?
- ¿A qué fuentes de agua tiene acceso usted?, ¿estas fuentes de agua tienen algún significado para su comunidad?
- ¿Cuáles son los lugares sagrados de la comunidad, montañas, rocas, cuevas? (ubicación cartográfica de los lugares)
- ¿Qué conoce Usted acerca del calendario Muisca?, ¿Cómo lo conoció, es decir, quien se lo enseñó?
- ¿Práctica el calendario para sembrar, realizar trabajos comunitarios o para su vida diaria?, ¿Cómo lo hace?

1.2 Proceso de Socialización

- ¿Qué prácticas son buenas para mantener la salud?, ¿Por qué nos enfermamos?
- ¿Quién es responsable de la crianza de los hijos?, ¿Cómo se les enseña?, ¿Qué es ser una “buena persona”?, ¿Por qué existe el mal?
- ¿Qué deben hacer los niños?, ¿Y las niñas?, ¿A que edad es bueno casarse?, ¿Cómo ocurre el noviazgo?
- ¿Es bueno quedarse soltero?, ¿Qué es ser una “buena mujer”?, ¿A que edad se deben tener los hijos?, ¿Qué es ser “buen hombre”?

- ¿Se considera Usted Mhuysqa?, ¿Por qué?
- ¿Cómo es la educación que se les da a los niños de la comunidad?
- ¿Cómo se hace uno médico tradicional?, ¿las mujeres también pueden serlo?, ¿Quién les enseña a los médicos o como aprenden?
- ¿Cuáles ritos practica?, ¿Con ocasión de que se hacen fiestas en la comunidad?, ¿Qué elementos se utilizan?, ¿Cuál es su significado?

1.3 Comunicación

- Tipos de expresiones culturales en cuanto a formas de vestir, colores utilizados, adornos, decoraciones, música, pintura, bailes, instrumentos musicales, danza, etc. (significado y métodos de fabricación)
- Tipos y motivos de ceremonias y celebraciones (significado)

2. Cabildo Mhuysqa hijos del maíz

- ¿Cómo ha sido el proceso de conformación del Cabildo Mhuysqa “hijos del maíz” de Sesquilé, año y tiempo de conformación?
- Memoria entorno a Carlos Mamanché, papel en la comunidad.
- Reconocimiento legal y jurídico
- ¿Cómo es la Estructura organizacional, tipos de cargos, tiempo de los mismos y formas de ocuparlos?
- ¿Qué piensa usted sobre otros pueblos indígenas?, ¿Qué piensa usted sobre la sociedad no indígena?
- Relación con: administración municipal, Instituciones (CAR, ministerios , redes de comunicación, intercambios)

“LOS HIJOS DEL MAÍZ” DE SESQUILÉ: UNA MIRADA AL PROCESO DE REVITALIZACIÓN CULTURAL DEL CABILDO MHUYSQA

Esta encuesta tiene como propósito recoger información a través de los jefes de los hogares sobre las características de las personas y de las condiciones de vida de la población del Cabildo Mhuysqa de Sesquilé (Cundinamarca), con el fin de contribuir en su proceso de revitalización y fortalecimiento cultural.

Le agradecemos mucho su colaboración!!!

Fecha:

Lugar:

Datos de la Persona

1) Sexo

- | | | |
|---|--------------------------|--------|
| 1 | <input type="checkbox"/> | Hombre |
| 2 | <input type="checkbox"/> | Mujer |

2) ¿Cuántos años cumplidos tiene Usted?

3) ¿Dónde nació?

- | | | |
|---|--------------------------|---------------|
| 1 | <input type="checkbox"/> | Aquí |
| 2 | <input type="checkbox"/> | En otro lugar |
- Departamento: _____
Municipio: _____

4) ¿A cuál pueblo étnico o cultura pertenece Usted?

5) ¿Cuál es su trabajo principal?

- | | | |
|---|--------------------------|----------------------------|
| 1 | <input type="checkbox"/> | Agricultor |
| 2 | <input type="checkbox"/> | Docente |
| 3 | <input type="checkbox"/> | Empleado público o privado |
| 4 | <input type="checkbox"/> | Estudiante |
| 5 | <input type="checkbox"/> | Comerciante |
| 6 | <input type="checkbox"/> | Hogar |
| 7 | <input type="checkbox"/> | Obrero |
| 8 | <input type="checkbox"/> | Otro |
- ¿Cuál? _____

6) ¿Cuál es su estado conyugal actual?

- | | | |
|---|--------------------------|----------------------------|
| 1 | <input type="checkbox"/> | Soltero(a) |
| 2 | <input type="checkbox"/> | Casado(a) ó en unión libre |
| 3 | <input type="checkbox"/> | Separado(a) ó divorciado |
| 4 | <input type="checkbox"/> | Otro |
- ¿Cuál? _____

7) ¿Cuál es el último nivel de estudios alcanzados por Usted?

- | | | |
|----|--------------------------|--------------------------|
| 1 | <input type="checkbox"/> | Ninguno |
| 2 | <input type="checkbox"/> | Primaria completa |
| 3 | <input type="checkbox"/> | Primaria incompleta |
| 4 | <input type="checkbox"/> | Bachillerato completo |
| 5 | <input type="checkbox"/> | Bachillerato incompleto |
| 6 | <input type="checkbox"/> | Bachillerato Comercial |
| 7 | <input type="checkbox"/> | Normalista |
| 8 | <input type="checkbox"/> | Técnico o tecnólogo |
| 9 | <input type="checkbox"/> | Universitario completo |
| 10 | <input type="checkbox"/> | Universitario incompleto |
| 11 | <input type="checkbox"/> | Otro |
- ¿Cuál? _____

Características de Residencia y de la Vivienda

8) ¿En qué área vive Usted?

1	<input type="checkbox"/>	Área Rural	Vereda: _____
2	<input type="checkbox"/>	Área Urbana	Barrio: _____

9) ¿Hace cuanto tiempo que vive en este lugar?

1	<input type="checkbox"/>	Menos de un año
2	<input type="checkbox"/>	De 1 a 5 años
3	<input type="checkbox"/>	Más de 6 años
4	<input type="checkbox"/>	Toda la vida

10) Su vivienda cuenta con servicio de:

1.Si 2.No

- 1 Energía eléctrica
- 2 Alcantarillado
- 3 Acueducto
- 4 Gas natural conectado a red pública
- 5 Teléfono fijo con línea

<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

11) ¿Su vivienda es?

1	<input type="checkbox"/>	Propia
2	<input type="checkbox"/>	En Arriendo
3	<input type="checkbox"/>	Prestada o en usufructo
4	<input type="checkbox"/>	Otra

¿Cuál? _____

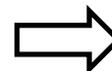
Composición de los Hogares

12) ¿Cuántos grupos de personas que comen de la misma olla hay en esta vivienda?

13) ¿Cuál es el total de personas de su hogar?

14) Por favor, dígame el nombre y demás características de cada una de las personas que forman parte de su hogar, comenzando por el jefe (a) y continuando con el más viejo o mayor, hasta el más pequeño.

Siga en la próxima hoja



Características del Entorno y Trabajo

15) ¿Cuál o cuáles de las siguientes actividades realiza usted COMO PARTE DE LA COMUNIDAD del cabildo?

	1.Si	2.No
1 Cultivar la tierra	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
2 Sembrar árboles	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
3 Tejer	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
4 Cocinar	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
5 Construir	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
6 Ayudarles a otros con sus labores de campo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
7 Asistir a ceremonias	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
8 Cuidar niños	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
9 Otra	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
¿Cuál? _____		

16) ¿Cuáles de los siguientes alimentos son producidos por Usted o por las personas de su hogar para consumir?

	1. Producidos	2. Comprados
1 Arroz	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
2 Papa	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
3 Plátano	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
4 Habas,Nabos, Cubios	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
5 Maíz	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
6 Frutas	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
7 Verduras	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
8 Pollo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
9 Carne	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
10 Pescado	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
11 Lacteos	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
12 Pastas (espaguetis)	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
13 Huevos	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
14 Enlatados	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
15 Granos...	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
16 Panela	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
17 Café	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
18 Pan	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
19 Chocolate	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
20 Otro	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
¿Cuál? _____		

Pautas y costumbres frente a las enfermedades y a su curación

17) ¿Existen médicos tradicionales o medicina alternativa dentro de la comunidad?

1	<input type="checkbox"/>	Si
2	<input type="checkbox"/>	No

18) ¿Usted y su familia tiene acceso a servicios de salud públicos?

1	<input type="checkbox"/>	Si
2	<input type="checkbox"/>	No

19) ¿Durante el año pasado Usted o algún integrante de su hogar realizó consultas médicas?

1	<input type="checkbox"/>	Si (Continúe)
2	<input type="checkbox"/>	No (pase a la pregunta 21)

20) ¿A quién acudieron?

1	<input type="checkbox"/>	Médico tradicional
2	<input type="checkbox"/>	Médico o personal de salud público
3	<input type="checkbox"/>	A ambos
4	<input type="checkbox"/>	A ninguno
5	<input type="checkbox"/>	A otro

¿Cuál? _____

21) ¿Qué tipo de rituales o ceremonias se celebran en la comunidad?

	1.Si	2.No
1 De nacimientos	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
2 De defunciones	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
3 De iniciación	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
4 De cosechas	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
5 De agua	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
6 De fuego	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
7 Año Nuevo	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
8 De curación	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
9 Otro	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

¿Cuál? _____

22) Nombre las ceremonias en las que Usted participó el año pasado en la comunidad

23) ¿Conoce o ha tenido conocimientos de los sitios sagrados de la comunidad?

1	<input type="checkbox"/>	Si (Continúe)
2	<input type="checkbox"/>	Si, pero no los he visitado (siga a la pregunta 25)
3	<input type="checkbox"/>	No

24) Nombre sitios sagrados que Usted ha visitado de la comunidad?

25) ¿Qué tipo de tradiciones y costumbres se están recuperando actualmente en la comunidad?

1.Si

2.No

1 La lengua

2 Los rituales

3 El tejido

4 Las artesanías

5 Los cultivos

6 La recuperación de semillas

7 Medicina Tradicional

8 Otro

¿Cuál? _____



En la Constitución Política de Colombia de 1991, se reconoce a la sociedad nacional como pluriétnica y multicultural para lo cual se consagran derechos fundamentales relacionados con la diversidad cultural, lingüística, de identidad, de participación y autonomía de los grupos étnicos (indígenas, afros, raizales y room). Como respuesta a este tipo de hechos en la década de los 90's surgen diferentes iniciativas de recuperación, reivindicación y revitalización cultural y étnica en la sabana de Bogotá que proclamaron una identidad comunal y tradicional en base en una pertenencia a un territorio que han habitado históricamente.

La unión entre territorio y comunidad les permitió pensarse como descendientes de los Mhuysqas, creando así una serie de procesos que se han venido llevando a cabo en distintas partes del territorio antiguamente habitado por los Mhuysqas. Es así como en este trabajo de tesis para optar al título de antropóloga, se evidencia el proceso de revitalización cultural (reinterpretación, recuperación y reivindicación) del Cabildo Mhuysqa "Los Hijos del Maíz" de Sesquilé (Cundinamarca) producto del trabajo de campo realizado del año 2011 al 2014.