IMAGINARIO DE CIUDAD CONSTRUIDO POR LA COMUNIDAD INTILLAY ZHYSUA A PARTIR DE LA RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA MHUYSQA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE MAGISTER EN INVESTIGACIÓN SOCIAL INTERSDICIPLINARIA

EDNA ALEJANDRA LEÓN ESPINOSA
CODIGO: 20141057026

UNIVERSIDAD DISTRITAL FRANCISCO JOSE DE CALDAS
FACULTAD DE CIENCIAS Y EDUCACIÓN
MAESTRIA EN INVESTIGACIÓN SOCIAL INTERDISCIPLINARIA
BOGOTA, 2016

IMAGINARIO DE CIUDAD CONSTRUIDO POR LA COMUNIDAD INTILLAY ZHYSUA A PARTIR DE LA RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA MHUYSQA

EDNA ALEJANDRA LEÓN ESPINOSA
CODIGO: 20141057026

TESIS DE MAESTRIA

DIRECTOR
ADRIÁN JOSE PEREA ACEVEDO
DOCTOR EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DISTRITAL FRANCISCO JOSE DE CALDAS
FACULTAD DE CIENCIAS Y EDUCACIÓN
MAESTRIA EN INVESTIGACIÓN SOCIAL INTERDISCIPLINARIA
BOGOTA, 2016

El errar es de hombres; el pedir perdón, es de sabios; pero el perdonar, es divino. Sin embargo, perdonar no es ser golpeado por la amnesia. Lo que debe hacer el hombre, es mirar bien hacia el pasado, no para alimentar el odio, ni el dolor, ni el rencor, pero si para aprender de nuevo lo que el Maestro de Maestros predicó en seis ocasiones: el respeto por el otro y la coexistencia pacífica.

Qué vergüenza, será el dejar a nuestros hijos un mundo caótico, lleno de violencia. Que satisfacción será el trasmitir como herencia a nuestros hijos una tierra de ventura ***AQA,*** *copia fiel de aquella idealizada****,*** *la del Valle Sagrado del centro del* ***ABOS.***

Mariana Escribano

El Gran Sumbolon del Paleothegría Mhuysqa (2005)

ÍNDICE

Introducción 7

CAPÍTULO I: PROBLEMÁTICA DE LA INVESTIGACIÓN 11
1. Planteamiento del Problema 11
2. Objetivos 12
2.1 Objetivo General 12
2.2 Objetivos Específicos 12
3. Justificación 13

CAPITULO II: MARCO REFERENCIAL 16
4. Antecedentes 16
5. Marco Teórico 28
5.1 Cultura Mhuysqa 28
5.2 Imaginario Social 34
5.3 Ciudad: Configuración espacial y social 42
5.4 Identificación Social: Etnicidad. 47
5.5 Re-significación 53

CAPITULO III: METODOLOGÍA 57
6. Marco de Referencia Metodológica 57
6.1 Diseño Metodológico 57
6.2 Técnicas Metodológicas 60
6.2.1 Observacion Participante 61
6.2.2 Entrevistas 61
6.2.3 Análisis Documental 62
6.3 Estructura de Análisis: Triangulación. 62

CAPÍTULO IV: HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN 64
7. CIUDAD: Entre lo instituido y lo instituyente 65
8. Hacia una perspectiva histórica y mitica de la ciudad 82

9. KUQA: Seminario o centro de enseñanza 83
10. MHUEQUETA: Pradera de los campos cultivados 85
11. HOQABIGA: Enseñanza de origen 95
12. Proceso de Recuperación y Re-significación 106

13. Consideraciones Finales 110

14. Referencia Bibliográfica..... 115

ÍNDICE DE GRÁFICAS

Gráfica N°1: Triangulación de las estrategias de obtención de la información y de sus resultados.

Gráfica N°2: Eslogan Intillay Zhysua

Gráfica N°3: Publicidad realizada en la conmemoración del 12 de Octubre del año 2009

Gráfica N°4: Alineamientos solares de la Plaza central de Bogotá.

Gráfica N° 5: Mhuequeta “Pradera de los campos cultivados” Kuqa de investigación año 2011

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

Fotografía N° 1: La Historia no Contada - conmemoración del 12 de Octubre de 2009.

Fotografía N° 2: Danza Intillay Zhysua - conmemoración del 12 de Octubre de 2009.

Fotografía N° 3: Apthapi comunitario localidad de Bosa 2012.

Fotografía N° 4: Apthapi comunitario

Fotografía N° 5: Celebración Solsticio 2010, Plaza de Bolívar

Fotografía N° 6: Celebración Solsticio Junio de 2012, Plaza de Bolívar.

Fotografía N° 7: Chagra o siembra comunitaria localidad de Bosa marzo de 2011.

Fotografía N° 8: Festival Mhuequeta 12 de octubre 2015. Danzas Intillay Zhysua

Fotografía N° 9: Comunidad Intillay Zhysua, Resguardo Mhuysqa de Cota-Cundinamarca. Hytchana: Nuestra Tierra Enero de 2016.

INTRODUCCIÓN

El mundo está formado por un conjunto de civilizaciones que interactúan entre sí, aunque la civilización occidental, una entre tantas otras, tiene un papel destacado al imponer su estilo de vida y patrones de dominación, bajo la teoría de la economía del beneficio y el neoliberalismo conformando una cultura homogénea al eliminar las particularidades de cada civilización, expresando la cara unidimensional de las sociedades contemporáneas.

Este escenario, hace que el mundo este atravesando por contradicciones y conflictos, pues ante este panorama es más que razonable plantearse alterativas de sociedad generando el surgimiento de experiencias colectivas que reivindican una forma de vida ancestral, incorporando creativamente la práctica cotidiana y milenaria de las culturas originarias, expresando un distanciamiento crítico de la versión occidental de progreso; de ahí que, el lector podrá encontrar en el presente trabajo, un ejercicio investigativo que pretende visibilizar y comprender el retorno del hombre contemporáneo a una vida ritual y ancestral en la ciudad de Bogotá.

La cuestión que se plantea, entonces, es la de cómo comprender ese cuadro, cómo caracterizarlo en un colectivo en particular: *Intillay Zhysua*. Una manera consiste en analizar la configuración imaginaria, simbólica y representacional de los actores sociales siguiendo la Línea de estudio “Imaginarios y Representaciones Sociales” de la Maestría en Investigación Social e Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José De Caldas, a la cual se encuentra inscrito el ejercicio presentado, conformado a su vez por cuatro capitulo.

En el primero de estos, se hace referencia al diseño del estudio teniendo en cuenta el planteamiento del problema de investigación, pues las razones que sustentan el interés parten del hecho del querer indagar la forma en que los sujetos perciben su vida en sociedad, a partir de la recuperación de saberes y prácticas ancestrales en el contexto urbano. El propósito planteado tiene, por lo tanto, implicaciones de orden teórico y metodológico, conduciendo a un marco referencial situado en el segundo capítulo, efectuándose un análisis indagatorio sobre algunas investigaciones desarrolladas cuyo planteamiento, tratamiento conceptual o marco de acción, secundan la cuestión étnica latinoamericana hacia fines del siglo XX visibilizando los procesos a partir de los cuales, se forman y se mantienen grupos, organizaciones, colectividades, intentando construir proyectos propios frente a la sociedad mayoritaria y la cultura hegemónica, consolidando mecanismos de significación cultural indígena en zonas urbanas.

Así mismo, se establece un bosquejo sobre los conceptos fundamentales que permitirán llevar a cabo dicha investigación señalándose que Imaginario Social, Ciudad, Etnicidad, Memoria y Resignificación, son nociones que ayudan a comprender la dinámica del colectivo, resaltándose perspectivas teóricas de autores como Castoriadis y Silva con respecto a los Imaginarios, esenciales para definir su constitución y lógica de funcionamiento; en tanto que este concepto ha tomado una posición central como elemento fundante que direcciona las dinámicas sociales, permitiendo desvelar las significaciones y configuraciones forjadas, así como los discursos que se tejen en torno a las maneras de ver la realidad, lo cual requiere además, un análisis orientado hacia la comprensión del complejo escenario social que es la ciudad.

En este sentido, la investigación se enfocó en el contexto urbano como un espacio que presentan múltiples dimensiones tejidas socialmente, interacción de saberes y significaciones constitutivas del mundo contemporáneo que dan existencia a un modo de ser y actuar, siendo posible observar el vínculo entre determinados saberes y la manera cómo estos intervienen en la configuración de lo imaginario. Dentro de esta línea de razonamiento, se considera la ciudad como un escenario de efecto imaginario articuladora de lo físico y lo vivencial, mostrando unas representaciones construidas que permiten dar cuenta de lo instituido y lo instituyente sobre la ciudad como institución imaginaria central; además de reconocer que el conocimiento de la realidad humana supone no solo la descripción operativa de ella, sino ante todo, la comprensión del sentido de la misma por parte de quienes la producen y la viven.

En el tercer capítulo, se construye la perspectiva metodológica referente a los enfoques cualitativos de la Investigación Social, enmarcado en el abordaje e interpretación de la vida cotidiana de *Intillay Zhysua*, entendido como el principal escenario de constitución de los distintos planos que configuran e integran la realidad creada a través de percepciones y acciones; pues se pretende reivindicar la realidad construida por los sujetos, desde la legitimidad de la subjetividad como un conocimiento influenciado por una cultura y unas relaciones particulares, buscando restablecer el protagonismo y la voz a los actores sociales. Para llevar a cabo lo anterior, la investigación se fundó en una perspectiva interpretativa empleando como método investigativo la etnografía, centrando el interés en la dimensión cultural reconociendo la diversidad y la multiplicidad de formas de existencia de los seres humanos, utilizando técnicas de recolección de información tales como diarios de campo debido a la observación participante, entrevistas y análisis documental. Dadas las pautas del diseño metodológico, se realizó la triangulación de las técnicas de registro señaladas, como una estrategia que posibilita tener una visión completa de la realidad social investigada.

Finalmente en el cuarto capítulo y último, al recorrer sus páginas el lector encontrara los hallazgos de la investigación, en donde se puede identificar la reflexión crítica de una realidad instaurada y aceptada socialmente, enmarcada en el colapso de las sociedades modernas capitalistas, y con ésta, la ciudad de Bogotá, expresándose la búsqueda por hallar un sentido al espacio habitado desde otra mirada, como una forma de resistencia ante lo impuesto y una alternativa al actual contexto, constituyendo una realidad en si misma que evoca otra realidad; en la cual se evidencia, la necesidad de traer al presente individual y colectivo, un pasado ancestral que permita pensar que otro modo de vida es posible recuperando los sustentos cosmogónicos y los aportes éticos que ofrecen los pueblos originarios de conservación y cuidado de la vida que durante siglos han mantenido, y que en la actualidad, se presentan como una alternativa a las problemáticas que se han generado.

Un aspecto que salta a la vista, son los procesos de identificación social a nivel étnico, bajo condiciones históricas determinadas y ciertos elementos culturales en constante interacción que funda la interpretación y apropiación de la ciudad a partir de una perspectiva histórica y mítica principalmente. La ciudad de esta manera, adquiere un nuevo sentido debido al reconocimiento de la historia de la Cultura Mhuysqa, a partir de referentes geográficos propios de la sabana, la persistencia de ciertas formas de vida colectiva, además de algunas particularidades lingüísticas, creando las bases para la reivindicación de un pasado inmerso en la ciudad.

Cabe concluir que este trabajo investigativo, surge debido al reconocimiento de la emergencia de nuevas dimensiones de la realidad y nuevas formas de construir conocimiento, en donde la integración de saberes no científicos y ancestrales se configuran como elementos constitutivos de los órdenes sociales emergentes, visibilizándose las maneras en que los sujetos en la actualidad, constituyen su existencia social resaltando la presencia y multiplicidad de prácticas y experiencias como parte de la construcción del tejido social, exaltando además los aportes que realizan las relaciones rituales ancestrales al interior del contexto urbano, posibilitando la re-significación de otras maneras de vivir y apropiar la ciudad. La propuesta tiene, además, el mérito de recordar que la comprensión de los fenómenos sociales emergentes requiere de renovados aparatos teóricos y metodológicos, que a su vez, hace pertinente repensar la legitimación de formas coloniales de representación y subordinación de saberes; así como la redefinición de conceptos hasta ahora considerados como verdades acabadas y la modificación de las prácticas mismas de producción y circulación de conocimientos. Esto podría considerarse, una oportunidad fundamental en la

construcción de otras formas de relación entre sujetos y saberes, además de constituirse como un desafío de excepcional valor frente a la posibilidad de redefinir las formas de pensamiento estableciendo un diálogo con las múltiples maneras en que los sujetos urbanos observan, entienden y se relacionan en el mundo. Se establece así, un horizonte investigativo capaz de impulsarnos más allá de algunos conocimientos petrificados, asumiendo el desafío de caminar hacia la recuperación y reivindicación de un conocimiento ancestral orientado hacia el reconocimiento de la diversidad del ser humano como riqueza que ha dado lugar a diferentes sociedades en el mundo y el entendimiento de la realidad contemporánea.

CAPÍTULO I: PROBLEMÁTICA DE LA INVESTIGACIÓN

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En la ciudad de Bogotá, hacia los años de 1994 y 1996[1] se realizaron algunos encuentros entre los habitantes de la capital con comunidades ancestrales del país, dinamizados por distintos factores. En unos casos, se desarrollaron movilizaciones de protesta hacia Bogotá, debido a la intromisión y extracción de recursos naturales por parte de multinacionales en territorios habitados por comunidades indígenas; y en otras situaciones, por la necesidad de emprender un proceso histórico y cultural que posibilitara el levantamiento de un pasado y memoria ancestral en los habitantes del territorio urbano de Bogotá. Dichos encuentros, a los que asistieron estudiantes, trabajadores, docentes, líderes sociales (entre otros) y los pueblos originarios, posibilito entablar una relación que para la investigación se convierte en un elemento central; debido a que la experiencia vivenciada, fue la pauta para que algunos sujetos decidieran asumir un modo de vida diferente en la ciudad, que realzara una identidad ancestral y una conciencia histórica.

Fue principalmente a través de los círculos de la palabra[2] donde se forjaron múltiples relaciones entre los practicantes ancestrales de este ritual y los sujetos urbanos, ambos dispuestos a recibir recíprocamente las enseñanzas que surgirían de dicha práctica. Esta situación hizo posible que se comenzara a tejer un tipo de relaciones complejas, en la medida en que la reciprocidad implicaba la comprensión de los distintos conceptos y acciones de las cuales estaba compuesta cada una de ellas, escenario que nutrió la existencia de un grupo de universitarios, quienes materializaron los conocimientos aprendidos en los diferentes encuentros, en una práctica real con respecto a su vida, buscando reconstruir la mirada sobre la realidad iniciando por el escudriñamiento y valoración de un pasado vernáculo que se encontraba latente en la ciudad de Bogotá.

La consolidación de una mirada sobre la ciudad desde esa perspectiva, hizo necesario que los estudiantes universitarios asumieran un proceso de recuperación histórica a partir de unas experiencias y la apropiación de unas prácticas y saberes desde el momento en que se relacionan con diferentes ancianos o sabedores, organizándose como colectivo y tomando el nombre

[1] Estos datos fueron suministrados por los miembros fundadores del colectivo Intillay Zhysua.
[2] Ritual o práctica cultural de comunicación colectiva propia de diversos pueblos indígenas.

distintivo en lengua quechua originaria de los Andes *Intillay*[3]*.* Dicha situación presenta el campo investigativo, pues el interés circunda en la pretensión de dar cuenta de un aspecto ontológico que permita analizar y hacer visible, de qué manera y bajo qué aspectos se da la apropiación de la ciudad, generando la constitución de un imaginario de ésta; frente a lo cual, se reconoce el contexto urbano como una de las significaciones sociales constitutivas del mundo contemporáneo que da existencia a un modo de ser, escenario esencial para examinar e interpretar la forma en que las acciones individuales y colectivas hacen parte de un imaginario social que le da un sentido, un significado a la ciudad.

Con lo anterior, se pretende evidenciar las trasformaciones dadas en los sujetos a partir de unos discursos y prácticas susceptibles de ser interpretados. Para ello, se plantea el siguiente cuestionamiento, eje central de la investigación: *¿Cómo construir un análisis de la emergencia de un nuevo imaginario sobre el contexto urbano con respecto al modo de habitar la ciudad, a partir de la apropiación de prácticas ancestrales vivenciadas por el colectivo Intillay Zhysua en Bogotá?*

2. OBJETIVOS

2.1 OBJETIVO GENERAL

Analizar la manera en que el colectivo *Intillay Zhysua* construye un nuevo imaginario del contexto urbano a partir de la adopción de saberes y prácticas ancestrales en la ciudad de Bogotá, aportando a los procesos investigativos desarrollados con respecto a las maneras en que los sujetos en la actualidad, configuran su existencia social.

2.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Hacer visible la manera como un colectivo dentro de la configuración de la ciudad, busca retomar elementos históricos ancestrales en su vida cotidiana.

- Investigar los aspectos a nivel histórico y cultural que transforman el imaginario urbano que se ha configurado en la actualidad.

[3] En lengua Quechua *Inti*: Sol *llay:* Mío = *Intillay*: Sol Mío. Sin embargo, debido a las experiencias vivenciadas por el colectivo, las cuales trataran de hacerse visibles a lo largo de esta investigación deciden complementar el nombre incluyendo la palabra *Zhysua* que en lengua Mhuysqa corresponde a *Zhy*: Mío *Sua*: Sol = *Intillay Zhysua*: Sol Mío, Sol Mío.

- Analizar los elementos constitutivos en la construcción y emergencia de un nuevo imaginario sobre la ciudad.

- Evidenciar los aportes de la investigación a las discusiones planteadas dentro de la Maestría en Investigación Social e Interdisciplinaria.

3. JUSTIFICACIÓN

La presente investigación, se ubica en la problematización sobre la manera en que los sujetos perciben su vida en sociedad, lo cual hace necesario un horizonte de interpretación frente a los escenarios en que los individuos interactúan y los rasgos particulares del entorno, desarrollando ciertas prácticas consolidando una realidad (Taylor, 2004; Ricoeur, 2010). Un punto de análisis para ello, puede ser la definición planteada por Taylor sobre imaginario, como un espacio social históricamente construido, el cual hace visible el modo en que los sujetos imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen y las prácticas comunes vivenciadas (2004; 37).

El marco de problematización a indagar, no solo supone una definición sobre lo que comprendería un imaginario social, aunque es un punto de partida; sin embargo también exige, establecer un contexto que de sentido a determinada realidad. Por esta razón, se comienza a centrar la mirada dentro de la investigación, hacia las formas como *Intillay Zhysua* establece unas vivencias y representaciones en la constitución y emergencia de un imaginario diferente sobre la ciudad, al que históricamente se ha configurado sobre ésta como “el corazón de la reproducción de los modo de vida dominantes, coloniales, modernos, capitalistas” (Rodríguez, 2013; 226); debido a que este colectivo, busca transformar la percepción que se tiene sobre la ciudad de Bogotá, desde una perspectiva ancestral apropiando diversas prácticas y saberes, cuya pretensión de trasformación social, consolida una mirada de la realidad no solo concerniente al pasado; sino la presencia viva del pasado en el presente, haciendo visibles los procesos de intervención del uno con respecto al otro.

De modo que, el lugar de enunciación interpela a experiencias sociales con la intensión de visibilizar el sentido y significación que los sujetos le confieren a sus acciones, evidenciándose un conocimiento emergente que da valor y sentido a determinadas práctica, las cuales son susceptibles de ser analizadas. Lo anterior, se establece bajo una perspectiva analítica de la ciudad, con la pretensión de comprender el tejido social y cultural que se presentan en los grupos sociales que

hacen parte de la urbe, entreviendo como las acciones individuales y colectivas hacen parte de un imaginario que le confieren nuevos sentidos, nuevas imágenes y significaciones a la ciudad. Así pues, en la emergencia de un nuevo imaginario sobre la ciudad, es precisamente donde unas acciones y saberes apropiados, darán cuenta de dicho imaginario constituido; puesto que "lo que da sentido a las prácticas es el imaginario social" (Taylor, 2004; 139), la posibilidad de trasformación a partir de un nuevo principio de legitimidad, sustentado en una serie de prácticas que puedan hacer efectiva una nueva perspectiva.

Bajo el marco de consideraciones expuestas, es fundamental dilucidar inicialmente lo que el campo investigativo propuesto entenderá por realidad y el camino propuesto para conocer e interpretarla. Al respecto, es pertinente señalar que la realidad será entendida como la existencia real y efectiva de una cosa; y lo existente significará la totalidad de aquello con lo que el hombre se relaciona en su devenir, el mundo en su riqueza ontológica (Ballén, Pulido y Zúñiga, 2007; 17). Con respecto a ello, se retoma a Berger y Luckmann (1995) quienes señalan que la realidad como tal, pertenece a contextos sociales específicos; razón por la cual, el mundo está contenido en realidades múltiples en las que sobresale una realidad por excelencia, la realidad de la vida cotidiana, creada a través de pensamientos y acciones. De esta manera, el estudio de la vida cotidiana será concebido como el escenario básico de construcción y desarrollo de los distintos planos que configuran e integran las dimensiones específicas del mundo humano; resaltando la vida cotidiana como espacio fundamental para comprender la realidad socio-cultural de los sujetos, en la medida en que ésta "se presenta como una realidad interpretada por los hombres" (Berger y Luckmann, 1995; 34).

Dicha aclaración busca hacer visible, la realidad social como un aspecto elemental en la investigación, y por ende, la cotidianidad y las percepciones construidas a partir de ésta, entendiéndolos como la suma de todos aquellos conocimientos sobre la realidad que los individuos interiorizan para existir y moverse en determinado ambiente (Ballén, 2007). Esto en tanto que se observa, la emergencia de nuevas dimensiones de la realidad y nuevas formas de construir conocimiento, a partir de la integración de saberes ancestrales, lo cual exige el análisis y comprensión del entramado social dentro del contexto de un saber otro.
En dicho escenario, es precisamente que la investigación toma relevancia y pertinencia cuando propone el análisis de la configuración de la realidad y fenómenos sociales ligados a procesos de recuperación cultural indígena en la ciudad; específicamente, la emergencia de un imaginario sobre el contexto urbano en relación con unos supuestos culturales y simbólicos. En este sentido, el fenómeno social a indagar se posiciona como una investigación de gran interés en

la actualidad, ya que pone de manifiesto, la relevancia de analizar los aspectos más complejos del mundo social, las representaciones e imaginarios, implicando nuevos marcos interpretativos y de cuestionamiento ahondando en las maneras en que se están configurando diversos sentidos, horizontes y esquemas de significado que le dan sentido a la realidad.

Es importante mencionar que el campo investigativo de los nuevos ordenes sociales, es el escenario en que la Maestría en Investigación Social e Interdisciplinaria centra su interés, en tanto que busca reconocer la existencia y multiplicidad de prácticas y experiencias en las posibilidades de acción de los sujetos, aportando al análisis y discusión sobre la existencia de diversas formas de ver el mundo y vivir en él, ampliando las perspectivas constitutivas de la acción humana y las realidades en emergencia (Piedrahita, Jiménez, Gómez, Serna, Oviedo, Amador, Díaz, Borja y Bravo, 2010). Conforme a lo anterior y para terminar, se reconoce que el interés investigativo expuesto, surge como una alternativa que relaciona diferentes miradas y posibilita resignificar las experiencias de los sujetos urbanos, elemento enriquecedor para los procesos investigativos llevados a cabo por la Maestría en Investigación, con respecto a la construcción de un conocimiento constitutivo de la realidad social y los estudios culturales que marcan nuevos horizontes de interpretación en la búsqueda por superar posicionamientos disciplinarios reducidos y promover ámbitos de investigación, metodologías y epistemologías pretendiendo construir un conocimiento constitutivo de la realidad social (Piedrahita, Jiménez, Gómez, Serna, Oviedo, Amador, Díaz, Borja y Bravo, 2010).

Es por tanto que el ejercicio investigativo propuesto, busca aportar en la comprensión de otras lógicas de construcción y consolidación de la realidad diferente a las del orden creado hegemónicamente, estableciendo un campo de interpretación que explore otras formas de conocimiento, permitiendo la convergencia tanto de saberes ancestrales como diversas disciplinas científicas, visibilizando nuevos marcos analíticos de comprensión en la producción de conocimientos, abriendo un campo de posibilidades investigativas en aras por comprender y explicar los órdenes sociales en emergencia, relacionando diferentes espacios y lógicas de pensamiento.

CAPITULO II: MARCO REFERENCIAL

4. ANTECEDENTES

En las últimas dos décadas se ha venido presenciando un creciente interés por los grupos étnicos a nivel internacional, debido a transformaciones importantes en el escenario latinoamericano, destacándose los desarrollos constitucionales en varios países de la región que consagran el reconocimiento y protección del carácter multiétnico y pluricultural de sus respectivas sociedades, haciendo de estos grupos y sus miembros, sujetos de derechos al promulgar cambios constitucionales que establecen dicho reconocimiento como por ejemplo, México en 1992, Colombia en 1991, Ecuador en 2008 y Bolivia en 2009, entre otros países (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI – 2009)

Este panorama es un hecho de trascendental importancia para el mundo contemporáneo, en la medida que se valora la diversidad étnica de las sociedades latinoamericanas, procurando dejar a un lado el proyecto de las élites políticas que por más de siglo y medio buscó el exterminio o la asimilación del indígena a través de procesos de aculturación. No obstante, en muchos países este reconocimiento ha tenido un carácter más bien formal y discursivo; pues aún existe un conjunto de países que registran escasos avances en el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas, además de seguírseles negando la participación, prevaleciendo el deseo de integración a la vida nacional, sin que se consideren sus especificidades socioculturales (Bello, 2004; 21). Esta situación ha provocado que para finales del siglo XX la cuestión étnica, sea un tema de creciente importancia tanto a nivel político como en la reflexión académica; debido a que en varios países persisten los problemas básicos que motivaron las reformas, además de presentarse un fuerte proceso de urbanización de los pueblos indígenas, en donde lo étnico comienza a habitar la ciudad provocando la proliferación de organizaciones étnicas, acciones de reivindicación y movimientos sociales, entre otros (Castillo & Cairo, 2002).

En el caso específico de Colombia y su capital, Bogotá se ha constituido como un nicho multicultural producto de la coexistencia no solo de los residentes mestizos de la urbe, sino también de la presencia de diferentes grupos étnicos que en variados procesos migratorios llegaron a la ciudad. Frente a ello, es importante señalar que el fenómeno migratorio de los indígenas y las llamadas comunidades negras o afro descendientes a las ciudades, requiere ser contextualizado en la correlación de múltiples factores, como son la violencia generada por la presencia de grupos armados ilegales, el desplazamiento forzado, movimientos de evangelización y las reformas económicas neoliberales impulsadas en las

diferentes regiones de Colombia, entre otros (Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2007). En esta medida, es un hecho que una creciente cantidad de indígenas y afros de diversas partes de Colombia, migran del medio rural al medio urbano bajo el imaginario de la ciudad, como un lugar de oportunidades, fuente de empleo, formando generalmente grupos marginados y afectados por la pobreza y la desigualdad de los escenarios a las que migran.

A Bogotá han migrado durante los años sesenta y setenta indígenas provenientes de las comunidades de los Guambianos, Kankuamo, Ingas, Embera Katío, Embera Chamí, Pijaos, Uitotos, Nasa, Sikuani y Wayuu agudizándose los problemas sociales, políticos y económicos de estos grupos; debido a sus idiomas, espiritualidad, y cosmovisión particular, sufriendo paulatinamente la perdida de sus condiciones culturales específicas (Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2007). No obstante, para la década de los ochenta, el país experimenta múltiples cambios en el accionar político y social, ocasionando ajustes constitucionales y políticos frente a los diferentes grupos étnicos del país, circunstancias, que motiva a los indígenas habitantes de la urbe a organizarse y emprender una lucha por la reivindicación de sus derechos (Molina, 2007).

La coyuntura presentada en el país, provoca cambios significativos a nivel nacional, estableciendo la diversidad étnica y cultural como componentes fundamentales del panorama nacional, gestándose el tránsito de un Estado monocultural a un Estado pluriétnico y multicultural, consagrado en la Constitución Política de 1991 en donde se hizo visible que la diversidad cultural, era un elemento central en la construcción de la sociedad colombiana. Dicho proceso permite que Bogotá se configure como una ciudad que reconoce a los grupos indígenas que habitan en ésta, como sujetos titulares de los mismos derechos individuales de todo ciudadano; y también, como sujetos colectivos de derechos tal y como está consagrado en la Constitución Política, abriendo el camino a un complejo proceso de recuperación cultural que aún continúa en la actualidad (Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2007). Aunque tras largos años de lucha en búsqueda por ser reconocidos y reivindicar sus derechos, algunos de ellos lograron el reconocimiento como Cabildos urbanos indígenas en el año 2005; entre ellos, el Cabildo inga asentado en las localidades de San Cristóbal, Rafael Uribe Uribe, Santa Fe, La Candelaria, Usaquén; el Cabildo kichwa en las localidades Las Ferias, Los Mártires, Santa Fe y Engativá, y el Cabildo Pijao ubicado en Usme (Universidad Nacional de Colombia y la Secretaria De Cultura, Recreación y Deporte, 2009).

Así mismo, los habitantes de Bogotá y sus alrededores que de generación en generación habían vivenciado un profundo arraigo campesino e indígena, y que

observaron los procesos desarrollados por los Ingas, Kichwa y Pijao, decidieron iniciar un proceso de recuperación cultural a partir de la reconstrucción histórica sobre el territorio que antiguamente había sido asentamiento del Pueblo Muisca, iniciando una lucha jurídica que año tras año buscaba el reconocimiento de la existencia de los Muiscas en Bogotá, y en los municipios aledaños ante diferentes organismos como el Ministerio del Interior y Justicia y entidades como el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural -INCODER- como parcialidades indígenas, condición previa a la constitución de un resguardo indígena cuyas tierras por ley son inalienables (Mejía, 2014; 156).

Esta situación género que se realizan diferentes estudios en tres municipios de Cundinamarca principalmente: Sesquilé, Cota y Chía con la ayuda de diferentes entidades entre estas la ONG Hemera y el Ministerio del Interior, llevando a cabo para el año 2005 un estudio etnográfico pretendiendo mostrar la necesidad y la voluntad de recuperar la memoria cultural de las parcialidades indígenas Muiscas (Mejía, 2014; 157). Como resultado de los estudios realizados se comunica el reconocimiento como Parcialidad Indígena a la Comunidad Mhuysqa de Chía, otorgándoles en el año 2014 la escritura pública sobre un terreno de 204 Ha para la constitución del Resguardo. De igual manera, entre los años 2007 y 2008 se titula a nombre de la Comunidad Mhuysqa de Sesquilé un terreno aproximado de 270 Ha; sin embargo, para el 2014 la comunidad aún se encontraba a la espera del pronunciamiento por parte del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER (Mejía, 2014; 158).

Con respecto a Cota, el proceso vivenciado por sus habitantes frente a la recuperación cultural Muisca presenta diversas situaciones, razón por la cual, se trae a colación el trabajo monográfico realizado por Carlos A. Martínez en el 2005 para la facultad de Ciencias y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, llevando por título: *El Mambeadero en la recuperación cultural del resguardo indígena de Cota.*

La investigación referenciada, tiene como propósito llegar a la comprensión de lo que implica el ejercicio de la recuperación cultural por parte de los integrantes del Resguardo indígena del Municipio de Cota – Cundinamarca, interpretando las relaciones existentes entre la palabra ancestral manejada en la ceremonia del Mambeadero y sus implicaciones en el proceso de recuperación; además de comprender las diferentes actividades que realiza la comunidad en su cotidianidad (Martínez, 2005). Para llevar a cabo el objetivo propuesto, la investigación fue direccionada a partir de una metodología participativa, dejando a un lado la recolección de información de manera esquematizada, para dar paso a la

participación tanto de la comunidad como del investigador, haciendo uso de la oralidad como una manera de establecer una línea comunicativa; así mismo, se hizo uso de la etnografía como técnica investigativa

Martínez (2005) realiza un recorrido histórico sobre la cultura muisca desde el periodo denominado por la historia como la Colonia, haciendo énfasis en la visión cosmogónica mítica de esta cultura y su posterior trasformación debido al proceso de mestizaje. Paralelo a ello, se expone el proceso experimentado por la comunidad de Cota frente a la recuperación cultural indígena mencionando que inicialmente los habitantes de este territorio se reconocían como Muiscas, consideraron la necesidad de volver a revalorar el pasado y el pensamiento ancestral. Se inició un proceso de recuperación y resignificación cultural indígena, experimentando varias etapas ligadas a las diferentes formas de concebir el concepto de recuperación por parte de sus pobladores.

En una primera etapa, se pensó que la recuperación cultural obedecía a la apropiación de los territorios que antiguamente habían sido asentamientos indígenas muiscas, posteriormente, se buscó el reconocimiento a partir de aspectos como la consanguinidad, el color de piel y los apellidos; sin embargo, finalmente el proceso de recuperación cultural, centro su interés en el rescate y vivencia de las practicas espirituales y materiales frente a la tierra (Martínez, 2005). Esta última postura según el investigador, se asumió como la más acertada frente a lo que era el proceso de recuperación indígena Muisca, razón por la cual, el modo en que la comunidad asume dicho proceso, surge a partir del ritual de la palabra por medio de la ceremonia del Mambeadero.

Dicha ceremonia es practicada por varias comunidades del centro del Amazonas y consiste en la reunión de la comunidad con el abuelo o anciano sabedor para llevar, por medio de la palabra, el recuerdo de los mitos, las conjuras y las tradiciones; pero sobre todo para direccionar diariamente el trabajo de toda la comunidad (Martínez, 2005). Este ritual tendría su primer momento de interacción dentro del contexto urbano para Martínez (2005), en el año de 1998 debido a la construcción de la Maloca o Casa ceremonial en los terrenos del Jardín Botánico José Celestino Mutis en la Ciudad de Bogotá, convirtiéndose en un medio sagrado posibilitando el retorno a prácticas ancestrales

Martínez (2005) a lo largo de la investigación busca esclarecer la dinámica del Ritual de la Palabra por medio de la ceremonia del Mambeadero y su aporte para la recuperación Cultural Muisca en el resguardo de Cota, evidenciando su capacidad de generar dicho proceso debido a su facultad orientadora y ordenadora de la comunidad del resguardo. Finalmente, establece que el

proceso de recuperación inicia con el retorno al principio mítico de la existencia Muisca, resignificando y encontrarle un nuevo sentido a lo cotidiano, a partir de la palabra ancestral llevada por medio de distintos rituales, ceremonias y prácticas en donde cada individuo se sumerge en un estado de meditación personal y de vínculo con las fuerzas de la naturaleza (Martínez, 2005).

Lo anterior, género que los habitantes del resguardo entendieran a través del camino emprendido, que "el proceso de recuperación cultural obedecía a re-asumir principios y valores culturales-espirituales y no étnicos- materiales, facilitando el retorno a la Cultura Muisca" (Martínez, 2005; 31); en donde el Mambeadero se convirtió en el centro y pilar de dicho proceso. Por otra parte, con el tiempo y de igual manera que Sesquilé y Chía, Cota emprende un proceso de restitución como Resguardo indígena, el cual se desarrolla en situaciones no muy claras; pues para el año 2001, se suspende el pronunciamiento establecido por el Ministerio del Interior y Justicia desconociendo la Comunidad indígena de Cota, generando con ello la implementación de la educación oficial dentro de la comunidad.

Lo sucedido, trae consigo la nulidad de los derechos fundamentales reconocidos en la Constitución Política para las comunidades indígenas, como es una educación Propia acorde a su cultura; además de ordenarse el despojo de las tierra ocupadas en Marzo del año 2014 trayendo consigo situaciones violentas (Mejía, 2014; 158). Estas circunstancias llevan a que la comunidad de Cota entable una acción de desacato, y actualmente busque llevar su caso ante la Corte Internacional con el propósito de que el Instituto Geográfico Agustín Codazzi –IGAC- y el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural INCODER entren en un proceso de revisión sobre la restitución de tierras y constitución del Resguardo indígena (Mejía, 2014; 161).

Este recorrido histórico sobre los procesos de reconocimiento indígena en la cuidad de Bogotá, requiere que se referencie el trabajo de maestría realizado por Carlos Durán y Roberto Pineda para la Universidad de los Andes en el año 2004[4] titulado: *El cabildo muisca de Bosa: el discurso de un nuevo movimiento social étnico y urbano*. Dicha investigación es producto del trabajo de campo etnográfico realizado por Durán y Pineda con los miembros del Cabildo Muisca de Bosa, desde septiembre de 2003 hasta abril de 2004, esbozando la historia de la comunidad con respecto a la organización política y cultural.

[4] Se encuentra información audiovisual en el documental Volviendo a lo muisca. Recuperación cultural del Cabildo Muisca de Bosa, 2003, presentado en DVD como anexo a esta investigación.

Según el análisis de Durán y Pineda (2004), las comunidades Muiscas en Bogotá han vivenciado diferentes procesos de integración a la sociedad mayoritaria, comenzando con la disolución de los resguardos indígenas entre los siglos XVI y XX. En el siglo XVI Bosa era un Municipio, en el cual existió el resguardo indígena solo hasta 1851, año en que la Cámara Provincial de Cundinamarca decretó la libre enajenación de las tierras que habían sido otorgadas a los indígenas, culminando con la disolución del resguardo entre 1856 - 1858 y la posterior posesión individual de las tierras por parte de algunos indígenas, como también de algunos hacendados latifundistas (Durán & Pineda, 2004; 98 - 115).

El escenario constituido a partir de la disolución del Resguardo exponen Durán y Pineda (2004) provocó una serie de cambio, pasando por la transformación del modo en que se aprovechaba la tierra, así como la dominación a nivel económico y polito; puesto que, mientras el indígena sembraba cultivos para autoabastecerse, los hacendados impusieron la producción a gran escala, además de practicar la ganadería. El proceso de trasformación vivido a nivel territorial como poblacional, hace que para 1954 el municipio de Bosa sea anexado a Bogotá, creándose Alcaldía Local y posteriormente, Juntas de Acción Comunal. Lo anterior, también trajo consigo procesos de urbanización, en algunos casos ilegales, así como la modificación de las dinámicas económicas y culturales de sus habitantes; pues pasaron de participar en el mercado como productores y trabajadores del agro, a ser mano de obra para las industrias de la ciudad, empleados doméstico en los hogares, conductores del trasporte público, además de conformar parte del sector comercial informal. De igual manera, las costumbres y las actividades culturales de la población cambiaron, de ser una sociedad principalmente rural, con costumbres campesinas, los habitantes de Bosa se insertan a las dinámicas culturales de una ciudad (Durán & Pineda, 2004)

No obstante a partir de la década de los noventa, las familias herederas de los territorios del resguardo ubicados en la sabana que lograron mantener sus predios hasta la actualidad según los investigadores, establecen una relación entre el territorio heredado, afirmando pertenecer a la etnia muisca, no sólo como sucesores de esta cultura ancestral, sino como sus representantes actuales; situación que los motiva a organizar diversos foros, encuentros y asambleas en torno al reconocimiento como descendientes de los Muiscas, reclamando una identidad y una pertenencia a un territorio que han habitado históricamente.

Para comienzos del año 1999 y con las diferentes actividades organizadas, los habitantes de la localidad de Bosa que se auto denominaban como indígenas Muiscas, solicitan “el reconocimiento oficial a la Oficina de Personas Jurídicas de

la Alcaldía Mayor de Bogotá; la cual, se remitió a la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI) del Ministerio del Interior" (Durán y Pineda, 2004; 143). Luego de revisar la situación expuesta por los residentes de Bosa y la solicitud presentada, para ese mismo año se determinó la condición indígena de la comunidad de Bosa y se registró oficialmente su organización como Cabildo Indígena. Dicha petición fue apoyada por los cabildos muiscas de Suba y Cota, los cuales habían sido hace poco tiempo registrados legalmente mostrando los procesos llevados a cabo en la última década del siglo XX por parte de las comunidades indígenas Muiscas dentro de la ciudad, sustentados bajo las leyes consagradas en la Constitución Política, estableciéndose como Cabildos dentro del contexto urbano (Duran y Pineda, 2004).

Bajo este escenario, conviene subrayar que los procesos emprendidos entorno al reconocimiento de esta Cultura, genera que diferentes académicos concentren sus estudios en las formas de pensamiento, tradiciones e historia de los Muisca, entre estos, el trabajo de maestría realizado en el año 2013 por Luis Francisco López Cano titulada: *José Domingo Duquesne, el calendario muisca y el sendero hacia una etnografía profunda* desarrollada en la facultad de Ciencias y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Dicha investigación, efectúa un análisis de tipo arqueológico y etnohistórico de las indagaciones realizadas por el canónico José Domingo Duquesne de la Madrid sobre los antiguos habitantes del altiplano Cundiboyacense en la época del Nuevo Reino de Granada sobre sus saberes ancestrales relacionados específicamente a un calendario y un sistema de escritura; esto en la medida en que López (2013) considera que los análisis de Duquesne sobre el sistema aritmético y de los glifos muiscas constituye el más antiguo intento por rescatar parte del conocimiento construido por los Muiscas a fines del siglo XVIII.

Para realizar dicho estudio, López (2013; 15) implemento un método basado en el análisis formal y circunstancial de diferentes fuentes archivísticas, arqueológicas, etnográficas, lingüísticas e historiográficas, con especial interés en el texto: *Disertación sobre el calendario de los muyscas, indios naturales de este Nuevo Reino de Granada* redactado por Duquesne entre 1790 y 1795, respaldado por una piedra pentagonal con diez figuras esculpidas en sus fases considerados como un punto de referencia con respecto a un sistema calendárico. Lo anterior, conduce a este antropólogo a emprender una investigación de tipo interdisciplinar que concibe experiencias etnográficas y literarias examinadas a partir de un análisis discursivo. De modo que, el análisis hecho se caracteriza por la pretensión de explicar el carácter semiótico de textos como los producidos por Duquesne, siendo fundamental el "abordaje integral de los datos etnohistóricos, astronómicos

y epigráficos mediante técnicas de contrastación" (López, 2013; 3) buscando demostrar la complejidad del pensamiento de los aborígenes que habitaban el altiplano.

El rastreo de los manuscritos de Duquesne constituye para este autor, una propuesta científica sobre el sistema calendárico Muisca de gran valor; además de considerarse indispensable retomar la discusión con respecto a que el arte rupestre responde a un tipo de escritura como tal, siendo necesario el estudio de las investigaciones del historiador Triana (1970) en cuanto a las pictografías recreadas a partir de la mitología de los Muiscas (López, 2013; 9). Producto de este análisis, López (2013; 18) muestra la relación entre un conjunto de once jeroglíficos numéricos y la secuencia de meses que habrían posibilitado el uso de un sistema calendárico muisca en tiempos antiguos, para lo cual establece, un paralelismo entre el desarrollo de los sistemas de escritura y las expresiones pictográficas muiscas con las antiguas estructuras de un modelo calendárico de las poblaciones de Mesoamérica basadas en el uso de signos numéricos y logogramas.

Así mismo, el antropólogo reconoce la necesidad de recurrir a diferentes fuentes sobre el mito de Bochica, debido a que según los testimonios recogidos por los cronistas españoles, a este personaje se le atribuía el conocimiento y enseñanza del calendario y sistema de escritura Muisca "habiendo vivido allí veinte veces cinco veintes de años, que por su cuenta hacen dos mil [20 (5 x 20) = 2000 años agrícolas" (Fernández de Piedrahita, 1942 citado por López, 2013; 33). Dicho análisis fue fundamental desde el punto de vista etnohistórico, pues condujo a un conocimiento antiguo de excepcional valor sobre la América precolombina, entorno al sistema calendárico muisca, fenómenos celestes, actividades agrícolas y los significados atribuidos a las manifestaciones pictográficas. Finalmente, López señala que la investigación permitió destacar una cosmovisión ancestral y la reconstrucción de los saberes y tradiciones ligadas al sistema calendárico muisca; además de su vigencia para las investigaciones en torno a los muiscas, objetando algunos postulados que "reducen el valor de los pictogramas a nociones de carácter simbólico o lo hacen depender de experiencias vividas en trances shamánicos sin advertir la posibilidad de correspondencias lingüísticas" (2013; 19), negando el desarrollo de un sistema de pensamiento complejo.

El recorrido histórico que se formalizó líneas arriba, apoyado en la revisión de algunas investigaciones, pretende hacer visible los procesos de recuperación a nivel cultural indígena, materializados en la organización de los Cabildos Muiscas en espacios rurales, así como en el contexto urbano de la ciudad de Bogotá,

evidenciando los procesos a partir de los cuales, se forman y se mantienen los grupos sociales, intentando construir proyectos propios frente a la sociedad mayoritaria y la cultura hegemónica, auto reconociéndose como indígenas logrando ocupar un lugar dentro de la sociedad colombiana; además de resaltar la pertinencia de las investigaciones sobre la historia y el complejo sistema de pensamiento de los Muiscas. Este escenario, ha provocado la caracterización de Bogotá como una ciudad diversa a nivel étnico- cultural, expresada en la constitución de cinco Cabildos legalmente constituidos y avalados por el Ministerio del Interior y de Justicia, además de la presencia de nativos pertenecientes a poco más de cuarenta pueblos indígenas; y por lo menos, otros siete pueblos con importantes procesos organizativos en el contexto de la capital, según un estudio realizado en el 2009 por la Universidad Nacional de Colombia.

No obstante, este panorama no es una particularidad única de la ciudad de Bogotá, diversos países de América Latina han experimentado situaciones similares con respecto a su población indígena inmersa en contextos urbanos; razón por la cual, se analizaran dos investigaciones referentes a ello de México y Chile respectivamente. La investigación doctoral realizada por Regina Martínez titulada *Vivir invisibles: La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara,* México realizada en el año 2007 para la Universidad Autónoma Metropolitana, pretende dar cuenta de los matices culturales presentes en los migrantes indígenas que se establecen en su comunidad de origen y en diferentes espacios de la cuidad; para lo cual, se establece como marco de análisis los proceso migratorios experimentados por la población étnica. Lo anterior, tiene como propósito según esta investigadora abordar el fenómeno del desplazamiento de la población indígena a la ciudad, tomando distancia de los estudios elaborados a partir de aspectos económicos y sociales para explicar el proceso migratorio indígena establecido en diferentes estudios desde los años setenta en México.

Martínez (2007) expresa que el análisis efectuado es la continuación de un trabajo de campo desarrollado años atrás (entre 1996 y 2001), procurando establecer en esta fase de la investigación, un análisis sobre los mecanismos de significación cultural que utilizan migrantes indígenas Otomíes radicados en la Ciudad de Guadalajara (México) en los últimos treinta años; lo cual, en un primer momento tiene como objetivo “construir una herramienta teórico-metodológica que permita dar cuenta de las estrategias que utilizan los migrantes para significar su cultura en su comunidad de origen” (Martínez, 2007; 21). Frente a ello, se señala que la resignificación es un “proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para experimentar su cultura indígena, campesina y corporativizada tanto en el contexto urbano como en su comunidad de origen, con la que

mantienen fuertes vínculos materiales y simbólicos" (Martínez 2007; 20). Se expone que en las condiciones urbanas, la coexistencia de modelos culturales distintos en el contacto entre grupos no se aculturan, sino que mantienen patrones e identidad propia en contextos no indígenas. En un segundo momento, la investigación describe los mecanismos que se ponen en acción en los diferentes contextos, para negociar los significados culturales y lingüísticos que requieren ser re-significados para vivir como indígenas en la cuidad; y posteriormente establece las consecuencias que trae consigo el proceso de re-significación para los indígenas radicados en estos escenarios (Martínez, 2007).

Para llevar a cabo lo anterior, la investigación examina la socialización como espacio para la construcción de la significación, y la etnicidad, como resultado de la socialización entre comunidades, realizando una descripción etnográfica sobre la vida cotidiana de los indígenas Otomíes resaltando las diferencias en los patrones de socialización entre la comunidad de origen y el contexto de la ciudad de Guadalajara. Así mismo, Martínez (2007) formalizo entrevistas, historias de vida y visitas a diferentes familias Otomíes, permitiendo a través de la observación participante ubicar los principales agentes que negocian la resignificación cultural dentro de la familia otomí. El trabajo de campo realizado por Martínez (2007), le permitió comprobar que las grandes concentraciones urbanas de la Ciudad de México, en especial, Guadalajara, son espacios en los que conviven diversas culturas; aunque es preciso establecer que dicha convivencia es asimétrica enmarcada por el desprecio hacia el otro. La autora señala, la forma en que la comunidad indígena Otomí sobrevive debido a la dispersión espacial de sus miembros, pues menciona que la cultura como sistema significativo es construido socialmente, y en el caso de los migrantes, estas culturas no hegemónicas buscan espacios alternativos para tener acceso a manifestaciones públicas de su cultura, las cuales, aunque se dificultan, resultan identificables en los nuevos espacios urbanos de las llamadas ciudades mundiales.

Por otra parte, el trabajo de maestría elaborado en el año 2005 por José M. Varas Insunza para el departamento de Antropología de la Universidad de Chile titulada: *La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000,* surge como el resultado del trabajo de campo ejecutado con organizaciones mapuche, en el marco del Núcleo Temático de Estudios Étnicos y Multiculturales de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano- UAHC. La investigación tiene como objetivo analizar la construcción y génesis de una identidad étnica del movimiento mapuche urbano, a partir del análisis de las organizaciones y de los discursos de sus dirigentes, en términos de las relaciones interétnicas

establecidas con el Estado y la sociedad civil desde un enfoque etnográfico y la utilización de entrevistas y cuestionarios semi-estructurados a través de un Estudio de Caso. Esta condición metodológico no significa que los casos que componen el universo de estudio, sean necesariamente representativos de todo el universo de organizaciones mapuche urbanas de Santiago (Varas, 2005)

A lo largo de la investigación Varas (2005) establece que la cuestión étnica latinoamericana hacia fines del siglo XX, se caracteriza por los procesos de asentamiento en las zonas urbanas. Situación que para los indígenas Mapuches de Chile no es una excepción; debido a que un número importante de indígenas se han radicado en las ciudades constituyéndose en nuevos actores sociales. De este modo, se observa la existencia de una población importante de mapuches viviendo en la ciudad; particularmente, en organizaciones y movimientos visibilizándose la temática mapuche en los medios de comunicación, en el discurso político y en el ámbito académico del país, sobre todo a raíz de los conflictos territoriales y las movilizaciones de las comunidades mapuche del sur (Varas, 2005)

Bajo ese contexto, el investigador examinó los procesos de etnogénesis y etnificación de la construcción de una identidad étnica urbana, en donde la primera remite a los procesos internos de los grupos sociales que incorporan un sentido étnico o cultural de significados, valores, juicios, imágenes, que son reales, imaginados, forjando la constitución de un sujeto étnico; mientras que la etnificación, subraya más bien la idea de una formación externa o por agentes externos, que etnifican algo, como instituciones, aparatos, fuerzas, leyes que generan aspectos étnicos (Beltrán, 2002; citado por Varas 2005). Se planteada que la construcción de un identidad étnica urbana, se constituye a partir de las políticas que el Estado implementa; examinando las condiciones en las cuales se establecen los procesos de etnificación teniendo presente el protagonismo del Estado en dicho proceso.

El análisis del movimiento mapuche en la ciudad, en términos de la construcción identitaria, se realiza según Vara (2005) desde el estudio de las redes sociales, lo cual permitirá dilucidar el accionar de las relaciones establecidas; además de comprender los motivos que dan origen a dicha articulación con el Estado, dando cuenta de su mundo discursivo y simbólico, aspectos de una u otra manera, que habla de un reconocimiento como personas y grupos culturalmente diferenciados por parte del Estado y la sociedad. Lo anterior, teniendo en cuenta que todo movimiento étnico busca espacios públicos de participación en la nación, donde

los indígenas sean interlocutores con el Estado, creando nuevas formas de representación y espacios públicos.

Así mismo se establece que el surgimiento y proliferación de organizaciones mapuche urbanas en Santiago, está ligado al contexto político y social del país en un nivel de integración; además de concluir (Vara, 2005) que la identidad étnica, está anclada a una memoria histórica propia e inventada en la ciudad, en que el Estado y su política indigenista ha tenido un rol protagónico en la configuración étnica en la ciudad, razón por la cual, el investigador propone considerar el vínculo como el carácter tensional de la demanda entre los derechos económico sociales y los derechos de reconocimiento de los indígenas en la urbe.

Indudablemente la presencia étnica en los contextos urbanos es un fenómeno experimentado por varios países de Latinoamérica en la actualidad, esbozando el campo investigativo en tanto que se evidencia que en la ciudad de Bogotá se experimentan procesos de auto-reconocimiento respecto a la Cultura Mhuysqa, convirtiéndose en un tema central en diferentes estudios. Este aspecto es problematizado a partir del complejo escenario social que es la ciudad, encontrándose en constante proceso de crecimiento, a la vez que transforma las dinámicas culturales, políticas y económicas de sus habitantes. De manera que, se pretende analizar las maneras en que se establece la construcción discursiva de una identidad Mhuysqa en el contexto urbano y los procesos de recuperación y re-significación cultural; además de visibilizar la emergencia de nuevos ordenes sociales sustentado en la revaloración de lo indígena por parte de sujetos urbanos, como una alternativa de vida a las problemáticas sociales propios de la vida en las ciudades, escenario que ha venido gestando actualmente una marcada tendencia al pluralismo cultural, implicando la proliferación de movimientos y manifestaciones culturales re-significando la memoria, usos y costumbres ancestrales.

5. MARCO TEÓRICO

"No será posible ninguna mejora importante en la suerte de la humanidad si no se produce un gran cambio en la constitución Fundamental de sus modos de pensamiento"

JHON STUART MILL

El presente marco teórico procurará mostrar los conceptos fundamentales para el desarrollo de la investigación; además de establecer las relaciones, alcances y límites entre los mismos. No obstante, es pertinente señalar que lo referente a la Cultura Mhuysqa no será tomado como una categoría de análisis, aunque es un elemento central que se presenta a lo largo del estudio; razón por la cual, se considera necesario establecer un pequeño recorrido histórico que posibilite situar al lector con relación a dicha cultura.

5.1 CULTURA MHUYSQA

"Los Mhuysqa decían continuamente a los evangelizadores que ellos eran TAMUY – Tronco de la humanidad- tenían la idea muy aferrada que el hombre de Mhu, su ancestro, el habitante del país de Mus, era el hijo primogénito de la Madre tierra"

Mariana Escribano (2000).

En este apartado se efectuará un acercamiento a la cultura o civilización Muisca, a partir de un análisis historiográfico formalizado desde diferentes perspectivas y lugares sobre ésta cultura, procurando mostrar los aspectos que han posibilitado el reconocimiento y re-significación de una memoria ancestral Mhuysqa en la ciudad de Bogotá.

En ese orden de ideas, es fundamental comenzar estableciendo que las investigaciones que en un inicio se formalizaron en torno a los grupos indígenas de Colombia, fueron de tipo arqueológico, comenzando con expediciones y hallazgos de manifestaciones rupestres presentes en el país y en particular, aquellas presentes en el territorio Cundiboyacense desde el siglo XIX (Martínez & Botina, 2004). Dichos hallazgos fueron entendidos como una estructura dentro de un pensamiento, accediendo a un sentido y a un grupo humano desconocido, que posteriormente va a ser llamado: Cultura Mhuysqa, debido al descubrimiento de

un sin número de manifestaciones rupestres por parte del ingeniero colombiano Miguel Triana publicando investigaciones como Por el Sur de Colombia (1907), La civilización chibcha (1921) entre otros.

En las investigaciones efectuadas por Triana, se observa la pretensión de avanzar a partir de los análisis de documentación, hacia la interpretación de una serie de códigos e inscripciones de la altiplanicie; y de aquellos encontrados en municipios de Cundinamarca como Facatativá[5], con relación al origen y organización de los Mhuysqa. El estudio de tales inscripciones permitió a Triana establecer una serie de relaciones a nivel cultural, mitológico, geográfico (entre otros) de dicho pueblo, convirtiéndose en la premisa para el desarrollo de un sin número de investigaciones (Uribe & Borda, 2000) con la pretensión de explicar el mundo espiritual y material de los habitantes prehispánicos, respondiendo a múltiples interrogantes planteados sobre los Mhuysqa, que con el pasar de los años se vuelven menos descriptivas abriendo un camino investigativo complejo. Entre los análisis efectuados, se encuentran los de Beltrán quien expone como los habitantes de las altiplanicies andinas del interior de Colombia se mostraban ante los conquistadores como muiscas, que quiere decir hombre o persona (1993: 24); sin embargo, se menciona que se han utilizado los términos chibcha y muisca para denominar a los habitantes de dichas tierras, generándose una confusión generalizada sobre el uso y designación de cada termino, desde el primer encuentro entre los soldados bajo el mando de Gonzalo Jiménez de Quesada y los pueblos del llamado Nuevo Mundo:

> […] Los lugareños al ver a los invasores murmuraban algunas palabras ininteligibles al oído del foráneo, las cuales ellos emitían señalándose al mismo tiempo con el dedo. De la primera emisión vocálica parece que la soldadesca solo pudo retener: muysca, muysca, muysca. Con el jocoso resultado, de que uno de los soldados interpreto muysca como mosca, comentando enseguida algo así como: Ellos dicen que son como moscas, muy numerosos […] (Escribano, 2000: 17)

Beltrán manifiesta que “el concepto chibcha, en su sentido propio designa la lengua de una gran macro familia de pueblos amerindios. Tal familia lingüística ocupó amplios territorios, desde Nicaragua, hasta la actual República del Ecuador”

[5] Actualmente se encuentra el Parque Arqueológico de Facatativá también llamado Piedras del Tunjo; o mal llamado Piedras de Tunja. El origen exacto del conjunto de piedras se desconoce, puesto que los pobladores muiscas informaban a los cronistas que habían sido hechas muchas lunas atrás.

(1993: 24) deduciendo que la cultura Mhuysqa no habitaba un territorio delimitado a los departamentos de Cundinamarca, Boyacá y Santander como se había expuesto a lo largo de varias investigaciones; sino que por el contrario habitaban un vasto territorio (Escribano, 2000). La enunciación y propagación de estos postulados, genero la necesidad de examinar y profundizar en las indagaciones sobre los Mhuysqa tomando disciplinas tales como la lingüística, la matemática, la arquitectura y la ciencia, como herramientas de análisis, teniendo presente la posibilidad del desarrollo de una lengua y una escritura, influenciados por las diferentes estudios que se habían consolidado años atrás.

Dicho escenario hace posible la aparición de varios estudios en la actualidad, frente a lo cual, es interesante hacer alusión a un espacio sin antecedentes en la Cuidad de Bogotá, abierto desde el año 2013 y hasta el 2016, organizado por un grupo de personas quienes a través de su vida personal y académica, han dirigido sus miradas hacia el pensamiento, costumbres y forma de organización de los antiguos habitantes de la Sabana, los Muiscas. Este espacio ha sido coordinado por el arquitecto Roberto Santos Curvelo, tomando como nombre distintivo *Cátedra de la Memoria Mhuysqa*[6]*,* la cual tiene como objetivo contribuir a la recuperación y resignificación de la Cultura Mhuysqa destacando el complejo sistema de pensamiento de dicho grupo humano, a través de conferencias, charlas y encuentros, pasando por connotaciones espirituales de sabedores o ancianos de las Comunidades Mhuysqa de la Ciudad de Bogotá[7] y municipios aledaños como Sesquilé, Chía, Cota entre otros; hasta investigaciones académicas de diferente índole.

Es importante mencionar que se evidencia la marcada influencia de diversos aspectos en la Cátedra, desde la misma escritura de la palabra *Mhuysqa,* que se han expuesto en las diferentes investigaciones a nivel histórico y lingüístico realizados por la colombo-francesa Mariana Escribano,[8] develando una civilización con estructuras sociales, filosóficas y religiosas propias; pues son sus hallazgos los que han permitido hablar de una lengua Mhuysqa (Mhuysqhubun) posicionándose como un elemento central a lo largo de la Cátedra y un referente esencial para esta investigación, razón lo cual se procurara desde el presente

[6] Se publicaron textos recogiendo las diferentes investigaciones, experiencias y hallazgos compartidos por los conferencistas asistentes: Cátedra de la Memoria Mhuysqa. En homenaje a Carlos Mamanché (2013) y Cátedra de la Memoria Mhuysqa. En homenaje al Maestro Guillermo Fonseca Truque (2014).

[7] Comunidad Mhuysqa de Soacha, Suba, Bosa.

[8] Entre las investigaciones efectuadas por Escribano se encuentran los textos: Cinco mitos de la literatura oral Mhuysqa o chibcha. Análisis profundo sobre una óptica de la semiótica estructural y una visión de la semiótica gnoseológica (2000), Investigaciones semiológicas sobre la Lengua Mhuysqa. Descifrado de los números del calendario lunar (2002), entre otros.

análisis, efectuar la recuperación de algunos vocablos de esta cultura con respecto a su escritura y significado.

Con respecto a los estudios realizados por Escribano, conviene subrayar que esta investigadora a recorrido durante 20 años diferentes bibliotecas europeas en la búsqueda de diferentes archivos sobre los aborígenes, entre estos, las gramáticas Mhuysqa [9] escritas por los religiosos durante la época de la invasión y colonización española. En dicha búsqueda, Escribano narra haber encontrado en Rusia una gramática anónima que fue enviada por el Sabio Mutis, director de la expedición Botánica realizada en la Nueva Granada en el siglo XVII, a Catalina la grande quien pregonaba tener una gran biblioteca con las historias del mundo. La gramática encontrada, es atribuida al padre italiano José Dadey, quien llego al territorio a principios de los años 1600 y aprendió con esmero de la boca de los sacerdotes Mhuysqa la lengua hablada por los nativos, conocida como mhuysqhubun enseñándola por más de 30 años en el colegio San Bartolomé de Bogotá[10]. El aprendizaje de la mhuysqhubun por parte de algunos religiosos, tenía como objetivo impartir los pilares de la religión católica a los nativos; aunque, comprender ese lenguaje fue una labor bastante dispendiosa, por lo cual deciden redactar las gramáticas plasmando los códigos y formas lingüísticas de la lengua. Sin embargo, en el año de 1770 la Corona española expidió una cédula real prohibiendo el uso y el aprendizaje de lenguas indígenas ocultando su estructura lingüística y sus mensajes, admitiendo que sus significados y mitos, eran de inconveniencia en el proceso de aculturación, dictaminando que las gramáticas fueran enviadas a Europa (Galindo, 2011).

La prohibición provocó que los relatos, cuentos y mitos que fueron recopilados por soldados, empleados administrativos, monjes y frailes, así como las gramáticas escritas durante la invasión según Escribano (2000), fueran ocultados bajo el interés y la preocupación constante de la iglesia por informarse sobre todo lo concerniente al mundo mítico pagano en función de su obra evangelizadora. No obstante, como se menciona líneas arriba Escribano encuentra la gramática escrita por el Padre Dadey en donde menciona que la grafía apropiada para designar al aborigen era Mhuysca o Mhuysqa; además de exponerse que “la mhuysqhubun o lengua Mhuysqa fue llamada la lengua Báculo” (2000:16) al no remitirse a otra lengua y guardar un mensaje presente en los sonidos equivalentes

[9] Información compartida en la Cátedra de la Memoria Mhuysqa en homenaje al Maestro Guillermo Fonseca Truque, llevada a cabo en el Teatro Cádiz del Centro Nariño en Bogotá (miércoles 26 de noviembre de 2014).

[10] Información compartida por Mariana Escribano en el lanzamiento de su quinto libro: Mhuysqhubun Lengua Báculo, en el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación de la ciudad de Bogotá (jueves 26 de marzo de 2015)

a una imagen o símbolo representando (idea), sin necesidad de apelar a palabras o a frases que lo expliquen, estableciendo que la estructura de la lengua se basa en ideogramas.

Esta historiadora señala que los religiosos redactaron las gramáticas basándose en los parámetros del latín, creyendo clasificar palabras, aunque en la mhuysqhubun cada sonido emitido representa una idea completa. De modo que, los vocablos que los religiosos consideraron una palabra eran en realidad un ideograma (Escribano, 2000: 16-20). Para comprender mejor dicha característica de la Mhuysqhubun, se tomara el ideograma *Hyka*, el cual representa cuatro (4) acepciones según las investigaciones realizadas:

> *Hyka*: El nombre
> *Hyka*: La piedra
> *Hyka*: La facultad de hablar
> *Hyka*: La palabra creadora (Escribano, 2000: 11)

Se observa la manera en que el vocablo *Hyka* encadena varios ideogramas (idea completa), mostrando que efectivamente la Lengua Báculo guarda un mensaje condensado en sus códigos. Por otra parte, aparecen estudios implicando observaciones, mediciones, cálculos topográficos y astronómicos exponiendo un acercamiento y comprensión de la existencia de un calendario Mhuysqa; pues aunque sobre los Mhuysqa existe una variada información histórica y literaria, con respecto al sistema de medición del tiempo o calendario, se considera que aún es muy escaso (Izquierdo, 2013). De acuerdo con Izquierdo (2013), algunos cronistas como el Obispo Lucas Fernández de Piedrahíta hicieron una cronología de linajes de los dirigentes Mhuysqa basado en el conteo de la luna a partir de series, razonando que el sistema de medida del tiempo de los originarios estaba sustentado en la observación de la luna, permitiendo guiar labores agrícolas. Además, se mencionar la elaboración de calendarios con base en los ciclos solares; así como la experiencia de perpetuar sus ideas en expresiones gráficas, en dibujos de indudable carácter descriptivo, considerado como un método ideográfico o jeroglífico en las representaciones que dejaban en las piedras (Triana, 1921)

De igual manera, surge una investigación a partir del análisis del espacio geográfico a nivel físico como simbólico-cultural, procurando observar la relación y alineación del territorio (Orden natural) con la teoría de los fractales y la construcción de lugares ceremoniales por los Mhuysqa (Santos, 2014),

reconociendo de antemano que es un conocimiento que apenas se está comenzando a descifrar y estudiar desde diferentes miradas y disciplinas.

Santos pretende establecer desde su formación académica en arquitectura, la relación entre la geometría y las razones por las cuales, los territorios habitados antiguamente por los Mhuysqa eran considerados sagrados; conocimiento que será denominado Geografía Sagrada (2014; 281) como herramienta que posibilita comprender la geografía terrestre de épocas ancestrales, siendo esta la presentación visual de las leyes matemáticas que rigen y estructuran el orden del universo (Santos, 2014; 282). Bajo esta mirada, los lugares sagrados no son únicamente los sitios en los que se construyeron estructuras de culto religioso; también son considerados lugares sagrados las lagunas, cuevas, nacimientos de agua, montañas entre otros; los cuales tienen una función dentro del orden natural expresado por los sabedores o abuelos frente a lo cual Santos señala:

> "Los lugares sagrados mantienen la conexión entre la Madre Tierra y las dimensiones superiores, actuando como receptores y distribuidores de energía"
>
> "Los antiguos utilizaron los lugares sagrados para las prácticas de la oración, la meditación, y la búsqueda de visión. Este proceso reverencial genera un intercambio energético de bienestar espiritual y sanación física"
>
> "Los lugares sagrados conservan la armonía de la Madre Tierra, contienen en su interior los secretos del universo y el espíritu de cada ser vivo que habita la tierra" (2014; 284-285).

Con el propósito de comprender la Geografía Sagrada, este arquitecto propone realizar la comparación con el concepto de los fractales; pues este concepto explica matemáticamente muchas de las formas de la naturaleza (Santos, 2014; 285). Para entender mejor lo anterior, se utiliza el ejemplo de la hoja del helecho, en donde se presentan unos triángulos que se repiten en diferentes escalas conteniendo en su interior la información de la totalidad, y a su vez la información de la unidad independientemente de su tamaño. De la misma forma que el concepto de los fractales se encuentra presente en el helecho, se menciona que en el territorio ancestral Mhuysqa se comprenden los lugares sagrados como un conjunto de geometrías entretejidas, siendo una aproximación que ayuda a vislumbrar el orden natural del espacio geográfico (Santos, 2014).

Los hallazgos y conocimiento plasmados por Santos (2014) muestran a través de una disciplina como la Arquitectura que los Mhuysqa utilizaron conocimientos de

dicha disciplina para entrar en armonía con el espacio geográfico que habitaban; devela la majestuosidad de la Cultura Mhuysqa con un sistema de pensamiento complejo que en la actualidad ha generado la emergencia de diferentes procesos de apropiación de simbologías, lenguaje y formas de existencia propias de dicha Cultura modificando por completo la idea generalizada sobre los Mhuysqa como un pueblo carente de desarrollos cognitivos pues "desde el principio, la sabiduría andina amerindia fue totalmente ignorada por los invasores judeo cristianos, incomprendida y despreciada luego por la incapacidad mental de los colonialistas hispanos" (Milla, 2011).

5.2 IMAGINARIO SOCIAL

"Los colectivos toman lo que existe para crear formas nuevas, impredecibles; producen en un determinado momento una ruptura de las significaciones imaginarias para dar lugar a lo nuevo"

Encuentro imaginario de Yago Franco y Cornelius Castoriadis (1998).

En la búsqueda por comprender la realidad, tanto de los individuos como del conjunto de la sociedad, el concepto de imaginario ha tomado una posición central, permitiendo desvelar las significaciones y configuraciones forjadas, así como los discursos que se tejen en torno a las maneras de ver la realidad; es por ello, que será fundamental la perspectiva desarrollada por Castoriadis, quien se encarga de consolidar un campo de teorización, logrando recoger los conceptos y categorías que hacen posible pensar lo imaginario en el entramado de la vida social, además de autores como Baeza y Baczko quienes han enriquecido la investigación y el entendimiento de los fenómenos sociales desde lo imaginario.

Cuando se indaga por el imaginario social en la teoría desarrollada por Castoriadis (1986), se hace alusión a que el hombre existe en sociedad y a través de ésta es como se relaciona con sus semejantes, forjando una cohesión social que orienta y dirige la vida de los sujetos que integran dicha sociedad. Es precisamente a partir de las relaciones sociales (dinámica propia de las sociedades), que se producen sistemas de representaciones, creando unas maneras colectivas de pensar, de creer y de imaginar, posibilitando que determinada colectividad – grupo, institución, sociedad- designe su identidad elaborando una representación de sí misma, fijando sus modelos de ser y actuar. La vida social, de este modo, es productora de un conjunto de representaciones que le otorga un sentido a los comportamientos, pensamientos y acciones de los sujetos.

Esta concepción de la vida en sociedad, suscita dentro del campo investigativo la noción sobre el imaginario en el sentido que le confiere Castoriadis (1989) como la capacidad o facultad imaginante propia del ser, que permite a los sujetos crear el mundo que habitan, transformándose e inventándose a sí mismos en dicha creación. Es así como ésta forma de interpretar el mundo, es una obra de creación constante, referencia por la cual se acuña la fuerza creadora de la imaginación; ya que lo "imaginario social es, primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras, que a su vez, son soporte de lo imaginario" (Castoriadis 1989: 289) De tal manera, lo imaginario es entendido como el elemento fundante que direcciona las dinámicas sociales.

Dicha noción de lo imaginario, resulta relevante en la pretensión por comprender el entramado de la vida social del colectivo *Intillay Zhysua*, en tanto que a lo imaginario le subyace la posibilidad de creación y de significación de la realidad, desvelando los sentidos que los sujetos le otorgan a las distintas acciones vivenciadas, para el caso dentro del contexto urbano, las cuales son susceptibles de ser investigadas con respecto a la constitución y emergencia de lo Imaginario. Un aspecto esencial en los estudios elaborados por Castoriadis, es la reflexión en torno a lo social-histórico, expresando que son condiciones propias de la existencia de la humanidad, pues "sería imposible comprender una sociedad -en caso de que la expresión tuviese algún sentido- a partir de individuos que no fueran ya sociales, que no llevaran ya lo social en sí mismos" (1989: 229) y que además estuvieran exceptos de un pasado y una tradición. En tal sentido, es a través de lo imaginario que es posible examinar y entender en una época dada, la capacidad del hombre de representarse y como participante de una colectividad, a lo cual se expone:

> Lo social se da como historia, y sólo como historia puede darse; lo social se da como temporalidad; y se da cada vez como modo específico de temporalidad efectiva […] Lo histórico se da como social y sólo como social puede darse […] (Castoriadis, 1989: 270)

Este planteamiento muestra entonces, que lo imaginario da cuenta de unas percepciones de la vida social de los sujetos, en un momento histórico determinado; razón por la cual, se evidencia que los imaginarios se manifiestan a través de condiciones históricas y sociales. Dicha particularidad designa enormes modificaciones a lo largo de la historia y a través de las diferentes sociedades, ya que "el imaginario de un hombre es siempre una historia posible, y en tanto

historia implica la relación de unos sujetos con otros, de unos sujetos con su tiempo, de unos sujetos con su historia y su contexto" (Agudelo, 2011: 6).

Bajo esta perspectiva, comprender los fenómenos sociales contemporáneos desde lo imaginario, exige analizar e interpretar los comportamientos, representaciones, motivaciones y creencias que establecen los sujetos, imaginando y transformando la realidad que los rodea; pues como se resaltó anteriormente, los individuos construyen su realidad a partir de unas maneras de imaginar y actuar, mediados por un momento histórico en particular. *Intillay Zhysua* como colectivo, es identificado en la ciudad de Bogotá por diferentes entidades y organizaciones por la forma de concebir y habitar la ciudad desde el reconocimiento y re-significación de un acervo de conocimientos ancestrales, y en especial, de un pasado ancestral Mhuysqa, a partir de la vivencia en su cotidianidad de ciertas prácticas y saberes. Esta particular manera de ser y actuar, se puede decir que les ha permitido crear un mundo dotado de sentido, de invenciones y significaciones, las cuales podrían señalarse como una interpretación colectiva fortalecida socialmente y arraigada en la subjetividad de sus integrantes, ocasionando la emergencia de un imaginario a partir de ello.

Cuando se indaga por un imaginario en el contexto particular de un grupo social, es necesario examinar los espacios en los cuales se inscriben las acciones y concepciones de los sujetos, siendo esencial el planteamiento de Castoriadis (citado por Agudelo, 2011) con respecto a la movilización del imaginario a partir de dos dimensiones irreductibles. La primera de estas, el imaginario social instituido (efectivo) haciendo referencia a la manera en que la sociedad se instituye, sometiendo la imaginación del sujeto, al fabricar individuos que solo pensarán y harán lo que está socialmente obligado a pensar y a hacer, produciendo significaciones que mantienen y cohesiona el orden establecido en una sociedad. Este imaginario instituido, es experimentado por los sujetos como normas, valores y costumbres, creadas por ellos mismos; dado que los individuos y los grupos, son quienes participan en los proceso de socialización y su existencia presupone la base de una sociedad instituida (Castoriadis, 1997). Es así como a través de lo instituido, se configura una programación de la psique de los sujetos disciplinándolos perfectamente para las exigencias de la sociedad, reproduciendo discursos y prácticas que son amparados y conservados por instituciones como la familia, la escuela, la iglesia, entre otras, permitiendo que la sociedad se conserve tal y como es; en tanto que los individuos encarnan las instituciones y significaciones de su sociedad (Agudelo, 2011).

Empero, las propiedades mismas de lo imaginario no se agotan allí, ni determinan dicha sociedad instituida, también se hace posible en la psique individual la reflexividad y dilucidación crítica con respecto a lo instituido socialmente. Frente a ello, se hace alusión a la configuración del imaginario radical instituyente, el cual es radical para Castoriadis (1997) porque implica la creación de imágenes, formas, y no sólo, la repetición o combinación sobre una cantidad predeterminada de representaciones de una sociedad. De modo que, el imaginario radical instituyente, hace referencia a la posibilidad de cambio y renovación, en donde los sujetos al vivir en una sociedad dada, la interpretan dando paso a la emergencia de nuevas significaciones, generando con ello la creación de otro sujeto, otro mundo y otra realidad que diferiré de lo establecido. Esto significa según Castoriadis (1997; 163) que se puede alterar y transformar el sistema de conocimiento y de organización ya existente, en que las personas pueden construir su propio mundo según otras leyes; creando un nuevo *eidos* ontológico, otro sí-mismo diferente.

Esta dimensión del imaginario se enmarca en la capacidad creativa de leer o interpretar a la sociedad, creando fisura y haciendo posible la transformación social (Agudelo, 2011). En este sentido, se puede afirmar que la imaginación radical es lo que hace posible para todo ser crear para sí, un mundo propio, distante de un fin predeterminado (Castoriadis, 1997)

Lo anterior permite observar la manera, en que toda sociedad crea su propia realidad en donde se enfrentan lo instituido y lo instituyente, e *Intillay Zhysua* como colectivo social no se escapa a dicho enfrentamiento; pues podría señalarse que como sujetos sociales existen dentro de una sociedad dada, reproduciendo y consolidando un orden establecido, pero que a su vez, se percibe que es interpretado creándose la emergencia de un imaginario y con ello una nueva manera de vivir. Es por esta razón que se busca ver en lo imaginario, a través de las significaciones imaginarias, unas maneras de ser y actuar construyendo una realidad, en la medida en que "las significaciones son aquello por medio de lo cual y a partir de lo cual, los individuos son formados como sujetos sociales con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir de lo social" (Castoriadis, 1989: 369). Entre las significaciones imaginarias sociales, estarían las representaciones que construyen los sujetos sobre temas como los dioses, el hombre, la mujer, lo sagrado, la modernidad, que más allá de cualquier definición (biológica, religiosa) son lo que son, en virtud, de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser precisamente eso que son; a lo cual Castoriadis expone:

> Llamo imaginarias a estas significaciones porque no tienen nada que ver con las referencias a lo racional o a los elementos de lo real, o no ha sido agotado por ellos, y porque son sustentadas por la creación. Y las llamo sociales porque existen sólo sí son instituidas y compartidas por una colectividad […] (1986: 05)

En vista de lo anterior, se observa que para que el conjunto de significaciones que surgen de las relaciones sociales de cualquier organización, cree un efecto sobre las personas que configuran la sociedad, estas deben ser instituidas, es decir, legitimadas socialmente. Ese conjunto o red de significaciones, es lo que Castoriadis (1986) va a denominar como magma de significaciones imaginarias, las cuales atraviesan, orientan y dirigen toda la vida de una sociedad.

> Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la psique de los individuos. Crean así una representación del mundo, incluida la sociedad misma y su lugar en ese mundo. (Castoriadis, 1997: 09)

En este horizonte de interpretación, cada sociedad, cada sujeto, crea su propio mundo dotado de significaciones que determinan y definen lo que es real y lo que no lo es, qué tiene sentido y qué no lo tiene; pues como ha escrito Baeza (2000) los imaginarios son constructores de realidad(es) que al designar el campo de lo real interviene en los comportamientos, afectos y representaciones que crean los sujetos en su vida social haciéndose visibles a través de discursos, prácticas y acciones sobre la realidad, pues cuando se hace alusión al imaginario social, implica hablar sobre la concepción colectiva del entorno social que permite unas prácticas comunes y un sentido compartido de legitimidad, en que el mundo social se constituye y articula a través de una serie de significaciones que se encuentran instituidas dando paso a lo instituyente (Castoriadis, 1986)

Es así, como la búsqueda por comprender la realidad social de los sujetos en su pretensión de forjar un presente a partir de la re-significación de un pasado, dirige el análisis por una parte, hacia las representaciones legitimadas socialmente a través de unas acciones; y por otra, hacia los discursos que apropian y afianzan en la cotidianidad, pues tanto prácticas como discursos están investidos de una red de significación que dan existencia a esa colectividad, y por ende, a una interpretación de la realidad. Frente a ello, Castoriadis (1989; 150) va a plantear que las instituciones de la sociedad existen debido a un carácter simbólico; aunque es enfático en señalar que no se reducen a este aspecto. Se expone que

una organización determinada existe debido a unos significantes (símbolos) unas representaciones (significados), de ahí que se infiera que no existe sociedad sin símbolos que la represente, tomados luego como realidades. Uno de los caracteres fundamentales de las representaciones social es precisamente su aspecto simbólico; mencionado por Baczko:

> El imaginario social se expresa por ideologías y utopías y también por símbolos, alegorías, rituales y mitos. Estos elementos plasman visiones de mundo, moldean conductas y estilos de vida, en movimientos continuos o discontinuos de preservación del orden vigente o de introducción de cambios (1984: 54)

Conforme a lo anterior, podría decirse que los imaginarios sociales crean puntos de vista, apoyándose de ciertos elementos simbólicos, y al hablar de lo imaginario en la vida social del colectivo, se observa un proceso de construcción de identidad a partir de unos modos de acción, mostrando con ello la necesidad de examinar el universo simbólico que se crea, en tanto que "los sistemas simbólicos en que se asienta el imaginario social son construidos a partir de la experiencia de los agentes sociales, pero también a partir de sus deseos, aspiraciones e intereses" (Baczko, 1984: 95) que acaban por tornarse una razón de existir y actuar para las organizaciones o grupos; esto en la medida en que como menciona Baczko "la función del símbolo no es solo la de instituir distinciones, sino también la de introducir valores y de modelar conductas individuales y colectivas" (1984: 29).

De modo que, los elementos simbólicos observados podría mencionarse que constituyen la proyección de una existencia a partir de la legitimación de unas prácticas ancestrales, y cuyo nivel de importancia influye sobre la construcción de un imaginario, en tanto que las representaciones creadas, se establecen como símbolos a través de las cuales los sujetos se dan una identidad a nivel individual como colectiva. En este sentido, se evidencia que los símbolos que sobresalen en la cotidianidad de *Intillay Zhysua* como parte de una construcción identitaria se destacan aspectos como[11]:

1. *La narración histórica – mitológica* permitiéndoles crear una realidad a partir de las metáforas o parábolas inmersas en los mitos; así como la re-significación de espacios considerados sagrados desde una visión

[11] Información obtenida a partir de la observación participante realizada en Intillay desde el mes de Junio del año 2014.

ancestral. Además de la construcción de danzas re-creando narraciones mitológicas, entre otras.

2. Elaboración de tejidos (mochila, collares) y el consumo de plantas (coca, tabaco) como *prácticas ancestrales* que posibilitan recuperar aspectos de la simbología y la tradición oral.

3. La recuperación del campo ideogramático de la lengua hablada por los Mhuysqa (Mhuysqhubun) en la cotidianidad.

Se puede decir, que los elementos citados conforma la base de la representación simbólica que refleja una identidad, configurándose como una práctica, símbolo que representa un imaginario; pues como menciona Baczko (1984) los símbolos cobran sentido y significado cuando descansan en una identidad. En vista de ello, se podría pensar que designar una identidad, es por lo tanto, definir unas relaciones sociales, unos valores, unas visiones, cuyos símbolos terminan volviéndose una razón de existencia reconociéndose y afirmándose en unas acciones y modos de ser. *Intillay Zhysua* como colectivo caracterizado por la recuperación y difusión de un pensamiento ancestral en la ciudad, es invitado a diferentes actos culturales, muestras artísticas, iniciativas populares y barriales, eventos de programas académicos universitarios e instituciones escolares, en que se evidencia la intencionalidad de reivindicar un saber milenario posible de observar, a través del uso de palabras y consignas, entre las que se pueden mencionar:

1. *Proclamas*

   JALLALLA: JA es el elemento que une la LLA que representan las dos dimensiones, la visible y la invisible. De manera que cuando se dice *Jallalla* se está alentando que se restablezca el equilibrio y la armonía del multiverso entre lo visible y lo invisible: la unidad en la polaridad.

   ICZAGUENE: Así es, exclamación de afirmación en tiempo presente.

2. *Invocaciones-oraciones*[12]

[12] Tomado por Intillay Zhysua del documento inédito: Investigación y Recolección de Datos Relacionados con la Cultura Muisca y la Sabiduría Indígena en General, preparado por Juan Carlos Zapata y Alfredo Angarita Mejía para la sociedad Nemcatacoa (2002; 258)

Oh sue ie fijizqa
Ipcua guasca ca ie zemis
Ca jica nebejezca
Ca vaia cucuajiza zequitle
Ic majate na mie qua ie guica
Ipcua zequisuca na mue ca
Zemis ic aguensuca na mue
Jichuanica chuecota (Mhuysqhubun- Lengua Mhuysqa)

Traducción:

Oh mi señor, espíritu de la tierra
Tu que riges los volcanes, los temblores,
Las piedras santas y la naturaleza viva
Danos el equilibrio en tus montañas
Y en las ciudades que crecen en tus valles
Bríndanos el poder de tu suelo de oro y esmeralda

3. *Canto Guecha*[13]*: Fuerte como la tierra* (Mhuysqhubun)

Soy un hombre del altiplano, cundinamarquense soy yo (bis)
Mi espíritu navega el sol, Y se encuentra con el Tunjuelo (bis)

Soy la semilla de la fuerza, De mi padre mi creado (bis)

A él le agradezco mi buen sentir, y la nobleza para vivir

A mi madre hoy yo le canto, para que ella se sienta feliz (bis)
Del guerrero que ahora yo soy, Mi madre quiso que fuera así (bis)

El viento y el fuego me limpian, El agua y la tierra me guían (bis)
Mi abuelito tabaco me une a mi espíritu de Mhuysqa (bis)

Los emblemas o distintivos referenciados, permiten pensar la construcción de una identidad coherente con las representaciones y significaciones que se crean colectivamente con respecto a la recuperación de saberes y prácticas ancestrales, fijando en las palabras la aspiración de una vida social distinta; y con ello, la emergencia de un imaginario. Finalmente, se reconoce que la identidad de un sujeto o de una colectividad, es un sistema de interpretación de ese mundo que el sujeto o la sociedad crea; en el cual los imaginarios sociales forjados son singulares matrices de sentido existencial, elementos indispensables en la elaboración de sentidos subjetivos atribuidos al discurso, al pensamiento y a la

[13] Creación Andrés Castillo Lancheros

acción social de los individuos, razón por la cual, el interés de la presente investigaciones se centrara en el análisis e interpretación de dichos aspectos.

5.3 CIUDAD: CONFIGURACIÓN ESPACIAL Y SOCIAL.

"Una ciudad, entonces, desde el punto de vista de la construcción imaginaria de lo que representa, debe responder, por unas condiciones físicas naturales y físicas construidas; por unos usos sociales, por unas modalidades de expresión, por un tipo especial de ciudadanos"

Silva Armando (2006)

Analizar la ciudad, se enmarca en una búsqueda por hallar un sentido a aquel espacio físico pero también simbólico, en el cual se establecen las relaciones entre sujetos, y donde el individuo mismo, referencia su condición como ser particular y a la vez social. Es por aquella búsqueda, que la investigación toma como uno de sus referentes el concepto de ciudad, entendido desde la construcción de espacios, de su arquitectura; pero también de tiempos, de sentidos, símbolos y significaciones que se establecen en la mentalidad de sus habitantes.

¿Por qué pensar la ciudad? La cotidianidad de los miembros del colectivo *Intillay Zhysua* ocurre en ella, además de tener presente que la existencia de ésta y su desarrollo suscita en individuos y comunidades, percepciones e imaginarios diversos, complejidad de realidades y de procesos que deben ser examinados e interpretados, con la pretensión de entender el comportamiento social y cultural de los grupos u organizaciones que hacen la ciudad; en la medida en que ésta, se construye socialmente en las interacciones entre los sujetos y el espacio mismo (Montañez, 2001).

"La ciudad sin territorio no es posible, este es un elemento fundamental que acompaña a la ciudad en toda su historia" (Zambrano, 2000; 130) de ahí, que la ciudad en tanto territorio atravesado por la vivencia de quienes lo constituyen, será el escenario propicio para leer y analizar las múltiples y contrastantes formas de interacción social. En este sentido, parafraseando a Borja (2003; 299) el territorio se puede entender a partir de tres dimensiones. La primera de estas, lo comprende a partir de una dimensión histórica con elementos geográficos que lo definen, visible en determinadas formas de organización territorial que corresponde a épocas pasadas. Por otra parte, en la segunda se encuentra el

territorio del presente, determinado por las divisiones administrativas actuales, los municipios, provincias, entre otros; así como por la organización de diversas instituciones y grupos tales como las universidades e iglesias. Y por último, el territorio concebido desde una dimensión de futuro, resultado de las dinámicas sociales y de los proyectos colectivos que se encuentra en constante construcción; además de estar apoyado en las dos dimensiones anteriormente nombradas.

Estas dimensiones establecen un marco interpretativo, desde el cual se puede analizar la manera en que es percibido el espacio; pues cuando se alude al territorio, se asume de manera implícita la existencia de uno o varios sujetos que ejercen cierto dominio, autoridad sobre él, y un sentido de apropiación entendido como territorialidad, evidenciado a través de un conjunto de prácticas, expresiones materiales y simbólicas, que garantizan la apropiación y permanencia en un territorio (Montañez, 2001). Parafraseando a Montañez (2001) las relaciones de los grupos humanos con el territorio, es decir, sus territorialidades, pueden estar compuestas de un sentido de identidad espacial, un sentido de exclusividad territorial y un sentido compartido de las interacciones de los sujetos con un territorio determinado. No obstante, es necesario mencionar que "la relación de pertenencia o apropiación no se refiere solo a vínculos de propiedad, sino también a aquellos lazos subjetivos de identidad y afecto existentes entre el sujeto y su territorio" (Montañez, 2001: 21) que han sido construidos a través de la interacción con el mismo; pues como menciona Zambrano "toda ciudad se explica por su territorio y toda ciudad se entiende, si se entiende su territorio" (2000; 135) lo cual supone un proceso activo, una dinámica de apropiación simbólica y material.

Tales consideraciones hacen necesario subrayar, que el territorio como espacio geográfico sobre el que se desenvuelven relaciones sociales, económicas, políticas y culturales; será aquel terreno vivido y apropiado, desde el cual se observa el mundo como sustento imaginario y representacional constituyéndose como "una construcción social" (Montañez, 2001: 22). Es por ello, que la ciudad como territorio apropiado es socialmente construida, característica fundamental al reflejar todos los aspectos de la vida e interacción de los sujetos con el transcurso del tiempo; puesto que "la ciudad es como una piel que va registrando las diferentes formas como se presentan los acontecimientos históricos" (Zambrano, 2000; 136).

Con respecto a la configuración espacial característica de las ciudades, su geografía es conocida como damero[14] o círculo concéntrico, dimensionando una

[14] Tipo de planeamiento urbanístico que organiza una ciudad mediante el diseño de sus calles en ángulo recto, creando manzanas (cuadras) rectangulares.

arquitectura de exposición individual, carácter inmutable de su esencia heredada de occidente, construyendo sus cimientos en unos sujetos que “se mueven pasivamente, desensibilizados en el espacio, hacia destinos situados en una geografía urbana fragmentada y discontinua” (Sennet, 1997: 21) dando la sensación de que existe un abismo entre el pasado y el presente. Dicho abismo es analizado, a partir del mundo histórico y la vida cotidiana de las comunidades indígenas que como imperios o cacicazgos se consolidaron en el territorio americano, siendo ya milenarios cuando entraron en contacto con los conquistadores españoles en tiempos de la expansión e invasión europea (Lara, 2008). Sin embargo, el Nuevo Mundo apasionante y repulsivo a la vez para los habitantes de Europa, queda al margen de la sociedad a consecuencia del intenso proceso de segregación y mestizaje, destruyendo majestuosas culturas ancestrales e imponiendo una nueva manera de organización espacial, de acuerdo a sus necesidades estableciendo centros urbanos; ya que cuando llegan los españoles como señala Zambrano (2000), se identificaron las sociedades en donde fundar ciudades para dominar a los aborígenes, agrupándolos en lugares que fueron llamados pueblos de indio.

Es así como la invasión colonial fundo ciudades, bajo la desposesión de las poblaciones originarias y la imposición violenta, convirtiendo a la ciudad en la oposición a lo rural, a lo indio, a lo campesino (Rodríguez, 2013). Ciertamente, la visión de la república de blancos (la ciudad) y república de indios (el campo) genero una primera jerarquización del espacio y por supuesto, de la sociedad (Zambrano, 2000). Los centros urbanos se consolidaron a partir de “una plaza central que aglutinaba el poder simbólico y real de la época: la administración política, la iglesia, el comercio” (Rodríguez, 2013: 228) lo cual es percibido como una especie de telón de fondo para reafirmar el sentido de la jerarquía social y política; desde allí según Zambrano (2000; 127), los indígenas eran observados y segregados convirtiendo la plaza central en una expresión de discriminación y estratificación social en su ordenamiento urbano, lugar privilegiado de significación del poder en la ciudad. Así la ciudad se convirtió en el centro de la segregación organizada, de allí la preocupación por construir las plazas mayores, cerradas por los balcones donde las oligarquías locales se ubicaban en una posición de preeminencia a observar el espectáculo representado por el pueblo (Zambrano, 2000: 127)

De modo que, la ciudad heredada de la colonización fue forjada desde la segregación social, identificándose con el distanciamiento de lo campesino e indígena; y en un continente invadido como América significo como expone Rodríguez (2013) la imitación de lo externo, lo moderno colonial y el ocultamiento

de cualquier vestigio aborigen. En el caso particular de la ciudad de Bogotá, esta no ha sido ajena a la configuración espacial señalada líneas arriba, pues es posible observar la exposición de la plaza central establecida a partir de la concentración del poder político y religioso, presentes actualmente en el Palacio de Justicia donde reside la Corte Suprema, el Capitolio Nacional sede del Congreso de la Republica, el Palacio Liévano, actual sede de la Alcaldía Mayor y la Catedral Primada de Colombia, escenario que centra el interés investigativo en conocer e interpretar las transformaciones de la ciudad que se han dado históricamente por los cambios en las construcciones, como por los usos, percepciones, representaciones e imágenes, que los sujetos han construido acerca del espacio habitado; ya que la ciudad ha sido siempre un fenómeno cambiante, tanto en su estructura y formas de organización, como en sus culturas y en los comportamientos de sus pobladores (Borja, 2003).

Conforme a lo anterior, es necesario señalar que las ciudades y los pueblos llevan en sí, los rastros de un pasado; aunque su presencia no es siempre evidente, son grandes concentraciones de memoria que se oculta y reaparece en ocasiones, a través de edificaciones y espacios cuya presencia material es de por sí memoria, y en otras, como hábitos y costumbres arraigados en el inconsciente de las personas como menciona Saldarriaga (2000; 163). De manera que, se puede deducir que la memoria presente en las ciudades no solo corresponde a construcciones físicas materiales; sino también, a aspectos concernientes a saberes, tradiciones y prácticas. De acuerdo con ello, es posible observar que en Bogotá se ha venido forjando una fuerte dimensión imaginaria con respecto a la manera en que es interpretada y habitada, a partir del reconocimiento e interpretación de un pasado vernáculo, situación que suscita en el campo investigativo, el análisis y comprensión de las formas que están emergiendo en la sociedad actual, en los modos de vivir y contar la ciudad, con respeto a la constitución y emergencia de lo imaginario.

En ese sentido, comprender la ciudad desde la construcción de espacios pero también de tiempos, de símbolos y de significaciones, le otorga un sentido de institución imaginaria desde la perspectiva de Castoriadis (1997); en la medida en que la ciudad como lugar que agrupa, exterioriza e individualiza, es productora de significaciones legitimadas de manera social, permitiendo a sus pobladores recorrer su historia, y a la vez, permite a la historia situar en un tiempo y un espacio al individuo. Es por ello, que la ciudad como escenario de un efecto imaginario, configura las significaciones imaginarias expresando las diversas formas en que la ciudad es vivida y proyectada por determinados colectivos u organizaciones, guiando su uso social y modificando la concepción del espacio.

Desde esta perspectiva, “la ciudad aparece como una densa red simbólica en permanente construcción y expansión” (Silva, 2006: 29) la cual es recorrida, interpretada y nombrada por sus habitantes según Silva (2006), a partir de dos tipos de espacios reconocidos en el ambiente urbano. Se establece por una parte, la interpretación del espacio a partir de una mirada oficial diseñado por las instituciones; y por otra parte, la diferencial que pone de manifiesto el uso e invención del espacio otorgado por los sujetos al vivirlo e imaginarlo.

Dichas maneras de interpretar los espacios, podrían examinarse junto a la perspectiva teórica de Castoriadis (1997) cuando hace alusión al imaginario instituido e instituyente, de manera tal, que la mirada oficial de los ambientes urbanos se puede analizar a partir de los elementos que están establecidos y determinados en cada sociedad, produciendo la ciudad como una institución social; al tiempo, que la mirada diferencial hace posible la significación de otra existencia, lo cual es posible en la medida en que toda ciudad es una proyección de los imaginarios sociales de sus habitantes sobre el espacio.

Bajo esta perspectiva, la ciudad percibida, configurada e instituida desde las significaciones imaginarias, se halla inmersa en la historia y vivencia personal de cada ciudadano, pues la ciudad tal como se busca comprender, es un escenario en el que se puede observar el entramado social desde lo instituido y lo instituyente que ubica a cada individuo como sujeto histórico-social. Y es precisamente allí, el estudio de los imaginarios el camino excepcional para entender el espacio, no solo como geografía sino como historia y cultura; además de indagar donde se oculta, aparece o se deshace y trasforma, las significaciones imaginarias sobre la ciudad de Bogotá que establece *Intillay Zhysua*, con relación a un pasado ancestral y las huellas dejadas a través de los tiempos creando unas formas de hacer, de representar y de imaginar la ciudad.

Es cierto que la ciudad es objeto de simbolización o interpretación simbólica por parte de sus pobladores, expresando sus creencias y a la vez, dando lugar a mitos y tradiciones que encarnan su identidad; además de posibilitar ver, las significaciones imaginarias construidas colectivamente materializadas en unos modos de ser y actuar, lo cual sustenta la emergencia de un imaginario de ciudad ligado a el acontecer cotidiano de la misma, hablando en un sentido subjetivo de la ciudad pensada e interiorizada. De manera que, se reconoce que en la ciudad se encuentran las producciones colectivas del orden social y a su vez la psique como productora de las significaciones, convirtiendo a la ciudad en institución articuladora entre lo físico y lo vivencial. Es así como se busca observar, la presencia de una marca simbólica en la ciudad, vivida como experiencia colectiva

por Intillay pues “la ciudad no solo significa, sino que se ritualiza y en este hecho re-significa” (Silva, 2006: 130) permitiendo que los sujetos que la habitan la imaginen, la construyan y la apropien.

5.4 IDENTIFICACIÓN SOCIAL: ETNICIDAD.

> Las identidades étnicas son un conjunto de repertorios culturales interiorizados, valorizados y relativamente estabilizados, por medio de los cuales los actores sociales se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.
>
> *Álvaro Bello (2004)*

En las últimas décadas, se ha posicionado un gran debate en torno a la comprensión de la etnicidad, debido a la gran proliferación de “grupos de pertenencia que existen o emergen reivindicando su particularidad frente a un mundo que se presenta global, unificado, a través de la homogeneización en las formas de consumir, de organizarse política y económicamente” (Gutiérrez, 2008; 14); situación que exige analizar y entender la dinámica que representa la etnicidad en la actualidad.

Bajo este contexto, examinar las identidades en este caso étnicas, implica considerar un conjunto de posibilidades de reconocimiento identitario que se han forjado. Frente a ello, la arqueología ha posicionado el paradigma de lo étnico como elemento central de sus análisis, reconociendo que de todas las formas de identidad social existente, la etnicidad, ha generado un amplio debate a través de múltiples enfoques, puesto que la identidad se encuentra subsumida a la voluntad del individuo; además de tener presente que lo étnico, ha sido asociado en numerosas ocasiones a esencialismos de sangre, con fuertes visiones de racismo (Fernández Götz & Ruiz, 2011).

Entre las décadas de 1950 y 1970 una serie de avances fundamentales en antropología y sociología, llevarían a redefinir el concepto de etnicidad, promoviendo una visión de los grupos étnicos como fenómenos dinámicos y situacionales según Fernández Götz y Ruiz (2011). No obstante, dicho proceso estuvo trazado por un debate entre dos perspectivas de pensamiento: los llamados primordialistas o esencialistas, y los constructivistas. La más conocida formulación de la perspectiva primordialista de la etnicidad, fue difundida por

Geertz uno de los teóricos más criticados, al exponer que la etnicidad se establece debido a un contenido intrínseco esencial en toda identidad, que se define por un origen o experiencias comunes, concebido como algo innato (Castillo & Cairo, 2002). En este sentido, se plantea que la etnicidad se trata de un hecho dado de la existencia, independiente del sujeto, constituido por una serie de rasgos inmutables, los cuales imponen estrechos márgenes de interacción e identificación de los individuos que los comparten.

Los primordialistas o esencialistas establecen que independientemente del contexto en el que actúen, el destino de los individuos está ligado a un conjunto de atributos objetivos o manifiestos como su etnia, su lazos de pertenencia, lengua, costumbres; lo cual es concebido como algo inherente a la naturaleza humana, manifestación de su ser biológico o de su ser cultural, desde una perspectiva netamente ontológica e inmutable (Restrepo, 2004). No obstante, es preciso anotar que aunque esta perspectiva en un inicio sustentó los estudios en torno a la etnicidad, en la actualidad constituye un punto de vista insuficiente para comprender los procesos de identificación étnica, y termina por relegar las múltiples identidades en las que se puedan ver inmersos los sujetos tanto en sociedades tradicionales como en sociedades modernas (Rio, 2002); razón por la cual, surge la necesidad de buscar en factores subjetivos presentes en el campo de las relaciones sociales e interacciones, aspectos que permitan comprender los diferentes fenómenos de identificación que están emergiendo.

En consecuencia, aparecen nuevos enfoques reconocieron la multiplicidad de factores implicados en los procesos de identificación social, a partir de los años setenta reconocidas como perspectivas constructivistas encontrándose autores como Epstein, Hall, Gilroy y Barth entre otros, planteando que la etnicidad no es una realidad natural e inevitable, ni un hecho dado de la existencia social como suponen los esencialistas (Rio, 2002; 91). Por el contrario, esta perspectiva sobre la etnicidad se aleja de manera crítica del postulado que considera la identificación o diferenciación como la manifestación de un ser naturalmente biológico y esencialmente cultural, exponiendo que la etnicidad es una construcción que se genera y se encuentra latente en todos los grupos o colectivos que comparten sentidos de pertenencia comunes, y por ende, se halla ligada a cambios y trasformaciones a través del contacto con otros, generando una interacción constante (Restrepo, 2004). Esta perspectiva, pretende desestabilizar la naturalización de una etnicidad atada a los determinismos y reduccionismos propios de las teorías sociales convencionales, rechazando la consideración de “los grupos étnicos como islas, que mantienen fronteras culturales precisas y estables, y de los sujetos como portadores de culturas” (Rio, 2002: 88).

Entre los autores constructivistas, se encuentran Bath quien señala (citado por Bello, 2004) que la etnicidad no solo se define por características objetivas y manifiestas; sino también por determinados factores que los propios sujetos definen como significativos e identitarios. Así mismo, Stuart Hall quien desarrollo sus postulados teóricos en el campo de los estudios sociales y es considerado una de las figuras más destacadas de la teoría social contemporánea (Restrepo, 2004), contribuye al análisis de la etnicidad señalando:

> […] Todo el mundo tiene una etnicidad porque todo el mundo viene de una tradición cultural, un contexto cultural e histórico; esta es la fuente de la producción de sí mismos, por lo que todos poseen una etnicidad, incluyendo lo inglés británico (Hall, citado por Restrepo, 2004; 40)

De lo anterior se infiere, que la etnicidad no se limita únicamente a las sociedades tradicionales u originarias, conocidas o llamadas a nivel general como minorías étnicas; sino también incluye, a sujetos y grupos que han sido considerados por fuera de esta distinción y emergen reivindicando su sentido de pertenencia particular. Es posible pensar además, que ésta es una forma esencial de identificación señalada como una construcción sociocultural que pueden entenderse a partir de los contextos donde se produce, expresa y cobra sentido, aquello que los sujetos entienden como su identidad. Bello (2004) señala que los contextos se relacionan con la vida cotidiana de los sujetos en que se establecen relaciones sociales e intereses colectivos; de ahí que se considere la etnicidad, como un proceso socialmente construido.

Un aspecto que merece subrayarse, tiene que ver con los contextos históricos y culturales en los que se desenvuelven los sujetos y viven sus experiencias, construyendo procesos de identificación social; pues como señala Gutiérrez (2008) la etnicidad debe verse como un fenómeno contextual bajo ciertos factores dados en momentos específicos y aspectos objetivos y subjetivos que se encuentra en todo grupo o colectivo que comparte sentidos de pertenencia; ya que “las etnicidades efectivamente constituidas, se encuentran inscritas en marcos históricos y culturales específicos” (Restrepo 2004; 44). Por su parte, Rio va a mencionar:

> La etnicidad es una forma básica de asociación grupal que promueve pautas flexibles de identificación e interacción social, con base al hecho objetivado por la creencia de que un grupo individuos forma parte de un

> colectivo que reúne unos rasgos culturales, unos orígenes y una historia distintiva (2002; 96)

La perspectiva de Rio, permite razonar que los procesos de identificación social, en los que se enmarca la etnicidad, se establecen unos vínculos compartidos que pueden servir para cohesionar y movilizar a las comunidades o grupos, bajo arraigadas creencias de aspectos comunes que reivindican diferencias de toda índole. Entendida dentro de este enfoque teórico, "la etnicidad se concibe como un concepto socialmente construido y dinámico, cuya vinculación con términos como 'raza' o 'sangre' tiene que ser vehementemente rechazado" (Fernández Götz & Ruiz, 2011; 225), y por lo tanto, se aborda la etnicidad como un fenómeno intersubjetivo con efectos en las relaciones y prácticas sociales, llevando a pensar que si bien la etnicidad puede estar basada en elementos objetivados culturalmente, no es un aspecto indiscutible de la existencia o no de una identidad. De este modo, "la etnicidad es en última instancia un tema de auto-reconocimiento de grupo y de auto-identidad" (Fernández Götz & Ruiz, 2011; 223) en el que también incide la interacción entre diferentes grupos y posicionamientos de filiación particular, con lo cual se busca comprender en el contexto actual, la emergencia de fenómenos ligados a la identificación y pertenencia étnica; esto en la medida en que como señala Restrepo (2004), antes que nada las identidades son construidas a partir de los diferentes escenarios en los que se pueden ver inmersos los sujetos, teniendo presente los aspectos de pertenencia con las condiciones simbólicas y materiales del entorno, basados en cierta afinidad grupal.

Para la investigación, esta perspectiva es imprescindible para comprender e interpretar los diferentes matices que están emergiendo en los procesos de auto-reconocimiento y conformación de grupos de pertenencia; resaltando además la posibilidad de identificación, de acuerdo con procesos definidos socialmente, que aparecen bajo condiciones históricas determinadas y ciertos elementos culturales; lo cual juega un papel significativo en las formas contemporáneas de representación de lo social en el contexto especifico de la ciudad de Bogotá. Lo anterior cumple la función de esclarecer lo concerniente a los procesos de identificación, pues la identidad étnica es sólo una más entre las distintas identidades existentes (Fernández Götz & Ruiz, 2011; 225).

La perspectiva expuesta anteriormente, proporcionar las bases para emprender un proceso indagatorio sobre los elementos que se conjugan entorno a la manera, en que las personas configuran y viven su identidad, procurando comprender las dinámicas que se ordenan en torno a ello; en la medida en que se busca centrar el análisis en las estrategias que utilizan los actores sociales para darle sentido a

una existencia (universo simbólico) y a una convivencia en el interior de un colectivo u organización, proporcionando una base sobre la cual entender el sentimiento de pertenencia étnica. Lo anterior es de gran relevancia, puesto que el interés del campo investigativo circunda en la emergencia y constitución del modo en que los integrantes de *Intillay Zhysua*, perciben su vida en sociedad configurando procesos a través de los cuales, los individuos vivencian sentimiento de identifican o no identifican con respecto a ciertas situaciones, y con especial atención, frente a la sociedad en que se encuentran inmersos. Con esto, se pretende comprender la pluralidad histórica y las inscripciones culturales que surgen, dado que se observa cierta identificación a partir del reconocimiento como sujetos que llevan en sí, una historia, un legado ancestral que pretenden recuperar y re-significar a partir de la difusión de la música, danza y pensamiento ancestral de los pueblos andinos, especialmente aquellos saberes, prácticas y memorias que pertenecen a la cultura Mhuysqa.

Es importante señalar, que en dicho proceso se evidencia que *Intillay Zhysua* no busca ser reconocido o registrado frente al Estado como pertenecientes a un Cabildo o grupo indígena para obtener prelaciones a nivel político o económico. Se puede inferir, que los miembros del colectivo a lo largo de sus 13 años de conformación[15] han construido un proceso de identificación enmarcados en proceso de valoración y recuperación de simbologías, prácticas y estilos de vida propios de culturas ancestrales, apropiando aspectos cosmogónicos. Se trata entonces, de entender los procesos de identificación étnica, analizando e interpretando los sentidos y significados que las personas construyen, examinando que la identidad es un proceso complejo que se encuentra en construcción, además de reconocer como un elemento constitutivo del sentido de identidad, la memoria; considerada como una categoría pertinente a tratar.

Al hablar de identidad, es necesario hacer referencia a la memoria; pues ambas categoría circundan el escenario de la otra, en tanto que “poder recordar y rememorar algo del pasado es lo que sostiene la identidad” (Jelin, 2002; 25). Se busca establecer un marco a nivel conceptual, con respecto a algunas precisiones que permitan establecer desde que parámetros es comprendida la cuestión de la memoria dentro del ejercicio investigativo; aunque es pertinente mencionar, que no se realiza un análisis exhaustivo de ésta como una categoría central.

Cuando se hace alusión a la memoria, se hace referencia a la facultad o capacidad psíquica de recordar, registrar, retener y reproducir hechos y eventos pasados (Jelin, 2002), por una parte como algo interno, individual; y por otra parte

[15] Información compartida por los miembros de *Intillay Zhysua*

como una cuestión social, colectiva, lo cual sugiere desde la perspectiva de Ricoeur (1999) la idea de una constitución simultanea de ambas memorias. Con respecta a ello, Ricoeur (1999; 15) va a señalar tres aspectos constitutivos que se identifican en la memoria individual. El primero hace referencia a su carácter singular, estableciendo un criterio de identidad personal en que las experiencias recordadas fueron vividas por el propio sujeto. En segundo lugar, se menciona la capacidad de que en la memoria resida el pasado y este en el tiempo presente. Por último y en tercer lugar, la capacidad de moverse a lo largo del tiempo, pasado, futuro.

Estos elementos permiten pensar que la memoria individual alude a un proceso personal, en que el pasado recordado y el presente, tienen una continuidad temporal que se da a través de la memoria; pues como menciona Ricoeur “la memoria sigue siendo la capacidad de recordar, de rememorar en el tiempo” (1999; 16). Por su parte, Jelin (2002) va a señalar que la memoria individual, cobra sentido a partir de experiencias vividas subjetivamente; pero llega el momento en que esta es compartida, generando la construcción de una memoria colectiva. En tal sentido, “las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente” (Jelin, 2002; 20) como producto de interacciones sociales múltiples. Sin embargo es imperioso mencionar que aunque hablar de memoria colectiva, pone en escena diversos debates, la intención no es hacer parte de ello.

Una aproximación a lo que comprenderían las memorias colectivas, consiste en comprender que las personas no recuerdan solas, sino con ayuda de otros; son recuerdos compartidos productos de interacciones con memorias individuales. Se hace referencia como señala Jelin (2002) al entretejido de memorias individuales, de memorias en dialogo con otra. Frente a ello Ricoeur va a señalar:

> […] La memoria colectiva solo consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, de los ritos y las celebraciones públicas (1999; 19)

La perspectiva planteada por este autor, permite pensar en la construcción de las memorias colectivas, en la que se hacen visibles actores sociales; además de señalarse que la memoria está directamente relacionada a la entidad colectiva llamada grupo o sociedad, con lo cual se puede referenciar a “la memoria como construcción social” (Jelin, 2002; 35) con lo cual, es oportuno mencionar que es

imposible encontrar una visión o una interpretación del pasado, compartida por toda una sociedad.

Conforme a lo anterior, en la presente investigación la memoria es concebida como una categoría social, intersubjetiva a la que se refieren los actores sociales; esto en la medida en que la memoria es activada por los sujetos a través de acciones que tienen como propósito dar sentido al pasado interpretándolo atrayéndolo al presente; cobrando importancia en los procesos de integración social (Jelin, 2002). Parafraseando a Jelin (2002) para fijar determinados parámetros de identidad las personas eligen algún hito permitiéndole establecer una relación con otras personas. Esto implica resaltar unos aspectos de identificación y definir sus límites, debido a que "la memoria tiene un papel altamente significativo, como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia a grupos o colectividades" (Jelin, 2002; 10) factor extremadamente importante en el sentimiento de continuidad y de coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí mismo. Para el caso, se observa la referencia a un pasado común, en el que puede señalarse la creación de sentimientos de valoración y pertenencia, buscando comprender el sentido del pasado en el presente, y en función de un futuro deseado.

5.5 RE-SIGNIFICACIÓN

Los procesos de re-significación ponen de presente la dinámica propia de la construcción social de la realidad…Volver a significar parece ser el contenido de la re-significación

Nelson Molina Valencia (2013)

El concepto de re-significación ha sido empleado en diferentes contextos y procesos de intervención social, generándose diversidad de planteamientos con respecto a ello; sin embargo no se expone de manera clara a que hace referencia específicamente, situación que hace adecuado, establecer la perspectiva desde la cual la investigación aborda dicho concepto.

Entre las investigaciones que con frecuencia hacen alusión al concepto de re-significación sin definir con claridad su comprensión conceptual, es posible encontrar como lo expone Molina (2013) trabajos referentes a cuestiones ambientales, educativas, políticas y sociales que utilizan este concepto para referirse a un "proceso social que afecta cualquier asunto de la vida en

comunidad" (2013: 44) permitiendo su uso en diversos ámbitos en los que se requiera explicar trasformaciones o cambios significativos. De manera que, cuando se alude al concepto de re-significación aparecen palabras como cambio, movimiento, transformación, volver a; "sustantivos y acciones que de forma constante permean el discurso de las ciencias sociales y de profesionales que desarrollan procesos de intervención social" (Molina, 2013: 44).

Este escenario pone de manifiesto la complejidad del uso del concepto, pues si bien es cierto con frecuencia la re-significación supone una transformación de la realidad y la construcción de la misma, alude a procesos de diferente índole como se señaló anteriormente. No obstante, aunque dicho concepto presenta variadas comprensiones, Molina (2013) plantea que éste comparte por lo menos dos dimensiones: por una parte, se trata de una situación y condición deseada y éticamente valorada que finalmente corresponde a una responsabilidad personal; y por otra, describe los cambios y la trasformación de la realidad de una persona, un grupo o una comunidad. Es así, como a partir de estas dimensiones se comprenderá dicho concepto dentro del campo investigativo, destacando las implicaciones de la re-significación en la vida de las personas o grupos, como un ejercicio de trasformación, de volver a significar aspectos relevantes tales como interacciones, formas de vida y contenidos que dan cuenta de una subjetividad y de una identidad.

De acuerdo con lo anterior, el interés se enmarca en la interpretar de las experiencias de *Intillay Zhysua*, relacionando diferentes miradas en la dinámica por re-significar un pasado ancestral como una forma de existencia en el presente, retomando aspectos culturales y cosmogónicos en su cotidianidad urbana, teniendo presente como es señalado por Molina que "cualquier proceso de cambio y su sostenibilidad en el tiempo, es susceptible de ser analizado a partir de la noción de re-significación" (2013: 43). La dinámica de re-significación del colectivo, es posible de identificar a partir de un ejercicio vivencial, en que se recogen simbologías y narraciones buscando una forma diferente de existencia desde un sustento histórico-espiritual en que se revalora y se reaviva un pensamiento y unas prácticas, otorgándole un sentido diferente a su existencia y apropiando formas de vida ancestrales. En este proceso, se evidencia que el colectivo crea unos discursos materializados en unas acciones a partir de las formas de hablar y apropiar el pasado, que al mismo tiempo, son formas de concebirlo en el presente, configurando representaciones simbólicas que hacen posible pensar en otras maneras de ser, estar y actuar consolidando un proceso de re-significación.

Las representaciones creadas son posibles, debido a la existencia de un sentido compartido de legitimidad, visible en unos discursos y unos modos de acción compartidos colectivamente integrando la vida social; referencia que va más allá de la inmediatez de un sentido a determinadas prácticas, ya que la práctica sin la idea no tendría sentido y la idea sin la práctica no sería posible, frente a lo cual se señala:

> Discurso y acción son los elementos a tener en cuenta en el proceso de resignificación. No basta comprender sólo la incursión de nuevos contenidos en el plano discursivo sino hay implicaciones en la acción, pero al mismo tiempo es necesario suponer con alguna evidencia que la acción transformada deriva de transformaciones en el contenido y el sentido del discurso. Sólo bajo estas dos consideraciones es posible hablar de re-significación (Molina, 2013:51)

En tal sentido, en los procesos de re-significación los discursos y las acciones son elementos esenciales que en *Intillay Zhysua*, son posibles de observar a partir del sentido y las significaciones logradas y consolidadas, bajo una forma singular de subjetividad e identidad. Desde este horizonte, se comprende que re-significar hace parte de un proceso social constante y que se reconoce tanto en la manera de pensar, en los discursos que se crean, como en las acciones intencionadas entre los integrantes del colectivo, que transforman la realidad y su definición, permitiéndoles crear un mundo dotado de significado sustentado en una mirada que retoma y valora un pasado.

De manera que, en el colectivo cuando se hace alusión al proceso de re-significación, se reconoce la necesidad de recuperar y de volver a valorar el pensamiento ancestral enmarcado en un ejercicio de retorno al principio mítico y cosmogónico de la existencia Mhuysqa[16], otorgándole un nuevo sentido a la cotidianidad de sus vidas inmersas en la ciudad de Bogotá por medio de diferentes rituales, ceremonias y prácticas. En dicho proceso se visualiza el mito como una realidad cultural que ha pervivido en la historia a partir de la tradición oral, en la que se le otorga un poder significativo a la palabra debido a su carácter sagrado y al hecho de ser la transmisora de los mitos; razón por la cual la dinámica de re-significación, se proyecta tanto como un ejercicio individual y colectivo, recuperando la vida ritual para convertirla en una forma de existencia, dando lugar a un proceso de significación de la realidad establecida, sustento que permite pensar como mencione Molina que “re-significar es un acto posible que transforma

[16] Información compartida por los miembros de Intillay Zhysua a partir de la observación participante realizada desde el mes de Junio del año 2014.

la realidad y su definición" (2013: 51). Lo anterior reconoce las dos dimensiones establecidas líneas arriba como soporte de la re-significación, en que se presenta como un propósito éticamente deseable que trae consigo cambios y trasformaciones en el plano discursivo; y por ende en el accionar de los sujetos.

Para finalizar se establece, que los procesos de re-significación orientan la dinámica propia de la construcción social de la realidad y plantean de manera directa o indirecta el cambio de pensamiento; y en consecuencia, en las maneras de actuar que a su vez, reconoce una condición ontológica que devienen sobre contenidos existentes poniendo en duda versiones del mundo naturalizadas y aceptadas socialmente, susceptibles de tomar otra expresión evidenciando ciertos cambios y transformaciones. Esto en la medida en que las transformaciones sólo podrían considerarse como re-significación en tanto que se evidencien en la acción, pues es sólo en ella que se evidencia la existencia de significar.

CAPITULO III: METODOLOGÍA

6. MARCO DE REFERENCIA METODOLÓGICA

La metodología a utilizar centra su interés en el abordaje e interpretación de la realidad social, con respeto a la configuración imaginaria. En este sentido, en la investigación prevalecerá la descripción e interpretación de contextos y situaciones, abordando experiencias, creencias y pensamientos, presentes en los integrantes del colectivo. A continuación se expondrán las principales características y parámetros de la metodología.

6.1 DISEÑO METODOLÓGICO

"Descubrir el sentido, la lógica y la dinámica las de acciones humanas, se convierte en una constante de la investigación cualitativa"

"No existe una única realidad, sino múltiples realidades interrelacionadas"

Sandoval Casilimas Carlos (2002)

Un estudio desde la perspectiva de la realidad social, dirigida a revelar situaciones y momentos en los cuales una colectividad vive, se expresa y construye una realidad; implica y exige la utilización y aporte de los denominados enfoques cualitativos de la investigación social, orientados a entender las realidades que configuran lo humano. Dos rasgos característicos de ésta investigación, y desde los cuales se orientó el proceso, son por una parte, la noción humanista que busca acceder por diversos medios a lo personal, como experiencias particulares desde las percepciones, concepciones y actuaciones de los sujetos; y la noción holística, en la cual las personas, los escenarios o los grupos son vistos desde una perspectiva de totalidad obedeciendo a una lógica de organización y de significación (Taylor & Bogdan, 1992 citado en Sandoval, 2002).

Para el caso de la presente investigación, asumir un enfoque cualitativo permitirá comprender la realidad social construida por *Intillay Zhysua* abordando a profundidad experiencias, pensamientos, interacciones y creencias, con especial atención a los sentidos y la significación que le otorgan a las acciones, dentro de un proceso de construcción socio-cultural e histórica; cuya comprensión es clave para acceder a la configuración de lo imaginario en el contexto urbano de la

ciudad de Bogotá, y la manera como lo anterior es expresado por los actores involucrados.

Es oportuno señalar, que la investigación no busca establecer certezas, por el contrario, se procura interpretar y comprender la forma en que el colectivo y sus integrantes experimentan, define y significan su realidad personal e interpersonal en el contexto de la vida cotidiana; razón por la cual, los sujetos no son considerados y reducidos a objetos de análisis, pues esto provocaría un distanciamiento y el forzar la investigación a un interés previo (Torres, 1992). Se destaca que son las personas que hacen parte del colectivo, los actores principales de la investigación como agentes activos en la construcción y determinación de las realidades en que se encuentran inmersos; y así mismo el investigador no es visto como quien toma nota de los eventos o sucesos que presencia, sino como parte del colectivo, participando de los espacios y dejándose envolver por la realidad que se ha construido socialmente. En este sentido, el investigador no es quien solo pregunta; sino quien es, interpelado por las nuevas realidades.

Desde esta perspectiva, asumir un enfoque cualitativo en la investigación, pretende reivindicar tres aspectos esenciales como señala Sandoval (2002: 34):

1. *La recuperación de la subjetividad como espacio de construcción de la vida humana.*

   Se busca reivindicar el abordaje de la realidad construida por los sujetos, a partir de la legitimidad de la subjetividad como un conocimiento influenciado por una cultura y unas relaciones sociales particulares, buscando restablecer el protagonismo y la voz a los sujetos.

2. *La reivindicación de la vida cotidiana como contexto básico para comprender la realidad socio-cultural*.

   Interpretación de la vida cotidiana, como el contexto en que es posible comprender la construcción, constitución y desarrollo de los distintos planos que configuran e integran las dimensiones de la realidad de los sujetos, traducidos en unas formas de pensar, actuar y sentir.

3. *La intersubjetividad y el consenso, como vehículos para acceder al conocimiento válido de la realidad humana.*

> Comprender la realidad social a partir de la lógica y el sentir de sus protagonistas, desde sus aspectos particulares reconociendo la diversidad de la realidad (es) de los actores sociales involucrados.

Los puntos de referencia epistemológicos expuestos anteriormente, posibilitan acceder al punto de vista de quienes producen y viven la realidad, a través del diálogo, la interacción y la vivencia en un proceso constante de observación y reflexión en la que las creencias, las mentalidades, los mitos, los prejuicios y los sentimientos, entre otros, son considerados como elementos de análisis en la interpretación de determinada realidad. Bajo esta mirada, la investigación se fundara en una perspectiva interpretativa empleando como método investigativo la etnografía, la cual centra el interés en la dimensión cultural reconociendo la diversidad y la multiplicidad de formas de existencia de los seres humanos (Sandoval, 2002).

En tal sentido, se busca comprender la manera en que *Intillay Zhysua* construye en la cotidianidad unas ideas, creencias, valores, comportamientos; y los significados, construidos y compartidos colectivamente, interpretando el significado que tienen determinadas acciones y situaciones para los sujetos sociales, con la intención de consolidar una interpretación comprensiva y contextualizada de la realidad construida por el colectivo, desde dos puntos de vista: un punto de vista interno (el de los miembros del grupo) y una perspectiva externa (la interpretación del propio investigador).

La pertinencia del uso del método etnográfico en el campo investigativo propuesto, estará soportada a partir de dos aspectos:

1. La interpretación y comprensión de los modos de ser y de actuar de los actores sociales en los escenarios cotidianos donde normalmente ocurren.

2. Conocer el sentido y los significados que los sujetos aplican a sus propias experiencias, visibilizando patrones definidos de comportamiento.

Asumir la etnografía desde esta perspectiva, genera la posibilidad de vivir la realidad a interpretar, comprendiendo las estructuras del comportamiento que integran procesos, intenciones y patrones de conducta tanto individual como social, procurando realizar la descripción e interpretación de los eventos que ocurren en la cotidianidad del colectivo, efectuando un esfuerzo hacia el desentrañamiento de los sistemas de creencias y valores como señala Sandoval

(2002). Lo anterior privilegia un trabajo de campo que inicia con el acceso y participación en el escenario socio-cultural en que se desarrolla el colectivo y el establecimiento de un vínculo de confianza y dialogo con sus integrantes a partir de un ejercicio etnográfico, en que la observación participante será la principal herramienta.

Bajo el marco de consideraciones expuestas, se retoma la propuesta de Ricoeur con respecto a la "lectura de la realidad social, las acciones humanas y la cultura, a la manera de textos sobre los cuales es posible emprender un trabajo de tipo hermenéutico" (citado por Sandoval, 2002: 90) como alternativa de la investigación cualitativa, ampliando la mirada y desarrollando el entendimiento con relación a otras culturas, grupos e individuos con relación a sus condiciones y estilos de vida. En tal sentido, la hermenéutica será imprescindible en la investigación, viabilizando la interpretación y comprensión del contexto y construcción de la vida social (Moreira, 2002); además de develar la condición ontológica de la existencia humana, teniendo presente que "la comprensión de la realidad social se asume bajo la metáfora de un texto, el cual es susceptible de ser interpretado" (Sandoval, 2002: 67).

Esta perspectiva, posibilita la obtención del conocimiento en un proceso interpretativo para comprender la realidad desde un movimiento que va del todo a las partes y de las partes al todo, tratando de develar el sentido que subyace en la acción cotidiana generando un círculo hermenéutico como establece Sandoval (2002); lo cual permite, descubrir el significado de las cosas, interpretar las palabras, los escritos, los textos y los gestos, conservando la singularidad del contexto. En consecuencia, la investigación es entendida como un procedimiento reflexivo, sistemático y crítico, que tiene como finalidad interpretar los hechos, relaciones y fenómenos de un determinado ámbito de la realidad; en donde, la hermenéutica desde el interés investigativo, pretende fundamentar la comprensión e interpretación de la vida social del colectivo posible de analizar a partir de un marco teórico.

6.2 TÉCNICAS METODOLÓGICAS

Dado el tipo de investigación y las características del campo de estudio, las técnicas de recolección de información consideradas en la investigación son: La observación participante, la entrevista y la revisión documental. Entre las técnicas de registro que se pretenden emplear se encuentran el diario de campo y el

registro fotográfico[17] que soportarán los hallazgos encontrados a lo largo de la investigación y en la parte de los anexos.

6.2.1 OBSERVACION PARTICIPANTE

La observación participante, será la principal herramienta de la presente investigación, apoyada en los diarios de campo con la intencionalidad de comprender la realidad sociocultural, a través de la observación e interpretación de determinadas acciones, susceptibles de ser analizadas con respecto a la constitución del imaginario de ciudad, a partir de la apropiación de saberes y prácticas ancestrales.

Dicha observación estará mediada, por la participación activa y constante en la cotidianidad de *Intillay Zhysua*, desde el mes de Junio del año 2014 los días sábados desde las 4 de la tarde hasta entrada la noche (espacio establecido por el colectivo); no obstante también se participara de otros espacios como encuentros de mujeres, festejos, danzas y reuniones de acuerdo a las circunstancias dadas. Con respecto a ello, es importante señalar que la observación esta mediada en un primer momento por una relación participativa, en donde se viven y comparten experiencias con los integrantes del colectivo, interactuando de manera consciente con ellos, en un ejercicio etnográfico permanente comprendiendo la realidad social construida, desde una interpretación contextual, siendo registrados los aspectos observación, en un diario de campo en los momentos en que se considere adecuado, buscando evitar reacciones de prevención e incomodidad por parte de los actores involucrados.

En un segundo momento, se reconoce la necesidad del contacto directo con los miembros del colectivo y con los escenarios en los cuales tiene lugar la producción de significados sociales, culturales y personales para poder interpretar y comprender las diferentes dinámicas que emergen en la construcción de la realidad, buscando entender lo que hacen, dicen y piensan, además de cómo interpretan su mundo y lo que en él acontece.

6.2.2 ENTREVISTAS

La utilización de las entrevistas en la investigación social, tiene como objetivo acceder a una información detallada sobre los acontecimientos y aspectos subjetivos de los sujetos, tales como creencias, actitudes y opiniones a través de un discurso individual con unas implicaciones colectivas (Sandoval, 2002). En este sentido, se realizan entrevistas semi-estructuradas a los integrantes que han

[17] Las fotografías utilizadas en la investigación son registros visuales compartidos por el colectivo.

permanecido por más tiempo vinculados al colectivo de diferente sexo, edad y profesión, con la propósito de interpretar lo que ocurre en el mundo social de estos sujetos, además de cuál es su percepción como actor social en una situación determinada.

El procedimiento de ejecución de las entrevistas se realiza de manera individual, empleándose una guía semi-estructurada de preguntas, abiertas y flexibles con la intención de develar por medio de la conversación y el efecto de sentido que se observa en la expresión de determinado hecho, la estructura del mundo social, la vida cotidiana y la manera como los sujetos viven y le dan significado a sus acciones.

6.2.3 ANALISIS DOCUMENTAL

Sandoval (2002) señala, que los documentos son una fuente bastante fidedigna y práctica para revelar los intereses y las perspectivas de comprensión de la realidad que caracterizan a los sujetos, colectivos u organizaciones que lo han escrito. Dicho postulado, sustenta la pertinencia de la utilización del análisis documental como técnica de recolección de información, buscando interpretar la realidad que se vive y se ha consolidado colectivamente; además de establecer una descripción de los acontecimientos y significaciones establecidos por ello. De modo que, los documentos que se analizan podrán ser escritos de naturaleza grupal y documentos audiovisuales y fotográficos.

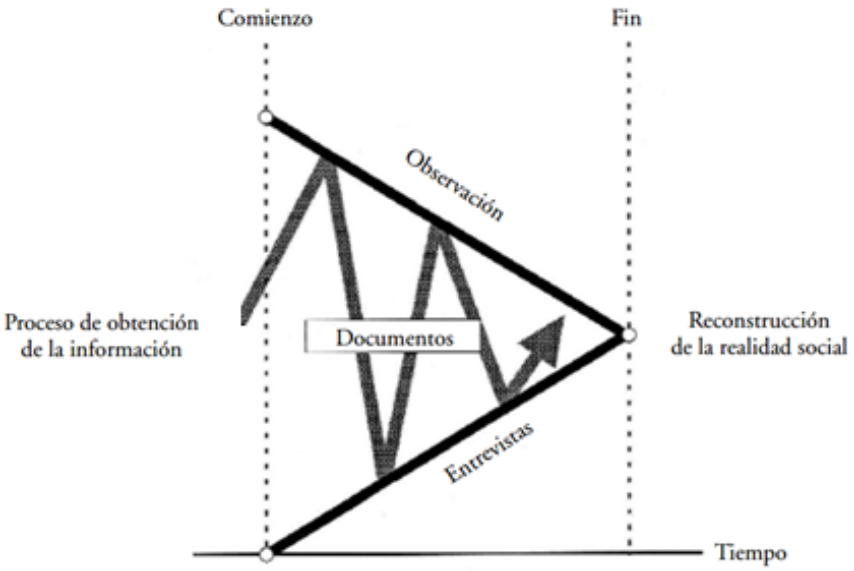
El análisis documental, estará guiado inicialmente por el rastreo de los documentos disponibles, entre los que se encuentran propuestas de investigación materializadas a través de propuestas de danzas; y por otra parte, artículos de tipo expositivo sobre el trabajo y la trayectoria artística e investigativa del colectivo. Seguido a ello, se elegirán los documentos pertinentes con respecto al campo de estudio, realizando una lectura comprensiva e interpretativa del contenido de los mismos registrando a través de notas los posibles elementos encontrados. Finalmente, se establece una lectura sobre la totalidad de los hallazgos con la pretensión de construir una síntesis comprensiva de determinados aspectos relevantes en la investigación.

6.3 ESTRUCTURA DE ANÁLISIS: TRIANGULACIÓN.

Dadas las pautas del presente diseño metodológico, es importante señalar que se realizara la triangulación de las técnicas de registro señaladas anteriormente, como una estrategia metodológica en la investigación social, con la pretensión de

obtener una información exhaustiva, variada y fiable de la realidad social a investigar (Sandoval, 2002).

En este sentido la triangulación es entendida, como un proceso de contraste entre las técnicas de recolección de información, permitiendo comparar y complementar los resultados obtenidos de cada una de estas (Denzin, citado por Arias, 2009); lo cual permite tener una visión holística de la realidad social a investigar, pues no solo se trata de validar una información, sino de tener una visión de totalidad de determinado contexto (Arias; 2009). La elección de esta estrategia metodológica, se halla en la pretensión de recopilar información desde distintas perspectivas enriqueciendo el proceso de investigación, dotando a los resultados obtenidos en su interpretación y construcción de una mayor relevancia y fiabilidad que otros que han estado sometidos a un único método. En la gráfica que aparece a continuación se muestra la manera en que se utilizaran las diversas técnicas de registro durante el proceso investigativo:



Gráfica N° 1: Triangulación de las estrategias de obtención de la información y de sus resultados. Tomado de Del Rincón y otros, 1995.

Estas técnicas, se utilizan de forma coordinada y complementaria retroalimentándose constantemente, lo cual no sólo permitirá la obtención de información, objeto final de la aplicación de dichas técnicas, sino también, y especialmente, consolidar una interpretación comprensiva y contextualizada de la realidad social objeto de investigación.

CAPÍTULO IV: HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN

No quisiéramos que lo que hay de legendario fuera aplastado por el cemento, por el asfalto y la Coca-Cola; desearíamos que el cemento y el acero estuvieran animados y manejados con una sabiduría en que la belleza que nos viene del pasado llameara en la mente de los conductores y creadores, y que la sociedad se reorganizara sin matar esas mismas fuentes del pasado.

José María Arguedas

El enfoque adoptado por la investigación, concibe la ciudad a partir de un complejo entramado de relaciones y vínculos sociales que ocurren en ésta, como también en términos físicos (calles, plazas, edificaciones, entre otros); buscando acceder y comprender las diversas formas en que la ciudad es percibida y apropiada por quienes la habitan, interpretando la construcción mental que elaboran las personas con base en apreciaciones y experiencias inmersas en la urbe, configurando determinados símbolos, significaciones y representaciones. De modo que, la ciudad desde este enfoque, pretende ser analizada desde sus construcciones, distribución, historia; pasando por lo ideal, lo descubierto, lo deseado, como señala Silva:

> Una ciudad no sólo es topografía, sino también utopía y ensoñación […] Una ciudad es día, lo que hacemos y recorremos y es noche, lo que recorremos pero dentro de ciertos cuidados o bajo ciertas emociones nocturnas. Una ciudad es límite, hasta donde llegamos, pero también es abertura, desde donde entramos […] Una ciudad, pues, es una suma de opciones de espacios, desde lo físico, a lo abstracto y figurativo, hasta lo imaginario […] (2006: 55.)

Desde esta perspectiva, la ciudad es aquel espacio en que es posible observar las producciones de sentido, convirtiéndola en un escenario de efecto imaginario; contexto esencial para comprender la manera en que *Intillay Zhysua* construye desde sus evocaciones y deseos, modos colectivos de percibir, vivir y trasformar el lugar que habitan en su cotidianidad: La ciudad de Bogotá. Para llevar a cabo lo anterior, además del punto de vista de Silva, se adopta el enfoque teórico desarrollado por Castoriadis (1997) con respecto a la ciudad, comprendida como una institución imaginaria interpretada y apropiada por los sujetos creando significaciones.

Parafraseando a Castoriadis (1986), las significaciones imaginarias son producciones de sentido creadoras de las representaciones, afectos e intenciones de una sociedad, desde las cuales, los sujetos despliegan un universo de sentido configurando un imaginario social, en que se exalta la imaginación como capacidad propia del ser humano de crear nuevas formas de percepción, de idear otros mundos posibles bajo significaciones, otorgándole de esta forma a la ciudad como institución imaginaria, una red de sentido en permanente construcción que la configura y la sustenta (Castoriadis, 1986).

Al considerar la ciudad como un escenario de efecto imaginario, se busca comprenderla como institución articuladora entre lo físico y lo vivencial; observando el devenir de sus habitantes desde lo manifiesto y lo latente de sus prácticas y discursos, además de interpretar las significaciones imaginarias construidas que permitirá dar cuenta de lo instituido y lo instituyente sobre la ciudad como institución imaginaria central.

7. CIUDAD: ENTRE LO INSTITUIDO Y LO INSTITUYENTE

"Una ciudad, pues, es una suma de opciones de espacios, desde lo físico, lo abstracto y figurativo, hasta lo imaginario"

Silva Armando (2006)

La ciudad como espacio físico y social, suscita en las personas, comunidades u organizaciones, diversas percepciones e imaginarios que deben ser analizados como una vía para comprender el comportamiento social y cultural de los grupos sociales que hacen la ciudad. Se trata como expone Montañez (2002) de comprender la urbe como una construcción social e histórica, pues es el espacio en que emerge la producción subjetiva, y a la vez, social y cultural de los sujetos, en la que se observa una multiplicidad de interacciones tejidas históricamente. Para esta investigación, la ciudad es vista desde un magma de significaciones imaginarias que otorgan sentido a las experiencias de la vida colectiva; reconocer esto, implica entender el posicionamiento de la acción del sujeto en el mundo, en una dinámica entre lo instituido y lo instituyente siguiendo los postulados teóricos de Castoriadis. La cuestión consiste ahora, en evidenciar como se establece dicha dinámica en la cotidianidad del colectivo, para lo cual es preciso comenzar describiendo la constitución de una consciencia reflexiva frente a la destrucción de

la vida que surge a partir del análisis sobre la crisis que arremete al planeta tierra, y la situación crítica de la presente civilización.

Frente a esto, es posible observar una perspectiva crítica con respecto al patrón civilizatorio antropocéntrico, mono cultural y patriarcal, de crecimiento sin fin y de guerra sistemática amparada por el sistema capitalista. Al hablar de una crisis civilizatoria, Vega (2009) señala una encrucijada histórica en la que confluyen elementos de tipo económico, cultural, social, energético y ambiental; debido a la lógica del sistema capitalista que ha incidido en todas partes del planeta, y en todas las facetas de la vida del ser humano, por medio de un ideal de desarrollo y de una ideología del progreso de base esencialmente materialista, de explotación y gasto exacerbado de recursos energéticos y naturales de la tierra.

Al examinar algunos de los elementos de la crisis en mención, el económico es analizado a partir de los últimos 35 años, en que el sistema capitalista según Vega (2009) ha impulsado un aumento desmesurado en la producción, al mismo tiempo que se deteriora el poder adquisitivo de gran parte de la población mundial, debido a la embestida del neoliberalismo y la globalización. Por su parte el neoliberalismo impulso la privatización, la precarización de las economías, la disminución del gasto público y los salarios (entre otros); mientras que la globalización, se encargaría de integrar al mercado capitalista, a todas las zonas del planeta en una competencia feroz, limitando los ingresos de los trabajadores y los sectores populares generando con todo ello, el sometimiento de la población mundial (Vega, 2009). Con respecto a lo energético, Lang (2013) expone que a causa de la extracción intensiva de combustibles fósiles tales como el carbón, gas y, de manera primordial el petróleo, en aras por mantener un estilo de vida y satisfacer la demanda de estos recursos que posibilitan el crecimiento del capitalismo, se está presenciando los límite del planeta tierra y de estos recursos, que no son renovables registrándose profundas alteraciones.

Así mismo, a nivel social se evidencia el crecimiento de la población que se amontona en las grandes urbes y cuya mayoría soporta deplorables condiciones de vida, acentuándose las diferencias de clase y de explotación laboral; generando sistemáticamente como señala Lang (2013) la pobreza por desplazamiento, por desposesión, por contaminación ambiental, entre otras. Junto con los elementos nombradas anteriormente, y como síntesis de los mismos, se encuentra lo ambiental, que pone en riesgo la continuidad de cualquier forma de vida en la tierra a través de la destrucción de fuentes de agua, el arrasamiento de selvas y bosques, la extinción de especies animales y vegetales, los diferentes tipo de contaminación; y la irremediable reducción de la capa de ozono (Vega,

2009). Este panorama evidentemente, expone la presente crisis civilizatoria marcando la frontera de una época histórica en la que se ha puesto en peligro la misma pervivencia de la especie humana, caracterizada por los límites del planeta y una profunda escasez, como bien lo resume Armando Bartra:

> Cambio climático y deterioro ambiental significan escasez global de recursos naturales; crisis energética remite a la progresiva escasez y carestía de granos básicos […] tras de la exclusión económico –social hay escasez de puestos de trabajo, como la progresiva escasez de espacio y de tiempo que se padece en los hacinamientos urbanos, configurando una gran crisis de escasez de las que la humanidad creyó que se iba a liberar gracias al capitalismo industrial y que hoy regresan agravadas, porque el sistema que debía conducirnos a la abundancia resulto no solo injusto, sino social y ambientalmente insostenible y ocasiono un catastrófico deterioro de los recursos indispensables para la vida (citado por Vega, 2009; 96).

De acuerdo con lo anterior, los drásticos cambios que están sufriendo tanto los seres humanos como la faz de la tierra, debido a la acelerada y destructiva intervención del hombre, es una realidad que afecta y pone en cuestionamiento a nivel general a los habitantes del planeta; y para el caso de estudio, se puede decir que es un escenario en el que constantemente *Intillay Zhysua* piensa y delibera. Se percibe que este panorama, es examinado desde una mirada global y local; en que lo local se manifiesta y analiza a partir de la configuración de las ciudades, al ser el espacio inmediato en el que transcurre la vida de los miembros del colectivo. Con respeto a esto, se observa que las concentraciones urbanas, que en un tiempo fueron consideradas la expresión más perfecta de los beneficios del desarrollo económico capitalista; hoy son consideradas sin lugar a dudas, la manifestación más acabada y brutal de la crisis profunda y casi insoportable que se vive actualmente (Vega, 2009). Las ciudades que fueron promesa del progreso individual y social, pensadas como la muestra fehaciente del desarrollo civilizatorio y modernizante, concebidas como el lugar idóneo de la productividad, circulación y consumo de productos y servicios; el lugar por excelencia de la mercantilización plena y dinámica, como señala Rodríguez (2013) comienza a colapsar. Es por esta razón, que el contexto urbano podría decirse que es visto a partir del deterioro constante, y continuo declive de unas supuestas oportunidades de ascenso social a través del empleo seguro y bien remunerado, de una educación accesible y gratuita para todos, de un acceso a los servicios de salud, recreación y cultura; además de otros aspectos que en conjunto mejorarían los niveles de vida de la gente.

Sumado a lo anterior, las grandes concentraciones urbanas en su desmedido crecimiento parafraseando a Rodríguez (2013) han contribuido a la depredación masiva y desenfrenada del ambiente, han provocado segregación social, fragmentación, privatización y utilización irracional de los recursos naturales, de los servicios y los espacios públicos, bajo la ilusión de un crecimiento infinito. De este modo, el contexto urbano y desde luego, las dinámicas propias del actual sistema capitalista, hacen que la ciudad sea percibida como un espacio que se encuentra en un momento coyuntural como se evidencia a continuación:

> *Estamos viviendo en un caos, cada vez hay menos oportunidades para la gente, cada vez es más inhumano, cada vez se pierden más el valor del ser […] La contaminación, tráfico, el afán, la indiferencia (Diana Correal)*
>
> *La ciudad es un espacio totalmente caótico, su movilidad, los pocos espacios naturales (Nury Rodríguez)*
>
> *Todas las ciudades sin duda alguna tienen un desarrollo y un colapso […] Y la ciudad de Bogotá en los últimos años se ha visto en un crecimiento en población, pero también en la desigualdad social, varios marginales, poca inversión, poca gobernabilidad, mucha corrupción; y esto ha hecho que la ciudad y ese ideal de la Edad Moderna donde las ciudades eran la cuna de las civilizaciones se van desboronando […] El colapso de la ciudad todos los días en los trancones, la desigualdad económica, la gente sobreviviendo, buscando empleos, el maltrato hacia los animales, la contaminación de los ríos, del aire. Esto hace que la ciudad en mi concepto comience a cambiar porque la civilización que se pensaba ya no está […]*
>
> *La civilización lo decía Enrique Dussel es el eslabón de la Modernidad en donde todos debían estar, en las industrias, en los carros, en esa materialidad occidental que se nos ha impuesto; pero vemos que a la gente le falta lo más valioso que es la felicidad (Leonardo Guerrero)*
>
> *La ciudad prácticamente nos está absorbiendo la vida, la contaminación de la atmosfera, la violencia que se ve a diario […] Esta ciudad es muy anticuada, no fue pensada […] Pienso que la ciudad no nos garantiza una vida digna, una convivencia armónica […] nos encasillan en parámetros absurdo que incluso son transgresores, nos agotan […] (Alejandra Restrepo)*

Al considerar estas percepciones, se puede identificar la reflexión de una realidad instaurada y aceptada socialmente, enmarcada en el colapso de las sociedades

modernas capitalistas, y con ésta, la ciudad de Bogotá, posible de categorizar con respecto a la constitución de un imaginario instituido, propio de la teorización desarrollada por Castoriadis (1997) como producto de la relación entre los individuos y la sociedad en la que se encuentran; haciendo referencia a los elementos y significaciones reproducidas en general, regulando y orientando las formas de vida de los sujetos, cumpliendo la función de conservar un orden social establecido que tiende a permanecer a partir de roles sociales pre-definidos, que en el contexto actual termina por reproducir y mantener un sistema capitalista.

Castoriadis (1997) va a señalar que la reflexión de lo instituido socialmente, lleva inmersa la posibilidad de creación de un escenario, en el que las personas modifiquen la realidad en la que se encuentran inmerso, creando un otro inédito, otra alternativa de existencia. Frente a ello se observa, que la cohesión interna que ha creado el colectivo desde la reflexión misma de lo instituido, activa la imaginación radical, direccionado hacia lo instituyente, referenciado por Castoriadis (1997) como la oportunidad de alterar el orden social instaurado, evidenciado a partir de un proceso de resistencia que podría decirse deviene en una fuerza portadora de cambio, de creación y renovación de nuevos espacios y de unos modos de vida alternativos, fuertemente simbolizados y dotados de memoria e identidad; lo cual es posible de ver en las percepciones de los integrantes del colectivo:

> *El contexto de la ciudad nos lleva a mantener una forma de vida en constante resistencia ante todo lo que nos presenta […] urbanización, la falta de espacios naturales, la perdida de la identidad, la imposición de un sistema capitalista que nos obliga a producir todos los días para mantener ese mismo sistema que nos somete […] es el espacio donde nos desenvolvemos, porque somos parte de ella; pero que resistimos diariamente […] (Diana Salamanca)*
> *En nuestra forma de vida, nuestro pensamiento ha sido resistir hacia la forma de vida que muestra la ciudad […] La idea es tratar de hacer un cambio, llevar una palabra, sensibilizar a la gente. Mejorar la calidad de vida de nuestras familias, conservar la cultura, alimentarnos diferente, retomando las culturas ancestrales […] Vivir de forma diferente, como comunidad (Alberto Claro)*
>
> *La ciudad la veo como un espacio que a pesar de su desorden y colapso, se pueden encontrar otras perspectivas que buscan reencontrarse con la tierra, con las costumbres que nos dejaron nuestros abuelos, tener nuestros cultivos, los tejidos (Luz Marina Patarroyo)*

La ciudad está empezando a cambiar ya no es un ideal como antes, sino que ya uno empieza a hacer muchas críticas a este sistema en colapso; y esto hace que se cuestione uno que es realmente la felicidad, pues estar tranquilo, decían las comunidades antiguas como los Aymaras, el Vivir Bien el Suma Qamaña, cuando uno empieza a ver que hay otras formas de ver la vida y una de ellas es dormir bien, comer bien, estar tranquilo, respetar la vida, estar en comunidad con el árbol, con los hijos, con los animales, pues uno se da cuenta que hay que empezar a crear otras formas de existir y de pensar […] Entonces en la ciudad existe la biopolítica, el control de los cuerpos, del pensamiento, todos nos vigilan, todos nos controlamos […] La biopolítica que decía Foucault existe en la ciudad, nos forman como sujetos aptos para el sistema, nos educan para un sistema productivo en el cual todos encajamos y tenemos que estar ahí para producir dinero […] Somos fichas que nos reemplazan, entonces no somos humanos, somos sencillamente eslabones de un sistema capitalista y en ese sentido, hay que construir otras formas de ser y de pensar (José Leonardo Guerrero)

Lo importante es reconocer que el estilo de vida que ofrece la ciudad debe cambiar, no tajantemente, pero si debe cambiar; y nosotros con nuestros trabajos de rememorar y despertar memoria con respecto a lo ancestral, es un trabajo importante en el sentido de que llevamos una voz a otras personas de que existe otra forma de ver la vida (Leandro Sanabria)

La ciudad a pesar de ser configurada como un espacio de control planificado y organizado, para nosotros finalmente tiene una carga de memoria […] la ciudad a pesar de los edificios y de la construcción moderna tiene y narra eventos de memoria; y esos eventos por ejemplo en Bogotá son alimentados por los cerros, por las lagunas, por los humedales y por lugares que han estado ancestralmente en este territorio. Para nosotros la ciudad no es solamente un espacio urbano sino se convierte en un territorio de memoria ancestral, de historia, de relatos […] (Yeimy Ibarra)

En el contexto urbano hay muchas cosas que mejorar; pero también al tener una visión de un bienestar, de un Buen Vivir, vemos que hay una oportunidad de cambio (Oscar Guerrero)

En estas construcciones mentales, puede verse el cambio de unas percepciones desde lo instituido socialmente hacia lo instituyente, pues como señala Castoriadis “la sociedad instituida es siempre trabajada por la sociedad instituyente, bajo el imaginario social” (1997; 5) expresando la búsqueda por hallar un sentido al espacio habitado desde otra mirada, como una forma de resistencia ante lo impuesto y una alternativa al actual contexto de la urbe, constituyendo una realidad en si misma que evoca otra realidad; evidenciándose la necesidad de

traer al presente individual y colectivo, un pasado ancestral que permita pensar que otro modo de vida es posible. Tal vez uno de los argumentos más fuertes que se perciben, tienen que ver con los sentimientos de filiación e identificación relacionados con el reconocimiento y valoración de la cosmovisión de comunidades o pueblos originarios, en que se expresa retomar una forma de vida propia de culturas ancestrales, estableciendo unos afectos e intencionalidades, y con ello, unas representaciones en las que es posible observar una configuración ontológica que podría analizarse con la pretensión de dar cuenta de ciertas prácticas sociales.

Entre los aspectos que se plantean en la propuesta de un modo de vida alternativo, es posible decir que se encuentra un conjunto de conocimientos ancestrales asociados con sistemas de creencias diferentes a los de occidente y un modelo ético que integra una fuerte dimensión espiritual; el cual reside en un principio cosmogónico y filosófico de los pueblos indígenas originarios, expresado en Aymara[18] como la ética del Vivir Bien: *Suma Qamaña*, en que se plantea la construcción de una realidad legitimada colectivamente que podría permitirles recordar y apropiar en la ciudad, una antigua forma de vida.

El Principio del *Suma Qamaña* es concebido como la vida en plenitud o el Vivir Bien (Huanacuni, 2015). Lejos de ser una propuesta de vivir con privilegios o de una mejor calidad de vida relacionada con la satisfacción de necesidades básicas, asociada a verbos como progreso, desarrollo y mejora, que conllevan al individualismo y la competencia; según Huanacuni (2015) es un principio que tiene el propósito de cuidar la vida apoyado en una visión comunitaria, en un tiempo en que se ha presenciado la depredación de la naturaleza y las diferentes formas de vida, generando una profunda crisis como es señalado por este abogado y activista político indígena:

> Este paradigma comunitario es una respuesta sustentada por la expresión natural de la vida ante lo antinatural de la expresión moderna de la visión individual. El ser humano hoy tiene que detenerse, ver hacia atrás y hacia el horizonte y preguntarse acerca de cómo se siente, cómo está. Seguramente sentirá soledad y desarmonía a su alrededor […] Es como una disfunción colectiva que ha anulado la sensibilidad y el respeto por lo que nos rodea, resultando una civilización infeliz y extraordinariamente violenta, que se ha convertido en una amenaza para sí misma y para todas las formas de vida del planeta (2010: 31)

[18] Principal idioma hablado por los pueblos indígenas en Bolivia, en algunas partes de Perú y Chile.

De lo anterior se puede inferir que la propuesta del Vivir Bien, se enmarca en un sentido comunitario, que busca reconstituir la visión de la común-unidad como estructura y unidad de vida, reflejada en una práctica cotidiana de respeto con todo lo existente; así, el principio del *Suma Qamaña* "busca compartir sin competir, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza"; además de ser considerado como la base "para la defensa de la naturaleza, de la vida misma y de toda la humanidad" (Huanacuni; 2015: 34). Puede verse en esta propuesta efectivamente, una crítica y distanciamiento del modelo hegemónico civilizatorio, sustentado en un crecimiento acelerado a través de la sobreexplotación de recursos en la búsqueda del progreso y desarrollo, generando un colapso, una crisis inminente que podría ser trasformada a partir del rescate de conocimientos y saberes antiguos. Conviene subrayar que este principio, se establece como un aspecto constitutivo y sustento ontológico del colectivo, apropiado como una alternativa de vida actual:

> *En el entorno de la ciudad apropiamos el Suma Qamaña, el vivir Bien desde varias cosas […] se busca estar bien, alimentarse bien, en la ciudad es tratar de no dejarnos permear del consumismo y materialismo; sino llevar una vida más tranquila sobre las necesidades de los seres humanos, que no tienen que ver con la riqueza material, tener un buen espacio donde vivir, tener un espacio de oración […] En el comer bien, el contexto urbano nos ofrece paquetes, gaseosas; entonces nosotros tratamos de resistir y alimentarnos de forma diferente, lo que hacemos en realidad es retornar al Vivir Bien en la cotidianidad de la ciudad (Alejandra Restrepo)*
>
> *Todas las personas independientemente de lo que hagamos o la cultura que tengamos, hacemos lo que hacemos con la convicción de buscar un bienestar, vamos detrás del Buen Vivir […] Pero entonces el Suma Qamaña es un paradigma que a nosotros nos ha enseñado, nos ha brindado una nueva forma de buscar el bienestar […] el Suma Qamaña se basa en identificar nuestras necesidades humanas, intelectuales, espirituales y lograrlas satisfacer de una manera adecuada, ni en excesos, ni en ausencias; obviamente dentro del bienestar del ser humano, pues como sujetos sociales, el bienestar para nosotros radica en la comunidad, y porque hablamos de comunidad, pues porque nuestro hermano tiene muchos factores comunes a nosotros, y es de la mano de nuestro hermano, de nuestra comunidad que podemos soñar, podemos trasformar y podemos alcanzar un bienestar integral (Oscar Guerrero)*
>
> *Dentro del trabajo investigativo que ha realizado Intillay se han desarrollado diferentes teorías de pensamiento y prácticas que se realizan en otras comunidades; debido a esto conocimos el Suma Qamaña y hemos decidido*

adoptar ciertas prácticas que nos permiten acercar a un modo de vida diferente en el contexto urbano. De esta forma pues nosotros trabajamos la parte comunitaria como un eje principal de nuestra estructura interna y a partir de ella nos organizamos, nos encontrarnos […] La comunidad nos permite materializar de forma práctica todo lo que se piensa ancestralmente; entonces, el termino comunidad nos permite reconocernos dentro del contexto urbano […] Nos convoca a ser parte de un mismo proceso, de un mismo pensamiento y sueño; entonces el Suma Qamaña nos da muchas posibilidades de aplicar ciertos principios que nos convocan a vivir bien y estar en comunidad, comer nuestros alimentos tradicionales, dormir bien […] Es una práctica de vida que hemos apropiado (Diana Salamanca)

Nosotros buscamos trabajar en comunidad, que todos tengamos las mismas oportunidades, reencontrarnos con la tierra y recuperar lo que nos dejaron los ancestros (Luz Marina Patarroyo)

El bienestar que nos ha enseñado esta sociedad es asociado a comodidades, lujos, cada vez el sistema nos crea más necesidades; entonces es quien tiene más, quien gana más, quiero más cosas […] así en todos los campos de la vida. Entonces el vivir bien, el Suma Qamaña hablamos es de compartir lo que tenemos y tener lo que necesitamos en verdad, compartir, el ayudarnos […] el vivir bien es compartir en comunidad, y ofrezco y sirvo de lo que tengo y lo que se, y también recibo de mis compañeros lo que me puedan brindar (Diana Correal)

Entre tanto, las entrevistas anteriores pueden leerse tomando en consideración que esta forma de vida, expresa estar sustentada a partir de unos principios que pueblos indígenas[19] han practicado para Vivir Bien o en plenitud:

Trece principios para Vivir Bien- Suma Qamaña:

1. Suma Manq'aqa Saber alimentarse.
2. Suma Umaña Saber beber.
3. Suma Thuqhuña Saber danzar.
4. Suma Ikiña Saber dormir.
5. Suma Irnaqaña Saber trabajar.
6. Suma Lup'iña Saber meditar.
7. Suma Amuyaña Saber pensar.

[19] En especial los pueblos originarios de América del Sur que habita actualmente la meseta andina del lago Titicaca, ubicándose geográficamente entre el occidente de Bolivia, el sur del Perú, el norte de Chile y el norte de Argentina.

8. Suma Muñana, Suma Munayasiña Saber amar y ser amado.
9. Suma Ist'aña Saber escuchar.
10. Suma Aruskipaña Saber hablar.
11. Suma Samkaña Saber soñar.
12. Suma Sarnaqaña Saber caminar.
13. Suma Churaña, Suma Katuqaña Saber dar y recibir (Huanacuni, 2015: 119)

Al examinar estos principios, es posible evidenciar unos campos del saber ser, sustentados bajo cierto modo de acción, de unos comportamientos que configuran unas maneras de ser y de pensar, y con ello, un estilo de vida que difiere del actual. De manera que, podría señalarse que estos principios constituyen, un conjunto de parámetros epistemológicos que conforman lo que serían el accionar que permitiría un Vivir Bien. Por otra parte, cuando se hace alusión al *Suma Qamaña* se establece la apropiación de un sentido comunitario y la generación de una consciencia colectiva, implicando el dialogo con saberes ancestrales como un legítimo otro en la convivencia, reivindicando con ello una forma de vida en la que emerge una consciencia comunitaria, visto como un aspecto esencial en la cotidianidad y practica de vida del colectivo.



Gráfica N° 2: Eslogan Comunidad Intillay Zhysua

Fuente: Archivo documental Intillay Zhysua

Es posible mirar la preeminencia del sentido comunitario presentado como el sustento de una forma de vida y fuente de adhesión colectiva, percibida y tratada como base identitaria, generando unas representaciones y acciones que constituyen y sustentan las creencias necesarias para que se dé un consenso social y la continuidad de dicho colectivo. En efecto, toda actividad humana como señala Baczko (1984) surge del hecho que las personas buscan un sentido en sus conductas, y en relación a ese sentido reglamentan sus comportamientos, en

donde lo social se produce a través de una red de sentido, por medio del cual los individuos se comunican y tienen una identidad común.

Conviene subrayar que el concepto *comunidad*, engloba relaciones sociales y a la vez, se refiere a un espacio físico delimitado por los sujetos (Bello, 2004; 106); por tanto, describe una entidad socialmente construida sobre la base de elementos objetivos o tangibles, tales como límites territoriales, historia común formas de cooperación y organización que la establecen como aspectos de cohesión e identidad a través de procesos de subjetivación. La comunidad entonces, es un hecho socialmente construido por *Intillay Zhysua*, que podría señalarse sustenta los procesos de identificación social, construidos sobre una idea de recuperar los sustentos cosmogónicos y los aportes éticos que ofrecen los pueblos originarios de conservación y cuidado de la vida que durante siglos han mantenido, y que en la actualidad se presentan como una alternativa a las problemáticas que han generado los nuevos ordenes sociales que no solo se viven en las ciudades; sino a nivel mundial, forjando la revisión profunda a los pilares filosóficos que determinan los modos de vida de los sujetos contemporáneos.

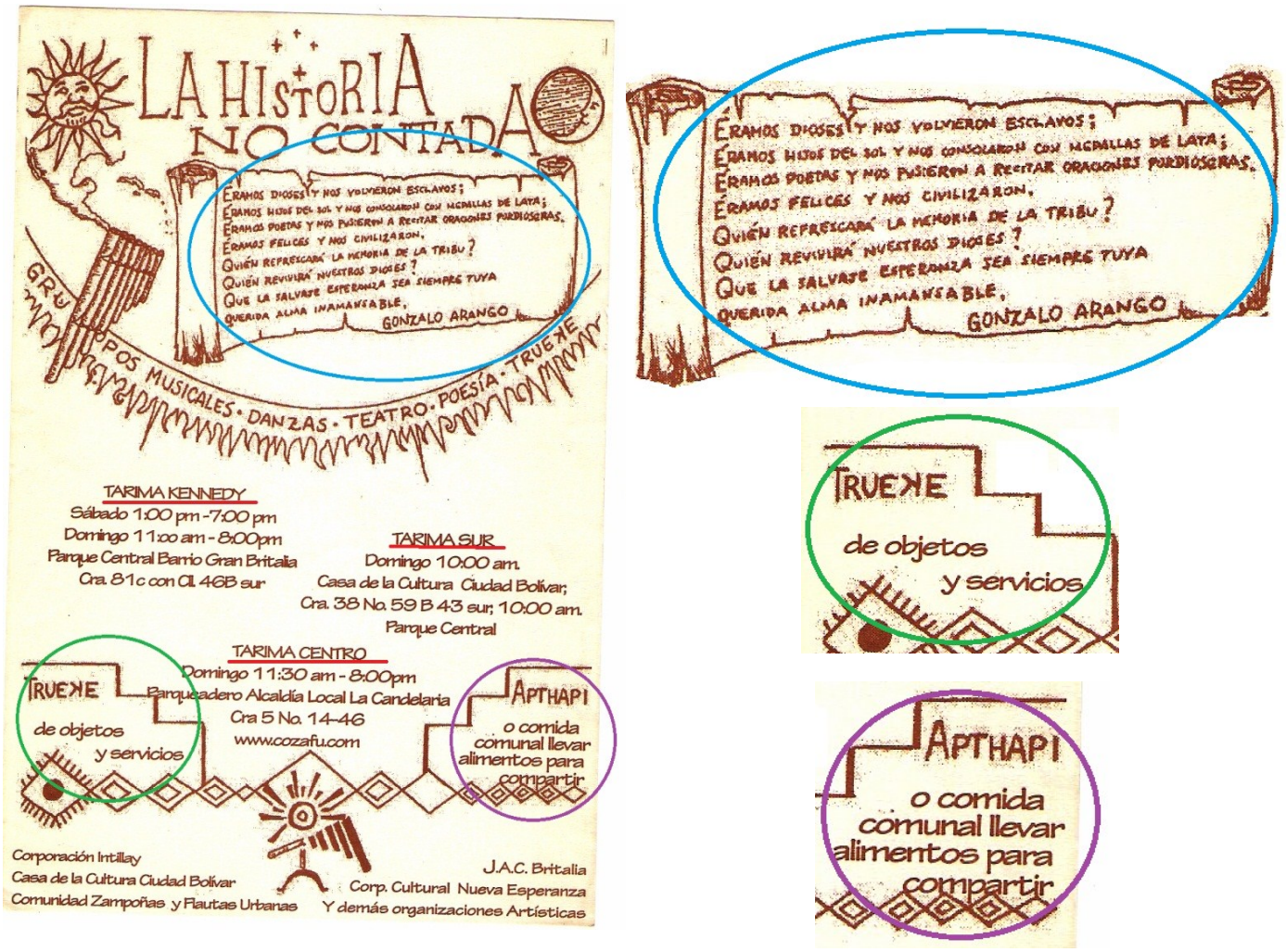
Desde el punto de vista de los procesos de estructuración social, en que se enmarcan los discursos de formación de la identidad, es interesante examinar el discurso sobre lo comunitario, en que se evidencia una fuerte carga ideológica, en tanto que se establece no solo como relación social, sino una forma de relación con la vida, constituyéndose de esta manera como un práctica cotidiana. Siguiendo la perspectiva teórica de Terrén (2002) el tipo de construcción cultural a la que se refiere el discurso comunitario permite mostrar la dinámica esencial de lo que podría denominarse como la etnicidad vivida, recalcando que ésta “no se define por la particularidad cultural objetiva sino por la construcción social” (Gutiérrez, 2008; 24) que se efectúa, y las estrategias que los actores sociales utilizan para otorgarle sentido a su existencia en el interior de un grupo de pertenencia; de ahí que se reconozca que la etnicidad se desarrolla fundamentalmente a través de la interacción social (elementos subjetivos) y contribuye a la formación de una identidad en la que podrían aparecer aspectos objetivos, aunque no es algo exclusivo que determine la existencia o no de este tipo de identificación social. Con esto se quiere precisar que las identidades étnicas son manifestadas en las experiencias sociales que interpelan a sujetos y subjetividades, construidas tanto en prácticas sociales como en prácticas discursivas (Restrepo, 2004, 64)

Bajo este escenario, se observan procesos de identificación social a nivel étnico, bajo condiciones históricas determinadas y ciertos elementos culturales en interacción constante, evidenciándose específicamente un discurso y acciones

frente a lo comunitario, en que los actores sociales hacen alusión a una memoria ancestral, que fortalece su sentimiento de identidad. Se tiene en cuenta, que la filiación étnica que se ostenta radica en la rememoración de un pasado en el presente y la apropiación de saberes y prácticas ancestrales como la ética del Vivir Bien, siendo posible señalar que se apropia reivindicando un modo de vida que involucra un acercamiento al mundo natural, pero también al mundo espiritual, desde una experiencia como comunidad en el contexto urbano.

Lo anterior permite, la creación y legitimación de una realidad, y con ello, la configuración de unas significaciones dirigiendo las acciones de los sujetos; lo cual hace visible la emergencia de un imaginario, pues como establece Castoriadis (1986) este es una creación ontológica de un modo de ser forjado por las personas dentro de una sociedad. Así, el imaginario está copado de sentido y de fuerza, para instaurar en los sujetos el deseo, las formas de percibir, de sentir, de vivenciar y de actuar, frente a los escenarios que crean y re-crean constantemente, siendo interesante desentrañar la significación contenida en las representaciones, motivaciones, creencias y expresiones; en tanto que se observa la configuración de un imaginario posible de examinar e interpretar a partir de la exploración de ciertos discursos y prácticas. En consecuencia, la configuración del imaginario visible en las significaciones imaginarias, se halla inmerso en la praxis de los actores sociales a nivel individual y colectivo, lo cual se pretende evidenciar a continuación.

Las significaciones imaginarias constituidas, pretenden ser analizadas a partir de unos acontecimientos, apoyados en la experiencia personal y en la cohesión creada como colectivo en la ciudad, evidenciándose cierta tensión frente a algunas costumbres instauradas socialmente, y a su vez, con las proyecciones y representaciones de los sujetos sobre el contexto que habitan cotidianamente. Esto, en la medida en que se observan unas construcciones mentales que dan cuenta de una realidad consolidada, en la que se pretende exaltar las culturas milenarias a través de un fuerte posicionamiento como colectivo, y la realización de un evento que pretende generar en los habitantes de la ciudad, la valoración y recuperación de un pasado ancestral. Dicho evento es dirigido por *Intillay Zhysua*, junto con otras organizaciones de distintas localidades de Bogotá, para el cual elaboran el siguiente flayer:



Gráfica N° 3: Publicidad realizada en la conmemoración del 12 de Octubre del año 2009.

Fuente: Archivo documental Intillay Zhysua

Este evento llamado *"La Historia no contada"* realizado desde el año 2009 hasta la actualidad, busca realizar una toma cultural en localidades como Ciudad Bolívar, Candelaria y Kennedy, creando contradicción u oposición a la celebración del día de la raza[20]; para lo cual, se hace uso del poema del escritor colombiano Gonzalo Arango invitando a sus lectores a reflexionar sobre una historia ancestral que ha tratado de destruirse y ocultarse por el colonialismo cultural y el histórico

[20] Información compartida por los miembros de Intillay.

sometimiento que se ha legitimado hegemónicamente sobre las culturas indígenas. Por esta razón, este documento es elaborado como invitación a un encuentro el día 12 de Octubre en que se busca reivindicar la celebración de esta fecha, además de las formas de vida y cosmovisión milenaria, como es señalado por dos miembros del colectivo quienes participaron activamente en la gestión y desarrollo de esta iniciativa, impulsada por varios años:

> *El evento de la historia no contada surge de la reflexión con algunas organizaciones con las que se ha venido trabajando en torno a la unión de los músicos y danzantes andinos de la ciudad de Bogotá; y en esas reflexiones surge precisamente, la necesidad de crean un evento para todos los 12 de octubre donde se reivindicara de forma artística y lúdica las manifestaciones de nuestras tradiciones ancestrales […] Por eso surge el festival de la historia no contada donde por medio de la música, la danza, los conversatorios, la pintura y la fotografía se estaba expresando al resto de la sociedad bogotana la parte de esa historia que ha quedado rezagada y guardada a través de los años y que muy poco se habla desde las fiestas oficiales, desde lo que se ha instaurado a nivel de las instituciones y la sociedad en común […] Siempre el 12 de Octubre se ha visto como una fecha del encuentro, la conquista, de la llegada del hombre europeo para traer civilización hacia estas tierras; pero lo que realmente nosotros hemos querido con estos encuentros, es mostrar que no fue ningún proceso de civilización, sino por el contrario, un proceso de barbarie, extirpación. Fue un proceso de colonización, de dominio y aniquilación de todo lo que fueron las culturas ancestrales de este territorio […] (Carlos Martínez)*

> *La historia no contada fue un evento que se realizó con la intención de poder contar la historia, o contradecir la historia oficial que se nos ha venido inculcando como el descubrimiento de América […] y es tratar de reivindicar aquellas historias milenarias, aquel arrasamiento de las culturas, pues nosotros no lo vemos como un descubrimiento, sino como una invasión y total colonización […] Colonización viene del termino de acabar, arrasar, aniquilar a las culturas indígenas (José Leonardo Guerrero)*



Fotografía N° 1: La Historia no Contada - conmemoración del 12 de Octubre

Fuente: Archivo fotográfico Intillay Zhysua



Fotografía N° 2*:* Danza Intillay - conmemoración del 12 de Octubre de 2009.

Fuente: Archivo fotográfico Intillay Zhysua

Como puede verse en estas dos entrevistas, el accionar del colectivo es guiado por la intención de develar una histórica que consideran no ha sido contada y reconocer un conocimiento y cosmovisión que si bien alguna vez fue olvidado, se pretende recuperar y resignificar a través de este tipo de encuentros y de la acción colectiva de ceremoniales y prácticas comunitarias, entre las que se encuentran el *trueke y el apthapi* como se observa en el documento citado.

Dichas prácticas son realizadas en este evento (2009) interpelando por lo esencial de vivir en comunidad; puesto que se evidencia que estas son apropiadas, como elementos esenciales en la legitimación de saberes ancestrales y la construcción de un sentir comunitario en oposición a la actual sociedad individualista. Con respecto a ello, es importante mencionar que el escudriñamiento e interrogación sobre el pasado es un proceso subjetivo, de modo que es una construcción social en la que es posible ver un posicionamiento como sujetos individuales, pero que a la vez, hacen parte de una colectividad a partir de lo cual podría pensarse que se establece un ejercicio reflexivo histórico-vivencial.

En dicho ejercicio, el *trueke* es comprendido como el intercambio reciproco tanto de objetos como de servicios, permitiendo a las personas establecer vínculos en que el dinero no es necesario, fortaleciendo otro tipo de relaciones. Y por otra parte, el *apthapi* herencia de los pueblos originarios del occidente boliviano, es concebido como un acto ceremonial en que cada persona pensando en la comunidad cocina alimentos que son expuestos en un *aguayo* o tela tendida en el piso de manera armónica, con el propósito de generar un espacio sagrado y presentar la comida que será compartida por todos en partes iguales. Así mismo esta ceremonia busca recuperar e incorporar en la dieta básica de los asistentes cereales como la quinoa y el amaranto; además de retornar a una alimentación sana, contenida en uno de los principios del *Suma Qamaña:* Saber alimentarse



Fotografía N° 3: Apthapi comunitario localidad de Bosa 2012.

Fuente: Archivo fotográfico Intillay Zhysua



Fotografía N° 4: Apthapi comunitario.

Fuente: Archivo fotográfico Intillay Zhysua

Se puede pensar que el pasado que parecía estar olvidado, reaparece y cobra sentido en la cotidianidad de los sujetos a partir de la construcción de nuevos marcos culturales y sociales que generan la necesidad de recuperar, revalorar ciertas prácticas y conocimientos. Bajo este contexto, es innegable que el acontecimiento o momento rememorado se le otorga un significado asociado a emociones y afectos que impulsa una búsqueda de sentido, en que podría decirse que al pasado se le otorga sentido y significado en su enlace con el presente en el acto de re-significar el 12 de octubre; además de realizar el *trueke* y el *apthapi* como una experiencia pasada que se activan en el presente.

Es así que mientras los acontecimientos parecen estar fijos en el pasado, sus huellas son susceptibles de reactivación, debido a que el pasado se vuelve memoria cuando se actúa sobre él en perspectiva de futuro, apoyándose de la historia (Sánchez, 2003); de modo que, el momento o practica rememorada se expresa como un aspecto esencial en la construcción de sentido e identidad con el pasado, siendo posible indicar que el accionar como comunidad ha permitido establecer un trabajo cooperativo, integrando un elemento práctico y un elemento ceremonial con una expresión festiva en la que prima la solidaridad y equilibrio con todo lo existente, constituyéndose de alguna manera en una expresión de la ética del Vivir Bien, trayendo al contexto urbano de Bogotá los mensajes que

permanecen latentes en los pueblos ancestrales como una perspectiva que hilvana diferentes miradas y posibilita reanudando los hilos de una historia perdida a partir de las experiencias de sujetos contemporáneos.

Este tipo de encuentros comunitarios, implican un conjunto de acciones que terminan constituyendo un ethos, es decir, una manera de vivir; en la que emerge la constitución de un imaginario, como fuente de alteración y creación de un modo de vida alternativo en que se legitiman unos saberes orientados al conocimiento práctico del mundo, en donde las acciones surgidas de la experiencia colectiva constituyen una práctica de vida, un diálogo e interacción de saberes dejando ver el pasado y el presente enlazados en las acciones humanas. En este sentido, se comprende que las significaciones creadas en *Intillay Zhysua* orientan los modos de ser en sociedad configurando un imaginario social, en tanto construcción colectiva, concediendo al imaginario, el potencial de significar y dotar de sentido a la sociedad; pues como se ha señalado a lo largo del documento, la ciudad como una institución socialmente construida encarnan las significaciones imaginarias de los sujetos, proporcionándole un sentido legitimado colectivamente.

Sin duda alguna la principal característica de estos modos de acciones, está enmarcada en la capacidad de motivar reflexiones permanentes con respecto a la re-valoración de conocimientos afianzando las antiguas, tradicionales y ancestrales formas de concebir la vida, a partir de una conciencia comunitaria. De esta manera, es posible afirmar la re-significación de prácticas que se asocian a la valoración y reconocimiento de un pensamiento ancestral, configurando un imaginario de ciudad dinamizado por la recuperación de una forma de existencia, en las que las formas de desarrollo y de progreso que sustentan a occidente son inviables y destruyen la vida.

8. HACIA UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA Y MITICA DE LA CIUDAD

“La ciudad también es un escenario de lenguaje, de evocaciones y de sueños, de imágenes, de variadas escrituras”

Armando Silva (2006)

A partir del ejercicio comprensivo del primer momento de investigación, fue posible evidenciar la consolidación de un imaginario instituyente, bajo un sustento ontológico y epistemológico enmarcado en la recuperación de un conocimiento ancestral en el contexto urbano. Al analizar la configuración imaginaria de la

ciudad desde las representaciones que crean sus propios habitantes para construirla e interpretarla, es preciso tener en cuenta que los grupos humanos son heterogéneos y no todos los individuos perciben el territorio de la misma forma, ni se relacionan en los mismos términos con un espacio determinado. Para el caso, se evidencia una percepción particular de la urbe a partir de elementos vernáculos, configurando unas maneras de ser y de pensar que se pretenden analizar de manera detallada, teniendo presente que los aspectos subjetivos construidos se encuentran medidos por un proceso de re-significación entendiendo por ello, un proceso de intervención social que promueve transformaciones en la manera en que se construye y vive la realidad (Molina, 2013).

9. KUQA
Seminario o centro de enseñanza

"Ahora es cuando, este es el tiempo de la transformación donde guiados por el Kynzha (Colibrí) despertamos la información de la Hytcha (Tierra) para llevarla en todas las direcciones. Es el tiempo de compartir las enseñanzas, de colocar la palabra de semilla para que florezca nuestro Primer Jardín Muykyta"

Comunidad Intillay Zhysua.

En la búsqueda por conocer y recuperar diferentes aspectos en torno a la cultura Mhuysqa, *Intillay Zhysua* crea un espacio denominado *Kuqa*[21] en lengua mhuysqhubun: *Seminario o Centro de enseñanza*, en que se expresa la pretensión por formalizar un análisis historiográfico, recogiendo un conocimiento profundo sobre el tema que les permita comprender los elementos constitutivos de dicha cultura desde variadas disciplinas y puntos de vista. En el ejercicio investigativo llevado a cabo, saltan a la vista dos aspectos que se conjugan consolidando una interpretación del sistema de organización social y política de los Mhuysqa.

En el primer aspecto, se expresa un interés particular por conocer, examinar e interpretar diferentes fuentes investigativas, recopilando estudios a nivel histórico, además de algunos escritos dejados por los cronistas y religiosos de la época de la invasión y la conquista europea, considerándose que en este tipo de estudios y escritos se conservan elementos tomados directamente de los aborígenes,

[21] *Kuqa o Kuka*. Según las investigaciones de Escribano, los *Kuqa* son los seminarios donde se enseñaba el conocimiento secreto a los *Tchyky*, sacerdotes.

fundamentales para la comprensión sobre dicha cultura. De modo que, se analizan estudios investigativos desde la arqueología, la lingüística, la antropología, la geografía, la arquitectura y la topografía, entre otros.

En el segundo aspecto, como elemento enriquecedor del análisis historiográfico, se destaca la recuperación de las narraciones mito-cosmogónicas, buscando comprender el sentido y las connotaciones espirituales presentes en los mismos. Esto en la medida, en que se reconoce el predominio de la tradición oral en los Mhuysqa, la cual no solo tenía la función de trasmitir mensajes, sino también de sostener y perpetuar la tradición, otorgándole un poder significativo a la palabra debido a su carácter sagrado y al hecho de ser la transmisora de los mitos. Esta fuerza sagrada, permite que la palabra no sea entendida como un ejercicio simple de producción de sonido, sino que sea la que posibilita los actos creativos del hombre y su comunicación con las energías existentes en su medio (Walter, 1987). Con esto, evidentemente, se preserva la palabra como un elemento fundamental de la historia que no debe olvidarse y que interviene en todos los momentos de la vida de los hombres; de ahí que la mitología sea concebida como una fuente privilegiada para abstraer las más importantes construcciones conceptuales que explican el origen del universo, de la sociedad y la cultura a nivel general.

Conviene subrayar que el Kuqa de investigación no se trata de un estudio que pretenda hacer una reconstrucción histórica tradicional de los Mhuysqa, pues se es consciente de la ruptura histórica establecida con el proceso de colonización hispánica; por el contrario, es posible observar que pretenden examinar y estudiar desde diferentes enfoques los elementos constitutivos de esta cultural. Conforme a lo anterior, se puede señalar que *Intillay Zhysua* extrae de los documentos históricos y las narraciones mitológicas analizadas y descifradas, su particular interpretación sobre los Mhuysqa; además de evidenciarse la apropiación de algunos aspectos a partir de dicho espacio que terminan por constituirse como referentes esenciales en el proceso de re-significación de determinados saberes en la praxis como individuos y comunidad en el contexto urbano de la ciudad de Bogotá, re describiendo la realidad. Debido a la importancia que tienen estos dos campos en dicho proceso, a continuación se desglosaran dedicando un apartado a cada uno de ellos; en un primer momento, citando algunas investigaciones, y posteriormente haciendo alusión al aspecto mítico mostrando la relevancia de éste, en la manera en se interpreta y apropia el espacio habitado.

10. MHUEQUETA
Pradera de los campos cultivados

"La lengua Mhuysqa – mhuysqhubun- guarda un mensaje"

Mariana Escribano (2000)

En la interpretación del territorio en que se habita, se puede ver la recuperación de varios elementos históricos con relación a un pasado ancestral Mhuysqa, que va desde el rescate de costumbres, nombres en lengua Mhuysqa (Mhuysqhubun) hasta la práctica de determinados rituales y ceremoniales. En el análisis investigativo efectuado, se hallan diversas investigaciones que hacen referencia a esta cultura, los cuales serán citados a continuación con el propósito de situar al lector en el estudio emprendido con respecto al sustento histórico al que se hace referencia.

Un acercamiento a los estudios examinados, permite considerar investigaciones como las del antropólogo Beltrán (1993) quien establece una descripción del medio geográfico en el que habitaban los aborígenes, resaltando un elemento fundamental:

> Al igual que otras grandes culturas amerindias, los muiscas florecieron en el gran altiplano andino de la Cordillera Oriental de Colombia […] Estas tierras se nos presentan, en líneas generales, como suelos de gran fertilidad. Sembradas de extensos y variados cultivos, pastos y prolifera vegetación […] llanuras coloreadas de un agradable verde esmeralda intenso. La belleza y policromía de esta región la complementan las montañas, los cerros y las abundantes aguas. La Sabana de Mhuequetá, antiguo nombre de Bogotá, significaba "pradera con campos cultivados". Esta sabana es la más alta de los Andes Colombianos […] (1993: 28)

Como se puede observar en este fragmento, Beltrán (1993) hace alusión a un territorio con una variada naturaleza; sin embargo, también menciona que antiguamente el nombre otorgado a Bogotá por los Mhuysqa era Mhuequeta. De igual manera, se encuentran las investigaciones realizadas por la historiadora y lingüista Escribano (2000), quien concuerda con Beltrán sobre la exuberante geografía del territorio y el nombre dado por los nativos:

> A los ojos del invasor aventurero, se presentó la panorámica de esta frondosa, verdísima y rutilante comarca, poblada y rodeada de majestuosas

> montañas y de innumerables y cristalinas fuentes de agua. El territorio o jardín, bien merecía el nombre dado por los habitantes indígenas de la comarca: Muequeta (Muykyta), que significa según la tradición de los cronistas, Pradera de los campos cultivados. Esto era armonía de paisajes, terrenos, prados y cultivos simétricos, un jardín que servía de marco a la vida diaria de esta archi-antigua civilización (2000: 16-17)

Estos autores, coinciden en que el nombre dado al territorio era *Mhuequeta* (Pradera de los campos cultivados), haciendo referencia a una riqueza natural característica del territorio que ocupaban en tiempos pasados los Mhuysqa. No obstante, en las investigaciones desarrolladas por Escribano se puede ver una posición teórica que se inscribe en la semiología y la historia abordando aspectos de gran importancia y valor:

> […] De los orígenes de la mhuysqhubun, la lengua hablada por el Mhuysqa; este ideograma quiere decir entre otros, ultimo ramal del Mhu de Mus, el hombre del primer Jardín, el continente (2002; 25)

> […] El ideograma que describe al hombre de los orígenes es MHU. Este término forma pareja con el ideograma MU apócope de MUYKYTA, el primer Jardín. El hombre de MU es entonces el hombre puesto en el Jardín […] (2007; 15)

Conforme a lo anterior, puede decirse que en la antigüedad se hacía alusión a *Mu/Mhu* designando el continente, cuya geografía como se indicó anteriormente se destacaba como un jardín, llamado *Muykyta*. Siguiendo la perspectiva de esta autora, el hombre que habitaba el jardín de *Mhu*, el continente de América, era el Mhuysqa (Escribano, 2000:16). Estos hallazgos, son reconocidos, valorados y apropiados por *Intillay Zhysua* nombrando a Bogotá con el calificativo dado por los antiguos, evidenciándose la pretensión de reivindicar dicho nombre, y con ello un pasado en relación a la cultura que hábito este territorio como lo expresan sus integrantes:

> *Mhuequeta es un vocablo que reivindica un origen común, una memoria colectiva que se ha resistido a morir, a desaparecer a pesar de la continua conquista y colonia […] la conquista y la colonia tal vez temporalmente han desaparecido, pero sigue incrustándose en el miedo, en la negación de la identidad de los habitantes del territorio de Mhuequeta, de Bogotá […] Entonces a pesar de ese miedo nosotros reivindicamos, recordamos y estudiamos estos vocablos del Mhuysqhubun, que ante todo nos conecta*

con la memoria ancestral que se despliega hacia dentro y hacia afuera, en los habitantes del territorio (Yeimy Ibarra)

Intillay se apoya en las referencia teóricas de Escribano quien plantea el termino Mhuequeta como la tierra que esta habitaba por los primeros hombres que habitaban el jardín, entonces a nosotros nos pareció muy importante reivindicar ese término; pues invita a que los que vivimos en este presente debemos cuidar y preservar este territorio, este jardín y precisamente va en coherencia a lo que pretendemos que es cuidar la tierra […] evocaría ese pensamiento del cuidado (José Leonardo Guerrero)

En el trabajo de recuperación que ha venido haciendo Intillay en su primer momento si hubo la preocupación por saber y reconocer los nombres del territorio; luego esa preocupación no solo fue por el nombre de la sabana que actualmente se llama Bogotá, sino también entender el porqué de los nombres que reciben los territorios aledaños, los municipios e igual manera los barrios que están dentro de la sabana. En toda esa historia de recuperación y reconocimiento Intillay se encuentra con un nombre que Mariana Escribano lo anuncia como Mhuequeta, pues también en otras investigaciones surgía nombres como Bacatá; pero ya en las indagaciones y en las coherencias nos damos cuentas que Mhuequeta es el nombre más apropiado para asignarle a la sabana teniendo en cuenta las investigaciones de la Doctora Escribano. Y por qué es el más apropiado, pues vemos la coherencia entre el nombre de Mhuequeta, Mhuysqa y la Mhuysqhubun. En esa cadena Intillay decide adoptar el término de Mhuequeta, más que el de Bacatá y comenzar a hacer un trabajo de resignificación desde ese nombre […] (Carlos Martínez)

El trabajo investigativo de Intillay se sustenta a partir de varias investigaciones, entre ellas, las investigaciones de Mariana Escribano quien señala que dentro de la lengua Mhuysqhubun, Bogotá es conocida como Mhuequeta; entonces a partir de eso y los demás espacios investigativos que hemos tenido en Intillay; le hemos dado sustento y validez dentro de nuestro trabajo de re-significación Mhuysqa […] A partir de ahí, nosotros tomamos el uso de la lengua, la re-significación de tradiciones y costumbres (Diana Colorado)

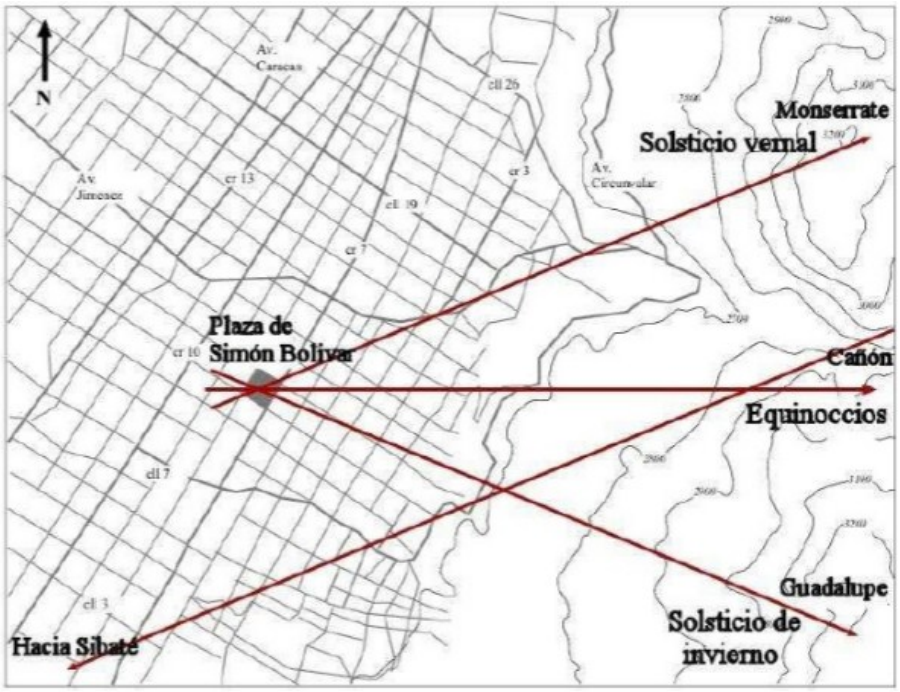
Es probable que la valoración y reivindicación de Bogotá como Mhuequeta, haya tenido su origen debido al estudio de diferentes investigaciones como se buscó hacer visible líneas arriba. No obstante, también se evidencia que la interpretación y apropiación que se realiza del territorio, no solo se efectúa a partir de la designación de su nombre en lengua mhuysqhubun, sino que además presenta una praxis comunitaria, sustentada a partir de diferentes hallazgos históricos que

revelan la existencia en la antigüedad de áreas de este territorio dedicadas a la observación astronómica.

Entre los estudios consultados, se encuentran los realizados por el arqueólogo Reichel Dolmatoff (1975) exponiendo que es muy probable que ciertos sitios del territorio colombiano, se relacionen con observaciones astronómicas, entre estos la Sabana de Bogotá, afirmando que los logros más destacados de los Muiscas fueron sus elaboraciones religiosas y observaciones celestes. Así mismo, se destacan las investigaciones efectuadas por los astrónomos y antropólogos Izquierdo y Morales quienes mencionan que en las culturas antiguas se encuentran pruebas sobre orientaciones y alineaciones astrales de diversos tipos; y con ello, la construcción de calendarios orientados con un referente astronómico utilizado en la organización de actividades agrícolas, económicas, festivas y rituales (2006: 170). Se plantea que se tienen registros en América, de varias culturas entre estas la Mhuysqa, con respecto a la observación de los astros en que el relieve montañoso de la sabana del altiplano, facilitaba de cierta forma la labor astronómica al poderlos utilizar como puntos de observación (Izquierdo y Morales, 2006). Con respecto a ello se señala:

> Son importantes los alineamientos que se observan desde la Plaza central de Bogotá, la Plaza de Bolívar, punto desde donde se puede observar la salida del sol en los solsticios de junio y de diciembre saliendo directamente sobre las dos principales montañas tuteles de la ciudad, los Cerros de Monserrate y Guadalupe (Izquierdo y Morales, 2006: 171).

De acuerdo con lo anterior, se puede mencionar que la geografía presente en el territorio hacia posible el desarrollo de un pensamiento y observación astronómica, pues parafraseando a Izquierdo y Morales (2006: 170) los antiguos observaban que en la fecha solsticial de diciembre, la salida del sol se veía sobre la montaña de Guadalupe y el solsticio de Junio emergía tras la montaña de Monserrate; mientras que, en los amaneceres de los equinoccios de marzo y septiembre, el sol se asomaba en el punto medio que forman las dos montañas, lo cual se puede observar en la Figura 1:



Gráfica N° 4: Alineamientos solares de la Plaza central de Bogotá.

Fuente: Tomado de Instrumental astronómico prehispánico en la cultura Muisca (Izquierdo y Morales, 2006: 170).

Por otra parte, se hallan las investigaciones arqueoastronómicas realizadas por Morales (2003) quien explica que los Mhuysqa utilizaron la astronomía para construir su espacio cultural. En sus estudios, se analizan las observaciones sistemáticas de la naturaleza y sus ciclos, considerado como un elemento fundamental en la interpretación de diversos aspectos de la cultura:

> Estas bien pudieron ser observaciones del paso cenital del sol así como de las salidas y puestas heliacas en momentos significativos como los solsticios y los equinoccios. Igualmente se pudieron haber observado, las salidas y puestas extremas de la luna (Morales, 2003: 41)
>
> Desde la sabana de Mhuequeta y particularmente desde los cerros orientales, parten ejes que estructuran el territorio, así estas montañas actúan como pivotes cosmológicos (Morales, 2003: 176)
>
> Las alineaciones de tipo astronómico determinan líneas visuales orientadas a fenómenos astronómicos que pasan con precisión por el lugar que

> actualmente ocupan los santuarios del Señor Caído de Monserrate y de la Virgen de Guadalupe (Morales, 2003: 204)

Este antropólogo sugiere, que existen lugares que podrían haber sido utilizados para hacer observaciones astronómicas dentro del perímetro urbano de la ciudad de Bogotá, específicamente desde los cerros orientales; además de reafirmar la denominación de Bogotá como *Mhuequeta.* Estos aspectos también son mencionados en las exploraciones del arquitecto Santos (2014) resaltando la importancia ancestral de dichos cerros para la cultura Mhuysqa al exponer que:

> Los cerros orientales de Bogotá conservan en su memoria la sabiduría de los ancestros Mhuysqa en el sincretismo con la religión católica que los ocupó desde la consciencia de la dominación de lugares sagrados y santuarios indígenas (2014; 304)

El estudio de Santos (2014), hace posible analizar que durante el proceso de evangelización y de extirpación de los lugares que denotaban una importancia sagrada para las culturas originarias, la invasión europea construyo iglesias, monasterios y centros de culto religioso, con el objetivo de eliminar y ocultar cualquier vestigio de los sitios sagrados para los nativos. Frente a lo cual, se menciona:

> Una conquista territorial sólo se convierte en real después del -o más exactamente por el- ritual de toma de posesión, el cual funciona como una copia del acto primordial de la creación del mundo […] Los conquistadores españoles y portugueses tomaban posesión de las islas que descubrían y conquistaban en nombre de Jesucristo. La instalación de la cruz equivalía a la justificación de un nuevo nacimiento repitiendo, de ese modo, el bautismo. (Eliade, citado por Silva, 2006: 68)

Con esto, se puede señalar que bajo la premisa de una conquista real del territorio, los invasores al percatarse de la importancia simbólica y astronómica presente en el territorio, instauraron sus construcciones con la intención de establecer una nueva simbología y eliminar cualquier conocimiento desarrollado por parte de los Mhuysqa (Santos, 2014). Esto, en la medida en que como afirma Santos (2014) en el punto de observación del recorrido del sol, exactamente en la esquina nororiental de la Plaza de Bolívar, se encuentra de espalda a los cerros de Monserrate y Guadalupe, la Catedral Primada de Colombia; pues tal vez, ese lugar permitió como punto de observación y medición, la lectura de un posible

calendario solar Mhuysqa, además de tener presente que toda construcción física posee una significación múltiple que incluye su origen, su presente y todo aquello que ha sucedido entre estos (Saldarriaga, 2000).

De ahí que se piense que no es una coincidencia que los invasores construyeran en los cerros en el año de 1620 la iglesia del Señor caído de Monserrate, y a su lado en 1656 la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe; estas nuevas construcciones debían ayudar a exterminar y reemplazar los valores religiosos y culturales de los indígenas, garantizando su conversión a las costumbres cristianas a través de una nueva arquitectura civil y religiosa (Santos, 2014). Y mucho más, ante la mirada del conquistador europeo, cuya interpretación al respecto era la de reducir las prácticas sagradas y rituales de los originarios a hechicerías e idolatría (Izquierdo y Morales, 2006).

Ciertamente en los estudios históricos citados, es notable la importancia geográfica de los cerros de Monserrate y Guadalupe para los Mhuysqa, sobre los cuales el observador indígena podía seguir con la vista algunos fenómenos celestes en la cima de las montañas, al ubicarse desde el espacio en que actualmente se encuentra la Plaza de Bolívar en la ciudad. Con esto se hace visible que en la ciudad de Bogotá, coexisten formas culturales cosmopolitas, con otras formas identitarias o comunes con una base cultural indígena, los cuales son analizados por *Intillay Zhysua* desde el *Kuqa* de investigación, decidiendo como una manera de otorgarle un nuevo significado al territorio en cuanto a la práctica ancestral realizada en este, ir cada solsticio y equinoccio a la Plaza de Bolívar y observar el fenómeno astronómico sobre el horizonte:

> *Dentro de la recuperación de la celebración de los solsticios, se pretende desde lo Muisca retornar y organizar esta visita o ceremonia a la Plaza de Bolívar […] a nivel personal esta práctica busca sustentar el trabajo base y clave que es la recuperación Muisca; además de traer cambios respecto a la memoria, buscando recuperar el sentido de la naturaleza, de nuestro vivir, de volver a retornar y despertar, estar en comunidad (Leandro Sanabria)*
>
> *Los cerros guardianes como Monserrate y Guadalupe como se dice en lengua Muisca Tensaca y Guafa, representan seres guardianes de este territorio, al igual que los humedales guardan la memoria femenina, la memoria del útero y de la madre […] Entonces el espacio y la ciudad terminan siendo para nosotros símbolos de vida y significado de memoria (Yeimy Ibarra)*

Como Intillay un día decidimos resignificar este territorio Muisca […] Desde hace varios años vamos y recibimos la energía del solsticio el 21 de Junio y de Diciembre en la Plaza de Bolívar […] Cada uno de nosotros vibramos con esa energía, recordando lo que era este territorio […] Buscamos reafirmar un saber antiguo (Alberto Claro)

Nosotros vamos a la Plaza de Bolívar el 21 de diciembre y el 21 de Junio porque allí antiguamente era un observatorio solar para los muiscas, entonces nosotros tratamos de recuperar esa práctica y cada año miramos el recorrido del sol y recibimos su luz […] Es la renovación de la energía solar a nivel de los ciclos de los solsticios y en el caso de la luna los equinoccios. Personalmente lo recibo con mi familia, con mis compañeros y hermanos de Intillay, es vivir un año nuevo, un nuevo ciclo; y como todo año nuevo se celebra, se hace fiesta, se pide por la abundancia por el amor; se inicia un nuevo ciclo (Alejandra Restrepo)

Es fundamental tener en cuenta las indagaciones académicas que ha realizado y las observaciones que varios docentes de diferentes áreas, de diferentes disciplinas han venido haciendo con respecto al tema de lo Muisca. En ese punto cabe aclarar entonces que en las investigaciones que ha realizado Intillay se estuvo trabajando con el docente Julio Bonilla de la Universidad Distrital, topógrafo e ingeniero; y en sus investigaciones, análisis y consultas, se parte de la premisa del porque fue tan importante la Plaza de Bolívar para los españoles y posteriormente para el periodo republicano […] Pues allí, en la Plaza de Bolívar se han desarrollado muchos de los momentos históricos más relevantes para el país, y también ha sido punto de congregación, punto de reunión y confluencia de encuentro de los poderes del país […] Entonces en esa indagación y gracias a las investigaciones del maestro Julio Bonilla, se llegó a la conclusión que probablemente allí se levantó un templo de observación solar; ya que los datos de observación topográfica comprueban la importancia que tienen los dos picos de los cerros que hoy en día son conocidos como los cerro de Guadalupe y el cerro de Monserrate, como esos dos picos servían para el movimiento solar y la ubicación de los Equinoccio y los solsticios en el firmamento. De ahí que se piense que los muiscas levantaron un templo solar y que allí hacían la medición de los años, de los meses respecto a esa observación (Carlos Martínez)

Vitalmente es un observatorio astronómico, la Plaza de Bolívar pues como se impuso un poder en el momento de la conquista, nos quedó la herencia y la memoria de lo celeste, el lugar donde podemos ver los equinoccios y los solsticios […] Es un punto de encuentro astronómico que nos invita ciertas fechas con los astros a reunirnos; y es el recordar nuestro pasado, recordar el otro paradigma de desarrollo cuando convivíamos con la tierra, cuando convivíamos en familia, cuando podíamos nadar en nuestros ríos.

> *En el rio precisamente que nace entre Monserrate y Guadalupe o entre Tensaca y Guafa que es Vicachá, el rio que pasa cerca a la Plaza de Bolívar; entonces es también recordar y ver esa oportunidad que se pueden construir nuevos caminos hacia el bienestar y el progreso (Oscar Guerrero)*

Estas percepciones llevan a considerar, que el accionar del colectivo frente a la observación astronómica desde la Plaza de Bolívar, probablemente busque re-significar este espacio, confiriéndole un valor y sentido vinculados con la recuperación de un acontecimiento o acto vivenciado por los Mhuysqa en tiempos pasados. La realización consciente de esta práctica, podría decirse que constituye un sustento ontológico, siendo además visible la necesidad de volver a nombrar los espacios a partir de la designación dada por los antiguos, debido a que la labor evangelizadora negó los sitios sagrados, así como sus nombres, siendo estos reemplazos por otros; de ahí que se nombre a los cerros característicos de la geografía presente en la sabana, por su denominación originaria en que al cerro de Guadalupe, cuyo nombre actual fue dado por los invasores sea designado como *Guafa* Montaña de Chusque en lengua Mhuysqa (Mhuysqhubun) debido a que en ésta se encuentra una especie de caña característica de las montañas de los andes, y por su parte el cerro de Monserrate *Tensaca*, Montaña Cerrada en la que antiguamente se narra los nativos llevaban a cabo los nacimientos de sus hijos[22].

Al apropiar este espacio de la ciudad desde esta perspectiva, se puede señalar que el significado que para los miembros del colectivo tiene la Plaza de Bolívar se trasforma, al revivir la historia de un pasado vernáculo a través de dicha práctica en el presente. Con esto se quiere señalar que observar el recorrido del sol desde este punto, aparece entonces, como una práctica Mhuysqa que se valora y apropia colectivamente, permitiéndoles construir una realidad a partir de ello, en que la ciudad toma un nuevo sentido, en tanto que se reitera y vigoriza una práctica ritual vivenciado por los antepasados en determinadas épocas del año; además de generar el recuento histórico sobre las formas en que los mhuysqa habitaban la sabana y las practicas que realizaban en ésta.

[22] Conocimiento compartido por Mariana Escribano en el lanzamiento de su quinto libro: Mhuysqhubun Lengua Báculo, en el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación de la ciudad de Bogotá (jueves 26 de marzo de 2015)



Fotografía N° 5: Celebración Solsticio 2010, Plaza de Bolívar

Fuente: Archivo fotográfico Intillay Zhysua



Fotografía N° 6: Celebración Solsticio Junio de 2012, Plaza de Bolívar.

Fuente: Archivo fotográfico Intillay Zhysua

11. HOQABIGA
Enseñanza de origen

"Los mitos son pistas de las potencialidades espirituales de la vida humana […]
Son historias sobre la sabiduría de la vida"

Joseph Campbell (1991)

Junto al ejercicio historiográfico que se desarrolla en el *Kuqa*, se puede observar la narración mitológica como un elemento central en la cotidianidad de *Intillay Zhysua*, razón por la cual, es indispensable tratar algunos elementos con referencia a este. Un aspecto que merece subrayarse de modo particular, hace referencia a que en la antigüedad con el surgimiento de explicaciones filosóficas y científicas sobre el mundo, se entró en competencia con las explicaciones míticas, reduciendo el mito a un relato con la pretensión de ser explicación histórica, constituyéndose como una creencia extendida pero falsa; además, de ser juzgado desde los parámetros de la racionalidad (Eliade, 2001). Contraria a esta visión, Malinoski (1948) resalta que el mito no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive sobre un acontecimiento que se dio en los tiempos más remotos, de ahí, que no puede ser considerado como un relato ficticio ni una descripción de un pasado muerto.

Siguiendo la perspectiva teórica de Malinoski (1948), el mito es un elemento vital de la civilización humana, no un cuento o una explicación intelectual, ni una imaginería del arte; sino la constatación de una realidad que devela a partir de la ley de origen y los principios de vida actos rituales, acciones morales, determinada organización social, e incluso, actividades prácticas substrato fundamental de la cultura. En muchas sociedades, "lo vivido como real no es la temporalidad histórica, sino el tiempo mítico que remite permanentemente, en rituales y repeticiones, a un momento fundacional, original" (Jelin, 2002; 24); con lo cual podría señalarse, que el mito enriquece la realidad cultural que contempla la existencia de un esquema de creencias cumpliendo una función integradora que rige la vida social de los sujetos, que para el caso es un aspecto que conviene señalarse:

> *El mito hace parte de la tradición oral, hace parte de esa herencia cultural que nos dejaron los ancestros […] para nosotros es una herramienta que comunica un saber, hay una sabiduría detrás del mito […] es una forma de comunicación con los ancestros […] (Oscar Guerrero)*

> *El mito hace parte del diario vivir […] Nosotros lo vivimos, lo volvemos realidad, hacemos que esas historias vengan a nosotros y las vivimos (Alejandra Restrepo)*
>
> *El mito en la actualidad tiene una resignificación, pues históricamente ha sido configurado desde una historia basada en la imaginación, en algo que no existe o fue una interpretación a partir de un lenguaje muy fantástico que hicieron las comunidades ancestrales […] Para nosotros el mito si es imaginación, pero una imaginación que potencia, una imaginación que rompe la realidad para recrearla de una forma diferente, de una forma conectada con la energía de la naturaleza, de la palabra […] La energía entendida como aquello que vibra y alimenta la vida y la existencia humana, una energía que es infinita, trascendente e inmanente […] Entonces esa energía lo que hace es que no muera la memoria; y el mito es precisamente una forma de recrear constantemente la memoria (Yeimy Ibarra)*
>
> *El mito nos ha servido para contar historias, las cuales nos ordenan en la forma de actuar, pensar, sentir […] Por medio del mito se ha buscado, más que crear una ley, permitir que cada persona asuma desde el mito un conocimiento de una perspectiva de ser, de actuar y vivir (Leandro Sanabria)*
>
> *En las aclaraciones acerca del pensamiento ancestral y su manera de perpetuar el conocimiento a partir de la trasmisión de los mitos de forma oral, no puede nunca entenderse el mito desde las lógicas racionales; y más aún desde las secuencialidades de tiempo y espacio que plantea una narración o estructura literaria racional. Los mitos son esencialmente estructuras cosmogónicas propias del pensamiento ancestral que conciben el tiempo y el espacio como formas multidimensionales no lineales; sino unas formas donde el tiempo es sin tiempo y el espacio es infinito. Por eso en la narración de los mitos los personajes fluyen y son interpretados de manera metafórica en distintos tiempos y espacios […] (Carlos Martínez)*

A partir de las entrevistas, es posible mencionar que el mito constituye para el colectivo, una realidad con implicaciones históricas, sociales y ontológicas que merecen ser analizadas; puesto que se percibe que el interés no es hablar del mito, sino hablar de la necesidad de comprender mitológicamente el mundo. Durante el ejercicio investigativo emprendido, se visualiza un consentimiento con las investigaciones realizadas por Escribano al señalar que “el mito, es la ilustración metafórica de la realidad” (2000: 12) vinculándose al mundo en el momento en que se remite a la realidad a través de la tradición oral. Uno de los elementos que se puede destacar del trabajo de esta autora, es cuando menciona

que en tiempos antiguos se presentaban dos movimientos con respecto a la tradición oral: por un lado, la narración que se hace de los mitos al pueblo Mhuysqa con la intención de perpetuar el mito a lo largo de los tiempos; y por otra parte, el ejercicio de la narración de las parábolas que tiene como propósito presentar las practicas ancestrales de la cultura (Escribano, 2000: 13-20). Esta distinción es retomada por *Intillay Zhysua*, generándose la apropiación de la narración mitológica en su cotidianidad, a partir de este doble movimiento, en que se evidencia la intencionalidad de compartir y recordar los diferentes relatos que circundan la cosmovisión de la cultura Mhuysqa; además de otras culturas ancestrales a través de los círculos de la palabra o *mambeaderos*[23]. Así mismo, se observa un ejercicio de escudriñamiento sobre los mensajes que traen los mitos, sustentado desde el ideograma *Hoqabiga*[24] en lengua Mhuysqhubun, haciendo referencia a la enseñanza y trasmisión de los códigos ocultos en la lengua Mhuysqhubun (Escribano, 2005) que posibilitan ver y comprender el legado dejado por esta cultura inmenso en los mitos.

Es importante mencionar, que los mitos son narrados y compartidos constantemente por medio de la tradición oral de diferentes ancianos o abuelos de culturas milenarias; y de igual manera, han sido relatados por los integrantes del colectivo, pues se considera que la oralidad es ante todo, una acción en la que se desarrolla el sentido de la memoria, pilar del conocimiento en las comunidades ancestrales. Entre los mitos compartidos, se encuentra el que hace alusión a la vida de *Bochica,* conocido como legislador de los Mhuysqa, citado a continuación[25]:

> *ATA WETZICA MHUYSQA "Primer abuelo mhuysqa" […]*
>
> *Padre Bochica en las historias mitológicas mhuysqa aparece como el primer hombre de formación en la tierra, quien en el origen recibe el nombre de Cuza "semilla de la energía en negativo" y junto con la primera mujer Furachogua "semilla de la energía en positivo", se unen permitiendo*

[23] El Mambeadero es la ceremonia practicada por varias comunidades del centro del Amazonas que consiste en la reunión de la comunidad con el abuelo o anciano sabedor para llevar, por medio de la palabra, el recuerdo de los mitos, las conjuras y las tradiciones; pero sobre todo para direccionar diariamente el trabajo de toda la comunidad.

[24] Ideograma retomado de las investigaciones de Escribano, quien señala que *Hoqabiga* es el verbo enseñar. Esta autora señala que "la relación comparativa entre las dos formas que toma el verbo enseñar, permite hacer un estimativo sobre dos niveles de la enseñanza" en que "la forma plena *Hoqabiga* era reservada y velada para evitar toda profanación"; y la otra forma "*Hoqbga skua,* muestra una modalidad contractiva, pero al mismo tiempo abierta y dinámica que permite entrever la codificación del sistema de símbolos de la lengua" (2005:33)

[25] Narración mitológica compartida en Mambeadero por los miembros de Intillay Zhysua

la procreación del hombre en la tierra, y posteriormente la formación del pueblo Mhuysqa […] Luego de ser creados, los hombres y mujeres caminamos por toda la tierra. Como nómadas, vestíamos con pieles de animales que cazábamos, comíamos los frutos de la vegetación, nuestra vivienda eran los abrigos rocosos y nos encontrábamos entorno al fuego... […] No éramos aún comunidad […]

Posterior a su primera aparición, Cuza evoluciona y surge como el caminante de las cuatro direcciones, el primer hombre que se hace sabio y recorre la tierra para entenderla en todas sus dimensiones, desde los animales, las plantas, los minerales, desde todas sus formas […] Un día esplendoroso entró por los abrigos rocosos del hoy Tequendama, en ese momento recibe el código de Nemqueteba "capitán del bosque" que quiere decir quien es instruido por la naturaleza y los felinos en su andar, en su caminar.

Vestido con mantas de algodón blancas, de cabellos y barba largas y canosas, con un broche de oro sobre su hombro derecho y montado sobre una llama, congrego a los Mhuysqa mientras caminaba de sur a norte, decidiendo trasmitir todo su conocimiento a su propia especie, hacia sus propios hijos; aparece entonces todo un proceso formativo de él como el creador de las formas, de las alquimias físicas y químicas de la naturaleza […] En su andar se encontró con un Mhuysqa que llevaba afanosamente unas piedritas de oro, su nombre era Piracá. Esté se tropezó dejando caer las piedritas al suelo y en ese preciso momento Nemqueteba le observa y le dice: ¡deja ahí, y vuelve en 20 días! Así fue, a los 20 días una mata de maíz crecía sobre la tierra. Entonces, Nemqueteba dijo a Piracá: De ahora en adelante este será tu alimento sagrado […] Vivirás como él, vestirás como él y serás como él.

De esta manera Nemqueteba cambia su código a Bochica, enseñando la agricultura o la chagra. Además del trabajo con el oro, la arcilla, los tejidos en algodón, la lengua Mhuysqhubun, la estructura de la familia, del gobierno y de la comunidad. Comenzó a caminar, a enseñar y dejar organizada la comunidad; el primer territorio al que llego lo llamó Suacha "sol varón" ya que Bochica recordaba el culto al sol y de ahí su broche en el hombro derecho. A partir de su peregrinación por donde pasaba los pobladores dejaban a su comunidad un nombre que recordara al primer abuelo […]

Bosa: El circulo, el cercado. El número 2, lugar donde muere su llamita.
Cota: el de cabello largo […] haciendo mención a su cabellera
Funza: Varón poderoso
Fontyba: Capitán poderoso

> *Zhuba: el reflejo de mi rostro, mi compañero.*
>
> *Es así pues que Bochica, vive 400 años sobre la tierra, 400 edades que son reencarnaciones sucesivas para poder llegar al estado sagrado y sublime del padre de la humanidad […] primer maestro ascendido, el padre barbudo cósmico, quien después de entregar todo su conocimiento decide retornar a la laguna madre de Iguaque con la primera mujer y convertirse en los dos maestros espirituales Bochica y Batchue […]*

Como se ha indicado, los mitos permiten constatar la realidad aportando un modelo retrospectivo de valores morales, patrones de conducta y creencias de una cultura o comunidad. En la narración que se acaba de citar, se pueden identificar algunos hechos históricos concernientes al caminar del maestro legendario: *Bochica* por diferentes espacios, estableciendo una relación directa con un sistema de organización social fundamentado en ciertas labores, observándose la remembranza de unos saberes que remiten al origen de este pueblo; pues se narra que este personaje vestía de blanco y había enseñado a los aborígenes el tejido en algodón y la orfebrería, además de infundir la siembra del maíz, cereal de gran importancia en la alimentación de los Mhuysqa. Tal vez uno de los aspectos más sobresalientes de la narración mítica, sea la habilidad de conservar varios aspectos fundamentales de esta cultura, expresando, realzando y codificando creencias al hablar de un conocimiento que se vivió antiguamente.

Al final de la narración, se evidencia la designación de nombres en lengua mhuysqhubun de algunos lugares por los que este personaje camino que hoy en día son conocidos como localidades de la ciudad de Bogotá y municipio aledaños. Esta designación, permite ver una nueva significación de los territorios a partir de las enseñanzas de este demiurgo, a lo cual se hará referencia más adelante. Es preciso mencionar que la narración de los mitos, es apoyada a partir del análisis historiográfico, con respecto a este personaje. Frente a esto, se analizan los estudios efectuados por el geógrafo y astrónomo alemán Von Humboldt en las expediciones que realizó en América hacia el siglo XVII en que señala:

> […] Según la mitología de los Indios Muiscas, aparece entre ellos un anciano proveniente de las llanuras situadas al Este de la Cordillera de Chingasa […] de barba larga y espesa. Conocíase á este anciano por los tres nombres de Bochica, Nemquetheba y Zuhé […]. Enseñó a los hombres el modo de vestirse, a construir cabañas, a cultivar la tierra y reunirse en sociedad (1878: 40)
>
> […] Construyó ciudades, introdujo el culto del Sol […] se retiró luego bajo el nombre de *idacanzas,* al Valle Santo de Iraca, cerca de Tunja, adonde

> vivió en los ejercicios de la más austera penitencia por espacio de 2,000 años (1878: 41)
>
> Bochica, entregado a la austeridad y a la penitencia, vivió cien ciclos muiscas, o sea dos mil años, desapareciendo misteriosamente en Iraca al este de Tunja […] (Von Humboldt, 1878: 382).

Este geógrafo señala de manera muy precisa, características físicas y legado dejado por *Bochica* a los Mhuysqa; además de indicar los nombres otorgados a este hombre. Por otra parte, el franciscano español Pedro Simón (1981) en sus crónicas, también hace referencia a este personaje señalando:

> Dicen que vino por la parte del este […] y entro a este reino por el pueblo de Pasca […] desde allí vino al pueblo de Bosa, donde se le murió un camello que traía, cuyos husos procuraron conservar los naturales […] Este les enseño a hilar el algodón y a tejer mantas […] (1981: 377).

Del mismo modo, el antropólogo Correa (2004) en sus investigaciones señala el recorrido que hace *Bochica:*

> […] Su desplazamiento se orienta del levante al poniente, el camino del sol: amanece al este, se desplaza entre las gentes y una vez realizada su obra se hace invisible, que otros afirman muerte. Vino de los Llanos de Venezuela entrando a la Sabana por Pasca, al sur de Santa Fe para dirigirse a Bosa […] se desplaza de sur a norte siguiendo el río Bogotá hasta alcanzar el Sogamoso, ejes fluviales que bañan los valles altiplánicos entonces habitados por los muiscas. Una vez remonta la Sabana distingue en Bosa y Soacha el santuario de la lagunilla Baracio, (humedal) donde fueron enterrados los huesos del "camello" que traía. Luego, aun siguiendo las riberas del río Funza, va al sitio ceremonial de Fontibón y al pueblo de Funza, desde donde deriva al occidente hasta Cipacón abriendo los caminos allí y en todo lo demás que anduvo por las montañas y arcabucos. Luego de destacar su importancia habitándole en una cueva, Bochica fue a Cota […] (Correa, 2004; 36)

Al parecer, tanto en la narración mitológica como en el análisis historiográfico, concuerdan varios aspectos en torno al recorrido que realiza el demiurgo solar encarnado en *Bochica* por el altiplano y sus alrededores, así como su legado dejado a los Mhuysqa. Ahora bien, la perspectiva esbozada a lo largo de este documento, tiene como propósito hacer visible cierto orden ontológico, en el sentido y significado que el colectivo *Intillay Zhysua* le confiere al espacio de la

ciudad de Bogotá, mediado por la experiencia vivida en el *Kuqa* de investigación, evidenciándose como se pretendió exponer, un referente histórico construido a partir del análisis historiográfico citado anteriormente, y un aspecto mito-cosmogónico presente en la narración oral, los cuales podría señalarse les permite construir una percepción sobre el espacio en que habitan. Dicha percepción se puede analizar en el documento que se presenta a continuación, ya que este es creado a partir de los conocimientos adquiridos en dicho espacio de aprendizaje sobre la Cultura Mhuysqa:

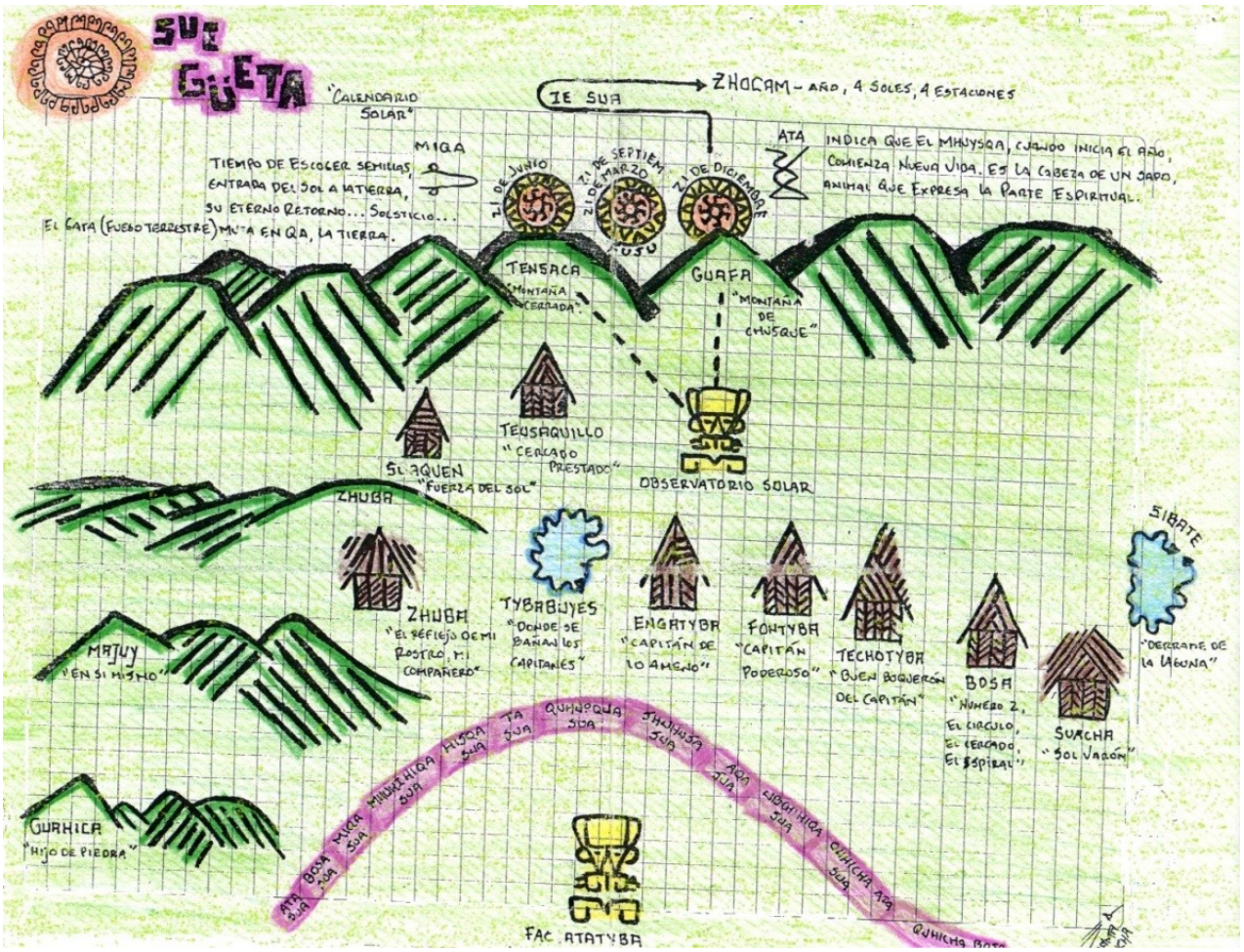
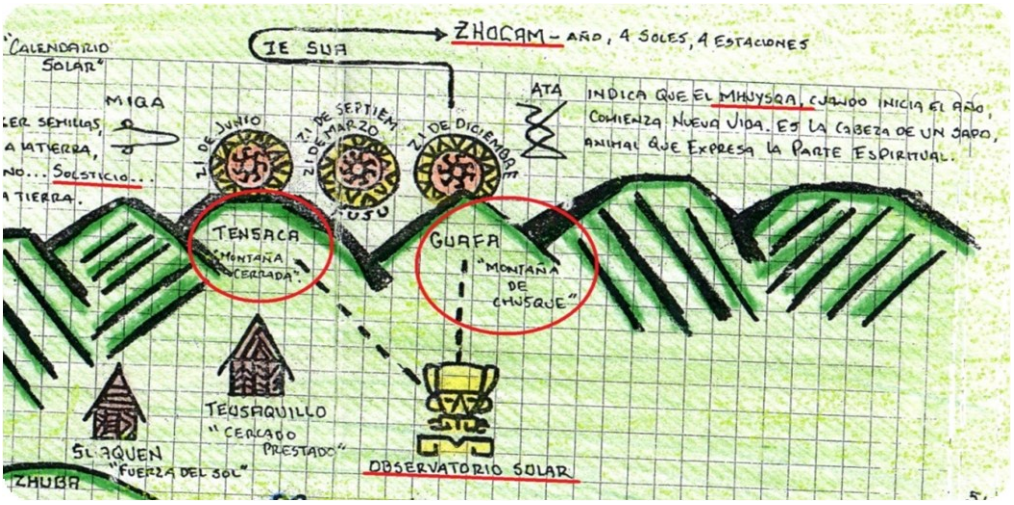


Grafico N° 5: Mhuequeta “Pradera de los campos cultivados”
Kuqa de investigación año 2011.

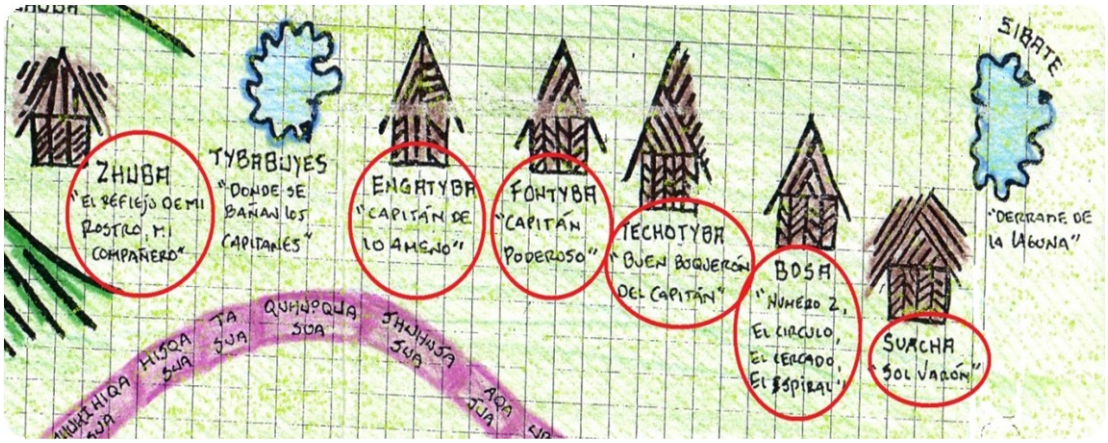
Fuente: Archivo documental Intillay Zhysua

Los aspectos que paso a exponer sobre la interpretación que posiblemente se establece sobre la ciudad de Bogotá, se basa en el documento citado, teniendo en

cuenta elementos históricos y míticos resaltados por el colectivo. En el documento referido, se observa la manera en que se percibe la geografía característica de la sabana y algunas construcciones físicas del espacio urbano; pues en dicha distribución, se plasma un esquema que muestra unas montañas similares a los cerros de Monserrate y Guadalupe denominados *Tensaca y Guafa* respectivamente, señalando lo que podría ser el Calendario Solar Mhuysqa, designado en Mhuysqhubun *Zhocam,* consolidado a partir de la observación del recorrido del sol a lo largo de un año en los meses de Junio y Diciembre. Lo anterior, es analizado como un elemento constitutivo del universo simbólico y las concepciones de mundo construidas por el colectivo.



Otro aspecto posible de evidenciar tanto en la narración mitológica sobre *Bochica* como en el esquema referenciado, tiene que ver con el reconocimiento de algunos espacios de la ciudad a partir de la comprensión y el rescate de la toponimia, en que se observa la pretensión por recuperar rasgos históricos y revalorar prácticas ancestrales en el territorio, configurando unas representaciones del lugar en que se habita.



Como se muestra en el esquema, es posible ver la manera en que son reconocidas y nombradas las localidades de la ciudad de Bogotá a través de su nombre originario en Mhuysqhubun; lo cual requiere establecer algunos elementos para dar cuenta de los aspectos que posibilitan hacer alusión a los territorios de esta manera. De modo que, en la narración mitológica citada líneas arriba y en las referencias investigativas señaladas, se menciona el itinerario de los lugares que el maestro *Bochica* recorrió compartiendo sus saberes, hallándose la concordancia con respecto al paso por lugares como Suba, Fontibón, Cota (entre otros) indicando ciertas situaciones que le permiten a *Intillay Zhysua* recuperar la memoria Mhuysqa de los territorios, como por ejemplo la constatación que efectivamente en Bosa muere el camello en que venía cabalgando el maestro, siendo enterrados sus huesos en ese lugar (Triana, 1970)

Además de la recuperación de la importancia de estos territorios, también se restaura la escritura de los nombres de acuerdo a los estudios emprendidos por Escribano[26] quien procura establecer a nivel histórico y lingüístico ciertas relaciones accediendo a un conocimiento de gran valor sobre esta cultura. Con el propósito de ilustrar lo anterior, se tomara la palabra *Suacha* como es escrito el nombre de este municipio del departamento de Cundinamarca por el colectivo. La posible relación que se presenta con respecto a la escritura y recuperación de la historia de este lugar se puede encontrar en algunos relatos:

> […] Comenzó a caminar, a enseñar y dejar organizada la comunidad; el primer territorio al que llego lo llamó Suacha "sol varón" ya que Bochica recordaba el culto al sol y de ahí su broche en el hombro derecho. A partir de su peregrinación por donde pasaba los pobladores dejaban a su comunidad un nombre que recordara al primer abuelo […] (Narración mitológica compartida en Mambeadero por el colectivo)

> […] Setenta edades antes de la conquista española, es decir, hacia los comienzos de la era cristiana, se presentó en el país por la región del oriente un sacerdote del Sol, llamado Nemqueteba, quien enseñaba su culto y con espíritu apostólico predicaba no solo las mejores prácticas agrícolas en relación con el curso del astro, sino el buen gusto artístico en el tejido de mantas […] (Triana, 1970; 100)

[26] Mayor información acerca de la Lengua Báculo: Mhuysqhubun en los libros Investigaciones Semiológicas de la Lengua Mhuysqa (2002), El Gran Sumbolon Mhuysqa (2007)

Lo anterior lleva a pensar que *Bochica* aparece por el oriente como el sol, caminando por un territorio al que otorga el nombre de *Suacha,* primer lugar en su recorrido, entregando a sus habitantes el legado consagrado al culto del astro, constituyendo un conocimiento entorno a este. A nivel lingüístico es necesario indicar que en la lengua Mhuysqa o la mhuysqhubun cada sonido emitido es un ideograma (idea completa) cargado de significado; es decir que cada sonido es un símbolo según Escribano (2000; 161). De acuerdo con esta historiadora y lingüista el código *Suacha* está compuesto por:

> Sua: Sol (tercer sol, sol de la tierra)
> Cha: Varón
>
> Suacha: Sol Varón (Escribano, 2002)

De ahí, la relación con el legado del demiurgo solar personificado por *Bochica.* De igual manera ocurre con la localidad de Bosa:

> […] En Bosa murió el camello en que venía cabalgando y sus huesos fósiles fueron después materia de idolatría […] (Triana, 1970; 101).
>
> […] Bosa, el número dos, encierra el potencial de Vida y el potencial de Muerte […] el circulo (Escribano, 2002; 41)

Conforme a lo anterior y recordando el esquema citado paginas atrás, se puede decir que Bosa es el segundo (2) territorio al que llega *Bochica* y en donde muere su camélido. Si se observan los nombres dados a cada territorio por el colectivo, es posible observar la apropiación de estos a partir de algunas investigaciones; pues de igual manera ocurre con la localidad de Suba – Zhuba:

> Zhu: Viene del código Zhy: Yo, Mío
> Uba: Cara, Rostro.
>
> Zhuba: el reflejo de mi rostro, mi compañero (Escribano, 2002)

Con respeto a las palabras que tienen el ideograma Tyba según Escribano “en una de sus acepciones implicaba una jerarquía, la cual se le otorgaba al que tenía un cargo o un oficio de responsabilidad” entendido como el capitán, ligado al

simbolismo de la mano que implica ayuda, trabajo, acción (2016; 27); de manera que las localidades de Fontibón- *Fontyba,* Engativá- *Engatyba* (entre otros) compartían este código:

> Fontyba: Capitán poderoso
>
> Engatyba: Capitán de lo ameno

De acuerdo con lo anterior, es posible comprender la relación que se establece entre los nombres otorgados por los antiguos y los acontecimientos que ocurrieron en estos configurando unas representaciones del espacio fundamentales para entender los procesos de construcción territorial, así como sus formas de apropiación (Bello, 2004); pues se observa que se establecen sentidos de pertenencia por ciertos lugares, y unas relaciones sociales construidas por la historia y concretadas en geografías transmisoras de sentido. En esa perspectiva, la ciudad imaginada genera unos nuevos usos sociales de ésta, en que se visualizan los efectos simbólicos que producen las condiciones físicas naturales (cerros orientales) y físicas construidas (Plaza de Bolívar), creando unas representaciones de los espacios (Silva, 2006); observándose la apropiación del centro urbano de la ciudad, como un sitio reservado a la observación de los astros en determinadas épocas del año, además de diferenciar algunos de los territorios que conforman el perímetro urbano, a partir de nombres designados en tiempos antiguos desde una perspectiva mítica que terminan por modificar la concepción, percepción que se tienen de estos tratándose de acontecimientos que se establecen en estructuras de sentido donde lo ritual y lo mítico ocupa un lugar privilegiado, concebidos como aspectos claves en la activación de la memoria (Jelin, 2002; 18) y representación del pasado construido como conocimiento compartido que da sustento a la memoria histórica del colectivo.

Ocurre con ello que los pasados que parecían olvidados definitivamente, reaparecen y cobran nueva vigencia a partir de cambios en los marcos culturales y sociales que impulsan a revisar y dar nuevo sentido a huellas y restos, a los que no se les había dado ningún significado durante décadas o siglos (Jelin, 2002; 29), pues el territorio no es una abstracción, sino más bien un referente –simbólico y material– ligado a experiencias concretas, así como a la búsqueda de distintas formas de auto- representación. En este sentido Bello (2004; 101) señala que “el territorio, a diferencia de otros conceptos como región o espacio, se refiere a un espacio vivido por los grupos sociales que lo habitan y que a partir de prácticas y relaciones sociales se lo apropian, pasando con ello a formar parte de su singularidad”. En este sentido, en el campo de la acción colectiva las relaciones

con el territorio pueden operar como la representación de una relación de exclusividad e identidad a través de un proceso de subjetivación de factores objetivos, en este caso, el territorio como factor de identidad, pertenencia común o profundidad histórica (Bello, 2004; 100) esencial en la configuración imaginaria.

Con esto es evidente que los significados que se le atribuyen a la ciudad, son los que le confieren una impronta a los usos y a las prácticas que se desarrollan en ésta, asociados a un pasado vernáculo, en que aparecen iniciativas que fundan nuevas dinámicas y construyen nuevas cohesiones sociales y culturales. Se quiere resaltar, que el acto de rememorar presupone tener una experiencia pasada que se revive en el presente, y que permite pensar que no solo se trata de la conmemoración de un acontecimiento mítico, sino de su reactualización, volviendo a significar unos modos ser y actuar; lo cual podría considerarse como un hecho o práctica social, en tanto que modifica y establece una nueva realidad.

12. PROCESO DE RECUPERACIÓN Y RE-SIGNIFICACIÓN

El rechazo de todo lo que aleja al hombre de la naturaleza, su alegato apasionado para que la flora y la fauna sean amadas y respetadas como lo son en los pueblos primitivos, podría parecer idealismo. Pero los tiempos cambian, muchos hombres han perdido las ilusiones que presentaba el desarrollo industrial como panacea.

José María Arguedas

En el proceso de configuración imaginaria que se forja, se puede evidenciar la consolidación de un marco social y cultural que reivindica unas prácticas ancestrales; y con ello una forma de vida en la ciudad. Ciertamente el *Kuqa* de investigación contribuye en la recuperación y resignificación de la Cultura Mhuysqa destacando el complejo sistema de pensamiento de dicho grupo humano, haciendo posible la creación de una realidad producto de diversos elementos y códigos encontrados; aunque es imperioso señalar que en el ejercicio investigativo desarrollado hizo visible que la historiografía a nivel general ha creado diferentes puntos de vista y de olvido; en donde la memoria ha sido desfigurada, profanada y relegada a la conmemoración inerte, carente de sentido e identidad. De modo que, la memoria se ha asociado más a la conmemoración fatídica que a la existencia del pasado en el presente.

La ciudad que se vive, es la que resulta de las significaciones y representaciones construidas desde elementos históricos, geográficos y culturales que parecían haber perdido con el tiempo su sentido original, pero que en la realidad construida son recuperados y re-significados consolidando sentidos de identidad y un proceso de recuperación de la memoria, en que el pasado se convierte en un principio de acción para el presente (Jelin, 2002) producto de la consolidación de un sentimiento de pertenencia a una comunidad. Al hablar de identidad, es necesario entenderla como el punto de enlace, por una parte de los discursos y prácticas que intentan interpelar por una particular filiación de los sujetos, y de otra parte, los procesos que ocasionan subjetividades y constituyen a los sujetos que se identifican o no con esas filiaciones (Hall, citado por Restrepo, 2004, 57). El énfasis en los sentido de pertenencia, ponen de manifiesto que no se puede pensar que la identidad es algo dado, que simplemente se tiene; siendo adecuado analizar los procesos de subjetivación que llevan a que se asuman determinadas filiaciones a través de las cuales se representan los individuos y sus experiencias adquieren sentido.

Para el caso, se puede pensar que el proceso de identificación social expresado, se enmarca dentro de la configuración de la etnicidad, concebida como “un criterio de pertenencia basado en un conjunto de ideas, símbolos y sentimientos constantemente recreados y redefinidos en la práctica cotidiana” (Terrén, 2002; 49) en que la vida diaria se configura como el escenario esencial donde se produce y cobra sentido aquello que los sujetos entienden como su identidad social, pues allí se construyen representaciones, significaciones que terminan por consolidar una realidad legitimada socialmente.

Dado lo anterior, se considera oportuno hacer alusión a determinados sentimientos de pertenencia, productos del ejercicio de re-significación de ciertas acciones que aparecen como símbolos de identidad frente una cosmovisión ancestral que les permite dotar de sentido saberes, creencias, patrones de comportamiento y emociones, siendo posible mencionar la configuración de éstas como prácticas sociales y parte esencial en la producción de representaciones de identidad. Existe por lo tanto, una tendencia de re-significación en que los discursos y la acción son elementos esenciales de dicho proceso; pues la acción transformada deriva de los cambios en el contenido y el sentido del discurso, debido a que no basta solo con comprender la incursión de nuevos contenidos en el plano discursivo sino hay implicaciones en la acción (Molina, 2013; 51). Frente a ello, es posible enunciar la coherencia de unas percepciones y discursos propiciando el reconocimiento de los pueblos ancestrales haciendo énfasis en la espiritualidad Mhuysqa de la sabana Cundiboyacense al realizar días de trabajo en que se convoca a la comunidad para preparar el terreno y cultivar alimentos

como maíz, papa, cubios trazando surcos en círculo como una afirmación de un conocimiento ancestral; además del tejido de mochila y creación de danzas y manifestaciones artísticas, evidenciándose como actividades cotidianas en la ciudad.



Fotografía N° 7: Chagra o siembra comunitaria localidad de Bosa marzo de 2011

Fuente: Archivo fotográfico Intillay Zhysua.



Fotografía N° 8: Festival Mhuequeta 12 de octubre 2015.
Danzas comunidad Intillay Zhysua

Fuente: Archivo fotográfico Intillay Zhysua

Se está hablando de procesos de re-significación subjetivos, concebidos como un "proceso social que afecta cualquier asunto de la vida en comunidad" (Molina,

2013: 44) en tanto que se requiere explicar cambios significativos en la realidad aceptada socialmente, considerado como un ejercicio de trasformación, de volver a significar aspectos relevantes en las formas de vida y contenidos que dan cuenta de una subjetividad y de una identidad, observándose la vivencia de prácticas y saberes de un pasado en el presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados en la vida cotidiana, siendo recordados constantemente.

Conforme a lo anterior, podría decirse siguiendo a Molina (2013) que el proceso de re-significación consolidado corresponde a una situación y condición deseada y éticamente valorada que alude a una responsabilidad tanto individual como social; describiendo los cambios y la trasformación de la realidad de una persona, un grupo o una comunidad orientando la dinámica propia de la construcción social de la realidad.



Fotografía N° 9: Comunidad Intillay Zhysua, Resguardo Mhuysqa de Cota-Cundinamarca. Hytchana: Nuestra Tierra Enero de 2016[27].

Fuente: Archivo fotográfico Intillay Zhysua

[27] Hytchana: Nuestra Tierra https://www.youtube.com/watch?v=F07VP-1_GJ8

13. CONSIDERACIONES FINALES

Hay momentos en la vida cuando la cuestión de saber si se puede pensar de modo diferente a como se piensa y percibir de otro modo a como se ve es indispensable para continuar contemplando o reflexionando.

Michel Foucault (1984:12)

Las sociedades se entregan a una invención permanente de sus propias representaciones de la realidad social, creando con ello unas maneras de ser y de actuar, siendo esencial para la investigación dar cuenta de las representaciones constituidas por la Comunidad Intillay Zhysua, teniendo en cuenta que "las representaciones colectivas expresan siempre en algún punto un estado del grupo social" (Baczko, 1984; 21) su estructura, ideas, percepciones y las formas en que se relacionan los sujetos que las crean.

De modo que, a lo largo del análisis emprendido se procuró observar y analizar las representaciones sociales consolidadas a partir de procesos de recuperación y resignificación de una cosmovisión ancestral, considerado como un conocimiento fundamental para la sociedad actual, creando con ello unas representaciones colectivas que buscan traer al presente un pensamiento y unas prácticas milenarias constitutivos en la creación de nuevas maneras de vivir. Bajo este escenario, se evidenció una configuración imaginaria y representacional sustentada en experiencias subjetivas que hacen efectiva una nueva perspectiva de la realidad, visibilizando sentidos de pertenencia e identidad ligados al reconocimiento de los saberes y prácticas de los Pueblos Ancestrales Americanos haciendo énfasis en la recuperación de la memoria y espiritualidad Mhuysqa del altiplano Cundiboyacense, al ser parte del territorio en que antiguamente se desarrolló la Cultura Mhuysqa, con especial interés en la Sabana y sus alrededores y cuyos procesos y manifestaciones culturales adquieren protagonismo en el contexto urbano de la ciudad de Bogotá.

Los sentidos de identidad que se consolidan, son fruto de la construcción social e histórica que le permite a Intillay Zhysua definir sus propias representaciones, experiencias, interpretaciones, en que la memoria se establece como un elemento constitutivo de la identidad, dando sentido al pasado al convertirse en un principio de acción para el presente, reconstruyendo experiencias pasadas forjando expectativas futuras (Jelin, 2002). Las experiencias vivenciadas se constituyen en un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados generando procesos de recuperación de una memoria Mhuysqa

presente en el territorio, consolidando con ello una ontología del Ser. Es necesario hacer alusión, a un aspecto característico del grupo social que tiene que ver con la conciencia de pertenencia a un todo comunitario, en donde prevalece una cierta manera de pensar que se materializa en unos modos de acción que reconstituyen y perpetúan las creencias necesarias para que se de el consenso social, y el reconocimiento de la común-unidad como forma de vida colectiva basada en la reciprocidad, el respeto y la solidaridad; además de ser visible el papel que tiene la memoria, como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia a un grupo o comunidad (Jelin, 2002 ;10)

Ciertamente las percepciones, sentimientos, construcciones imaginarias y simbólicas, juegan un rol importante en la articulación social, por cuanto son rasgos a tener en consideración al momento de buscar comprender las dinámicas sociales contemporáneas de Intillay Zhysua, siendo necesario además señalar que la investigación concibe lo Imaginario como un espacio social históricamente construido, el cual hace visible el modo en que los sujetos imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen y las prácticas comunes vivenciadas (Taylor, 2004; 37); comprender lo Imaginario desde esta perspectiva, exigía analizar y visibilizar, de qué manera y bajo qué aspectos los sujetos en la actualidad configuran su existencia social.

Bajo este panorama, se procuró mostrar los diferentes aspectos que permitían comprender la manera, en que un colectivo construía un imaginario del espacio en que cotidianamente vivían (Bogotá) a partir de la adopción de saberes y prácticas ancestrales. Lo anterior, hizo necesario tener presente que la ciudad ha sido siempre un fenómeno cambiante, tanto en su estructura, como en sus formas de organización, como en sus culturas y en los comportamientos de sus pobladores (Borja, 2003), debido a que la ciudad desde una perspectiva imaginaria depende de la construcción individual y social de quienes viven en ella; es decir, que la ciudad puede ser definida como el sistema de percepciones, representaciones y significados que las personas y grupos sociales que en ella habitan crean.

En este sentido, fue esencial observar y analizar la manera en que Bogotá es abordada, encontrándose la existencia de unos marcos lingüísticos, culturales e históricos citados a lo largo de esta investigación, resaltando que los elementos heredados de la colonia, como por ejemplo la configuración de las ciudades y sus usos, son susceptibles de ser trasformados. El análisis producto de este estudio, permite señalar que la ciudad como significación imaginaria central, está ligada a las formas en que la Comunidad *Intillay Zhysua* le confieren sentido al territorio, lo cual permitió analizarla como un escenario transmisor de sentidos en torno a los

cuales se configuran modos colectivos de ver, de vivir, de habitar y deshabitar dicho espacio. De acuerdo con ello, es posible pensar la ciudad como creación y producto social sobre el que se adhieren los elementos de la estructura social, es expresada a partir de una mirada diferencial según la perspectiva teórica de Silva, consistente en una marca territorial que se usa e inventa en la medida que las personas lo apropian, lo nombran y viven dándole a su vez, un nombre que evoca su uso imaginario (Silva, 2004; 61) para el caso, la perspectiva de aquella ciudad del altiplano encerrada entre montañas: *Mhuequeta* cuya representación podría decirse, es ya una apropiación, sostenida por un conocimiento y una práctica, preservando de este modo, un pensamiento ancestral afectando los modos de simbolizar aquello que se conoce como realidad; pues la ciudad transmite una historia y una cultura que no siempre es la misma para sus habitantes, sobre todo cuando las poblaciones son cada vez más diversas por su origen y por su forma de vivir en las zonas urbanas.

La interpretación que se crea de la ciudad, podría señalarse que responde a la construcción social de un imaginario; en la medida en que como señala Silva (2004; 104) “los imaginarios sociales serían precisamente aquellas representaciones colectivas que rigen los procesos de identificación social, y con los cuales, los sujetos interactúan forjando unos modos particulares de comunicarse e interactuar socialmente”. Fue así, como lo imaginario permitió hacer visible la incidencia de unas significaciones colectivas, además de identificar en unas prácticas culturales la presencia de unas tradiciones milenarias, su recuperación y apropiación.

Conforme a ello, se puede afirmar que los imaginarios como constructos de sentido se constituyen en formas creativas de vivenciar el presente, al articular la imaginación a los diferentes ámbitos de la vida social; esto, en la medida en que el imaginario que se crea de la ciudad, puede entenderse como la construcción mental que se elabora con base en unas percepciones y en las experiencias vividas. De manera que, desde este enfoque los imaginarios corresponden a construcciones colectivas que afectan la realidad misma, frente a lo cual, se puede deducir se encuentra mediada por la recuperación y re-significación de un pasado ancestral Mhuysqa que presidía parte del territorio de lo que actualmente es conocido como la ciudad de Bogotá, observándose la vivencia de un presente, reconstruyendo un pasado, haciendo visible una historia y creando las posibilidades para apropiar los espacios a partir de ello; forjando así, unas prácticas colectivas que configuran la vida social y con esto, una fuerte dimensión imaginaria otorgando nuevos matices, sentidos, significados al espacio habitado.

La ciudad de esta manera, adquiere un nuevo sentido debido al reconocimiento de la historia de la Cultura Mhuysqa inmersa en ésta, a partir de referentes geográficos propios de la sabana, la persistencia de ciertas formas de vida colectiva, además de algunas formas lingüísticas, creando las bases para la reivindicación de un pasado inmerso en la ciudad. Desde la perspectiva esbozada, es posible decir que el mundo histórico-social constituido por las significaciones imaginarias, los afectos y las intenciones creadas, se establece en un proceso de re-significación de prácticas y concepciones comunitarias, apoyado en la identidad cultural presente en el territorio que pretende revalorizarlo, e incluso reinventarlo, a través de unos discursos y ciertas dinámicas de la acción de los sujetos, otorgándole nuevos sentidos a los espacios en que se movilizan cotidianamente, trascendiendo en las construcciones de vida; siendo ésta una de las múltiples formas de ver y construir la realidad.

Lo anterior, es de gran importancia para la investigación de los nuevos órdenes sociales, en la medida en que el análisis efectuado, pone sobre la escena actual las nuevas formas de representación que están emergiendo en la sociedad, y en particular en los modos de vivir y contar la ciudad, ocasionando la constitución y emergencia de lo imaginario. Con esto se podría mencionar, que la ciudad emerge como institución y significación imaginaria central, en tanto es producto del entrecruzamiento de las creaciones de la psique y la sociedad que configuran el sentido de la misma según la teorización desarrollada por Castoriadis, además de señalarse la ciudad imaginada como la posibilidad de la psique de crear un flujo de representaciones, deseos y afectos; pues como señala Baczko “toda ciudad es una proyección de los imaginarios sociales sobre el espacio” (1984; 31).

En este orden de ideas, se concluye con los hallazgos de la investigación que la ciudad representada muestra el entramado de significaciones imaginarias provenientes de la constante interacción entre lo instituido como de lo instituyente, siendo la creación de lo social y de la ciudad, pues en términos de lo instituido se reconoce una configuración aceptada y legitimada hegemónicamente; pero que a su vez, hace posible la imaginación radical y la fuerza instituyente llevando a efectos de alteración de las representaciones sociales manifiestos en los procesos de socialización y la imprescindible revalorización de los aportes prácticos y teóricos que ofrecen los pueblos ancestrales, permitiendo además pensar la ciudad como creación en la emergencia de una nueva forma ontológica -un nuevo *eidos*- y un nuevo nivel y modo de ser.

Existe una tendencia que se quiere resaltar, haciendo alusión que para que una sociedad exista y se sostenga, para que pueda asegurarse un mínimo de

cohesión, y hasta de consenso, es imprescindible que los agentes sociales crean en la superioridad del hecho social sobre el hecho individual, que tengan, en fin, una conciencia colectiva, un sistema de creencias y prácticas (Baczko, 1984: 21) aspectos evidentes en la cotidianidad de la comunidad *Intillay Zhysua*, generando nuevas posibilidades de los sujetos, en donde la característica común a todos parte del reconocimiento y apropiación de la Comunidad gestando proceso de recuperación y re-significación de la Memoria Mhuysqa.

Entre tanto, en el transcurso de la elaboración de este trabajo se presentaron distintos interrogantes que afectaron la objetividad del investigador; debido a la inmersión en el colectivo desde la observación participante, cuestionando profundamente en lo concerniente a la relación con el mundo subjetivo y objetivo, generando grandes vacíos explicativos desde la lógica de la razón, generando con ello, la necesidad de consolidar un estudio que permitiera confrontar las antiguas estructuras de concebir la realidad, abriendo espacios cognitivos a lógicas que por años han estado distantes de ser consideradas parte de un conocimiento académico. Lo anterior generó que esta investigación, deambulara por los cortes mágicos del pensamiento mítico que envuelven al hombre contemporáneo, realizando una aproximación a este complejo entramado de pensamiento, que si bien, se muestra muchas veces simple, resulta en su trasfondo sorprendentemente variable y rico de experiencias, un conocimiento vivencial de complementariedad entre el hombre y el cosmos mismo.

14. REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Agudelo, A. (2011). (Des) hilvanar el sentido/los juegos de Penélope. Una revisión del concepto *imaginario* y sus implicaciones sociales. Uni-pluri/versidad Vol.11 No.3. Universidad de Antioquia. Medellín. Colombia. Versión Digital: http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/unip/issue/current

Arias, L. (2009). Diálogos, Revista Electrónica de Historia. Interdisciplinariedad y triangulación en ciencias sociales. ISSN: 1409 - 469X, Vol. 10 N° 1, febrero-agosto (Pág. 117-136)

Baczko, B. (1984). Imaginario Social. Memoria y esperanzas colectivas. Editorial Payot, Paris.

Baeza, M. (2000). Los Caminos Invisibles de la Realidad Social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales. Santiago de Chile: Ril Editores.

Ballén Ariza M; Pulido Rodríguez & Zúñiga López R. (2007). Abordaje hermenéutico de la investigación cualitativa. Teorías, procesos, técnicas. Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá.

Beltrán, F. (1993). Los Muiscas, pensamientos y realizaciones. Editorial Nueva América, 4ª edición.

Berger, P. y Luckmann, T (1995). La construcción social de la realidad. España: Amorrortu editores.

Borja, J (2003) La ciudad en sus tres dimensiones o la nueva revolución urbana En: La ciudad conquistada. Editorial Alianza, Madrid.

Castoriadis, C. (1986). El Campo de lo social histórico. Estudios filosofía, historia, letras. Hemeroteca Virtual ANUIES. Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior
http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/estudio04/sec_3.html

_____ (1989). El imaginario social y la Institución. En: La institución Imaginaria de la Sociedad, Volumen 2 Barcelona Tusquets Editores.

_____ (1997). El Imaginario Social Instituyente revista, Zona Erógena. Nº 35. 1997. Pág. 1-9. Versión Digital: http://www.educ.ar.

_____ (1997). Poder, política, autonomía (pág. 01-19) En: Un mundo fragmentado. Buenos Aires, Altamira.

_____ (1997). Complejidad, magmas, historia (pág. 105-129) En: Ontología de la creación. Colección Pensamiento Crítico Contemporáneo. Bogotá, Colombia.

_____ (1997). Imaginación, imaginario, reflexión (pág. 131-212) En: Ontología de la creación. Colección Pensamiento Crítico Contemporáneo. Bogotá, Colombia.

Castillo, C & Cairo, H (2002). Reinvención de la identidad étnica, nuevas territorialidades y redes globales: el Estado multiétnico y pluricultural en Colombia y Ecuador. Revista de sociedad y economía, N° 3, (pág. 55 - 76).

Correa, F. (2004) Ancestros primordiales. En: El sol del poder. Simbología y política entre los Muiscas del norte de los Andes. Colección Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá (pág. 28 – 64)

Dolmatoff, G (1975): Templos kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista del ICAN*, XIX: 199–245

Escribano, M. (2000) Cinco mitos de la literatura oral Mhuysqa o chibcha. Análisis profundo sobre una óptica de la semiótica estructural y una visión de la semiótica gnoseológica. Samper Ediciones, Bogotá-Colombia.

_____ (2002) Investigaciones Semiológicas de la Lengua Mhuysqa. Descifrado de los números del Calendario Lunar. Antares Impresores Ltda. Junio, Bogotá-Colombia.

_____ (2016) Ioke Qhubun. El Tyba el responsable de la unidad del Reino. Graphic Graf Impresores. Junio, Colombia.

Fernández Götz, & Ruiz, G (2011). Hacia una Arqueología de la Etnicidad (pág. 219 – 236). Trabajos de prehistoria. Universidad Complutense de Madrid Departamento de Prehistoria, Facultad de Geografía e Historia. Julio-diciembre.

Galindo, R. (2011). Los Muiscas. Su vida, tradiciones y leyendas. Universidad libre, Septiembre. Bogotá, D.C

Gutiérrez, D. (2008). Revisitando el concepto de etnicidad (pág. 13 - 40) En: Revisitar la etnicidad: Miradas cruzadas en torno a la diversidad. Siglo XXI editores, México.

Huanacuni, F. (2010) Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI- Edición Oxfam América y Solidaridad Suecia América Latina, Lima-Perú.

Humboldt, V (1878). Monumentos de los indios muiscas, antiguos habitantes de la meseta de Bogotá. En: Sitios de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América. Traducción por Giner Bernardo. Imprenta y librería de Gaspar, editores. Madrid (pág. 377- 408).

Izquierdo, M & Morales, J (2006). Instrumental astronómico prehispánico en la cultura Muisca. En: Trabajos de Arqueoastronomía. Ejemplos de África, América, Europa y Oceanía. Agrupación astronómica de La Safor. Gandía-Valencia, España (pág. 161 – 183)

Jelin, E. (2002). Los trabajos de la memoria. Colección memorias de la represión, Junio siglo XXI España editores S.A

Lang, M. (2013). ¿Por qué buscar alternativas? En: Alternativas al capitalismo colonialismo del siglo XXI. Grupo permanente de trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Ediciones Abya Yala, Quito-Ecuador. (07 - 24).

Malinoski, B. (1948) Magia, ciencia y religión. Planeta-Agostini, Barcelona. Traducción: Antonio Pérez Ramos.

Milla, C (2011) Génesis de la cultura andina, Asociación Cultural Andina Amaru Wayra. Lima-Perú, sexta edición

Morales, J. (2003). Arqueoastronomía en el territorio Muisca. Universidad de los Andes, Bogotá.

Montañez, G. (2001). Espacio y territorio. Razón, pasión e imaginarios. Universidad nacional de Colombia. Bogotá D.C

Moreira, M. (2002). Investigación en educación en ciencias: métodos cualitativos. Universidad de Burgos, Departamentos de Didácticas Específicas. Programa Internacional de Doctorado en Enseñanza de las Ciencias. España

Molina, N (2013) Discusiones acerca de la Resignificación y Conceptos Asociados (pág. 39 - 63) En: Proyecto de Investigación Resignificación, Proceso cotidiano y propósito profesional. ¿Estudio de un concepto reificado en la psicología contemporánea? Revista MEC-EDUPAZ, Universidad Nacional Autónoma de México No. III Septiembre-Marzo.

Piedrahita, C; Jiménez, A; Gómez, J; Serna, A; Oviedo, A; Amador, J; Díaz, C; Borja, M y Bravo, F (2010). Desafío en estudios sociales e interdisciplinariedad. Facultad de Ciencias y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria MISI. Editores Antropos Ltda. Bogotá.

Restrepo, E. (2004). Etnicidad sin garantías: contribuciones de Stuart Hall a los estudios de la etnicidad. En: Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault. Editorial Universidad del Cauca, Mayo. Cali-Popayán (pág. 36 - 72)

Ricoeur, P. (1999). La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, España. Arrecifes.

_____ (2010). La imaginación en el discurso y en la acción: De la hermenéutica de los textos a la hermenéutica de la acción. En: Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II. 2 da edición Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica (pág. 197 - 218)

Rio, M. (2002). Visiones de la etnicidad. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, No. 98. Abril – Jun (Pág. 79-106). Centro de Investigaciones Sociológicas, CIS. http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp

Rincón, D. del y otros (1995). Técnicas de investigación en Ciencias Sociales. Madrid: Dykinson.

Rodríguez, I. (2013). Resignificando la ciudad colonial y extractivista. En: Alternativas al capitalismo colonialismo del siglo XXI. Grupo permanente de trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Ediciones Abya Yala, Quito-Ecuador. (225 - 257).

Sandoval, C. (2002). Programa de especialización en teoría, métodos y técnicas de Investigación social: Investigación cualitativa. Bogotá: ARFO Editores e Impresores Ltda.

Saldarriaga, A. (2000). Imagen y memoria en la construcción cultural de la ciudad. En: La ciudad: Hábitat de diversidad y complejidad. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Artes, Cátedra Manuel Ancízar, Compiladores Torres, C; Viviescas, F y Pérez, E. Segunda Edición, Bogotá (pág. 154 – 179)

Santos, R (2014). Geografía sagrada del territorio Mhuysqa. En: Cátedra de la memoria Mhuysqa, homenaje al Maestro Guillermo Fonseca Truque. (pág. 281 - 323)

Sánchez, G. (2003). Guerras, memoria e historia. Instituto colombiano de antropología e historia ICANH. Bogotá-Colombia, Agosto.

Sennet, R. (1997). Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental. Alianza Editorial, S. A, Madrid.

Silva, A. (2006). De la ciudad vista a la ciudad imaginada. En: Imaginarios urbanos. 5° edición corregida y ampliada, Arango Editores LTDA, Bogotá, Colombia. (pág. 37- 147)

Taylor, C. (2004). ¿Qué es un imaginario Social? En Imaginarios sociales modernos. Ediciones Paidós Ibérica, S.A (pág. 37 - 45).

Terrén, E. (2002). La etnicidad y sus formas: aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica. Universidad de Coruña. Departamento de Sociología, Campus de Elviña. (pág. 45 –57)

Triana, M (1970). La civilización chibcha. Biblioteca Banco Popular, Bogotá.

Torres, A (1999). Enfoques cualitativos y participativos en investigación social. Aprenderá investigar en comunidad II, Arfín Ediciones, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la UNAD, Bogotá.

Uribe, J y Borda, I (2000). Jeroglíficos precolombinos (pág. 63 - 76). En: Arte rupestre en Colombia, Rupestre. Revista N°3, Editorial Cultura de los Pueblos Pintores, Bogotá-Colombia, Julio.

Vega, R. (2009). Crisis de la civilización capitalista: Mucho más que una breve coyuntura económica. En: Crisis capitalista económica, política y movimiento. Espacio critico Ediciones, Bogotá, Colombia. (pág. 61 - 101)

Walter, O. (1987). Oralidad y Escritura. México: Fondo de Cultura Económica.

Zambrano, F. (2000). La ciudad en la historia. En: La ciudad: Hábitat de diversidad y complejidad. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Artes, Cátedra Manuel Ancízar, Compiladores Torres, C; Viviescas, F y Pérez, E. Segunda Edición, Bogotá (pág. 122 – 148).