

Camino narrados

Oralidades y
memoria muysca
raizal en Suba

Caminos narrados

**Oralidades y memoria
muysca raizal en Suba**

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Castro López, Laura Andrea, autora

Caminos narrados : oralidades y memoria muysca raizal en Suba / por los textos, Laura Castro López, Adriana Serrano Carrasco y María Alejandra Riveros Pinzón ; por las ilustraciones, María Camila Yopasá. -- Primera edición impresa. -- Bogotá : Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte, 2025.

116 páginas -- (Colección patrimonio local)

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-628-7773-20-2 (impreso) -- 978-628-7773-22-6 (digital)

1. Chibchas - Relatos personales - Suba (Localidad, Bogotá) 2. Suba (Localidad, Bogotá) - Vida social y costumbres 3. Suba (Localidad, Bogotá) - Historia I. Serrano Carrasco, Adriana María, autora II. Riveros Pinzón, María Alejandra, autora III. Yopasá, María Camila, ilustradora

CDD: 305.8982086148 ed. 23

CO-BoBN- a1163446

Caminos narrados. Oralidades y memoria muysca raizal en Suba

COLECCIÓN PATRIMONIO LOCAL

- © Secretaría Distrital de Cultura, Recreación y Deporte
- © Laura Castro López, Adriana Serrano Carrasco y María Alejandra Riveros Pinzón, por los textos
- © María Camila Yopasá, por las ilustraciones

Revisión académica

Angie Cardozo Veloza

Revisión de relatos desde la perspectiva muysca

Nicolle Juliana Torres Sierra

Primera edición impresa

Bogotá, diciembre de 2025

Alcaldía Mayor de Bogotá

Carlos Fernando Galán

Alcalde Mayor

César Salamanca Rojas

Alcalde Local de Suba

Santiago Trujillo Escobar

Secretario Distrital de Cultura,

Recreación y Deporte

Andrea Victorino Ramírez

Directora de Lectura y Bibliotecas

Equipo de Política Pública LEO

Ángela Andrea Portela Dussán

Laura Castro López

María Alejandra Riveros Pinzón

Línea de Proyectos Editoriales

Ana María Cortés Solano

Camila Rocca Toro

Diana Patricia Fonseca Guzmán

Corrección de estilo

Jesús Goyeneche Wilches

Diseño y diagramación

Neftalí Vanegas Menguán

Esta es una adaptación del diseño original de la colección hecho por Piedra Tijera Papel

ISBN impreso: 978-628-7773-20-2

ISBN digital: 978-628-7773-22-6

Impresión: Multi-impresos

Esta obra está bajo una licencia de

Creative Commons. Atribución-

NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional

(CC BY-NC-ND 4.0)

Caminos narrados

**Oralidades y memoria
muysca raizal en Suba**

Palabras de la comunidad

Escribo desde la localidad de Suba con el compromiso de nombrar este lugar por lo que es: territorio indígena, territorio muisca. Me invitaron a presentar este libro y lo hago con la convicción de que aquí se resguarda una parte de nuestra tradición oral y una forma milenaria de conocer el mundo. Las voces de las abuelas y los abuelos raizales del Cabildo Indígena Muisca de Suba no quedan atrapadas en esa «historia oficial» colombiana que nos exhibe como un antiguo imperio prehispánico y nos borra del presente; las voces se escuchan vivas y actuales, con la autoridad de quienes custodian el conocimiento originario de una Bogotá que a menudo olvida su raíz indígena.

Al poner por escrito las historias de abuelas y abuelos muisca de Suba, el libro dialoga con la oralidad y respalda la memoria colectiva para que su transmisión se fortalezca por diversas vías y permanezca viva, aun cuando el territorio y los modos de vida se han transformado por la colonización y la urbanización reciente. Los siete relatos y la sección de saberes sobre alimentos, plantas, dichos y coplas abren caminos para la Educación Propia Intercultural, la revitalización cultural y la mediación y apropiación de la lectura, la escritura y la oralidad en la comunidad indígena muisca de Suba.

Además, la apuesta de BiblioRed por reconocer la autoridad y el gobierno propio del Cabildo Indígena Muisca de Suba, impulsar investigación participativa y destacar los sistemas de conocimiento de los pueblos indígenas —en sus oralidades y en su reapropiación escrita— convierte la Política Pública LEO en práctica situada. La biblioteca pública deja de ser un lugar ajeno a los enfoques diferenciales y actúa como mediadora y aliada de la vida, las necesidades y los planes de vida de las comunidades, que encuentran en la oralidad su propia pervivencia.

A quienes se acercan por primera vez al mundo muysca, que este libro —con secretos milenarios— abra una puerta para escuchar sin exotizar y reivindique con solidaridad la identidad indígena de Bogotá. A quienes caminan los procesos comunitarios desde hace años, que confirme que la palabra viva y colectiva sigue siendo nuestro resguardo y horizonte. Y a niñas, niños y jóvenes muysca, que les permita reencontrar la herencia fuerte para sostener nuestra tradición oral, el mayor encanto de nuestra identidad muysca raizal.

Por último, agradezco en estas páginas la palabra y autoría que sostiene la resistencia de las abuelas y los abuelos, raíces firmes bajo el asfalto impuesto a Bogotá. Que su mensaje fortalezca a la comunidad y contagie a la ciudad, para que los mohanes en los cerros y los encantos de los humedales y los caminos del agua habiten la memoria de sus habitantes y encarnen el llamado a cuidar el agua y el territorio, sostén de la lucha del pueblo muysca.

Suba chibizac chiguene: raizales de Suba somos.

Nicolle Torres Sierra
Mujer muysca de Suba

Agradecimientos

Este libro reconoce y agradece profundamente la participación de los abuelos y las abuelas que conforman el Consejo de Mayores del Cabildo Indígena Muisca¹ de Suba. La disposición y generosidad para compartir sus relatos, conocimientos y experiencias con el equipo de la Dirección de Lectura y Bibliotecas – BiblioRed fue fundamental para la realización de esta investigación. A ustedes, nuestro más profundo agradecimiento por ser faro y raíz de la historia de su territorio.

Queremos expresar también nuestra gratitud a Jeison Triviño Cabiativa, gobernador del Cabildo; a Wilmer Talero Martínez,

¹ Según información encontrada en la tesis de maestría *Suba Cubun quihichan emzac chimisqua: caminamos juntos por la Suba Cubun. Aportes a la recuperación de la lengua muysca a partir de la creación colaborativa de materiales didácticos* (N. J. Torres-Sierra, 2024), *muysca* y *muysca* hacen referencia al mismo pueblo indígena del centro de Colombia. La forma *muysca* es preferida por la comunidad porque conserva una escritura con fundamento histórico que refleja rasgos fonológicos documentados por escritores de la época colonial. En particular, el dígrafo *uy* fue usado por los misioneros para representar un sexto sonido vocálico que no existía en el español y que era distintivo en la lengua ancestral. Con el tiempo, esta convención gráfica fue reemplazada por *ui* debido a interpretaciones erróneas y a la pérdida de conocimiento sobre los valores fonéticos originales. El uso actual de *muysca* por parte de la comunidad busca, entonces, restaurar esa distinción y reafirmar la integridad de la lengua en su forma revitalizada. Sin embargo, en contextos institucionales y legales, se sigue utilizando la grafía *muysca* (con *ui*), como en el nombre oficial del Cabildo Indígena Muisca de Suba, lo cual responde a convenciones históricas y a la continuidad burocrática.

excalcalde², por confiar en este proceso y apoyarnos con su guía y compromiso; de ustedes aprendimos que la lucha por el territorio y la palabra son inseparables. A Camila Yopasá Larrota y a Nicolle Torres Sierra, gracias por su acompañamiento y recomendaciones durante el proceso.

A la Dirección de Lectura y Bibliotecas - BiblioRed, y a nuestro equipo de Política Pública extendemos el más sincero agradecimiento por brindarnos la oportunidad de realizar esta investigación. Confiamos en que este trabajo contribuya a enriquecer el reconocimiento y la valoración de las memorias y la vida cultural de nuestra ciudad.

Finalmente, dedicamos este esfuerzo a las generaciones futuras de la comunidad muisca, con el anhelo de que encuentren en estas páginas un reflejo de sus raíces y una invitación a mantener viva la memoria de su pueblo. Este libro es una celebración del valor lingüístico y cultural que reside en la palabra y en la oralidad.

A cada uno y cada una de los mayores y las mayores³ del Consejo que participaron en los círculos de palabra, ¡*ipqua!* (!gracias!):

María Concepción Nivia Neuque

Neftalí Caita Morales

Amalfi Villalba Murcia

Dioselina Triviño Bulla

Leonilde Triviño

Ismael Caita

Martha Rossy Nivia

Santiago Millán Bulla Cabiativa

Dilma Suárez Chisaba

Elizabeth Sánchez Caita

Martha Contreras

2 Wilmer Talero fue alcalde del Cabildo durante el trabajo de campo que realizamos para la investigación en el 2024. Sin embargo, su mandato terminó a finales de ese mismo año. El proceso de escritura de esta investigación continuó durante el 2025, por lo que nos referimos a él, dada la temporalidad del proceso de edición del libro, como exalcalde.

3 Mayoras y mayores, así como abuelas y abuelos, se usan indistintamente en este documento, puesto que tanto el Consejo como las autoridades indígenas los utilizan con igual frecuencia.

Ángel Augusto Cera Yopasá
Carlos Cabiativa
María Eugenia Osuna Yopasá
Leonor Suárez Chisaba
Carlos Arturo López Martínez
Efraín Nivia Nivia
Jaime Alberto Nivia Niviayo
José Arcadio Yopasá
Pedro Antonio Chisaba Rico
José Antonio Chisaba Rico
Guillermo Yopasá
Ofelia Mendoza
José Francisco Cabiativa
Lucía Torres
María Emma Cabiativa
Blanca Nivia Ospina
Armando Cabiativa
Martha Cabiativa
Nancy Yaneth Lozano Martín

Presentación

15

Territorio raizal

19

Relatos

33

Saberes de los abuelos y las abuelas

75

Reflexiones

79

La oralidad en La LEO

101

Referencias

109

Presentación

Caminos narrados. Oralidades y memoria muisca raizal en Suba nace del proceso de diálogo y colaboración que la línea de Política Pública de la Dirección de Lectura y Bibliotecas sostuvo con el Cabildo Indígena Muisca de Suba durante el año 2024. La presente investigación busca reconocer, documentar y difundir la memoria viva del Cabildo desde las propias voces de los abuelos y las abuelas, en un ejercicio de narración polifónica que reivindica su autoridad y su lugar en la construcción del conocimiento. Este trabajo hace parte de una propuesta de gestión y producción del conocimiento que prioriza el fortalecimiento de las prácticas culturales y comunitarias, lo cual responde al mandato institucional de BiblioRed de reconocer y visibilizar la diversidad de saberes que existen alrededor de las prácticas de lectura, escritura y oralidad en la ciudad.

El proceso de escritura implicó una cuidadosa selección de los testimonios, las frases, los dichos y las expresiones que escuchamos de viva voz en largas conversaciones con la comunidad, y que fueron el corazón para la construcción de un conjunto de relatos de corte literario que componen esta investigación, proceso que abordaremos y describiremos de manera detallada en el apartado metodológico del documento. Lo que aquí recogemos parte del reconocimiento

de esas voces como formas legítimas de conocimiento, en las que se entrelazan experiencias, saberes y memorias. Desde el inicio, el enfoque fue el de una escucha atenta y respetuosa, entendiendo que estas narraciones orientan las formas de habitar el presente y de proyectar el futuro.

Esta iniciativa hace parte del plan de acción de la Política Pública de Lectura, Escritura y Oralidad - La LEO (2022-2040), cuyo objetivo general es garantizar a la ciudadanía las oportunidades de acceso para que a lo largo de la vida puedan participar de manera efectiva de los circuitos y las prácticas de la cultura escrita y oral en Bogotá. En esta medida, la presente investigación espera adquirir un valor pedagógico y comunitario, es decir, la pensamos para que pueda ser leída por niños, jóvenes, mayores, mediadores culturales y otros actores sociales sin requerir formación académica previa. Por eso, su sentido primordial es ser una herramienta de mediación, como lo definimos con la comunidad muysca y como argumentaremos a lo largo del texto.

Para comprender el sentido de las voces aquí reunidas, es necesario situarlas en la historia del territorio al que pertenecen. La memoria del Cabildo y de su comunidad no son ajenas al contexto sociopolítico que ha marcado a Suba ni de los procesos de despojo, resistencia y reorganización que han definido su vínculo con la Tierra. Por este motivo presentamos en la introducción una breve reseña histórica que permite situar a la persona que lee en las transformaciones del territorio, las formas de ocupación y las disputas por el reconocimiento, que son también parte del tejido vivo que sustenta esta investigación, así como una reflexión inicial sobre «ser muyscas hoy», una idea potente que las autoridades del Cabildo compartieron reiteradas veces con nosotras y que desarrollaremos en profundidad más adelante.

En el apartado metodológico presentamos los conceptos de polifonía y trabajo colaborativo, así como el detalle de los círculos de palabra y las entrevistas que componen nuestro trabajo de campo. En ese apartado también desarrollamos ampliamente la manera en que llegamos a considerar los relatos en registro literario como la forma de acercarnos a las narraciones y a la memoria que los abuelos y las abuelas compartieron con nosotras. Adicionalmente, hacemos

precisiones sobre la forma en la que la Política Pública LEO entiende la oralidad, y de qué manera esa visión sustenta nuestra postura en este documento. A continuación presentamos los siete relatos que nos gustaría que fueran entendidos como el corazón de este proceso.

Sumamos a estos relatos el apartado de «Saberes de los abuelos y las abuelas», documentación sobre sus formas de nombrar los alimentos, las prácticas medicinales y sus dichos y coplas. En la sección «Reflexiones» recogemos los análisis conceptuales que realizamos sobre la oralidad en esta comunidad, a través de los conceptos de la memoria viva, el territorio y lo sagrado. Cerramos el libro con el apartado sobre «La oralidad en La LEO», en el que planteamos los aportes que consideramos de valor para la Política Pública, desde la experiencia y los aprendizajes derivados de esta investigación.

Esta propuesta investigativa nace de una necesidad sentida y claramente expresada por el Cabildo Indígena Muisca de Suba durante las reuniones preliminares que sostuvimos con sus autoridades: dejar un registro sobre las historias de los mayores y las mayores como forma de preservar, transmitir y fortalecer la memoria colectiva de su comunidad. Reconocemos que la documentación, el análisis y la circulación de la oralidad de los pueblos indígenas puede abrir caminos de diálogo con las experiencias y los registros de otros pueblos en América Latina; sin embargo, en este trabajo nos ocupamos específicamente de entrecruzar la experiencia comunitaria particular de los muyscas raizales desde un enfoque étnico junto con los objetivos de la Política Pública LEO para Bogotá.

Reconocemos que los estudios sobre la oralidad conforman un campo dinámico y en disputa. Sin embargo, en el marco de esta investigación, adoptamos el concepto de oralidad tal como lo plantea la Política Pública LEO, que la entiende como una práctica social de comunicación y como forma de interacción humana capaz de transmitir saberes, construir vínculos y estructurar visiones compartidas del mundo. Este enfoque resulta fundamental para nuestro propósito, ya que se articula directamente con la necesidad de escuchar y compartir los relatos de los mayores y las mayores, con el objetivo de fortalecer los lazos comunitarios y reafirmar su identidad tanto en el presente como hacia el futuro.

Cartografía DEL TERRITORIO de Suba



01 CUSMUY
(CASA CEREMONIAL)

02 CPI - GUE ATYQIIB
XAGUARA SUN SIASUA
(JARDÍN INFANTIL)

03 GUEXICA TA
(HUERTA ABUELOS)

04 NIVIAYO TA
(HUERTA NIVIAYO TA)

05 CEMENTERIO
DE SUBA

06 CERRO DEL
INDIO

07 CHUPQUA TIBABUYES
(HUMEDAL)

08 CHUPQUA LA CONEJERA
(HUMEDAL)

09 QUEBRADA
LA SALITROSA

10 CERROS
ORIENTALES

11 BARRIO EL
RINCÓN

12 BARRIO TUNA
ALTA

Territorio raizal

Suba, reconocida por fuentes históricas y por la memoria de sus autoridades tradicionales, se erigía como uno de los territorios principales dentro de la confederación muisca del zipa de Bacatá (Radio Nacional, 2018). La llegada de los colonizadores españoles en el siglo XVI alteró esta organización territorial con la imposición de la figura del resguardo en 1538. Esta estructura, que buscaba congrega a la población indígena en un territorio delimitado, perduró por siglos hasta su disolución oficial a mediados del siglo XIX.

El punto de inflexión fue la Ley del 11 de octubre de 1821 sobre la «abolición del tributo y repartimiento de los resguardos de indígenas». Este acto administrativo provocó la disolución del territorio colectivo de Suba y su subsecuente subdivisión en parcelas individuales para las familias muyscas. Lejos de garantizar su bienestar, esta fragmentación, según documenta Gros (2012), facilitó una pérdida constante de tierras, que en muchos casos fueron concentradas en manos de unas pocas familias dedicadas a la agricultura y al pastoreo.

El proceso de urbanización aumentó en 1954, cuando Suba fue anexada como localidad a Bogotá. Este hito marcó el inicio de una nueva modalidad de ocupación del territorio: la construcción masiva

de urbanizaciones liderada por inmobiliarias y constructoras y, además, la llegada de muchos habitantes del país y de otras zonas de Bogotá a raíz de la violencia y el desplazamiento. Iván Niviayo, exgobernador del Cabildo Indígena Muisca de Suba, señala que muchos constructores se aprovecharon de la irregularidad en la titulación de las tierras para despojar a la comunidad, ya fuera mediante mecanismos fraudulentos o a través de transacciones legales desiguales (Radio Nacional, 2018).

La continua expansión urbana y la acelerada venta de tierras en las décadas de 1970 y 1980 crearon un punto de quiebre para la comunidad. La amenaza se cernía sobre sus propiedades, así como sobre lugares de profundo significado espiritual, como el antiguo cementerio —ubicado en el ahora Parque Mirador de los Nevados—, que fue convertido en cantera para ese entonces. La transformación del paisaje no solo era física, sino que borraba la memoria y profanaba un territorio sagrado. Iván Niviayo muestra la profundidad de esta cosmovisión en el siguiente testimonio:

Para nosotros, los lugares sagrados son las lagunas, chucuas y los cerros. Por eso cuando los antiguos hablaban de los caminos del agua, de los espíritus, de los encantos, no son historias bonitas en el aire, son reflexiones sobre cómo se organiza el territorio. Para nosotros el mundo se divide en tres lugares: el mundo de los cielos; el mundo de lo seco, que le pertenece a los humanos y animales, y el mundo del agua, que le pertenece a los espíritus. Por eso, el lugar más sagrado para nosotros son los páramos donde nace el agua y sin agua no hay vida. (Radio Nacional, 2018)

Esta cosmovisión se materializa en el territorio de Suba, donde la laguna de Tibabuyes adquiere una especial relevancia espiritual. Junto a ella, el humedal La Conejera y la laguna de Aguas Calientes —cuyo afluente principal es la quebrada La Salitrosa— son reconocidos por la comunidad como sitios de «encantos espirituales», vitales para la pervivencia de las tradiciones muyscas (Cabildo Indígena Muisca de Suba, 2019).

La amenaza conjunta a la tierra y a los sitios sagrados detonó una respuesta organizada. Hacia finales de la década de 1980, frente a la urbanización desenfrenada y los constantes intentos de despojo por parte de actores externos, un grupo de familias muyscas decidió unirse con el objetivo explícito de proteger sus tierras y su cultura. Se basaron en un documento histórico: el título colonial que reconocía a Suba como resguardo indígena. Este fue el fundamento para iniciar un arduo proceso de reivindicación política que implicó superar numerosos debates y obstáculos. Finalmente, su esfuerzo culminó con el reconocimiento oficial del Cabildo Indígena Muisca de Suba el 25 de enero de 1991, erigiéndose como una de las primeras organizaciones de gobierno indígena de su tipo en Colombia (Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte [SCRD] *et al.*, 2008).

Este renacer organizativo permitió que muchas familias, que por generaciones habían mantenido su herencia cultural bajo una identidad campesina como estrategia de pervivencia, reafirmaran públicamente su identidad indígena. Hoy, la comunidad del Cabildo está compuesta por aproximadamente 3.400 familias (Cabildo Indígena Muisca de Suba, s. f.). Como evidencia irrefutable de este profundo arraigo, la persistencia de apellidos y clanes muyscas en zonas específicas de Suba funciona como un mapa vivo de la memoria; aquellos apellidos figuran en los censos padrones antiguos y de ahí se traza la descendencia del muysca actual. Estos apellidos son Bulla, Bajonero, Cabiativa, Piracun, Nivia, Niviayo, Yopasá, Caita, Cuenca, Mususu, Neuque, Chisaba, Chipó, Caipa, Quinche, Cera, Landecho, Lorenzano, Rico, Ospina, Córdoba, Torres y Triviño (SCRD *et al.*, 2008).

La memoria viva de los muyscas de Suba se fortalece con las historias de vida de los abuelos y las abuelas, que constituyen el pilar de su historia colectiva. Esta memoria es la prueba de que el pueblo indígena muysca no «llegó» a la ciudad; revela, por el contrario, que fue la ciudad la que creció y se impuso sobre su territorio. La conformación del Cabildo Indígena de Suba ha sido crucial a finales del siglo XX y principios del siglo XXI para proteger esta memoria, creando el espacio para que se comparta, se reafirme y se proyecte a futuro para su pervivencia.

La reafirmación del Cabildo como espacio de resistencia, identidad y continuidad histórica se materializa en prácticas cotidianas, en gestos concretos de apropiación del territorio que integran el saber ancestral con la vida presente, que se suman a la centralidad que igualmente tienen los documentos y las formalizaciones burocráticas. Uno de los espacios más significativos en esta tarea ha sido la huerta comunitaria GuexicaTa, lugar de encuentro y cuidado, donde el alimento, la palabra y la memoria se entretajan con el trabajo de la tierra. Allí fue donde nos reunimos con los abuelos y las abuelas para escuchar sus historias, reconociendo en ese acto una continuidad con su legado y una apuesta por el futuro.

Según Wilmer Talero, exalcalde del Cabildo, la huerta ha sido un «aula viva» y un «espacio de formación» para las nuevas generaciones. Allí, los abuelos y las abuelas tienen un lugar propicio para poner en práctica sus conocimientos ancestrales, así como para enseñar a generaciones más jóvenes el cultivo de las plantas y la preparación de los alimentos. En ese espacio se condensan algunas de sus banderas más urgentes: la defensa de su territorio ancestral y la reivindicación de su memoria como pueblo, ambas conectadas firmemente con el cuidado y la pervivencia de la palabra de sus mayores.

Cuando el Cabildo y sus respectivos Consejos defienden el humedal de Tibabuyes con herramientas legales de este siglo, realizan círculos de palabra en el Cusmuy —ubicado dentro de la huerta— o cuando en el jardín infantil indígena Kihisaia Muisca Güe Atíquíb SDIS Los Pinos un niño de la comunidad revitaliza palabras en muysccubun⁴ durante sus clases (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2021), los muyscas raizales están habitando el territorio desde el presente. La comunidad re-existe y reinterpreta su lucha mediante el reconocimiento de un legado familiar y de clanes que se remonta siglos atrás y que continúa configurando su forma de habitar el mundo.

Los abuelos y las abuelas de la comunidad se identifican como raizales porque sus madres, padres, abuelos, tatarabuelos y antepasados

⁴ Término que en lengua muysca significa literalmente «lengua muysca» o «habla de los muyscas». Es la lengua ancestral del pueblo muysca, perteneciente a la familia lingüística chibcha, hoy en proceso de revitalización por parte de las comunidades muyscas contemporáneas.

nacieron en una tierra que todavía no había sido nombrada como Suba ni dividida administrativamente como municipio o localidad. Los siete relatos que se verán más adelante tienen como trasfondo un escenario lleno de lagunas y humedales, de campos de papa y de maíz y de terrenos abiertos e inexplorados, según lo documentaron con detalle los abuelos y las abuelas de la comunidad. Muchas veces Jeison Triviño, gobernador del Cabildo, afirmó que la historia del pueblo muysca había sido contada por personas ajenas a su comunidad. Este libro, entonces, es producto de la invitación y la apertura de las autoridades y, especialmente, del Consejo de Mayores a compartir con nosotras y, ahora, con quienes lean esta publicación sus testimonios e historias vivas.

El trayecto de la escucha

Dar cuenta de esa memoria viva y polifónica —narrada por las voces de los abuelos y las abuelas— presentó un desafío fundamental. Hablamos aquí de la escritura que surge de la investigación: un reto importante cuando se trabaja con la voz de los mayores y las mayores, ya que su flujo y recolección no responde a procesos estructurados y fijos de pregunta y respuesta, sino a recuerdos teñidos con invenciones, bromas e incisos, idas y venidas sobre distintos tópicos no considerados inicialmente y anécdotas de infancia que se entremezclan con creencias pasadas y actuales. Los aspectos metodológicos de la investigación fueron parte de los retos que enfrentamos: debimos discutir, analizar, profundizar, sumar miradas diversas, concertar y tomar decisiones claves para armonizar —y tensionar a la vez— nuestro lugar de mujeres blanco-mestizas con formación en la academia tradicional.

La estrategia metodológica la centramos en los círculos de palabra, una práctica ancestral de los pueblos indígenas en la que, junto al alimento, se comparte el saber. Esta no fue simplemente una técnica de recolección de información, sino el principio rector de nuestro encuentro con la comunidad. Con la orientación de sus autoridades y la participación activa de los mayores y las mayores,

se convocaron tres círculos de palabra, en los que participaron entre diez y veinte personas por encuentro, principalmente miembros del Consejo de Mayores. Estos espacios de conversación se tejieron al ritmo de la vida comunal y al calor de las brasas del fogón en donde varias mayores preparaban los alimentos para la jornada. Mientras el tiple del exalcalde acompañaba el ambiente y las gallinas deambulaban libremente por la huerta, las voces de los mayores y las mayores emergían con naturalidad, a la vez que desgranaban el maíz, limpiaban los cubios o alimentaban a los animales.

La memoria colectiva, las transformaciones de Bogotá y Suba, los relatos muyscas y el glosario local fueron los ejes de la conversación. Estos temas fueron acordados previamente con las autoridades del Cabildo, pero el diálogo siempre fue fluido y orgánico. En un acto de confianza mutua, la comunidad autorizó la grabación de estos círculos, permitiéndonos procesar la riqueza polifónica de sus testimonios. En estos espacios, la palabra fluía sin guion. Los participantes trajeron consigo objetos que eran puertas a la memoria: álbumes de fotos familiares, tunjos hallados en terrenos propios y monedas de décadas atrás. Las historias se interrumpían, se complementaban y se entrelazaban, formando un relato conjunto. Cada quien, desde su experiencia, aportaba las narraciones necesarias para tejer las historias que recordaban, muchas veces de manera fiel y, otras, como ellos y ellas mismas indicaron, «echando mano» de lo que creyeron ver u oír.

Para complementar la voz colectiva de los círculos de palabra, se realizaron cinco entrevistas en profundidad con abuelos y abuelas de la comunidad, quienes fueron contactados directamente por el gobernador del Cabildo Jeison Triviño. Entre ellos se encuentran integrantes de la familia Bulla Cabiativa, así como Anais Chisaba, Clara Bautista, Ana Mercedes Bulla y Rosita Higuera. Cada entrevista tuvo lugar en espacios elegidos por ellos y ellas, según su comodidad: en el cerro, en salas de sus hogares o en patios donde convivían con sus animales. Estos encuentros, guiados por las autoridades del Cabildo y registrados en video por una autoridad de la comunidad, permitieron acceder a otras capas de la memoria y aportaron nuevas perspectivas que enriquecieron la comprensión de su historia.

Una vez escuchada la palabra, nos enfrentamos al reto de su transcripción. La información de fuentes primarias fue organizada mediante el software MAXQDA, una herramienta que permitió etiquetar y codificar la vasta red de relatos que compartieron con nosotras las personas de la comunidad. Sin embargo, este proceso técnico siempre estuvo subordinado a un principio mayor: esta investigación no es sobre la oralidad muisca sino para ella. Esto significa que nuestro objetivo no era analizar la oralidad como un objeto de estudio académico, sino crear una herramienta que sirviera a su propia transmisión y vitalidad. Por este motivo, la estructura convencional de un informe académico resultaba insuficiente para representar la naturaleza polifónica de lo vivido: ¿cómo honrar esas voces múltiples sin aplanarlas en un relato único y homogéneo? La respuesta nos llevó a los terrenos de la expresión literaria y creativa.

Con el mayor respeto por la palabra hablada y conscientes de que nuestra escritura no debía imponerse sobre los sentidos y las formas propias de los relatos, optamos por transformar las narraciones compartidas en siete relatos con un corte literario. No buscamos una transcripción textual, sino una relectura respetuosa y sensible, capaz de tejer las múltiples voces en una trama significativa, especialmente para los niños, las niñas y los jóvenes de la comunidad. En estos escritos, las palabras de los abuelos y las abuelas se encuentran a través de los diálogos entre personajes y de la voz de un narrador omnisciente que nos permitió plasmar reflexiones y saberes compartidos durante las conversaciones. Los escenarios se nutrieron tanto de los espacios que visitamos como de aquellos que habitan en la imaginación y el recuerdo de aquellos y aquellas con quienes compartimos. Desde este punto, queremos plantear dos temas importantes para considerar a nivel metodológico: el enfoque colaborativo, desde el trabajo de campo hasta la escritura, y la multiplicidad narrativa desde la polifonía.

En primer lugar, la investigación nos permitió plantear la oralidad y la escritura en términos del carácter colaborativo en el que basamos el diseño metodológico. Desde que elaboramos la propuesta de investigación, y a medida que se exploraban sus posibilidades de realización con las autoridades del Cabildo, se fue haciendo cada vez

más evidente el reto de lo colaborativo. El trabajo de campo adquirió así la amplitud necesaria para permitir el flujo de participaciones en el rango de acciones que implicó: desde la compra del mercado para la preparación del almuerzo colectivo en cada círculo de palabra hasta los acuerdos sobre las preguntas que detonaron dichas conversaciones y la forma de enunciarlas, pues muchas veces nuestros términos fueron «corregidos» por las autoridades del Cabildo para hacerlos más cercanos al lenguaje y a la comprensión de los abuelos y las abuelas.

El trabajo de campo se desarrolló a partir de acuerdos explícitos: primero entre nosotras como investigadoras y, posteriormente, con las autoridades del Cabildo. En cuanto a la conducción de las conversaciones, se establecieron lineamientos distintos para cada tipo de encuentro. Las entrevistas individuales fueron realizadas por el gobernador Jeison Triviño, quien sostuvo un diálogo directo con cada abuelo o abuela. Por su parte, en los círculos de palabra —definidos previamente como espacios colectivos, abiertos y fluidos—, contamos con el acompañamiento y la moderación del entonces alcalde Wilmer Talero. En estos espacios, nuestra participación fue mucho mayor, ya que el espacio permitía dialogar más horizontalmente, hacer preguntas espontáneas y solicitar aclaraciones.

Estos son ejemplos de las decisiones que tomamos sobre lo colaborativo para el trabajo de campo; sin embargo, en lo relativo a cómo manejar la información recogida en las entrevistas y en los círculos de palabra, es decir, los relatos mismos de los abuelos y las abuelas, y cómo escribiríamos sobre y desde el proceso, llegamos a conversaciones y decisiones más estructurales que debimos concertar entre nosotras, lo que nos permitió poner en el escenario investigativo asuntos relevantes que, en ocasiones, tuvieron significativas implicaciones conceptuales y de fondo. Las decisiones que consideramos más relevantes durante el proceso están relacionadas con el manejo de la información recogida durante el trabajo de campo y con la estructuración del producto escrito. En este sentido, estamos hablando del proceso de sistematización y de la escritura del documento que daría cuenta de la investigación.

Dichas implicaciones abordaron tres desplazamientos fundamentales. Primero, se transitó de una lógica investigativa extractiva a la cocreación de conocimiento, reconociendo a la comunidad como productora de saber y no solo como fuente de información. Segundo, se cuestionó la supremacía del texto escrito sobre la oralidad, asumiendo la escritura literaria como un acto de servicio a una memoria viva que el formato de artículo o libro académico clásico no lograba contener. Y, finalmente, el locus de la validación se amplió: la legitimidad del trabajo ya no residía únicamente en el rigor académico, sino en su resonancia, utilidad y respeto dentro de la comunidad muisca.

En tiempos más o menos recientes, en los diversos campos de las ciencias sociales, los productos escritos derivados de procesos investigativos se han ido diversificando en sus formatos y géneros, aunque suelen mantener cierta convencionalidad en torno a lo que resulta válido, especialmente en entornos académicos. Esta investigación nos enfrentó a situaciones que desbordaban esas fronteras, especialmente en cuanto a los formatos de la escritura, por cuanto nuestra comprensión sobre la oralidad se había impregnado ya de su carácter cambiante y encarnado, es decir, cuando un abuelo cuenta una historia en un círculo de palabra está *creando* comunidad, enseñando, conectando con el pasado y reafirmando su identidad. Fue preciso, entonces, establecer entre nosotras los acuerdos de base que serían nuestra brújula para la escritura y que, como acuerdos, decidimos convertir en nuestras máximas o principios:

- 1) Reafirmamos nuestro respeto a la memoria viva de los abuelos y las abuelas y, por tanto, el respeto a sus voces en los relatos.
- 2) El resultado de la investigación debe reflejar la flexibilidad que tuvo nuestro trabajo de campo. Los métodos aplicados no determinaron marcos mentales para esta investigación, y por lo tanto no deben constreñir la experiencia investigativa ni los productos derivados de ella, especialmente la escritura.
- 3) El producto escrito debe favorecer la transmisión y apropiación del conocimiento más fiel a la comunidad muisca y a las voces de los mayores y las mayores, tanto por la misma comunidad como por múltiples actores en la ciudad que, desde

diferentes territorios espaciales, sociales y emocionales, encuentran en las voces locales y arraigadas en un barrio o una localidad la riqueza del patrimonio oral de la ciudad.

Con estos acuerdos definidos, la comprensión de que el proceso de escritura sería polifónico llegó naturalmente y se orientó como faro de nuestra escritura. Esto implicaba no imponer una racionalidad ajena y no convertir las narraciones vivas, plurales y polifónicas de los abuelos y las abuelas en un relato único, aun si fuera con una voz colectiva; en cambio, la decisión escritural derivó hacia los terrenos de lo literario.

Al concepto de polifonía llegamos en el ejercicio de abordar la escritura derivada de la investigación. No obstante, durante el proceso de sistematización ya habíamos confirmado que las voces de los abuelos y las abuelas serían la memoria viva de esta investigación, es decir, serían más que una fuente de datos. En tal sentido, y haciendo justicia a este carácter vital, la escritura debía reflejarlo. Por esa razón, nos repetimos varias veces que esta investigación no es *sobre* la oralidad en la comunidad muisca de Suba, sino que es una investigación *con* ellos y, en ese sentido, es colaborativa y polifónica, porque pone en diálogo múltiples voces y perspectivas y refleja la diversidad de experiencias y puntos de vista de los actores involucrados. Entendemos la polifonía como una forma de construir conocimiento en la que ninguna voz domina sobre las otras, sino que todas coexisten, dialogan y conservan su singularidad.

A través de los siete relatos escritos en este registro, las narraciones y las palabras de los abuelos y las abuelas fueron entrando textualmente a través de situaciones narrativas que creamos para poder tejer la pluralidad de su riqueza polifónica. Por esa razón, no es posible identificar de manera aislada y certera quién dice qué para todos los casos, ya que las voces en los círculos de palabra confluyen la mayoría de veces al unísono, de manera que la oralidad se performa de manera colectiva. Por ejemplo, a través de diálogos entre los personajes de un relato, incluimos expresiones y frases completas y textuales que pronunciaron los mayores y las mayores en los espacios de conversación en campo; asimismo, la voz de un narrador omnisciente nos permitió incluir reflexiones en el flujo de

conciencia de los personajes, que a veces provenían de comentarios o narraciones que escuchamos de viva voz de los abuelos y las abuelas. Por otra parte, para la ambientación de los escenarios narrativos tuvimos como referencia tanto los espacios narrados como aquellos que visitamos durante la investigación en el territorio de Suba. En cada relato mantuvimos aspectos de la narración original, es decir, los lugares, el tiempo transcurrido, algunos personajes, entre otros elementos clave, que permiten reconstruir la memoria viva del pueblo muysca de Suba.

Damos, entonces, especial relevancia a estos relatos de registro literario con los que continúa este libro, en tanto que son una apuesta que bien puede tomarse como una contribución metodológica a posibles investigaciones (sean o no en el contexto de La LEO) sobre y desde las oralidades que habitan en la ciudad. En adelante, otros procesos investigativos sobre oralidad podrán encontrar también en nuestra experiencia, registrada en las demás secciones del libro, algunos puntos para profundizar y continuar enriqueciendo la investigación en torno a la oralidad en sus diferentes manifestaciones.

Habiendo delineado el recorrido metodológico y ético de esta investigación, es momento de profundizar en su eje conceptual: la oralidad. El trabajo colaborativo con la comunidad de Suba nos permitió ir más allá de las definiciones teóricas para comprender la oralidad como una práctica viva. En este apartado exploraremos dicha práctica, partiendo del marco institucional de esta iniciativa —la concepción de la oralidad para la Política Pública de Lectura, Escritura y Oralidad - La LEO— para luego adentrarnos en la experiencia concreta de la palabra de los mayores y las mayores a partir de los relatos.

Oralidad: una mirada situada

El trabajo colaborativo con la comunidad nos ha enseñado que la oralidad no es un concepto que pueda ser contenido por un único marco teórico. Por ello, este apartado no busca usar una definición para «explicar» la palabra de los mayores y las mayores. Al contrario,

busca poner en diálogo la experiencia viva del territorio con el marco conceptual que da origen a esta investigación. Partimos de la concepción de la oralidad de La LEO no como una verdad fija, sino como un punto de partida que la propia voz de la comunidad se encargó de enriquecer, matizar y, en ocasiones, tensionar. Lo que sigue es, entonces, un acercamiento al concepto de oralidad desde La LEO y un ejemplo de cómo la palabra de los mayores y las mayores le dan cuerpo y sentido concreto a la noción de la oralidad como práctica y memoria viva.

En el marco de la Política Pública de Lectura, Escritura y Oralidad - La LEO, la oralidad se concibe como una práctica del lenguaje y una práctica social que implica el intercambio de comunicación y silencios, el reconocimiento del otro, la negociación, el movimiento y el saber expresivo. Esta definición la sitúa más allá del simple acto de hablar: es entendida como una forma de interacción humana que transmite saberes, construye vínculos y estructura visiones compartidas del mundo. En cada contexto, el poder simbólico del lenguaje actúa como mediador de la realidad, con la capacidad de consolidar o transformar los sentidos que las comunidades otorgan a su experiencia cotidiana. Es importante precisar que esta concepción de oralidad no es inaugurada por la Política Pública, sino que se nutre de un campo amplio de estudios, experiencias e investigaciones previas, desarrolladas por diversas entidades, colectivos, organizaciones e intelectuales de distintos lugares y etnias, cuyos aportes han sido fundamentales para afinar y enriquecer las miradas sobre la oralidad.

En este sentido, la oralidad tiene un papel central en la transmisión intergeneracional de valores, memorias y conocimientos, y permite comprender cómo se configuran las relaciones dentro de una comunidad. Por ello, La LEO incorpora la oralidad como uno de sus tres pilares fundamentales, reconociendo su valor en la diversidad de expresiones culturales presentes en la ciudad y en su potencial para propiciar el diálogo entre diferentes formas de habitar y narrar el territorio.

En esta investigación adoptamos esa definición como una referencia conceptual que orientó tanto el diseño metodológico como la

forma de relación con la comunidad. Entender la oralidad como una práctica relacional y situada nos permitió reconocer que los relatos de los mayores y las mayores del Cabildo Indígena Muisca de Suba no son únicamente transmisiones de contenido, sino actos vivos de memoria que articulan el pasado con el presente, y que se inscriben en una red de sentidos compartidos, afectos y modos de vida. Esta comprensión guió nuestra escucha, nuestras decisiones narrativas y la manera en que concebimos el conocimiento como una construcción colectiva enraizada en el diálogo.

Relatos

Esta sección, como describimos previamente, se compone de los siete relatos de corte literario que construimos a partir de los testimonios y las conversaciones sostenidas con los abuelos y las abuelas de la comunidad durante los círculos de palabra y las entrevistas. El escenario narrativo fue construido a partir de sus historias de vida individuales y colectivas y desde sus propias voces y estilos. Para esta investigación, el escenario narrativo se entiende como la estructura textual en la que se organizan y presentan estas historias. Este escenario no parte de una ficción inventada, sino de un trabajo de organización y traducción narrativa de los testimonios, las experiencias y las memorias compartidas durante el proceso.

Su construcción respondió a la necesidad de ofrecer un espacio de representación coherente con los relatos del registro sonoro original, lo que permitió incorporar al mismo tiempo recursos narrativos que facilitarían su lectura y comprensión. El escenario narrativo, en este sentido, opera como un marco que sostiene las historias individuales y colectivas desde sus propios códigos expresivos, respetando sus formas de enunciación y sus lógicas internas. No es una recreación literaria libre, sino una herramienta metodológica que nos permitió articular múltiples voces en un formato accesible,

sin diluir la especificidad de cada relato ni imponer una voz única sobre ellos.

La selección de los temas para los relatos literarios fue el resultado de un proceso de análisis cualitativo de todas las transcripciones de los círculos de palabra y las entrevistas. Se empleó una codificación axial, una técnica de análisis que permite identificar las relaciones, jerarquías y conexiones entre los conceptos que emergen directamente de los datos. En esencia, este método consiste en tomar los códigos iniciales generados de forma abierta y ensamblarlos sistemáticamente para construir categorías más robustas y comprender cómo interactúan entre sí.

De este proceso inductivo, en el que construimos las categorías a medida que analizábamos la información, surgieron siete «códigos madre». La frecuencia de aparición de estos temas, organizada de mayor a menor, fue la siguiente:

- Territorio, identidad y memoria
- Salud y medicina
- Agricultura y alimentos
- Relaciones
- Tradiciones y saberes heredados
- Encantos
- Educación

Los tres códigos de mayor frecuencia fueron claves para la selección de los temas de los relatos. El código «Territorio, identidad y memoria» se desagrega en subcódigos como trabajo y sustento, pérdida de terrenos, Suba y Bogotá antes y ahora, historia del cabildo, resistencia y animales. Por su parte, «Salud y medicina» no tuvo códigos desagregados, pero «Agricultura y alimentos» incluyó subcódigos como relación con el fuego, relación con el agua, recetas de cocina y el herbario.

Si bien esta organización cuantitativa nos permitió identificar los ejes temáticos centrales, el análisis cualitativo demostró que estos códigos rara vez aparecían de forma aislada. Por el contrario, los temas de territorio, salud y agricultura estaban constantemente

entrelazados con otros, como los «encantos» o las «tradiciones y saberes heredados». En consecuencia, el criterio final para la construcción de los relatos fue tanto la alta frecuencia de un código como la elección de aquellas narrativas que mejor comunicaban la relación entre estos saberes. Priorizamos las historias que, partiendo de un eje central como el territorio o el alimento, demostraron cómo en la memoria muisca la salud, la espiritualidad, las relaciones y la identidad forman una mirada integral.

Esperamos que el lector o la lectora se encuentre primero con la vida, el territorio y la voz de los mayores y las mayores, y permita que las historias generen una conexión. Al invertir el orden, primero los relatos y luego el análisis conceptual, proponemos una lectura abierta y sensible: primero se vive la experiencia estética y emocional y solo después ofrecemos nuestras reflexiones como una herramienta pensada más para profundizar, no como la única puerta de entrada. Este camino que proponemos es, en esencia, un reflejo directo de nuestro propio camino metodológico, donde la palabra de la comunidad fluyó libremente antes de cualquier intento de sistematización.

Los siete relatos que se presentan a continuación («Muyquyta», «Vientres de piedra», «Cosechando recuerdos», «Cuchuco», «La tierra y la memoria», «El encanto de una tarde lluviosa» y «El Puente de la Marrana») se mueven entre dos tiempos que dialogan entre sí: el pasado recordado por los mayores y las mayores y el presente en el que transmiten su memoria. La decisión de realizar relatos fue una apuesta metodológica fundamental. A través de este formato buscamos materializar y hacer tangibles los aspectos más emocionales y vivenciales que surgieron durante el trabajo de campo. Mientras que las secciones posteriores de este libro explorarán las categorías conceptuales que se fueron tejiendo, estos relatos se encargan de que las reflexiones y los saberes compartidos por la comunidad se sientan más cercanos, permitiendo al lector o lectora conectar con una experiencia distinta a la que ofrecería un informe académico.

La mayoría de estas historias se ubican en las décadas de los cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo XX, un tiempo que corresponde a la niñez y adolescencia de los abuelos y las abuelas del Consejo: «Muyquyta» ofrece una panorámica de cómo era Suba en ese momento

y de algunas prácticas que reiterativamente documentaron los mayores; «Vientres de piedra» se centra en el agua como elemento prioritario en la socialización y comprensión del territorio de Suba por parte de los abuelos y las abuelas y, además, un asunto prioritario para las luchas políticas de las autoridades del Cabildo.

«El encanto de una tarde lluviosa» y «El Puente de la Marrana» se adentran en la dimensión espiritual de ese mismo pasado y presente, dando vida a los encantos que habitan el territorio. En contraste, relatos como «Cosechando recuerdos», «Cuchuco» y «La tierra y la memoria» se anclan en el presente y muestran las diversas formas en que los mayores y las mayores transmiten sus enseñanzas hoy en día. Así, honrando esas formas de contar, los siguientes relatos son una invitación a sentarse junto al fuego —el *fueche*⁵— para escuchar.

5 Fuego en muysccubun.



Muyquyta

¿Que cómo era Suba antes...? Ay, ¡era tan pero tan diferente! Todo era sanito. Uno se tomaba la lechita de la vaca recién ordeñada, ¿sabe? Ahora los muchachos no entienden lo que es comer del campo, alimentarse como se debe.

Yo crecí en esta misma casa... sí, aquí mismito, donde también vivió mi mamá y, antes de ella, mi abuela y mi bisabuela... y de ahí pa'trás, como decimos. La vida era otra, todo era más sencillo. Uno iba a la Casa Rosada a comprar el mercado, dormíamos en esteras y costales... ¡cómo nos acomodábamos con lo poquito que teníamos! Pero uno era feliz, porque antes no había maldad. Se podía andar tranquilo por las calles, sin estar pensando que a uno lo fueran a perseguir o a hacerle daño.

Me acuerdo clarito de lo que comíamos... curíes, berros y el pescado cangrejo. Eso era lo que nos alimentaba. Y hasta el más pequeñito dejaba el plato limpio, porque era lo que había, y en la casa siempre se respetaba la comida. Nadie se paraba de la mesa sin agradecer.

A veces me pongo a pensar en lo que comemos hoy... ¡todo químico! Yo digo: «antes sí comíamos comidita de verdad», no como ahora, que ya ni se sabe qué es natural y qué no. Y se nos olvida que,

para traer la comida del mercado, no había carros ni nada de eso, nos íbamos a pie o en burros.

Usábamos también muchos alimentos pa otras cosas. ¡Ay, las hojas de papayuela! Hasta pa blanquear la ropa servían, ¡tan buenas que eran! Y el agua, claro, había que ir a buscar en baldes, por los caminos de herradura. ¡Todo nos quedaba lejos! Y uno tenía que limpiarse y secarse los pies pa entrar luego a misa con las alpargatas puestas, allá en la iglesia de Suba.

Pero ahora nadie quiere nada con el campo. Antes uno crecía en la huerta, aprendiendo a cultivar, a sembrar, a desyerbar. Todo eso ya se ha ido olvidando. Nosotros tomábamos chicha, guarapo, cuchuco y mazamorra. Nos enseñaban, desde chiquitos, que de la tierra sale todo. Y hoy, quién sabe... parece que ya nadie quiere aprender eso. Es como si nadie se acordara de esas historias.

Hasta el cementerio de antes... ese era más grande. Ahí están enterrados mi papá, mis abuelos. Pero cuando hicieron la avenida, tumbaron casi todo, lo achicaron y levantaron edificios nuevos. Y la laguna de Tibabuyes... ¡eso también cambió tanto! Antes era un río. Nosotros lo cruzábamos buscando siembra, recogiendo moras y curubas pa vender después. Era otro ambiente, otro aire. Uno dejaba la puerta abierta, sin miedo. No había ladrones.

Las fiestas también eran diferentes. Los matrimonios eran pura alegría, sin lujos, pero con el corazón en la mano. Y esos músicos tocaban los tiples de una manera... que alegraban hasta al más amargado. Eso sí, hoy me siento solo en medio de tanto cambio. Como si el mundo de mis abuelos... y el mío también... se hubiera ido desapareciendo. Todo cambió. Ya no tenemos la tranquilidad a la que nos acostumbramos cuando éramos niños.

Y cuando pienso en eso, ay, cómo me gustaría que la vida fuera como antes... Pero bueno, acá seguimos. Resistiendo. Sembrando lo nuestro y enseñando, como se pueda, lo que significa ser raizal.



Cuchuco

La pequeña cocina se iba llenando de calor mientras el fuego de la leña chisporroteaba. Desde la ventana se divisaba la huerta de Cecilia, un rincón que ha cultivado con esmero durante años y del que se siente muy orgullosa. Allí crecen las hierbas, verduras y plantas medicinales que utiliza en sus recetas y remedios caseros. Hoy es un día especial: Cecilia está decidida a enseñarle a su nieto a preparar el cuchuco, uno de los platos más queridos por ella y su familia.

—Vea, mijo, hoy le voy a enseñar a hacer cuchuco de trigo, así como me enseñó mi mamá. No es difícil, pero sí tiene su maña...

—Pero, agüela... usted sabe que yo pa la cocina como que no mucho, me gusta más estar afuera, con los animales, la tierra...

—Ay, mijito, si eso decía usted también cuando lo ponían a desgranar las arvejas con los primos, ¿se acuerda? Y terminaba todo feliz, con las uñas negras pero feliz. Eso hace parte de lo que somos.

—Sí, eso es verdad... Desde niños fuimos a la tierra. Me acuerdo que el agüelo nos llevaba a coger el trigo con la hoz. Y después uno lo aventaba, pa que se le volara la cáscara y quedara solo la pepita. Eso sí que era bonito.

—¿No le parece que todo eso nos conecta con algo más grande? Con los que vinieron más antes que nosotros, lo hacían nuestros

tatarabuelos con lo que sembraban: el maíz, la cebada, el trigo... De esa misma tierra que siempre hemos caminado.

—¿Y era muy distinto el cuchuco de antes al de ahora?

—Antes se echaba entre agua el trigo porque había mucha cosecha. Se metía en costales y se pisaba, después con el viento se iba la cáscara y quedaba solo la pepita y se le echaba *muchagüito*⁶, pero sí se le echaban cositas que ya casi no se ven, como los tallitos. Pero, bueno, venga pa que vea cómo se empieza. Mire este trigo, ya lo pusimos en agüita desde ayer. Hay que lavarlo bien, sacarle lo feíto.

Y ahí va Cecilia, con su cuenco de barro, restregando el trigo con cariño. Andrés, que al principio estaba como sin ganas, ya empieza a mirar más atento.

—Ahora que ya está limpio, lo escurrimos y lo echamos a hervir en este caldero grande. Siempre me acuerdo de mi mamá cuando hago esto, ¡qué guayabo! Ella me enseñó esto y mucho más... a hacer las morcillas, por ejemplo.

—Ufff... esas sí que nunca me gustaron —dijo Andrés.

—Pero eran ricas... Además, era bonito hacerlas juntas. Eso une, mijo. Pero tranquilo, el cuchuco es más llevadero. Vaya más bien y me pela esas *muchagüitas*, vea, esas papitas chiquitas de allá.

Andrés coge el cuchillo y empieza a pelar como quien no quiere la cosa.

—¿Sabe qué, agüela? Esto me recuerda cuando usted nos contaba que de niña le tocaba pelar una olla entera de papas. ¿Sí era cierto?

—¡Uy, mijo, claro! Y además desgranar frijol, sacar la arveja... Cada uno tenía su tarea. Y si no ayudaba, ¡no comía! Así se hacía un buen cuchuco. Ah, y no se me olvide de los nabos, los *rebanca*, esos también iban picaditos en la sopa.

Mientras él pela, ella ya va echando cebada, frijol y acelga en la olla. La cocina se empieza a llenar de ese olor que abraza.

—El cuchuco sin verdura no es cuchuco, mijo. Antes era con arveja, maíz, frijol... y si había calabaza, mejor. Hoy le metemos lo que se consiga. Pero la base es la misma.

6 Papa pequeña.

—Esto huele increíble, agüela. Y mire que, aunque no soy de cocinar, tiene algo... como si fuera más que comida.

—Pues claro, es que es eso. No es solo comida, es lo que somos y siempre hemos sido. Mi papá también me llevaba a recoger trigo, como el suyo a él. Eso viene de más atrás.

La olla sigue borboteando y el recuerdo se le va saliendo del pecho a Cecilia.

—¿Le conté que cuando era chiquita a veces cazábamos pájaros? Los copetones. Eso era lo que había, y se cocinaban al fueguito. ¡Un manjar, vea usted!

—¿Cómo así? ¿De verdad hacían eso? Yo pensé que comían animales grandes.

—¡Ay, no! Eso era lujo. Nosotros comíamos lo que se dejaba atrapar: copetones, zuros, pajarillas... Y el caldo de cabeza, ¡eso sí que era sabroso! Se compraba la cabeza de vaca o de cerdo allá en Bogotá, por la Décima. Mi abuelo le quitaba las orejas y las *churuscaba* y nos hacía un sudado. Le decíamos *murrico* o *chicaquin*. Eso sí era comida de verdad.

—¿Y el cuchuco también llevaba carne?

—A veces sí. Sobre todo en fiestas, cuando se podía comprar, porque era caro y había que echar mucha pata pa conseguirlo. Eso sí, nosotros comimos de lo bueno y de lo malo. La cabeza se usaba pa no desperdiciar nada. Mire, pa las bodas, como la de la tía Chava, si una no sabía hacer cuchuco y chicha, decían que no estaba lista pa casarse.

Ya casi está. Cecilia sirve en platos hondos y humeantes.

—Páseme la cuchara, venga y lo prueba.

Andrés le da la primera cucharada y sonrío.



El encanto de una tarde lluviosa

En lo que hoy se conoce como Suba, cuando el territorio aún no sentía el peso de la ciudad, el amanecer traía consigo la rutina a las casas de adobe y ladrillo. Un frío húmedo bajaba de los cerros para enredarse en la niebla que cubría la sabana, haciendo que el calor del fogón de leña fuese el primer refugio del día. Antes de que saliera el sol, ya todos estaban de pie, listos para la jornada. El aroma del chocolate se mezclaba con el humo de las cocinas. La vida era sana, y el trabajo en el campo, sembrando en el territorio, marcaba la vida desde que uno era *sute*⁷. Los amores también florecían entre los cerros; era costumbre que un joven de Tuna buscara su compañera de vida en las veredas de Suba. Esa costumbre fue la de Elías y Miriam. La larga jornada de trabajo los separaba durante el día, pero el final de la tarde siempre traía la promesa de su encuentro.

Y así, una tarde de abril, en plena Semana Santa, Elías y Miriam, ambos de quince años, se encontraron a los pies del Cerro del Indio.

⁷ Sute: persona o animal de tamaño pequeño. También puede referirse al hijo menor de una familia o a un niño en general, por lo que es sinónimo de «cuba» (Cabildo Indígena Muisca de Suba, 2024).

Él llegaba con cansancio de los chircales⁸ y ella después de arar un potrero todo el día. Se sentaron a compartir algunas coplas que habían hecho durante el día, riendo y disfrutando del paisaje. Mientras conversaban, vieron a lo lejos, en la cabeza del cerro, una luz resplandeciente.

—¡Mire esa candileja! —dijo Miriam.

—¡Vamos a encontrarla! —respondió Elías, y empezaron a correr hacia la luz.

Mientras subían, unas primas de Miriam que venían caminando les gritaron:

—¿Sí vieron eso también?! ¡Esa piedra en el cerro nos está alumbrando desde hace noches, vamos pa'riba a ver qué hay!

Los jóvenes caminaron cuesta arriba y en el camino se adentraron en un bosque espeso. Mientras más avanzaban, más difícil era ver la *candileja*. Aunque ya los últimos rayos del sol estaban guiando su camino, les dio mucha sed por el esfuerzo y la rapidez con la que estaban subiendo. Fue entonces cuando encontraron una *chucua*⁹, que se les apareció en el camino. Y allí, en el agua, vieron un par de tinguas que brillaban con luz propia. La primera en verlas fue Miriam. Mientras recogía agua con sus manos, tocó en silencio el hombro de una de sus primas y se las señaló. Aquella prima, cuando pudo verlas, pegó un grito:

—¡Parecen de oro!

Elías, en un impulso, quiso acercarse para verlas mejor e intentar tocarlas, pero de la nada desaparecieron.

—¡Es un encanto! —susurró una de las primas, con los ojos muy abiertos—. Como la gallina de oro con sus pollitos que decían que había en Aguas Calientes.

8 A diferencia de la terminología común que relaciona al horno con su producto —como «ladrillar» o «tejar»—, en Cundinamarca y Boyacá se le denomina 'chircal'. Esta palabra proviene del chirco, el tipo de árbol que se tala y se utiliza como leña para alcanzar las altas temperaturas necesarias en la cocción de la cerámica (Rodríguez-Gallo, 2019).

9 El término «chucua» es un muisquismo. Su significado en la lengua original está relacionado con los ecosistemas de agua, haciendo referencia a una zona de pesquería, un humedal, un lodazal o un pantano. Define una zona de tierras bajas, caracterizada por estar parcial o permanentemente inundada.

La historia era conocida por todos. Contaban que cuando ese encanto fue sacado del lugar, el agua se secó para siempre.

—¡Sí ve, Elías! ¡Lo mejor era no acercarse, ahora esto se va a secar! —le reprochó Miriam.

Otra de las primas recordó que su padre contaba que por los lados de la *chucua* de La Conejera había un escurridero de la laguna y en Semana Santa se brotaba el agua y salía una gallina con doce pollitos.

—Cuando estaba yo ya grande, mi papá me contaba que la laguna encantá se seca y de pronto vuelve otra vuelta, cuando por ejemplo, en este tiempo que el Viernes Santo vuelve otra vuelta a brotar el agua. Todo eso se bajó aquí por el humedal de La Conejera. Ese era el encanto de esa laguna, decían que debajo había una iglesia de oro. Y ahí aterrizó el mohán de Majuy. El hijo del mohán de Majuy lo trajo para acá: eso tumbó árboles, todo eso, eso tumbó y el granizo quedó muy alto. Y me contaba que eso llegó ese mohán y se posó ahí, se posesionó ahí.

—¡No me diga! ¡Mi papá se bañaba ahí cuando era sute! —respondió Elías, tratando de ocultar su nerviosismo.

Mientras conversaban, se dieron cuenta de que habían llegado casi a la cabeza del cerro sin encontrar la piedra que brillaba. Decidieron emprender el regreso, pero el sendero parecía alargarse con cada paso y pronto se vieron caminando en círculos. Fue entonces cuando empezó una borrasca, empezó a granizar y el camino que conocían se transformó.

El sendero desapareció bajo sus pies. La quebrada creció hasta convertir el camino en un laberinto de agua y barro espeso que no solo los frenaba, sino que parecía tirar de sus tobillos hacia abajo, como si la tierra quisiera retenerlos. Atrapados, sintieron que el encanto los quería ahogar; no sabían cómo salir de esa mano de agua. Y no se veía pa'l horizonte porque esa tormenta estaba berraca y no sabían de dónde agarrarse para no enterrarse en el barro.

Mientras tanto, doña Lidia, la mamá de Miriam, estaba preocupada porque no había visto volver del cerro a los jóvenes desde hacía horas. Se decía para sí misma: «Ellos no son de llegar tarde y esa borrasca en el cerro es rara». Ella sabía leer las lluvias y diferenciar cuándo era una tormenta que venía con bravura. «Esos chinos

berriondos deben estar jodiendo a un encanto». En ese momento sacó una cruz de mayo que tenía guardada en un cajón y que le había hecho su mamá, y empezó a quemarla y rezar.

En ese momento, dejó de granizar en el cerro y la borrasca cesó sin explicación aparente. Por fin, los jóvenes lograron escapar de aquel laberinto. Al llegar por fin a la carretera que queda a los pies del cerro, la 91, decidieron ir a la casa de Miriam. Ya en la casa, al calor de la leña y mientras doña Lidia les daba una aguapanela con mogolla, la mujer escuchó lo que les había sucedido en el cerro. Luego, con una voz tranquila pero firme, doña Lidia les explicó lo que había hecho, y les dijo:

—Si no los ayudo desde acá, allá quedan encantados. Recuerde que si uno se va a atrever a corretear un encanto, tiene que mirarlo o escupirlo para entiesarlo. El encanto se deja ver, pero no se deja agarrar. Uno no puede acercarse porque desaparece.

Después de esa charla, Elías cogió camino hacia Tuna Alta y, mientras caminaba, volteó a mirar al cerro y volvió a ver la candileja brillar una vez más. La luz parpadeó y se desvaneció lentamente. «Mejor me voy pa la casa rápido, menos mal que esa cruz de mayo tiene su mérito», dijo.



Cosechando recuerdos

Cada cierto tiempo, la comunidad muisca de Suba reunía a los abuelos y las abuelas para conversar con los más jóvenes, que casi siempre eran sus nietos y nietas o, incluso, bisnietos y bisnietas. Era común que las familias tuvieran mucha descendencia, por lo que, a su vez, la tercera generación también solía ser numerosa.

Cada encuentro se realizaba en diferentes lugares de ese territorio que había sido la tierra de sus ancestros y donde sus historias cobran vida. Casi siempre los más jóvenes permanecían a la expectativa, curiosos por conocer lo que les contarían los abuelos; era el único lugar en donde podían escucharlas, pues en su colegio, aunque a veces les hablaban de historias antiguas de su comunidad, historias de siglos atrás, no las sentían igual que cuando salían de boca de los mayores... había cierta magia en cada relato.

Los más pequeños irrumpían con sus preguntas sin seguir ningún orden; solo su curiosidad era la garantía para iniciar una conversación que los abuelos y las abuelas continuaban, hilando la historia con sus vivencias y aprendizajes, llenando de emoción cada relato, poniéndoles nombres y apellidos a sus protagonistas y estableciendo su cercanía con ellos.

—En el tiempo de antes... —respondió el abuelo a una pregunta que nadie más escuchó y que le lanzó un pequeño que, en el desorden de la llegada de los niños y las niñas, no resistió su curiosidad—. Todo esto que ven aquí, lo que hoy es la plaza de Suba, era un sitio donde había potreros pa sembrar. *A entonces* han pasado muchas cosas; las tierras han cambiado de dueños, han construido mucho edificio y ya no conocemos a todos los vecinos. Claro que los que somos de la comunidad también hemos cambiado, pero eso sí, no cambia *quesque* ¡nos seguimos sintiendo indígenas, indígenas, indígenas! Mejor dicho, nosotros nos sentimos de aquí, porque nosotros nos criamos aquí, entre esta tierra, y nuestros papás, abuelos, bisabuelos, tatarabuelos y los abuelos de ellos.

—¿Y qué hacían cuándo eran niños? —continuó el chico.

—Íbamos a la escuela, tratábamos de estudiar lo que más podíamos, aunque era difícil, era duro para mis padres. Por ejemplo, yo hice hasta tercero de primaria porque me tocó ayudar a mi papá con cosas del siembro de papa, y a mi mamá tuve que ayudarle a cortar ladrillo en los chircales; *quesque* yo era el mayor, entonces a uno le tocaba más duro.

—¿Hasta tercero? ¿Pero usted sabe muchas más cosas que yo, abuelito! ¿Cómo aprendió?

—En la biblioteca —respondió el abuelo con picardía y con una pequeña sonrisa en sus labios—. Para nosotros, los siembros, las plantas y la tierra han sido nuestras bibliotecas; ahí hemos aprendido todo. Es que, aunque teníamos que ir a la escuela, también teníamos que aprender de los abuelos y nuestros padres. Recuerdo que mi abuelo me enseñó a agarrar el laurel y a hacer los bultos para llevarlos hasta Usaquén a venderlos para el día de la Cruz de Mayo, y también nos había enseñado a hacer las cruces y los ramos. Nosotros toda la vida hemos caminado el laurel, porque nuestros abuelos siempre estuvieron ahí, por eso es que todos los viejos decimos que venimos de familias que nos enseñaron a sembrar... recordar esto me dio hartito guayabo.

—En mi caso, yo sí pude estudiar unos años de bachillerato —intervino una abuela—, pero lo que pasó es que, como hacían sorteo, yo pude estudiar en la Escuela de la Concentración del Rincón con

una beca de tres años; después, ahí sí dije: hasta aquí llegué, porque no hay para más. Entonces yo me iba a estudiar desde donde vivía, que era muy lejos, y uno andaba a pie porque solo había un bus que pasaba a tal hora, y si uno no alcanzaba, pero... siempre hemos tenido nuestro oficio delegado, pongamos, como limpiar la huerta, limpiar los surcos o desyerbar; ese era un trabajo que podíamos terminar en dos o tres horas, o se nos podía ir todo el día, dependiendo de lo que le rindiera a cada uno.

—Mi mamá nos llevaba era en la yunta de bueyes. Eso les ponían la yunta a los dos bueyecitos y el palo así —dijo una de las abuelas, haciendo la seña con las manos—, y atrás le hacían como un cajón, y ahí nos metían y nos llevaban pa Bogotá. Ahí es que uno empezaba a conocer la vida, pero eso sí, todavía andábamos descalzos porque lo que fueron las alpargatas y los Panam llegaron mucho después.

Una joven que parecía muy tímida de pronto sorprendió con una pregunta sobre la infancia de los abuelos y las abuelas que estaban allí, que seguramente era también una inquietud sobre su propia experiencia de años atrás cuando era más chica.

—Y cuando no estaban trabajando, ¿qué hacían, abuela? Parece que cuando todos ustedes eran pequeños no se podía hacer más que trabajar, estudiar, ayudar al papá y a la mamá, cuidar a los hermanos... mejor dicho, parece que no tuvieron una infancia muy feliz que digamos, ¿no?

—Lo que pasa es que nos enseñaron a ser estrictos, por eso somos personas dadas a ser responsables y regañonas. Pero las formas de divertirnos eran distintas a como son hoy, ¡pero claro que lo pasábamos bueno! Yo me acuerdo que nos gustaba bañarnos en la quebrada de La Salitrosa y que ahí donde nos bañábamos había una parte donde nos robábamos los huevos, ¿se acuerdan? —preguntó un abuelo, mirando a los demás mayores y asintiendo a la vez—. Los cogíamos en una mochila y se cocinaban; mientras nosotros nos bañábamos, ya estaban los huevos. De eso hace más de cuarenta años; eran pilatunas que hacía uno de chino.

Varios abuelos y abuelas se rieron como para sus adentros, quizás recordando esos viejos y buenos tiempos. Algunos de ellos habían crecido juntos, compartiendo momentos a lo largo de los años, por eso sus recuerdos también eran compartidos; en algunos casos, porque

son familia, pues entre los muyscas casi todos son familia, por eso se presentan con sus dos clanes¹⁰ y el apodo, para reconocerse e identificarse como hijos, nietas o bisnietos de... Es lo que les permite establecer y reactualizar su ancestralidad, su relación con el territorio de Suba, marcar su carácter de raizales, es decir, haber nacido allí y tener raíces culturales, territoriales, pero, sobre todo, familiares con los antepasados que habitaron esas tierras de Suba.

—¿Que si la pasábamos bueno? ¡Uno de chino siempre la pasaba bueno! —El recuerdo de los juegos y pilatunas empezó a animar a otros abuelos y abuelas que no habían intervenido. —En las fiestas, mientras los adultos se echaban sus coplas y sus bailes, nosotros íbamos a jugar entre el maizal, el alverjal y todo eso.

—A mí me gustaba jugar al bocho¹¹, y siempre pedía una moneda que era blanca, que era para jugar cinco centavos, y a todo el mundo yo le ganaba con mi moneda blanca.

—Mi mamá siempre me decía que por qué me gustaba estar con mis bolsillos y mis jeans llenos de bolines —dijo una abuela—, y es que a mí me gustaba jugar cinco huecos, jugar a la jale, gripaños, carretas, puros juegos de niños; en esas yo me la pasaba, y mi mamá: «¡Ah, es que usted parece un marimacho!». Se ponía brava porque no jugaba con las muñecas que me regalaban. Pero yo era feliz. Esas experiencias ya no se vuelven a vivir.

—Pues sí, era una diversión muy distinta de la que tenemos hoy en día —repuso la joven—. Yo también me acuerdo de que cuando era niña no todos teníamos celulares, pero hoy, por ejemplo, yo me pongo los audífonos y me divierto oyendo mi música, o puedo pasar

10 La comunidad muysca de Suba mantiene una fuerte identidad cultural a través de sus apellidos. Entre estos se encuentran Niviayo, Yopasá, Mususu, Chisaba, Chipo, Caipa, Neuque, Quinche, Caita, Bulla, Bajonero, Cabiativa, Nivia, Piracún, Cuenca, Cera y Rico. También se conservan apellidos adoptados como Ospina, Córdoba, Landecho, Lorenzano, Torres y Triviño. Las familias se caracterizan por ser raizales o nativas del territorio, habitando las mismas tierras que les fueron asignadas tras la disolución del resguardo. Es habitual que las familias sean extensas y vivan juntas en una misma *uta* «patio», conocida en la actualidad como «cuadra», lo que representa su profunda conexión con el territorio. Lazos de consanguinidad conectan a las 3.481 familias, lo que refuerza la cohesión social y cultural de la comunidad, al entenderse a sí mismos como una gran familia (Subacubun, s. f.).

11 El bocho es un juego del que se tiene conocimiento únicamente a través del relato de los abuelos, transmitido en un círculo de la palabra. No encontramos otras referencias que detallaran cómo se jugaba.

el tiempo jugando o en redes sociales. Para la gente de mi edad también han cambiado las cosas desde que estábamos chiquitos, ¡y de eso hace apenas como diez años! Por eso es que las historias de ustedes nos parecen tan lejanas, ¡si son de hace más de cuarenta! Claro que yo sí no quisiera volver a ser chiquita, sin todo lo que tenemos ahora.

—A mí sí me gustaría vivir como antes, volver a vivir esos años, porque todo era muy sano, es que en ese tiempo no había maldad, no había ladrones, uno dejaba las puertas abiertas y no pasaba nada. Hoy en día eso no se puede hacer, y por eso mismo es que a los niños y a las niñas de hoy les toca divertirse de otras formas —dijo la abuela que jugaba con bolines.

—Pero vean que cocinar también era importante para nosotros. En esa época cogían el maíz, lo hacían partir, no bien remolido sino partido, y conseguíamos unos cunchos de esos de guarapo. Le echábamos esos cunchos al maíz que estaba partido. Lo dejábamos ocho días que *enjuertara* eso. Y a lo que estuviera *juerte*, se sacaba y se molía bien molido y se hacía la mazamorra. Ya el barril estaba que hervía con más cunchos allá y se le botaba esa masa, se rebullía y ya estaba: ¡estuvo la chicha! Se dejaba que se *enjuertara*, para los matrimonios —dijo una de las abuelas mientras hacía una seña con la cabeza a un abuelo que se acercaba al grupo.

—¡Ya está listo el cuchuco! —dijo la abuela—. Vayan terminando para que vengan todos a almorzar.

—¿Y cuándo volvemos? —preguntó una niña que había permanecido atenta a cada palabra de los abuelos y las abuelas, como queriendo vivir y no solo imaginar aquellos tiempos de las historias que les habían contado.

—Como dentro de poco vienen las fiestas decembrinas, podemos encontrarnos para hablar de todo lo que hacíamos para esas fechas, ¿les parece? —dijo el abuelo que había iniciado la conversación.

—Es que oírlos hablar de esos tiempos es como entender muchas cosas que no nos cuentan en el colegio ni en ninguna parte —dijo la niña emocionada, mientras todos se iban levantando y la conversación se dispersaba. Por eso, quizás ninguno alcanzó a escuchar cuando la niña dijo—: ... es que escuchar a un abuelo o a una abuela es como hablar con todos al mismo tiempo.



Vientres de piedra

La siembra y la cosecha marcaba el ritmo de las manos curtidas de los abuelos y las abuelas, quienes extraían agua fresca de un pozo profundo que espejaba el cielo. Los aljibes eran los guardianes del líquido puro y limpio que acompañaba la vida de los raizales de Suba. Filtrándose desde los cerros y recorriendo caminos subterráneos hasta llegar a los humedales, el agua era el vehículo que permitía la vida: el juego, la comida, el descanso y el trabajo eran posibles gracias a estos vientres de piedra que la cuidaban de la contaminación y la desaparición. Antes de que la ciudad llegase con sus alcantarillados y paredes de cemento, las familias recogían el agua con reverencia, conscientes del poder y de la fuerza de la Madre Tierra en cada gota.

Los días transcurrían alrededor del humedal de Tibabuyes y la quebrada de La Salitrosa, las mujeres lavaban la ropa en sus orillas y los niños y las niñas jugaban a atrapar cangrejos de agua, renacuajos y *cascarejos*. Las mujeres cargaban en un burro la ropa y las telas que lavarían en las lagunas, mientras sus hijos e hijas jugaban con curíes, unos pequeños animalitos parecidos a cachorros salvajes. Las prendas extendidas sobre las piedras, el caldero humeante con algún alimento extraído de la tierra y los pies descalzos sintiendo la hierba eran las imágenes que construían el paisaje de ese territorio.

La pesca era abundante, y los hombres se adentraban en los humedales para salir con sus canastas llenas de *ua muykyca*¹² y guapuchas. El club Los Lagartos, tan conocido ahora en Suba, era entonces un lugar donde abuelos y abuelas pasaban horas atrapando peces. Los cerros de Suba vigilaban el trabajo de aquellos que sembraban papas, moras y curubas y, cada mañana, los canastos se llenaban con los frutos que ofrecía la tierra. Las familias vendían sus cosechas en los mercados, y los sabores y las texturas de estos alimentos se extendían por una ciudad que aún estaba por nacer.

Cuentan los antiguos que las montañas, los cerros, los humedales y las lagunas están conectadas por columnas y túneles ocultos que las sostienen y que son la expresión máxima de la comunicación viva con el territorio. Estas aguas subterráneas son como la sangre: oxigenan, avivan y dinamizan todo un sistema que depende de ellas. Los raizales de Suba lo sabían y por eso presentaban sus respetos a los mohanes y mohananas que cuidaban —y cuidan— con recelo estos lugares sagrados. Sus oraciones y pagamentos son ofrecidos a estos seres esperando a cambio prosperidad, salud y bendiciones para sus cuerpos y sus cosechas.

Pero algo cambió. Cuentan que en la laguna de Aguas Calientes en Tuna había un encanto, un mohán que custodiaba gallinas de oro. Al ser retirado, las aguas comenzaron a desaparecer. Lo mismo sucedió cuando tres serpientes fueron sacadas de su hogar milenario: el aljibe dejó de brotar y la tierra se endureció. Las serpientes, madres y guardianas del agua, son quienes mantienen el equilibrio. Allí donde se enroscan, el agua brota limpia y generosa; donde se ocultan, la vida despierta. Sus cuerpos ondulantes son como los cauces subterráneos que protegen, y su quietud y presencia silenciosa son el arrullo del agua desde su nacimiento. Su pulso es el pulso de la tierra: las serpientes traen consigo no solo el agua, sino la promesa de la fertilidad, del renacer continuo y del flujo que no cesa.

También se cuenta que los antiguos tenían que caminar con el agua hasta las rodillas en la zona de El Rincón, pues esta fuerza soberana brotaba con tal abundancia que inundaba todos los terrenos

a su paso. El paisaje de Suba y sus alrededores se transformaba con cada temporada de lluvias y, en consecuencia, mujeres y hombres adaptaron su andar. Las alpargatas reemplazaron los pies descalzos, y los zapatos Panam a las alpargatas. También el asfalto fue cubriendo los caminos de herradura, y las carretas rudimentarias en la que se transportaban alimentos fueron relevadas por la presencia de vías y estructuras motorizadas. Los ritmos fueron alterados y el territorio lo sintió.

Sin embargo, aunque la ciudad se ha transformado y la urbanización ha llegado, Suba sigue siendo el territorio ancestral de los muyscas raizales. La vieja Suba resiste en las memorias de quienes la habitaron y se bañaron en sus aguas, donde había gallinas, pollitos e iglesias de oro que resplandecían con su luz hacia la superficie. Hoy, al recorrer lo que queda de los antiguos humedales, casi invisibles bajo el peso del cemento y las edificaciones, aún se pueden oír las voces de este tiempo pasado. Los camellones de cultivo¹³ que alimentaba a la comunidad parecen latir bajo la tierra, como si aguardaran a ser redescubiertos. El agua, que antaño fluía libre y abundante, ha sido apresada por la ciudad, pero no ha olvidado su ruta. Imágenes de las lagunas cristalinas de aquellos días permanecen en la memoria de quienes hoy no encuentran su reflejo en los mismos cuerpos de agua que tanto anhelan.

13 Los muyscas desarrollaron un sistema agrícola sofisticado, utilizando terraplenes o camellones elevados. Estas estructuras, construidas en las cercanías de ríos y humedales, no solo aseguraban la humedad de los cultivos, sino que también aportaban nutrientes, regulaban la temperatura del suelo y posibilitaban la acuicultura (Rodríguez, 2021).



El Puente de la Marrana

Los compadres estaban trabajando en los chircales y cuando iba bajando el sol, cogieron pa sus casas. Mientras iban caminando, pasaron por la chichería del centro, se miraron.

—¿Tiene plata que me preste, Alirio, pa tomarnos un jarrado de chicha y luego cogemos pa la casa? —dijo uno de ellos.

Alirio asintió y empezó a transcurrir el tiempo sin que lo notaran. Lo que era una jarrada, se convirtió en una, dos y tres cervezas, jarrados de chicha que iban y venían, y en el entretanto brindaron por sus hijos y sus padres.

—¡Salud, señora Clementina! ¡Otra ronda, por favor! —exclamaron con entusiasmo.

El juego duró hasta la madrugada, el disco de piedra que lanzaron desde cada cancha ya había entrado al bocín varias veces, a doña Clementina se le habían acabado las mechas de tantas que reventaron ese día.

La madrugada los recibió con el sereno. Ya alicorados, ahora sí cada uno iba para su casa, confiando en que el camino los guiaría a la luz de la luna. Alirio, tambaleante y con una llovizna helada que

comenzó a mojarle las mejillas, salió de la tienda con la chicha en la mano y un poco mareado por haber tomado tanta cerveza Cabrito¹⁴.

Mientras caminaba por Chosica¹⁵ hacia el Puente de la Marrana, algunos de sus amigos se quedaron dormidos en los vallados que quedaban contiguos a la tienda. A pesar de saber que dormir ahí no era una mala opción, tan solo pensar en amanecer todo lavado y lleno de barro lo hacía seguir caminando hacia su destino. Tarareaba una canción, mientras el aire y la niebla lo empezaron a abrazar.

Había oído muchas historias de ese puente. Se decía que a los borrachos les salía un ser con cadenas en cualquier momento y los asustaba ahí mismo. También se hablaba de que ese ser era una marrana y cuando se aparecía, el cuerpo se erizaba y se trababa la lengua. Se dice que también *juetiaba* a los que agarraban para El Rincón o para Suba, pero eso solo le pasaba a los malos esposos, no a todos. Esa noche, mientras se acercaba al puente, Alirio prefería creer que esos cuentos eran eso: cuentos.

Mientras caminaba tambaleante y sus ojos se entrecerraban por el sueño, la figura de la marrana seguía latente en su mente y otros recuerdos lo pusieron a temblar. En particular la historia de don Gregorio, un hombre que pasaba sus días trabajando en el tránsito y era famoso por su talento al tomar chicha. Una noche se emborrachó mucho y bailó con dos mujeres que luego de un rato se convirtieron en esqueletos. Por beber tanto, también se le apareció un chivo que tenía los cachos volteados para atrás.

Alirio se estremeció al recordar esos detalles, muchas historias de encantos se le vinieron a la mente. Nunca había comprendido del todo esas historias, pero ahora, con la niebla espesa y el sonido de sus pasos resonando en la oscuridad, algo en su interior comenzaba a creer.

¹⁴ La Cervecería Germania en Bogotá lanzó en 1912 la cerveza El Cabrito. Era una cerveza de tipo popular, elaborada por solicitud del Gobierno nacional, para ayudar a combatir el consumo de la chicha. En una publicidad de 1949 decía «cada botella de cerveza “Cabrito” suministra al organismo las mismas calorías que le proporcionan los siguientes alimentos (pan de 5 onzas, 12 onzas de pescado, 9 onzas de carne, 3 huevos, 2 vasos de leche, 18 unidades de vitamina B1 y 12 onzas de papa. Nutritiva y saludable por 15 centavos)» (@ricardo_plano_danais, 2023)

¹⁵ Lugar importante en la cosmogonía de la comunidad, puesto que en él estaba el famoso “Puente de la Marrana”, lugar de origen de múltiples historias de encantos en el pasado rural de Suba» (Torres Sierra, 2024 p.29).

De repente, al cruzar el puente y mientras escuchaba el sonido del agua de la quebrada que pasaba por debajo, el ambiente cambió por completo. Frente a él, una sombra emergió de los arbustos: la marrana. Su cuerpo se entrelazaba con las cadenas y a su alrededor estaban sus doce marranitos. Alirio intentó retroceder, pero su cuerpo se paralizó. La marrana lo miraba fijamente de manera desafiante y, en su mirada, Alirio quedó helado. El eco de las tormentas lejanas comenzó a resonar en el cielo. Las nubes se arremolinaron sobre él, y el agua de la quebrada empezó a subir con fuerza, mientras la lluvia caía cada vez con más fuerza. La tormenta no solo mojaba la tierra del puente, sino que empapó a Alirio, sintió que todos los rezos que le habían enseñado de pequeño para protegerlo se disipaban en su mente y no recordaba cómo decirlos; su lengua se trabó, y todo lo que hasta ese entonces lo protegía se detuvo. Lo único que pudo hacer antes de que la marrana avanzara hacia él fue echarse la bendición. Pero en ese instante la marrana y sus doce marranitos lo rodearon y empezaron a pegarle una *juetera* de la que él creía que nunca se iba a olvidar.

Al amanecer, cuando los primeros rayos de sol iluminaron Chosica, Alirio estaba privado¹⁶ debajo del puente. Lo encontraron horas más tarde sus mismos compadres cubierto de barro y rasguños profundos, como si la zarza¹⁷ misma lo hubiera abrazado con furia durante toda la noche. No recordaba nada con claridad, solo el peso de unas cadenas y un frío que no era de este mundo. La noticia corrió por Suba y El Rincón, y la historia de Alirio se sumó a las de los abuelos, un recordatorio de que el puente tiene su propio encanto.

16 Dormido.

17 *Rubus ulmifolius*, llamado zarzamora, entre otros numerosos nombres comunes, es una especie de arbusto de aspecto sarmentoso de la familia de las rosáceas y es popularmente conocido por sus frutos comestibles, llamados moras.



La tierra y la memoria

El sol comenzaba a ocultarse tras el cerro de La Conejera, tiñendo el cielo de un naranja profundo. Los jóvenes de la comunidad se sentaron en un amplio círculo, atentos al eco de las palabras de los abuelos. La abuela Clara, con su vestido azul y sus manos arrugadas como la corteza de los árboles, miraba a los jóvenes, especialmente a Laura, quien acariciaba la tierra a sus pies sin entender del todo el propósito de aquel encuentro.

—Antes, la tierra era toda pa nosotros —comenzó la abuela Clara, con una voz suave y pausada que apenas se sobreponía al soplo del viento de la tarde—. Desde muy pequeña, me enseñaron que la tierra nos daba lo necesario para vivir, pero también nos pedía algo a cambio.

Laura escuchaba en silencio, sorprendida de que cada palabra pareciera conectar sus pensamientos con algo más profundo. La abuela continuó:

—Mi abuelo siempre decía: uno siembra en la tierra lo que siembra en el corazón. Él me enseñó a arar desde niña. Era pesado, claro, y a veces hasta lloraba de cansancio, pero era allí, con las manos llenas de tierra, donde entendí que esta labor era también un don. No importaba si solo cosechábamos nabos o si cuidábamos los

animales y llevábamos a vender la leche y el queso. Cada trabajo era una manera de agradecer, y la tierra, a su modo, nos respondía.

La abuela tomó un pequeño puñado de tierra y lo dejó caer, dejando que cada grano se deslizara entre sus dedos. Santiago, que había crecido entre el asfalto de la ciudad, observaba sus manos marcadas y, en ese instante, sintió algo distinto: una especie de respeto por su abuela Clara.

Don Ignacio se acomodó en su asiento y comenzó a hablar:

—Cuando era niño, la vida era distinta. Todo venía de la tierra. Mi mamá, desde muy temprano, nos llevaba al campo a recolectar nabos y a recoger los huevos que ponían las gallinas que teníamos. Era un trabajo duro, pero en cada jornada estaba también nuestra forma de aprender.

Los jóvenes escuchaban con fascinación mientras don Ignacio continuaba, describiendo las jornadas en las que él y su familia llevaban los productos al mercado en la plazoleta de Suba.

—Llegábamos al mercado antes del amanecer —explicó— y esperábamos a que la gente viniera a comprar. El camino hasta Bogotá era largo y duro porque no teníamos sino los burros, no había otro transporte, y el mercado quedaba lejos. Otras familias también sembraban y llevaban sus productos para vender; entonces, entre todos nos ayudábamos: si a uno le faltaba leche, otro le daba papas.

Los jóvenes imaginaron el bullicio del mercado, el olor de la leche fresca y la algarabía de las familias ayudándose entre sí. Santiago, que hasta entonces había sentido cierta desconexión, empezó a pensar cada oficio no como un simple medio de subsistencia, sino como una forma de resistencia.

Fue entonces cuando doña Luz levantó sus manos y habló, mostrando las marcas de su piel:

—Esto es de toda una vida haciendo teja y ladrillo en los chircales. Mis padres y mis hermanos trabajaban en eso, y yo también desde muy sardina¹⁸. Aprendimos a cortar la teja, a darle forma, y a preparar la mezcla correcta pa hacer el ladrillo, porque si no era firme, no servía. Allí, en medio del humo y el sudor, nos levantábamos

18 Niña o joven.

cada día. Mi padre nos decía que cada ladrillo que hacíamos era más que una forma de ganar el pan porque era la manera en que construíamos nuestro hogar, nuestro pueblo, nuestro futuro.

Los jóvenes pudieron casi sentir el calor en sus rostros y el peso de la arcilla húmeda. Santiago observó las manos de doña Luz y sintió una conexión con sus antepasados, con las mismas manos que moldearon la tierra y construyeron sus hogares.

Doña Luz continuó, con una expresión de nostalgia en su rostro:

—Ese trabajo nos enseñó a resistir. Cada ladrillo era un testamento de nuestra lucha y de nuestra esperanza. Así construimos, así salimos adelante. Es algo que quisiera que ustedes nunca olvidaran.

Algunos jóvenes asintieron en silencio, y Laura pensó en cómo los ladrillos, con cada golpe y cada molde, también habían sostenido vidas y sueños.

La abuela Clara retomó la palabra, recordando los otros oficios que desempeñaron para sacar adelante a sus familias:

—Mi hermano trabajaba en el río, cargando lama y laurel para vender en el mercado, y mi madre se encargaba de moler el maíz. Todo lo que hacíamos era para ayudar a la familia, porque en ese tiempo no podíamos depender de un solo trabajo. Nos acomodábamos a lo que había.

Don Ignacio sonrió y comentó:

—Laura, tu nombre viene de laurel, ¿sabías? Es que el laurel era muy especial para nuestros padres y abuelos porque, además de ser una planta medicinal, con el laurel también hacíamos cruces para la celebración de la Cruz de Mayo.

Laura sintió de inmediato una conexión especial con sus antepasados, como si llevar ese nombre tuviera una gran responsabilidad ante el mundo. Las palabras de los abuelos y las abuelas poco a poco fueron haciendo que los jóvenes sintieran el peso de cada significado, para que comprendieran que esos trabajos eran la base sobre la cual se construía su historia.

Finalmente, don Ignacio y la abuela Clara, viendo que los jóvenes permanecían estupefactos, como estremecidos de pasado, hablaron del valor de ser muisca:

—Nuestra lengua, nuestro trabajo, nuestra unión y nuestra memoria, todo eso es lo que nos sostiene —dijo la abuela Clara, con orgullo—. Aunque hemos perdido mucho, todavía queda en nuestras manos la responsabilidad de seguir adelante, de preservar lo que tenemos. Cuando trabajamos, ya sea en la tierra o en cualquier otro lugar, estamos honrando a nuestros ancestros.

Laura y Santiago, en un impulso espontáneo, extendieron sus manos hacia la tierra tomando un puñado y dejando que corriera entre sus dedos, desplegando ese olor inconfundible de la tierra húmeda mezclada con la hierba. Era un gesto simple, pero en ese momento, el tacto, el olfato y todos sus sentidos conectaron con ese pasado que sus ancestros habían sembrado siglos atrás en los cerros.

—Recuerden, cada palabra de nuestra lengua, cada *esjuerzo* en el trabajo es una forma de vivir como muysca —dijo don Ignacio—. Y aunque el mundo cambie, ustedes siempre llevarán en su sangre el valor de nuestros ancestros. Nunca olviden lo que son ni de dónde vienen.

El viento seguía soplando entre ellos mientras el sol se ocultaba, haciéndoles sentir cada palabra de los abuelos cada vez más cercana. Los abuelos, las abuelas y los jóvenes se quedaron en silencio unos instantes más, sintiendo cómo la conexión que se había forjado esa tarde a través de la palabra los unía a su historia, a su tierra y a su comunidad.



Saberes de los abuelos y las abuelas

En este apartado se recogen expresiones, refranes, versos y recetas tradicionales transmitidas por los mayores y las mayores de la comunidad. Sus voces revelan formas de nombrar el mundo, de enseñar con humor y sabiduría, de curar con plantas y alimentar con lo que da la tierra. Son fragmentos de una memoria que sigue viva en la cotidianidad, en los fogones, en los cuerpos y en la palabra hablada.

Así se escuchan los mayores y las mayores...

No hay que mezquindar el agua, ni la candela, ni la sal.

Lo acostaban a uno como las gallinas.

Después de Dios, la mamá, porque ella sí no lo engaña a uno.

Hay que vivir y dejar vivir.

El que quiere marrones, aguanta tirones.

El que se casa quiere casa y canastico pa la plaza.

Las uvas nacieron verdes, el tiempo las maduró, mi corazón nació
libre y el tuyo lo conquistó.
Prefiero desvestir santos y no borrachos.
Al otro lado del río mataron una gallina tuca y los chulos iban
diciendo los huesos pa tu cuchuco.
La comida que comíamos era arrancada de la tierra.
Hay que tener vergüenza de las cosas.
Allá arriba en aquel alto tengo una pulga amarrada. Cada vez que
subo y bajo, me pica la condenada.
Allá arriba en aquel alto tengo una cabra amarrada. Cada vez que
subo y bajo, la encuentro culicagada.
Otro día vi un armadillo sembrando su palo de yuca, me dijo que
cuando uno llega a viejo, hasta el rabo se le chupa.
Allá arriba sí que se ven disparates, una gallina con kipa y un burro
con alpargates.
Los ojos de mi morena son negros y son azules, se parecen a los
cielos cuando se apartan las nubes.

Saberes medicinales y alimento

La borraja pa la tos.
La cicuta pa expulsar las pulgas.
La hortiga pa'l colesterol.
El paico pa purgar.
La mata de gloria pa los ramos de las recién casadas.
La chigua pa los envueltos de los tamales.
La uchuva pa los triglicéridos y las cataratas.
La melisa pa darle sabor al arroz con leche.
La artemisa pa sacarle los gases a las vacas.
La sangre de toro pa'l cáncer.
La sangre de zuro y la chúcula pa las parturientas y las embarazadas.
El caldo de pajarilla pa darle fuerza a las mujeres recién paridas.
La caña de maíz pa la aguapanela.
El ojo de la vaca pa darle más sabor a la mazamorra.

Reflexiones

En este apartado, las voces de las autoridades del Cabildo fueron parte de las fuentes principales para encaminar reflexiones surgidas de un tejido articulado entre sus discursos y perspectivas identitarias y políticas, junto con los enfoques conceptuales sobre la memoria, lo sagrado y el territorio, derivadas del proceso investigativo. Algunas de las vivencias de los mayores y las mayores que se incluyen en esta sección también ilustran parte de estos conceptos desde sus formas particulares de vivir.



Escanea los
códigos QR para
escuchar cinco
entrevistas.

Memoria viva: re-existir para habitar el presente

Wilmer Talero, exalcalde mayor del Cabildo, afirma que no ha parado de aprender de la «memoria viva» de los abuelos y las abuelas de su comunidad. Para él, la sabiduría y sapiencia de los mayores y las mayores es la fuente primaria para el rescate y la pervivencia de su pueblo. «Ser nuevamente muyscas», como así lo refiere, es una de las apuestas centrales de los esfuerzos que adelantan las autoridades del Cabildo de la mano de toda su comunidad. Jeison Triviño, gobernador del Cabildo, indica: «Nosotros somos los muyscas de hoy, somos los que estamos en este momento resistiendo en el territorio y, por lo mismo, tenemos que afianzar nuestras relaciones y confiar en lo que estamos haciendo». Sus relatos denotan una urgencia por validar y posicionar su resistencia en un presente que trae enormes desafíos: devastación ambiental, urbanización, consumismo, capitalismo rapaz, ruptura de tejidos comunitarios, entre otros.

Adicionalmente, los muyscas raizales de Suba, y en general las poblaciones muyscas del altiplano cundiboyacense, se enfrentan a la contradicción que existe entre la representación del pueblo muysca en la memoria nacional —producto del legado colonial y prehispánico— y su realidad actual, lo que a menudo los condena a un lugar en el pasado que no reconoce su existencia contemporánea. Por diversos

dispositivos de la memoria, los muyscas se convierten entonces en nuestros «antepasados» y, por ende, en otro de los íconos que nos pertenecen como nación (López-Rodríguez, 2005), una posición que ha sido criticada y rebatida por las autoridades del Cabildo —y que compartimos como investigadoras—, puesto que se aleja de la auto-determinación que ha demostrado y sigue demostrando la comunidad muysca de Suba.

Hablar de re-existencia y resistencia del pueblo muysca es una condición necesaria si queremos adentrarnos en lo que implica «ser muyscas hoy». En sus relatos hay una presencia innegable sobre el tiempo, es decir, hay alusiones concretas a un pasado, un presente y un futuro. Habitar Bogotá en el contexto actual no es lo mismo que haberla habitado a principios del siglo xx y mucho menos en el territorio que era antes de la conquista de los españoles. Es por esa razón que las autoridades del Cabildo hacen hincapié en las diferencias que implica pensarse y construirse a sí mismos y a sí mismas como indígenas muyscas raizales en la actualidad, a diferencia de los muyscas del periodo colonial, por ejemplo. Este proceso supone incorporar y reaprender, de maneras complejas y siempre móviles, los saberes ancestrales de sus abuelos y abuelas, mientras enfrentan los retos actuales asociados a las dinámicas capitalistas y de devastación ambiental que no solo vive Bogotá, sino muchas partes del país y del mundo.

Re-existir puede equipararse a «retornar», a «resurgir» (López-Rodríguez, 2005), y la memoria está en el centro de esa finalidad. Cohabitar de *otros modos* (Gallón, 2019) puede ser una forma de interpretar esa re-existencia, mantener la relevancia de sus saberes y tradiciones en un contexto moderno que no para de crecer y cambiar y adaptar sus formas y sus contenidos al interior de una ciudad que devora y deglute lo que se atraviesa en su paso, son solo apenas algunas formas de identificar el renacer de su semilla.

A pesar de la estigmatización, el olvido y el etnocidio producto de la conquista, el pueblo muysca pervive. La imagen de la semilla es potente porque expresa que el devenir indígena *es* una semilla, es «una unidad de fuerza que, aunque parece inerte, resiste con tenacidad y paciencia los embates del tiempo y del entorno, y el día menos

pensado vuelve y brota» (Centro Nacional de Memoria Histórica - Organización Nacional Indígena de Colombia [CNMH-ONIC], 2019, p. 97). Cuando Wilmer Talero habla de «memoria viva», pone de manifiesto una de las ideas fuerza más importantes alrededor de la resistencia del pueblo muisca raizal de Suba: invocar la sabiduría de los abuelos y las abuelas, de «los antiguos», como él los llama, implica reconocer que los más jóvenes tienen todo por aprender, pero que solo en un diálogo resuelto y directo con este presente desafiante es que la comunidad puede prevalecer.

Que la memoria esté viva implica que no se encuentra en un pasado remoto e inalcanzable. Está viva porque se nutre y se ensancha de tensiones, luchas, contradicciones, silencios, elecciones y olvidos. La memoria nunca cuenta historias limpias, diáfanas y puras, la memoria siempre es un *collage* (Fernández-Savater, 2016). Para las poblaciones indígenas, la figura de la espiral es representativa de un modo de entender y situarse en la historia, porque cuando la memoria se asume lineal, comienza su empobrecimiento (CNMH-ONIC, 2019). La memoria viva es producto de fuerzas vitales y heterogéneas que no pueden entenderse en fórmulas de antecedente y consecuente o causa y efecto (Montaña, 2018), sino en múltiples sentidos rizomáticos (Carrillo, 1997) que pueden verse como ramificaciones, cuencas de ríos, telarañas, nudos articulados y tramas (CNMH-ONIC, 2019). Esa memoria viva del pueblo muisca raizal afirma que no hay, como quieren hacernos creer, una historia nacional única, sino que, como le hemos escuchado tantas veces al gobernador, la historia la contaron quienes invadieron, pero son los pueblos indígenas, y en este caso el pueblo muisca raizal de Suba, quienes disputan y resignifican estos sentidos.

En la figura de la espiral, a diferencia de la línea, es posible la convivencia entre el pasado, el presente y el futuro. La pretensión de una secuencia cronológica sobre la memoria colectiva responde a una visión occidental de la historia que, además, se sustenta en la centralidad de una escritura entendida solo como el manejo alfabético. Esta linealidad temporal no se deriva únicamente de la existencia de la escritura alfabética, sino que también se encuentra atravesada por estructuras sociales más amplias, propias de la modernidad occidental,

como el individualismo, la lógica del progreso y la noción de productividad. La escritura alfabética, en este marco, ha operado como un soporte de estas estructuras, facilitando formas de registro, archivo y validación del conocimiento que privilegian el orden cronológico, la autoría individual y la fijación de los hechos. Por tanto, no es la causa única, pero sí un elemento funcional en la consolidación de esa visión.

La idea del tiempo en espiral no surge por la ausencia de escritura alfabética, sino por la centralidad de otros lenguajes y registros —como los ciclos agrícolas, las prácticas rituales, el tejido o la lectura del agua— que permiten una vivencia del tiempo en la que el pasado, el presente y el futuro coexisten y dialogan. En ese sentido, los pueblos indígenas no «se acogen» a esta idea del tiempo: la viven y la encarnan a través de prácticas que configuran su propia epistemología. Como indica el gobernador Jeison Triviño Cabiativa, los saberes de los abuelos y las abuelas de la comunidad «no están escritos en los libros», sino que se encuentran en la palabra, en el uso de las plantas y en el saber del orden de la Tierra. El uso de la lectura y la escritura en el pueblo muisca raizal no puede ser abordado bajo un marco occidental de sentido, porque su conocimiento trasciende los formatos tradicionales que solemos asociar a estas prácticas: las cinchonas son también textos, el tejido es también palabra, la escucha es también registro. Esto se ejemplifica en la siguiente cita del gobernador Jeison Triviño Cabiativa:

El proyecto de República de este país ha folclorizado los saberes de los pueblos indígenas y ha querido tratar a todos sus ciudadanos por igual, desconociendo los derechos que hemos tenido en estas tierras durante siglos; entendiendo que no son derechos escritos, sino que se han transmitido a través de la palabra, de la voz de nuestros ancestros y que hoy nuestros abuelos tratan de resistir con ese mismo mensaje. (Jeison Triviño Cabiativa, comunicación personal, 22 de agosto de 2024)

En coherencia con esta mirada, en la presente investigación encontramos en la figura de la espiral una representación de ese modelo de pensamiento y acción, patente en las narraciones de los

abuelos y las abuelas muyscas. Esta representación simbólica de la conjunción de los tiempos les permite compartir conocimientos y experiencias colectivas, partiendo de cualquier punto para renovarse y repetirse en una lógica de permanencia y simultaneidad en el presente continuo de la narración y de la voz que la conduce (Eliade, 1982).

La memoria viva y la resistencia se sostienen, entre otras cosas, en la oralidad, y la oralidad es vehículo y bastión de la comunidad. Las narrativas hegemónicas de la sociedad mayoritaria tienden a minimizar y desestimar la memoria de los pueblos indígenas asociadas a su territorio. En este sentido, el pueblo muysca de Suba enfrenta grandes retos para consolidar una memoria local y propia que sea flexible y móvil, pero que a su vez logre cohesionar sus luchas territoriales e identitarias, como la amenaza inminente hacia los espacios sagrados y comunitarios que sostienen la identidad muysca a causa del crecimiento urbano, problemática ampliamente mencionada por el exalcalde del Cabildo. O la dimensión jurídica asociada a la propiedad de sus predios, asunto que no termina de resolverse porque las familias muchas veces no cuentan con un «papel» —como lo indicó en varias ocasiones Jeison Triviño— para demostrar que ese ha sido su hogar durante generaciones.

La memoria debería «ser productiva en el presente y estar abierta al futuro» (Rabe, en Jaramillo *et al.*, 2020) para que, en efecto, se desprenda su espíritu transformador. La memoria en la comunidad muysca de Suba es funcional para la construcción de un proyecto cultural, social e identitario que posibilite la reafirmación y re-existencia de sus prácticas y saberes, con miras a su fortalecimiento organizativo. «Contar la memoria escrita y oral del pueblo muysca alrededor del fogón», como nos recuerda Wilmer Talero, es la columna vertebral de la lucha y resistencia de la comunidad. Alrededor del fogón se erige una red de sentidos a través de la palabra, que se consagran y respetan tanto como otras fuerzas y elementos de la naturaleza.

Contar la memoria es una frase que entraña un profundo significado porque entiende que en el recuerdo y en la experiencia de los mayores y las mayores de la comunidad, y en la resignificación constante de quienes les escuchan y replican sus saberes, está el corazón

de su raizalidad. La memoria viva, en contravía de la perspectiva más tradicionalista sobre la historia, se encuentra en la «vida común de la gente en los territorios, es más auténtica y lenta y con menos pose y prisa» (Jaramillo *et al.*, 2020, p. 170), pues al lado de la olla con el alimento, en el rastreo de la tierra y en la broma o el chiste entre los abuelos, es que está el saber. En este sentido, es necesario reconocer que la historia muisca no siempre habita los formatos escritos, pues sus formas de registro responden a otros códigos vitales que exigen traducciones distintas de la memoria y el conocimiento, como puede verse en la siguiente cita:

Buena parte del registro indígena, en cambio, sigue estando por fuera de la escritura y, en ese sentido, por fuera de la historia. Se produce y se resguarda, bien sea en la memoria de los sabedores (mamos, thë' wala, payés, jaibanás, caciques, mayores, como quiera que se les conozca en cada pueblo) —memoria que habla o que deliberadamente calla, según la circunstancia— o en lugares de pensamiento que demandan de traducción cultural: en una cesta o en una mochila, por ejemplo, o en la preservación de un recorrido o de una fiesta. (CNMH-ONIC, 2019, p.51)

La huerta que construyeron los mayores y las mayores es uno de los ejemplos más ilustrativos de estos «lugares de pensamiento». Ese espacio se alza justo en el medio de varias urbanizaciones que circundan y cercan el verde; se hizo a fuerza de cavar y levantar estructuras que evocan la infancia de los abuelos y las abuelas (cocina de leña, canchas de tejo y siembra de alimentos), y en él se reúne la memoria viva del pueblo. La comunidad habla del re-existir y de «ser muyscas contemporáneos», porque no se encuentran en el mismo territorio ancestral que habitaban antes de la invasión de los españoles. De hecho, la idea de que la ciudad llegó a ellos, y no ellos y ellas a la ciudad —afirmación sostenida por la comunidad en todos los espacios de diálogo—, es fundamental para entender las formas de adaptación y cambio que han tenido que enfrentar respecto a la sociedad mayoritaria. El gobernador Jeison Triviño afirma que en la comunidad se «aprende haciendo» y que los conocimientos para

ese «hacer» están inscritos en la memoria ancestral y genética de sus mayores. La huerta ha sido, justamente, el producto de poner en marcha esa memoria:

Y, pues, cuando nos dijeron lo de las canchas de tejo, les dije: «Háganla, ahí están los materiales». «No, que queremos hacer una cocina, así como antiguamente había en todas las casas». Ahí está la cocina: «háganla», ¿sí? Entonces ha habido esas herramientas y esos instrumentos para que ellos se conecten nuevamente con la ancestralidad, con lo que vivieron cuando eran niños y que en la línea del tiempo se vino desvaneciendo y se fue también durmiendo ese conocimiento por la llegada de la ciudad. (Jeison Triviño Cabiativa, comunicación personal, 22 de agosto de 2024)

El adormecimiento del que habla el gobernador es lo que pretende combatir el retorno y resurgir de la semilla muysca, y esa semilla encuentra un lugar fértil en el reconocimiento de la siembra y el alimento para la comunidad. Para los muyscas raizales, las plantas son consideradas seres vivos con cuerpo, memoria y espíritu: cada planta posee un conocimiento ancestral que se ha transmitido a lo largo de generaciones. La agricultura y la conexión con la tierra son vitales para mantener esta memoria en la que las plantas representan alimento, pero también medicina y espiritualidad. En este sentido, la memoria y la oralidad son pilares de este resurgir, pues permiten la transmisión de saberes y tradiciones de generación en generación.

Las prácticas alrededor de la huerta preservan la identidad cultural y también fortalecen la conexión con el territorio y la naturaleza. Esa conexión que, según Wilmer y Jeison, se ha perdido en una ciudad que es de todos y de nadie. Al respecto, Jeison anota:

[...] la ciudad quiere hacer de esto avenidas, parques que a la final no contribuyen sino al desarrollo y al consumo, y no al mantener espacios vivos o espacios que permitan también desarrollar soluciones para la salud mental que trae la enfermedad de la ciudad.

Por otro lado, Wilmer describe a Bogotá como una «ciudad inerte, una ciudad gris, una ciudad que no está produciendo más allá de servicios». Pensar Bogotá desde la perspectiva muysca raizal supone entenderla como un entramado de relaciones y nexos con otros seres vivos y sintientes en paralelo con la experiencia humana. Por este motivo las plantas, los animales, los mohanes, los tunjos y las fuerzas vitales de los cuatro elementos también cohabitan y coexisten en el territorio. Como se evidenció en los relatos, por ejemplo en el de «Vientres de piedra», estas entidades tienen un lugar fundamental en la vida de los raizales de Suba, entendiendo este lugar como el encuentro comunitario, el equilibrio y la pervivencia espiritual o la alimentación.

Wilmer Talero invita a la sociedad mayoritaria a hacer parte de la lucha:

[...] nosotros estamos dispuestos a contarles por qué este territorio es sagrado para que también se sumen a esta lucha y que necesitamos de cada uno de ustedes para crear una nueva posibilidad de ciudad, una ciudad con las tecnologías ancestrales.

La memoria viva es, entre otras cosas, generosa:

[...] las memorias vivas expresan con claridad y generosidad —esto es nuestro y es para ustedes también—, haciendo referencia al compartir del conocimiento sobre la vida y la muerte, sobre la existencia de otros mundos posibles que se forjan en el presente, sobre la experiencia de históricas luchas y largas violencias que marcan un hito: nuestra historia, solo nuestra, en tanto interpela las voces de toda la nación. (CNMH-ONIC, 2019, p.26)

Las prácticas asociadas a la memoria y al recordar van mucho más allá de la nostalgia. En las ceremonias, los pagamentos, las fiestas, las celebraciones de los equinoccios y los solsticios, las celebraciones del cumpleaños del Cabildo y los bailes en la plaza, el pueblo muysca raizal de Suba reescribe su narrativa. Como el agua que se adapta a cualquier recipiente, la comunidad encuentra grietas

en el asfalto y raíces en medio de los edificios y la urbanización. En las laderas de los cerros de Suba, donde el concreto de Bogotá se encuentra con la memoria de la tierra, el gobernador declara: «[...] nuestra presencia en este territorio data de tiempos anteriores a la llegada de los españoles». En sus palabras se escucha el orgullo por un legado, pero también la urgencia por el presente del que hemos hablado: «[...] nuestro principal objetivo es el rescate y la pervivencia de nosotros como pueblo». Este esfuerzo por perdurar no es una resistencia pasiva, es un acto de creación constante, donde cada recuerdo compartido y cada tradición preservada teje con firmeza su identidad muisca.

Esa pervivencia puede entrecerarse en la entrevista de una de las mayores, Ana Mercedes Chisaba, cuando describe la vestimenta que utilizaba su abuela: «[...] usaba naguas largas, un gorro, unos zapatos tipo alpargatas y, eso sí, el gorro no se lo quitaba para nada». En esa descripción no solo vive la abuela de la señora Ana Mercedes, sino una forma de habitar el mundo que se niega a desaparecer. La memoria viva muisca es una negociación constante con el presente, una adaptación creativa que mantiene una esencia mientras también abraza los cambios. El cuidado de los animales y la práctica de la agricultura en medio de la ciudad es, por ejemplo, una remembranza de sus raíces rurales. Ese es el caso de doña Clara Bautista, quien cría su vaca en medio de un pastizal rodeado por edificaciones; ese es su hogar natal, allí se crio, así como también allí crecieron su madre y su abuela. Antes, el terreno era solo vegetación frondosa y salvaje; ahora, ella mantiene una práctica que, ante todo pronóstico, es apoyada por algunos de sus vecinos, quienes también alimentan al animal con pulpa y sobras de comida. En este acto aparentemente simple se percibe la persistencia de prácticas ancestrales y la formación de nuevas redes de solidaridad comunitaria.

Don Pedro, con sus recuerdos sobre la gran inundación de 1953¹⁹, nos traslada a un escenario lleno de lagunas y humedales en donde

19 Las inundaciones que afectaron la sabana de Bogotá en 1953 no fueron simplemente producto del clima, sino consecuencia de una transformación forzada del territorio y de decisiones técnicas que ignoraron las dinámicas ecosistémicas del agua. En ese periodo, barrios obreros se

la papa «se dio con alma, vida y sombrero». En los relatos de los mayores y las mayores, el paisaje es también un testigo de esa historia de cambio y continuidad. Esa memoria de la naturaleza no es una simple añoranza del pasado, es un conocimiento vital que informa la lucha actual por espacios verdes en la ciudad, lo cual se relaciona con la determinación del Consejo de Mayores por recuperar un terreno para convertirlo en tejido y huerta comunitaria. «Creo que esto sirve para que nuestros abuelos, nuestros jóvenes, reconozcan que la salud no es solamente física, sino también espacial», explica Jeison Triviño mientras recorre la huerta. Hablar de salud espacial da cuenta de la profunda conexión que existe entre el territorio y los muyscas raizales de Suba: su procedencia, sus clanes, su árbol genealógico está intrincado y enraizado en la tierra que pisaron sus antepasados.

Desde este reconocimiento, las memorias vivas pueden ser entendidas también como «memorias encarnadas» (Connerton, 1989), en el sentido de vinculación con las prácticas cotidianas y los significados compartidos por una historia común arraigada en su territorio. Para el caso de los encuentros con los abuelos y las abuelas, nuestra aproximación fue respetuosa de sus modos de narrar; sus relatos navegaron en total libertad en las profundidades de sus recuerdos, se complementaron con interrupciones de unos y otros que querían precisar o ampliar la narración con algún dato o anécdota, y se aderezaron con apuntes jocosos, refranes y otras fórmulas orales de uso recurrente entre ellos. En cualquier caso, las historias no fueron narradas siguiendo una línea cronológica ni estuvieron restringidas a una sola voz; por eso, una característica de estas memorias vivas es que son, ante todo, polifónicas. Por ejemplo, los relatos sobre la pérdida de terrenos y el trabajo como forma de sustento se fueron narrando a múltiples voces, tanto las de quienes estaban presentes como las de sus antepasados. En estos casos, para introducir una historia de la cual eran mediadores orales entre el pasado y el presente,

vieron anegados debido a una infraestructura insuficiente, construida décadas atrás con fines de control hidráulico, pero que resultó ineficaz frente al crecimiento urbano desbordado y a la falta de mantenimiento (Mora Pacheco, 2023, p.87). La inundación que refiere el mayor hace referencia a este periodo, que afectó varias partes de la ciudad de Bogotá.

usaban la fórmula «en ese tiempo...», bastante usada y estudiada en las literaturas orales.

Otra característica de la memoria viva es que no está solo anclada al pasado, sino que tiene un sentido de futuro en cuanto es también un acto de resistencia y re-existencia de esta comunidad contra los embates de las narrativas dominantes, las transformaciones de su territorio o el riesgo de extinción de su lengua. Así, los relatos sobre la sociabilidad alrededor del turmequé o la chicha, por ejemplo, subrayan cómo la oralidad aporta la pervivencia de este tipo de prácticas y como, en la combinación de juego, bebida y palabra, se fortalecen los espacios de cohesión social y se refuerzan el sentido de pertenencia muisca y pervivencia hacia el futuro. Esto nos recuerda que la historia no es una acumulación de hechos que nos suceden, sino un proceso que forjamos activamente con cada acción, cada recuerdo compartido y cada tradición transmitida.

La realización de círculos de palabra resultó favorable para evidenciar este sentido de actualización permanente de la memoria, que construye futuro desde la conexión con el pasado de sus raíces. En este sentido, la oralidad, la voz y sus formas narrativas constituyen esa espiral de los tiempos, en la que también se inscribe un tránsito permanente desde la vivencia individual hacia la experiencia colectiva, conectando lo ancestral con las nuevas realidades urbanas (Gavilán, 2012). Las narraciones sobre Suba y Bogotá en la infancia de los abuelos y las abuelas evocan un paisaje rural perdido y unas prácticas que dan cuenta de las transformaciones culturales, articulando una crítica al proceso de urbanización y al impacto sobre su identidad comunitaria. Este fluir constante entre el pasado y el presente, justamente en espiral y en renovación permanente, permite a la comunidad reinterpretar su lugar en la ciudad y sus luchas por el reconocimiento y la preservación de su cultura.

Entre lo sagrado y lo cotidiano

En la localidad de Suba, el territorio trasciende el espacio geográfico para convertirse en un territorio con una riqueza cultural y simbólica, donde cada palmo de tierra es una superficie de significación mítica y cultural. La cosmología muysca no concibe el territorio como un espacio homogéneo e indiferenciado, sino como un complejo sistema de relaciones simbólicas en el que lo sagrado emerge como dimensión fundamental de la experiencia territorial.

Cada cerro, humedal y aljibe familiar se configura como un punto de condensación donde las narrativas ancestrales se actualizan y reintegran constantemente, revelando una explicación que no se agota en su descripción física, sino que se despliega como un organismo vivo y dinámico. Según el alcalde del Cabildo Wilmer Talero, el territorio provee recursos materiales y sustenta la vida espiritual de la comunidad:

[...] los rituales y pagamentos que hacemos en los diferentes sitios sagrados son para nosotros vitales para mantener una estructura y un tejido espiritual muy grande que desde hace más de cinco siglos se ha venido ejerciendo sobre este territorio y tejido con otros territorios como es la Sierra Nevada, como es la Serranía de El Cocuy, como lo

son los hermanos del Amazonas también [...] hay un orden, que es el orden espiritual que tienen los abuelos desde mucho antes organizado en este territorio. (Comunicación personal, 24 de agosto de 2024)

Estos órdenes espaciales operan como dispositivos de transformación del pensamiento, reorganizando permanentemente la percepción colectiva y desafiando los límites convencionales entre lo natural, lo humano y lo divino. El territorio se comporta como un texto viviente, donde cada elemento —una piedra, un árbol, un sendero— puede convertirse súbitamente en un umbral donde diferentes órdenes de realidad negocian sus fronteras (Eliade, 1982). Los cerros no son simples formaciones geológicas, sino monumentos de memoria; los humedales son ecosistemas y espacios rituales donde la comunidad muisca actualiza sus conexiones más profundas con el paisaje, los mohanés y sus ancestros.

La territorialidad ancestral en Suba se estructura mediante una compleja red de relaciones que integran lo colectivo y lo individual, lo material y lo simbólico. Los predios familiares, denominados hijuelas, no representan únicamente unidades de propiedad económica, sino extensiones de una cosmología que entiende el territorio como un organismo vivo —en el que cada familia es propietaria— parte de un sistema de reciprocidad y cuidado (SCRD *et al.*, 2008). Los límites de estos espacios no son rígidas demarcaciones administrativas, sino membranas permeables que permiten el flujo constante de significados, afectos y potencialidades rituales.

La propiedad del territorio en la comunidad muisca de Suba es un sistema de múltiples capas, donde las reservas ambientales, los humedales colectivos y los predios familiares se entrelazan en una red de significación que supera las concepciones occidentales de tenencia de la tierra. Estas prácticas y narrativas reflejan una relación holística con el territorio, una perspectiva que contrasta profundamente con las visiones instrumentales occidentales. Cada espacio contiene múltiples narrativas: son simultáneamente lugares de producción económica, santuarios naturales, archivos de memoria histórica y portales de comunicación ritual con los mundos no humanos a través del agua, el maíz, el oro y los cerros (Carrillo,

1997). Estos elementos son fundamentales para entender los sitios sagrados en Suba, pues tienen poder en el territorio, tal como lo explica una abuela:

Fue hace como unos diez años que se hundió la casa. Uno pasaba y veía la casa tan bonita que iba a quedar y todo, y cuando nos dimos cuenta, se hundió, fue que la tierra se la comió. Ahí no volvieron a construir nada. Eso quedó solo. Pero, de todas formas, sí, los encantos, sí, y es que acá, dejémonos de cuentos, aquí hay mucho oro todavía. (Participante en el círculo de palabra, comunicación personal, 26 de junio de 2024)

Lo sagrado en este contexto no constituye un ámbito separado de lo cotidiano, sino la condición fundamental de la experiencia territorial (Le Bourlegat y De Castilho, 2004). Cada elemento del paisaje es un potencial punto de manifestación mítica, un espacio donde lo divino puede emerger y reorganizar súbitamente la percepción colectiva tanto de quienes son muyscas como de quienes quieren conocer su territorio. Los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos no son entidades pasivas, sino actores fundamentales de la red de geografía sagrada, capaces de revelar órdenes de realidad que permanecen ocultos para una mirada puramente instrumental (Latour, 2008). La temporalidad de este territorio se estructura de manera cíclica y no lineal. Los acontecimientos no se suceden de manera progresiva, sino que se superponen, reiteran y metamorfosean. Un mismo espacio puede ser simultáneamente origen y destino, principio y conclusión de múltiples narrativas rituales. Los ciclos agrícolas, las festividades religiosas, los momentos de transformación personal, todos se integran en una comprensión del tiempo que no es una línea recta, sino una espiral donde pasado, presente y futuro dialogan permanentemente.

Los umbrales y las fronteras en este territorio son espacios de negociación en los que diferentes órdenes de realidad establecen un diálogo continuo. Son zonas de transición donde lo visible y lo invisible, lo humano y lo no humano, pueden encontrarse, friccionar y reorganizarse. Un puente, un sendero, el borde de un humedal

pueden convertirse en lugares donde se suspenden las estructuras sociales convencionales y emergen potencialidades rituales de transformación. La geografía de Suba implica entonces abandonar la idea de un territorio pasivo, para reconocer un paisaje profundamente dinámico. Un sistema vivo en el que lo humano, lo natural y lo divino establecen conversaciones permanentes, negociaciones sutiles que continuamente están redefiniendo los límites de lo real, recordándonos que el territorio es un complejo sistema de relaciones y lugares sagrados del cual formamos parte (Saade, 2018).

Para la cosmología muysca, cada espacio posee cualidades únicas que lo conectan con los mundos no humanos y divinos. Esta visión resuena en el testimonio de un sabedor, quien recuerda cómo los pájaros y las aguas dictaban el uso del espacio y de su origen genealógico:

Después llegaron los Reyes, que se apropiaron de las tierras porque el señor era un coronel del Ejército y sacaron a la comunidad. Sus padres le pusieron Caita de apellido, porque en el lugar cantaban los pájaros, y Cuenca, porque era un nacimiento. (Participante en el círculo de palabra, comunicación personal, 26 de junio de 2024)

En este contexto, la geografía sagrada de Suba se comporta como un sistema vivo, dinámico y en constante negociación. Los espacios sagrados son opuestos a los «no-lugares» de la modernidad, ya que están imbuidos de identidad, memoria e historia (Augé, 2000). Suba, aunque sometida a un intenso proceso de urbanización, aún mantiene esa sacralidad en los relatos y las prácticas de sus habitantes, especialmente en aquellos vinculados a la memoria colectiva de los raizales muyscas:

Alcalde: ¿Las serpientes qué hacen? Si yo mato la serpiente, ¿qué le pasa al agua?

Mayores y mayores: Se seca el agua, se seca el agua.

Alcalde: ¿Y será que de pronto es una coincidencia que Bachué se haya convertido en serpiente y haya nacido en una laguna, y que acá también tengamos serpientes que crean el agua? ¿Ustedes qué creen?

(Participante en el círculo de palabra, comunicación personal, 24 de julio de 2024)

Los sistemas de pensamiento y las formas de vida indígenas entienden lo humano y lo no humano como parte de una red de relaciones interdependientes (Latour, 2008). Este entendimiento impregna la forma en que los muyscas organizan y defienden su territorio, como se evidencia en los esfuerzos del Cabildo por preservar los humedales y los sitios sagrados.

La memoria territorial en Suba también se configura a través de prácticas rituales y narrativas que actualizan constantemente su significado. Un ejemplo es el relato de un abuelo sobre la laguna de Tibabuyes, que conecta el espacio físico con una dimensión mítica:

Sí, la laguna encantada se seca, sí, y de pronto vuelve otra vuelta, cuando, por ejemplo, en este tiempo que el viernes vuelve a brotar, a brotar agua, como quién sabe qué. La laguna del Salitre era encantada. De todo lo que era del aeropuerto de para acá existía la laguna. Todo eso, y se bajó aquí por el humedal de La Conejera. Por ahí era el escurridero de la laguna y esa laguna en Semana Santa se brotaba el agua. (Participante en el círculo de palabra, comunicación personal, 24 de julio de 2024)

Estos relatos son estructuras simbólicas que organizan y transmiten formas de conocimiento colectivo (Lévi-Strauss, 2022). En Suba, cada piedra, cada árbol y cada corriente de agua es parte de un sistema de signos que codifica su relación con el cosmos. Además, los testimonios revelan cómo la ruralidad sagrada de Suba funciona como un espacio de resistencia frente a la urbanización y la desacralización. El gobernador Jeison Triviño lo expresó claramente:

Son espacios de resistencia, porque cuando uno se sienta con los abuelos a preguntarles sobre sus propios abuelos, nos cuentan: «No, es que habían sembrados, había una casa donde nos reuníamos,

estaba la cocina, había comida, había abundancia, bailábamos, jugábamos tejo», etcétera. (Comunicación personal, 22 de agosto de 2024)

En este sentido, la geografía de Suba desafía la idea moderna del territorio como un espacio pasivo. Es un paisaje vivo, un texto en constante escritura, donde lo sagrado emerge en cada rincón y lo cotidiano se transforma en un acto ritual. La geografía sagrada de Suba constituye un «territorio múltiple», una construcción que integra no solo lo material, sino también lo simbólico y lo espiritual (Haesbaert, 2014). En este contexto, los cerros, humedales y aljibes familiares son más que espacios físicos, son elementos vivos que articulan narrativas ancestrales y actuales.

La transformación del territorio con la urbanización, descrita por los miembros del Cabildo Indígena Muisca de Suba, refuerza la necesidad de comprender estas dinámicas desde una perspectiva crítica. Los territorios indígenas no son solo lugares físicos, sino también *territorios de diferencia* que resisten las racionalidades hegemónicas (Escobar, 2010). En este sentido, las prácticas de remembranza y celebración en Suba, como los rituales de los equinoccios y solsticios, son formas de reafirmar la geografía sagrada frente a las presiones urbanas.

Los cerros y humedales de Suba también pueden ser entendidos como puntos de condensación simbólica donde se activa la memoria viva (CNMH-ONIC, 2019). La mayora Mercedes Bulla recuerda cómo el cerro de La Conejera fue un lugar de ofrendas:

Para la Semana Santa, mi abuelo nos llevaba a rezar a la iglesia de Suba. Era pequeña, una ermita, allá nos llevaban. En el tiempo de antes sacaban a nuestro Señor y lo dejaban allá en el cerro, allá era la procesión. (Mercedes Bulla, comunicación personal, 25 de junio de 2024)

En conclusión, los textos orales del pueblo muisca de Suba contienen un entramado complejo de significados culturales y simbólicos, en cuya lectura subyacen las luchas por el territorio y sus formas de ordenamiento social, ambiental y espiritual. Lo anterior se encuentra

estrechamente relacionado con las luchas por su pervivencia cultural y lingüística. Este territorio se habita y se experimenta como un texto viviente, en constante diálogo con las narrativas del pasado y las demandas del presente.

Por otra parte, la laguna de Tibabuyes es un espacio central en la cosmología y la memoria colectiva de Suba. Más que un cuerpo de agua, la laguna representa un centro cosmológico donde convergen narrativas ancestrales, prácticas rituales y significados sagrados. Los lugares como Tibabuyes son puntos fijos en un paisaje espiritual, interrupciones en la homogeneidad del espacio que conectan diferentes niveles de realidad (Eliade, 1982). Uno de los relatos sobre la laguna, en la voz de un mayor, ilustra esta idea:

Allí, en Semana Santa, dicen que aparecía una gallina con doce pollitos. Era como un mensaje de que la vida no se acaba, de que siempre puede renacer. (Participante de círculo de palabra, comunicación personal, 24 de julio de 2024)

En el caso de Tibabuyes, la laguna, como significado cultural, actúa como un umbral hacia lo sagrado, conecta a los muyscas con su pasado y es un espacio de resistencia frente a la urbanización. La rápida expansión de Bogotá ha transformado radicalmente el paisaje, pero Tibabuyes sigue siendo un símbolo de identidad y memoria para los muyscas raizales. Como explica el gobernador del Cabildo: «[...] la espiritualidad no es algo místico, es también una relación con los seres que habitan el territorio y con lo que hace precisamente la naturaleza en el territorio» (Comunicación personal, 22 de agosto de 2024).

La combinación de fascinación y temor que la laguna inspira en la comunidad refleja su carácter trascendental. Este sentimiento también se expresa en relatos sobre los «encantos» que habitan la laguna, como la aparición de gallinas y pollitos dorados. Por otra parte, la dimensión práctica y ritual de la laguna es evidente en las actividades tradicionales que allí se realizaban, como la pesca y las festividades. Un mayor recuerda: «[...] íbamos a la laguna a pescar guapuchas grandes. Mientras mi mamá lavaba la ropa, nosotros

jugábamos y cocinábamos huevos en el agua caliente» (Participante de círculo de palabra, comunicación personal, 24 de julio de 2024).

Estas prácticas revelan cómo la laguna operaba como un espacio liminal, un lugar donde lo cotidiano y lo sagrado se entrelazaban. Los espacios liminales son terrenos de transformación, donde las normas convencionales se suspenden y se abren nuevas posibilidades de significado (Turner, 1974). La urbanización ha reducido la laguna a un fragmento de lo que fue, pero su significado sigue vivo en la memoria y en las prácticas de la comunidad. En este sentido, las lagunas no son solo un espacio geográfico, sino un territorio vivo que articula la historia, la espiritualidad y la resistencia de la comunidad muysca en Suba.

Las lagunas, los cerros y los animales como centros sagrados de Suba, más allá de su materialidad, actúan como un dispositivo de memoria colectiva y un nodo de conexiones espirituales, como se puede observar en esta conversación:

Excalcalde: ¿Y serpientes han encontrado acá?

Mayora: Ahí no más había una. Habían como dos o tres y se murieron. Y una vez vino el Gober y le hizo el entierro, allá al lado del cerezo. Las llaman madres de agua.

Excalcalde: ¿Escucharon lo que dijo doña Leo? Doña Leo estaba diciendo que cuando se murieron dos serpientes que encontraron, se empezó a tratar de secar este pozo.

¿Y aquí volvieron a encontrar alguna? Me estaba contando Francisco, por ejemplo, que con don Guillermo encontraron serpienticas y las echan allá también, porque, ¿cómo es que les dice sumercé?

Mayora: Ellas son las madres del agua.

Excalcalde: ¿Y esa serpiente madre de agua tiene alguna función?

Mayora: Están encargadas de que el agua no se vaya.

(Participante de círculo de palabra, comunicación personal, 26 de junio de 2024)

Esta descripción se alinea con el concepto de centros cósmicos (Eliade, 1982), lugares que conectan diferentes niveles de realidad; así, la capacidad de la laguna para «brotar agua o candela» en Semana Santa, como relatan los sabedores, no es un evento anecdótico, sino una manifestación de su sacralidad y su rol como puente entre lo humano y lo divino.

Los territorios indígenas son *espacios de vida* que integran elementos materiales y simbólicos, resistiendo las visiones extractivistas o utilitarias (Escobar, 2010). En este contexto, la laguna de Tibabuyes representa una resistencia activa frente a la urbanización desmedida de Bogotá, que ha reducido el humedal a un ecosistema fragmentado.

En conclusión, la laguna de Tibabuyes opera como un nodo central de la geografía sagrada de Suba, sintetizando elementos de memoria, identidad y espiritualidad. Su capacidad para condensar múltiples narrativas y resistir las presiones de la modernidad la convierte en un símbolo vivo del territorio muysca, donde cada gota de agua y cada relato hacen parte de un entramado que desafía las visiones reduccionistas del espacio.

La oralidad en La LEO

La Política Pública de Lectura, Escritura y Oralidad – La LEO incluye la oralidad porque entiende que las prácticas de lectura, escritura y oralidad son inseparables. La oralidad no es una etapa previa a la escritura, sino una práctica paralela y complementaria que enriquece las formas de entender y narrar el mundo. El acto de leer y escribir no puede desligarse de la experiencia vivida y de las formas en que las comunidades significan su entorno. En el marco de esta política, la oralidad es reconocida como una herramienta clave para construir ciudadanía, promover el diálogo intercultural y fomentar el reconocimiento mutuo entre las diversas comunidades que habitan la ciudad (Decreto 034 de 2023). La Política busca aprender de estas experiencias, incorporando la oralidad como un componente vivo que amplía el alcance de sus estrategias y objetivos. Aunque la Política tiene un plan de acción ya establecido, los procesos futuros de investigación y de formación se podrán nutrir y complejizar de la mano de este tipo de experiencias, lo que potencializa su principio de interculturalidad.

Cada encuentro con los abuelos y las abuelas, cada historia narrada y compartida nos acercó a la memoria colectiva a través de vivencias tejidas en el territorio; en ellas se vislumbran las transformaciones

sociales y culturales de la ciudad, así como los retos que enfrentan para mantener su esencia en un entorno que muchas veces desconoce su existencia. Conocer este entramado de factores culturales, sociales, identitarios y ancestrales que los constituyen nos llevó a reafirmar uno de los principios de La LEO: que las prácticas de lectura, escritura y oralidad no pueden abordarse de manera aislada de las realidades y necesidades de quienes las habitan.

Al integrarse en la Política Pública, la oralidad complementa la lectura y la escritura para ser resignificada, conectándose con los territorios, los saberes y las historias que habitan en las comunidades. La experiencia de los círculos de palabra ilustra cómo estas prácticas pueden inspirar a otros actores sociales: bibliotecas, colegios, gestores culturales y ciudadanía en general, invitándolos a escuchar con atención, a valorar lo propio y construir una ciudad más inclusiva, en la que todas las formas de narrar la vida tengan un espacio.

Así, este capítulo inicia con una invitación a comprender la oralidad para sentirla y habitarla como lo hacen los abuelos y las abuelas del Cabildo Indígena Muisca de Suba: con cuidado, con gratitud y con la certeza de que en cada palabra compartida se siembra un futuro donde la memoria y la identidad son semillas que florecen para todos.

La oralidad en la Política Pública

Hablar de oralidad en una política pública es reconocer que las palabras construyen realidades, las sostienen, las transforman y, en muchos casos, las salvan del olvido. En contextos urbanos diversos como Bogotá, la oralidad es una práctica que conecta a las comunidades con sus raíces con sus historias y con el territorio. La palabra hablada, más que la escrita, tiene un carácter profundamente humano, al estar vinculada a la memoria colectiva y a la experiencia vivida (Ong, 1987). Desde esta perspectiva, incluir la oralidad en una política pública es reconocer que las palabras habladas son portadoras de identidad, resistencia y transformación social.

En el caso de los pueblos indígenas como el muisca, cuya oralidad ha sido una de las principales herramientas para resistir los

procesos de invisibilización, la palabra hablada transmite su cosmovisión y sus valores fundamentales por medio de sus conocimientos y saberes; las memorias de los pueblos indígenas no son estáticas, sino que son en sí mismas actos de resistencia y resiliencia, son a la vez refugio y fuerza transformadora (CNMH-ONIC, 2019).

La oralidad permite un ejercicio de re-existencia al ofrecer a las comunidades la posibilidad de resignificar su lugar en un mundo cada vez más globalizado y homogeneizante. Al incluir la oralidad, la Política Pública no solo promueve la diversidad lingüística y cultural, sino que también abre un espacio para que las comunidades compartan y fortalezcan sus formas de expresión y transmisión de saberes. Esto es especialmente relevante en una ciudad como Bogotá, donde la oralidad sigue siendo una forma crucial de transmitir conocimientos, y donde las comunidades étnicas, al participar en la oferta de las bibliotecas o en procesos de mediación LEO, continúan caminos de creación alrededor de su palabra hablada y escrita. En este sentido, más que «trabajar con» estas comunidades, se trata de acompañar y sostener procesos que reconozcan y potencien sus prácticas culturales. En este sentido, La LEO integra la oralidad en sus estrategias y se posiciona como un eje transformador que conecta la memoria y la identidad. Al hacerlo, reafirma su propósito de construir una Bogotá que se expresa desde todas sus voces.

Aportes de la investigación a La LEO

A partir del concepto de oralidad como una práctica social que entreteje memoria, identidad y formas de expresión cultural, orientamos el proceso investigativo con la comunidad del Cabildo Indígena Muisca de Suba. Este enfoque investigativo nos permitió la identificación de perspectivas más profundas sobre dicho concepto —presente ya en La LEO—, y lo enriquecimos con las temáticas que fueron emergiendo a través de los relatos documentados. Esto permitió observar cómo la oralidad es un eje estructurante de las experiencias individuales y colectivas de la comunidad, al integrar los saberes ancestrales con las dinámicas contemporáneas: un proceso dado en el

trasegar histórico que va desde el autorreconocimiento identitario de ser raizales del territorio de Suba hasta las adaptaciones culturales, enmarcadas en el proceso de metropolización de su territorio (Otálora, 2017).

Los abuelos y las abuelas relatan sus propias experiencias, aprendizajes y vínculos intergeneracionales con sus padres y abuelos. Estas narraciones se caracterizan por dar vida al conocimiento a través de las vivencias personales, incorporando elementos del relato escrito como la argumentación, la explicación y la objetivación. De esta manera, podemos ver cómo la oralidad organiza, inscribe y acuerpa la memoria en torno a elementos naturales, simbólicos e identitarios, actuando como un archivo vivo que subraya que las historias no solo se cuentan, sino que también se viven y se transforman colectivamente.

Los conocimientos y saberes se entrelazan con dimensiones simbólicas que hacen parte de su ancestralidad raizal. Un ejemplo de ello son los relatos sobre el cuidado de los aljibes y las lagunas, que no solo evocan prácticas concretas, sino que revelan también profundas conexiones con el agua. Del mismo modo, los relatos sobre los encantos transmiten valores. En estos casos, las vivencias se introducen mediante el humor y la anécdota jocosa, empleando fórmulas narrativas propias de las literaturas orales para legitimar el relato, como invocar un conocimiento colectivo y posicionar al narrador como un eslabón dentro de la cadena de la memoria oral.

En ambos casos se demuestra cómo la oralidad organiza la memoria en torno a elementos naturales, simbólicos e identitarios, actuando como un archivo vivo que subraya que las historias no solo se cuentan, sino que también se viven y se transforman colectivamente.

Ahora, con respecto al concepto de oralidad en La LEO hay tres pilares a resaltar. En primer lugar, La LEO comprende la oralidad como un derecho cultural que fomenta la inclusión social. Esta investigación reafirma esa idea, demostrando que para la comunidad muisca de Suba la oralidad no es solo un medio de comunicación, sino un mecanismo de resistencia y pervivencia. Los relatos sobre lugares sagrados en los que se desarrollan sus historias, como la laguna de Tibabuyes, el cerro de La Conejera, el Puente de la Marrana

y la laguna Aguas Calientes, destacan cómo la oralidad ha permitido preservar la memoria territorial frente a procesos de colonización y urbanización, asegurando que las historias y sus creencias ancestrales sigan vivos.

Desde la perspectiva del enfoque de derechos de La LEO, a través de esta investigación queremos resaltar la oralidad de los grupos étnicos con arraigo ancestral en la ciudad, como es el caso de la comunidad muisca raizal de Suba. Como explica el gobernador Jeison Triviño, el derecho a la palabra es inseparable de la reivindicación de sus derechos culturales y políticos.

El reconocimiento de sus luchas por el territorio, por la defensa de sus lugares sagrados y por la protección ambiental de su entorno ancestral es inseparable del derecho a la palabra hablada. A través de esa palabra, se transmite la visión del mundo de sus ancestros y vinculan a las nuevas generaciones en ese tejido social que une pasado, presente y futuro con arraigo en su territorio. Dice el gobernador:

Las historias son las que hoy perviven en la tradición oral nuestra [...]. Todo eso empezó a salir a través de la palabra, de la oralidad. Somos muy buenos con la palabra, y creo que aquí la ciudad nos ha puesto en otra posición, pero no nos ha quitado los principios y valores que tenían nuestros antiguos. (Comunicación personal, 22 de agosto de 2024)

En segundo lugar, el enfoque poblacional-diferencial de La LEO se centra en reconocer la diversidad de conocimientos y visiones de mundo de todas las personas y comunidades que habitan la ciudad de Bogotá, para diseñar desde allí las acciones que atiendan las necesidades diversas de estos grupos. A partir de esta investigación, desde el equipo de Política Pública, la mirada se amplió hacia el concepto de interculturalidad en un sentido crítico y político (Walsh, 2005). Este giro conceptual es el paso de una interculturalidad funcional —aquella que solo busca incluir a grupos diversos en la estructura estatal existente— a una interculturalidad crítica, que se posiciona como un proyecto político y decolonial (Walsh, 2005).

En este ejercicio de relacionalidad, consideramos relevante enfatizar en el concepto de interculturalidad de manera explícita al

abordar el enfoque poblacional-diferencial, especialmente cuando se trabaja con comunidades étnicas. Es decir, para nuestro proceso fue clave comprender que la interculturalidad emerge en el relacionamiento y no existe previamente o de manera independiente a este, con lo cual nos resultó inherente también reconocer y acoger un sentido de transformación dinámico de nuestras prácticas investigativas. Esta transformación implica dismantelar la relación sujeto-objeto de la investigación tradicional para construir una relación entre sujetos políticos, cuestionando la colonialidad del poder: la dominación que históricamente ha jerarquizado saberes y personas, sobre todo en centros urbanos como Bogotá.

Dicha jerarquía se manifiesta en la histórica subordinación de la oralidad frente a la cultura escrita, devaluando sistemáticamente los modos de producción de sentido y conocimiento de las comunidades (Vich y Zabala, 2004). Desde la experiencia de esta investigación podemos afirmar que la interculturalidad, así entendida, desborda los límites usuales de la agencia estatal en el sentido de inclusión y diversidad, para situarse como punto de enlace entre formas diversas de comprensión, lectura y expresión del mundo, con el fin de transformar las estructuras que perpetúan la desigualdad y los imaginarios sobre los lugares y formas de vida de los pueblos étnicos. Al ser Bogotá una ciudad capital, una de las más grandes de América Latina, se abre una conversación fundamental sobre las interacciones que pueden propiciar las instituciones públicas y los actores del ecosistema bibliotecario para el acceso al conocimiento sobre los pueblos indígenas y los saberes milenarios que han habitado el territorio.

Finalmente, el enfoque territorial de La LEO tiene una perspectiva social del espacio, como se lee en el *Documento diagnóstico para la formulación de la Política Pública de Lectura, Escritura y Oralidad* (2022):

Los vínculos que construyen las personas con sus territorios están mediados por rasgos comunes como la memoria colectiva, el pasado histórico y el medio ambiente, así como expectativas de futuro y alternativas de vida. Igualmente, los territorios son porciones

de espacio en donde circulan saberes, conocimientos e historias que comparten las personas. En este sentido, los territorios se caracterizan por producir y reproducir las formas de vida de un grupo de personas con rasgos en común. (p.401)

Todo lo anterior implica que, en una investigación sobre oralidad con una comunidad donde el territorio no es solo un espacio físico, sino también algo que se construye y se nombra a través de la palabra, el trabajo en campo debe estar profundamente conectado con esa vivencia territorial. Desde una perspectiva intercultural crítica, se reconoce que la concepción geográfica occidental es solo una epistemología entre muchas; la idea de que el territorio «se nombra a través de la palabra» es una declaración epistémica que valora otras formas de conocer. Aunque este enfoque no es nuevo en la investigación social, queremos destacar que en *Caminos narrados* este carácter vivencial fue fundamental: el proceso investigativo no siempre siguió un camino planeado, sino que avanzó de forma imprevista, pero siempre con apertura a las experiencias que esa vivencia del territorio iba generando. Este proceder no representa un déficit metodológico, sino una praxis decolonial coherente. Al trabajar con la oralidad, cuya función es ser un «evento de enunciación» —un *performance* en el que el significado es inseparable del cuerpo, del contexto y de la interacción (Vich y Zavala, 2004)—, una metodología distinta habría fracasado. En cambio, al permitir que el territorio mismo guiase el camino, participamos en un genuino diálogo de saberes, del que ahora ustedes, como lectores y habitantes de Bogotá, también hacen parte.

¡Haspqua sipqua! (¡Hasta luego!)

Referencias

- Aljure, S. M. (2020). *Los indígenas muisca de Suba: La lucha por la conservación de los cerros de Suba-Santuario A y B o Santuario La Toma* [Tesis de pregrado]. Universidad Externado de Colombia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. <https://doi.org/10.57998/bdigital.handle.001.4113>
- Alcaldía Mayor de Bogotá. (2021). *Jardín infantil indígena en la localidad de Suba*. <https://bogota.gov.co/infancia/jardin-infantil-indigena-en-la-localidad-de-suba>
- Álvarez, A. (2001). Poética del habla cotidiana. *Estudios de Lingüística del Español*, 32. http://elies.rediris.es/elies32/Poetica_del_habla_cotidiana.pdf
- Augé, M. (2000). *Los «no lugares»: espacios del anonimato*. Gedisa.
- Cabildo Indígena Muisca de Suba. (s. f.). <https://www.subamuisca.com.co/>
- Cabildo Indígena Muisca de Suba. (2019, 28 de julio). *Chupqua Conejera Humedal conejera. Sitio de encantos espirituales. El principal afluente del humedal La Conejera es la Quebrada La Salitrosa* [Publicación de Facebook]. Facebook. <https://www.facebook.com/cabildo.muisca.suba/posts/chupqua-conejerahumedalconejerasitio-de-encantos-espiritualesel-principal-aflue/2867513999956509/>

- Carrillo, M. (1997). *Los caminos del agua, tradición oral de los raizales de la Sabana de Bogotá* [Monografía]. Universidad Nacional de Colombia – Sede Bogotá.
- Centro Nacional de Memoria Histórica-Organización Nacional Indígena de Colombia [CNMH-ONIC]. (2019). *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*. CNMH-ONIC
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Decreto 034 de 2023 [Alcaldía Mayor de Bogotá]. Por medio del cual se adopta la Política Pública de Lectura, Escritura y Oralidad, 2022-2040. 29 de enero de 2023.
- Eliade, M. (1982). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Alianza.
- Eliade, M. (2020). *Lo sagrado y lo profano*. Austral.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Enviñon - Universidad del Cauca.
- Fernández-Savater, A. (2016, 17 de junio). Achille Mbembe: «Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral». *elDiario.es*. https://www.eldiario.es/interferencias/achille-mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_132_3941963.html
- Gallón V., N. (2019). La tierra sagrada de las re-existencias indígenas. *Teuken Bidikay - Revista Latinoamericana de Investigación en Organizaciones, Ambiente y Sociedad*, 10(14), 25-28. <https://revistas.elpoli.edu.co/index.php/teu/article/view/1626>
- Gavilán Pinto, V. M. (2012). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos Indígenas*. Ñuke Mapuförlaget.
- Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Haesbaert, R. (2014). Lógica zonal y ordenamiento territorial: Para rediscutir la proximidad y la contigüidad espaciales. *Cultura y Representaciones Sociales*, 8(16), 9-29. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102014000100001
- Jaramillo, J., Berón, A. y Parrado, E. (2020). Perspectivas disruptivas sobre el campo de la memoria en Colombia. *Utopía y Praxis*

- Latinoamericana*, 25(4), 162-175. <https://www.redalyc.org/journal/279/27963704013/html/>
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Le Bourlegat, C. A. y De Castilho, M. A. (2004). Lo sagrado en el contexto de territorialidad. *Polis Revista Latinoamericana*, 8. <http://journals.openedition.org/polis/5973>
- Lévi-Strauss, C. (2022). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI Editores.
- López-Rodríguez, M. (2005). Los resguardos muisca y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria. En Ana María Gómez Londoño (ed.), *Muisca: Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria* (pp. 332-347). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Meneses Capote, Y. A. (2014). Oralidad, escritura y producción de conocimiento: Comunidades de «pensamiento oral», el lugar de los etnoeducadores y la etnoeducación. *Praxis*, 10(1), 119-133. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5907164>
- Montaña, J. (2018). *La narrativa histórica como amuleto: manifestaciones de la memoria viva en Suba-Rincón, Bogotá*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Mora Pacheco, K. (2023). «Con el agua al cuello»: Una historia de batallas perdidas contra el agua y desastres por inundaciones en Colombia, 1950-2011. *Agua y Territorio Water and Landscape*, 22, 77-92. <https://doi.org/10.17561/AT.22.7133>
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- Otálora Moya, Y. V. (2017). La transformación de las familias campesinas y la metropolización de Bogotá. *Trabajo Social*, 18, 127-142. Universidad Nacional de Colombia. <https://www.redalyc.org/journal/6844/684471951009/html/>
- Radio Nacional de Colombia. (2018, 19 de noviembre). *Las raíces muisca que sobreviven en Suba*. <https://www.radionacional.co/cultura/las-raices-muisca-que-sobreviven-en-suba>
- @ricardo_plano_danais (2023, 7 de marzo). Cerveza Cabrito. Cerveza tipo popular, elaborada por solicitud del Gobierno Nacional,

- para ayudar a combatir el consumo de la chicha. [Publicación de Instagram]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/Cp-gaHUVNOTW/>
- Rodríguez, O. (2021, 23 de febrero). Camellones agrícolas muisca en la Sabana de Bogotá. *Andeantrees*. <https://andeantrees.org/2021/02/23/camellones-agricolas-muisca-en-la-sabana-de-bogota/>
- Rodríguez-Gallo, L. (2019). La construcción del paisaje agrícola prehispánico en los Andes colombianos: el caso de la Sabana de Bogotá. *SPAL: Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla*, 28(1), 193-215. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6880294>
- Saade, M. (2018). *Lugares sagrados: definiciones y amenazas*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte [SCRD], Comunidad Indígena Muisca de Suba y Asociación de Cabildos Indígenas [ASCAI]. (2008). *Difusión del derecho propio y vocabulario muisca*. Biblioteca Digital Muisca de Suba.
- Subacubun. (s. f.). *Somos*. <https://www.subacubun.com/somos/1>
- Torres Sierra, N. J. (comp.). (2024). *Cubun chunso aguegua. Palabras que son encantos* (N. J. Torres Sierra, trad.). Cabildo Indígena Muisca de Suba – BiblioRed.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50. <https://www.redalyc.org/pdf/860/86012245004.pdf>
- Wikipedia. (s. f.). *Rubus ulmifolius*. Zarzamora. https://es.wikipedia.org/wiki/Rubus_ulmifolius
- Vich, V. y Zavala, V. (2004). *Oralidad y poder: Herramientas metodológicas*. Grupo Editorial Norma.
- Zumthor, P. (1982). Considérations sur les valeurs de la voix. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 25(99-100), 233-238. https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1982_num_25_99_2202



Creemos que las múltiples voces de la ciudad deben ser escuchadas. De allí nace la colección **Patrimonio Local**.

La edición e impresión de este libro concluyó en diciembre de 2025. Hicimos 304 ejemplares y utilizamos las tipografías GT Alpina y Akkurta pro.

Fruto de un proceso colaborativo entre el Cabildo Indígena Muisca de Suba y la Dirección de Lectura y Bibliotecas – BiblioRed, este libro recoge historias de vida, memorias del territorio y enseñanzas ancestrales de los mayores y las mayores que dialogan con las transformaciones de Bogotá y de Suba. En cada relato se reconocen los caminos del agua, las huertas, las fiestas y los encantos que habitan el territorio y que hoy siguen marcando la vida comunitaria.

Más que un documento, es una celebración de la palabra como fuerza que resguarda, sana y proyecta. *Caminos narrados* invita a escuchar con respeto, a leer con el corazón abierto y a reconocer en la oralidad muisca un patrimonio vivo que fortalece la identidad de la ciudad y de sus habitantes.