

Análisis de los principios de la cosmovisión mhuysqa para las comunidades en la sabana de Bogotá.



Análisis de los principios de la cosmovisión mhuysqa en el contexto histórico actual para las comunidades en la sabana de Bogotá como elementos constitutivos de la comunidad y desde la resistencia – reexistencia.

José Luis Cuevas Arenas

Corporación Universitaria Minuto de Dios

Rectoría Sede Principal

Bogotá D.C. - Sede Principal

Maestría en Comunicación - Educación en la Cultura

abril de 2022

Análisis de los principios de la cosmovisión mhuisqa para las comunidades en la sabana de Bogotá.

Análisis de los principios de la cosmovisión mhuisqa en el contexto histórico actual para las comunidades en la sabana de Bogotá como elementos constitutivos de la comunidad y desde la resistencia – reexistencia.

José Luis Cuevas Arenas

Monografía presentada como requisito para optar al título de Magíster en Comunicación - Educación en la Cultura

Asesor  
Luis Ernesto Vásquez Alape  
Magister en Educación

Corporación Universitaria Minuto de Dios

Rectoría Sede Principal

Bogotá D.C. - Sede Principal

Maestría en Comunicación - Educación en la Cultura

abril de 2022

Análisis de los principios de la cosmovisión mhuysha para las comunidades en la sabana de Bogotá.

**Dedicatoria**

*A mi familia.*

Análisis de los principios de la cosmovisión mhuysqa para las comunidades en la sabana de Bogotá.

### **Agradecimientos**

A mi padre Hernando por su apoyo material y humano para continuar este proyecto de vida, a mi madre Margarita por su profundo amor paciente. A mi hermano Héctor por sus claridades académicas y al profesor Luis Ernesto Velásquez por toda la constante compañía en este proyecto de investigación.

Análisis de los principios de la cosmovisión mhuysqa para las comunidades en la sabana de Bogotá.

**Contenido**

Resumen .....	6
Abstract .....	7
Introducción.....	8
1. <a href="#">Antecedentes y generalidades de los principios de vida mhuysqa</a> .....	14
1.1. <a href="#">Vivencia de la cosmovisión mhuysqa como estrategia de sobrevivencia cultural</a> .....	21
2. <a href="#">Marco teórico</a> .....	32
2.1. <a href="#">Principios de la cosmovisión como ética y moral mhuysqa</a> .....	34
2.2. <a href="#">Principios de la cosmovisión mhuysqa como resistencia – reexistencia en contrapropuesta al pensamiento hegemónico</a> .....	41
2.3. <a href="#">La comunidad como garante de los procesos de resistencia – reexistencia en la cosmovisión mhuysqa de la sabana de Bogotá</a> .....	45
3. <a href="#">Marco metodológico</a> .....	49
3.1. <a href="#">Tipo de investigación</a> .....	49
3.2. <a href="#">Diseño de la investigación</a> .....	50
3.2.1. <a href="#">Definición del objeto de estudio</a> .....	51
3.2.2. <a href="#">Descripción general del texto</a> .....	51
3.2.2.1. <a href="#">Identificación del paradigma del “texto, del contexto y sus pretextos”</a> .....	52
4. <a href="#">Principios de la cosmovisión mhuysqa, significado y sentido en la constitución de la comunidad por la causa de la resistencia y reexistencia. –Resultados-</a> .....	55
4.1. <a href="#">Hacia los principios de vida, conexión con el Tchyminigagua, la cosmovisión y la espiritualidad mhuysqa</a> .....	57
4.2. <a href="#">Del bien y del mal, de los opuestos y lo complementario. Reseñas de principios del siglo XVII...</a> .....	65
5. <a href="#">Sentido y significado de la comunidad bajo la perspectiva de los principios de la cosmovisión mhuysqa. -Resultados-</a> .....	71
6. <a href="#">La estrategia de resistencia significativa como posibilidad de re-existencia de la comunidad mhuysqa. –Resultados-</a> .....	78
7. <a href="#">Conclusiones a modo de discusión</a> .....	89
<a href="#">Tabla N.º 1. Número de fuentes estudiadas según categorías a priori</a> .....	15
<a href="#">Tabla N.º 2. Número de categorías emergentes por categoría estudiada</a> .....	16
<a href="#">Diagrama N.º 1. Esquema para el análisis e interpretación hermenéutica</a> .....	53

# Análisis de los principios de la cosmovisión mhuysqa para las comunidades en la sabana de Bogotá.

## Resumen

Mediante la aplicación del método hermenéutico, establecido desde la contribución de autores, principalmente Paul Ricoeur y Alberto Parra, a fuentes textuales primarias y secundarias para identificar los principios fundamentales de la cosmovisión mhuysqa, permite determinar la interrelación de tales principios en la construcción de la comunidad, a través de la triangulación de elementos significativos ofrecidos por las diversas fuentes y su horizonte hipertextual, de modo que sea posible señalar las diversas estrategias culturales por las cuales dicho pueblo indígena vivencia una resistencia en medio de una sociedad occidentalizada. A su vez, la posibilidad de re-existir a partir de sus tradiciones dispuestas a otros contextos sociales y por medio de procesos tales como: *comunalidad* y *reindianización* del territorio ancestral. Entonces, es imperioso partir de la pregunta ¿Cuáles son los principios de la cosmovisión mhuysqa que constituyen la comunidad, tanto en su significación como sentido para la resistencia- reexistencia de la misma en la sabana de Bogotá? Es identificar cómo la comunidad mhuysqa se ha ido construyendo a lo largo de los diversos periodos históricos como pueblo bajo su cosmovisión y de esta forma, distinguir las estrategias por las cuales ofrecen un modo alternativo de concebir la sociedad, mediante una resistencia propositiva que les permita re-existir en un espacio territorial multicultural y de ahí, contribuir a la necesidad de edificar la nación bajo una propuesta incluyente con las culturas del territorio en Colombia.

**Palabras claves:** *Principios, cosmovisión mhuysqa y resistencia/re-existencia.*

Análisis de los principios de la cosmovisión mhuytsqa para las comunidades en la sabana de Bogotá.

**Abstract**

Through the application of the hermeneutical method, established from the contribution of authors, mainly Paul Ricoeur and Alberto Parra, to primary and secondary textual sources to identify the fundamental principles of the mhuytsqa worldview, it allows to determine the interrelation of such principles in the construction of the community. , through the triangulation of significant elements offered by the various sources and their hypertextual horizon, so that it is possible to point out the various cultural strategies by which said indigenous people experience resistance in the midst of a westernized society. In turn, the possibility of re-existing from their traditions arranged in other social contexts and through processes such as: communality and reindianization of the ancestral territory. So, it is imperative to start from the question: What are the principles of the mhuytsqa worldview that constitute the community, both in its meaning and sense for its resistance-reexistence in the Bogotá savannah? It is to identify how the mhuytsqa community has been built throughout the various historical periods as a people under its worldview and in this way, to distinguish the strategies by which they offer an alternative way of conceiving society, through a proactive resistance that allows them to re-exist in a multicultural territorial space and from there, contribute to the need to build the nation under an inclusive proposal with the cultures of the territory in Colombia.

**Keywords:** *Principles, mhuytsqa worldview and resistance/re-existence*

## Introducción

En la actualidad, Colombia está inmerso en un sistema agresivamente globalizado en donde se establecen políticas económicas y sociales, para cumplir con el ideal capitalista e interpretado por los intereses de sus máximos representantes, las mal llamadas potencias, mediante la ejecución de estrategias que buscan homogenizar sus lógicas en las diversas realidades locales. Bajo este orden, aquellas experiencias culturales de algunas comunidades, particularmente las ancestrales, se ven sometidas al anonimato y poco reconocimiento con el pretexto de que sus producciones están al margen de los protocolos convencionales establecidos por los países más desarrollados en los regímenes neoliberales. Un claro ejemplo de lo anterior, es el Programa Internacional de Evaluación de los Alumnos –PISA- las cuales son patrocinadas por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos –OCDE-, de cuyos resultados se sugieren la implementación de políticas públicas y sociales; sin embargo, tales indicaciones vienen direccionadas por parte de dicho organismo económico que pretende *establecer estándares internacionales y proponer soluciones basadas en datos empíricos a diversos desafíos sociales, económicos y ambientales* (Económicos, 2022). Desde esta perspectiva, las prácticas formativas y culturales de origen ancestral no se incluyen en ese modelo de estandarización, por lo cual, igual que durante el periodo de la conquista española, dichos conocimientos ancestrales se ven sometidas a espacios particulares de la comunidad pero no reconocidos dentro de un plan de desarrollo nacional.

Entonces, de la misma forma que sucedió con la invasión española, hoy en día se continúan imponiendo modelos foráneos en pro de la construcción de la nación, dejando al costado las hermenéuticas de aquellas comunidades que históricamente han habitado, se han nutrido y han enriquecido estos territorios, que a partir de esta dinámica han edificado una identidad cultural. Por lo anterior, es significativo que instituciones de educación inscritas en el sistema educativo formal de Colombia, como la Corporación Universitaria Minuto de Dios, desde la maestría en Comunicación en educación en la cultura no solo reconozcan la importancia de los saberes propios, sino que también abran espacios participativos e investigativos a las prácticas comunicativas, educativas y culturales de las principales comunidades ancestrales, de modo que, se den a conocer propuestas de vida alternas para asumir la existencia de cada comunidad en un proyecto de nación.

Desde esta perspectiva, se presenta este estudio de los principios de la cosmovisión mhuisqa en el contexto histórico actual, cuyo objetivo es analizar mediante el método hermenéutico los principios de la cosmovisión mhuisqa, como elementos constitutivos de la comunidad, su significación y sentido de resistencia para la re-existencia de la misma, teniendo en cuenta las transformaciones culturales que se han dado durante el devenir histórico de dicho pueblo. Por lo anterior, es pertinente y responsable establecer para el análisis hermenéutico textual un enfoque cualitativo de aquellos principios de la cosmovisión mhuisqa y que respondiendo a los criterios del método exegético, es ineludible remitirse a las fuentes de los cronistas españoles dado que son los registros más antiguos que se encuentran en la lengua castellana. No obstante, se debe tener presente algunas contingencias puesto que son cronistas españoles tratando de narrar el universo mhuisqa, donde solo pretendieron aprender a comunicarse pero dejaron de lado el comprender su

cosmovisión, siendo ésta una de las falencias halladas en estas fuentes y primeros indicios del plan de instaurar una ideología hegemónica, pues al afianzar una sola narrativa no solo secuestraron la comunicación (Bhabha, 1994). Sino también el poder relacional con quienes pensaron diferentes a los españoles. Ya habiendo determinado este comienzo, es posible estudiar autores que no solo desarrollan el concepto de comunidad sino que lo hacen desde la perspectiva mhuisqa, como es el caso Luis Bohórquez quien exhibe elementos significativos en la concepción sagrada de la naturaleza por parte de los mhuisqas y la repercusión cultural dentro de la comunidad. Complementando lo anterior, el aporte de Jorge Gamboa, quien presenta un trabajo desde un enfoque histórico acerca de las principales instituciones indígenas durante el periodo de la colonia en el siglo XVI, conduciendo a inferir ciertas prácticas de sobrevivencia cultural que practicaron los mhuisqas al enfrentarse a las propuestas del imperio español.

Bajo esta claridad, se introduce en la exploración de estos principios en las comunidades mhuisqas como lo son la bondad, la solidaridad, la preservación de la armonía y el equilibrio con el entorno, entre otras más, y quienes se ubicaban en la sabana de Bogotá a la llegada de los españoles, así mismo, a la identificación de las primeras maniobras de sometimiento de esta cultura a manos de dicho imperio, lo cual no solo alteró las dinámicas culturales sino también condujo, con el paso del tiempo, a una pérdida del patrimonio ancestral para este pueblo indígena, que pese a los esfuerzos actuales por recuperar y preservar estas tradiciones, particularmente en el cabildo de Cota por el profesor Alfonso Fonseca mediante el taller de lengua mhuisqa, en el cabildo de Bosa con la estrategia de *reindianización* del territorio y en Sesquilé con el proyecto *Güetta. Plan de vida*, aun hoy, encuentran otras formas de sometimiento no solo por el insuficiente

reconocimiento en ámbitos más amplios en la forma de pensar la sociedad colombiana, sino también, por el sistema educativo que se imparte en las instituciones ubicadas en los territorios mhuytsqas, las cuales corresponden al modelo de la epistemología occidental, impregnada con intereses neoliberales, sumando al deterioro de la autonomía etnoeducativa.

Adicional a lo anterior, otra contingencia son las diferentes etapas históricas en el reconocimiento e institución de la comunidad, a los que se han sometido los diversos pueblos indígenas en Colombia, principalmente para los mhuytsqas, el paso de ser un colectivo indígena ubicado en territorios rurales bajo la figura de resguardos, pasar a una comunidad indígena reconocida como campesina y posteriormente nuevamente retornar a la figura institucional de resguardos indígenas pero absorbidas por urbes citadinas. Estas fases, han provocado que el pueblo mhuytsqa, especialmente las comunidades ubicadas en la sabana de Bogotá, reflexionen acerca de la concepción y modo de construcción de la misma, en tanto ésta sea garante de los procesos de recuperación y preservación de los principios de la cosmovisión mhuytsqa. De este modo, es claro que han debido establecer, según cada comunidad, estrategias de resignificación del sentido de la misma en aras de preservar siempre los principios tradicionales, tales como la armonía y equilibrio desde una relación bondadosa entre el ser humano y el ambiente, también reconocer la sacralidad de la naturaleza y en particular de la madre tierra (*Hitcha guaia*) como proveedora de vida. Tales propuestas, que difieren de la concepción capitalista que impera en la actualidad.

Por ende, es necesario que los mhuytsqas, desde este proyecto de recuperar y dinamizar aquellas tradiciones ancestrales, planteen estrategias para una resistencia eficaz fuera del marco

beligerantemente violento, que les conduzca a aportar criterios de vida y modos de construcción de la nación bajo cosmovisiones alternas y contextuales, de tal modo que, sin perder su esencia ancestral, sean testimonio vivo de aquella herencia cultural que les ha permitido existir en equilibrio y armonía con el ambiente, sin conducirlo a la sobre-explotación y los desórdenes climáticos que se están evidenciando en la actualidad, como una estrategia de *re-existencia* para el pueblo mhuysqa; es decir, que teniendo como horizonte de construcción los principios de la cosmovisión, logren resignificar de forma eficaz el sentido y significado de la comunidad, de forma que se estructuren procesos propios de la *comunalidad*, según lo describe M. Fernández, como una herramienta hermenéutica significativa, no solo desde una posición de *resistencia* sino también abrir la posibilidad de *re-existir* como pueblo insertado en una sociedad occidentalizada (Fernández, 2015).

A partir de la anterior descripción de los aspectos contextuales de donde emerge el problema de investigación se plantea la siguiente pregunta: ¿Cuáles son los principios de la cosmovisión mhuysqa que constituyen la comunidad, tanto en su significación como sentido para la resistencia-reexistencia de la misma en la sabana de Bogotá? El trabajo consiste en identificar y comprender la manera cómo la comunidad mhuysqa se ha ido construyendo a lo largo de los diversos periodos históricos como pueblo bajo su cosmovisión y de esta forma, distinguir las estrategias por las cuales ofrecen un modo alternativo de concebir la sociedad, mediante una resistencia propositiva que les permita re-existir en un espacio territorial multicultural y de ahí, contribuir a la necesidad de edificar la nación bajo una propuesta no excluyente.



## **1. Antecedentes y generalidades de los principios de vida mhuysqa.**

En cuanto al estudio e investigación de la cosmovisión mhuysqa, existe una gran diversidad de producciones de índole académica en las cuales subyace los principales criterios de vida para dicho pueblo, sin embargo, la mayoría de estas realizaciones exponen un enfoque descriptivo e histórico careciendo de una directa interconexión entre las tres categorías *a priori* escogidas como eje conceptual, sobre el cual se orienta este proyecto de investigación: *principios de la cosmovisión mhuysqa, comunidad, y resistencia y re-existencia.*

No obstante, estas investigaciones y aportes académicos ofrecen descripciones históricas que permiten identificar los primeros registros acerca de los principios de la cosmovisión mhuysqa, como los ofrecidos por Juan de Castellanos o fray Pedro de Simón, entre otros, principalmente en la descripción de las divinidades mhuysqas y el rol cultural que desempeñan. Estas contribuciones, van desde la atención a la relación con lo sagrado y a la investigación de los procesos de adaptación a las propuestas culturales en un sistema capitalista como lo expuesto por la comunidad mhuysqa de Sesquilé en su texto *Güetta. El plan del resurgimiento* en el cual exponen una estrategia actual de resistencia y re-existencia desde un enfoque eco-sostenible desde los principios de su cosmovisión (Líderes comunidad mhuysqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015). Por tanto, es imperativo considerar estos hallazgos previos que, si bien de forma individual cada autor aporta significativamente, en conjunto permiten reconocer una muestra representativa que admiten inferir con mayor exactitud aquellos principios fundamentales de la cosmovisión mhuysqa y desde esta perspectiva sus diversas

estrategias de resistencia y re-existencia cultural en la actualidad, como producto de un devenir histórico de una comunidad que aún hoy en día está en construcción.

Por tanto, para el análisis de este proyecto se consideraron un total de cincuenta y nueve fuentes bibliográficas de la siguiente manera: para la categoría de *los principios de la cosmovisión mhuisqa*, se consideraron un total de 23 fuentes, para la categoría *comunidad* un total de catorce fuentes y para la categoría *resistencia y re-existencia* se abordaron quince fuentes bibliográficas, como se señala en la tabla N.º1 discriminando las fuentes orales.

**Tabla N.º 1**  
**Número de fuentes estudiadas según categorías a priori**

<b>Categorías a priori</b>	<b>Número de fuentes consultadas</b>	<b>Fuentes orales</b>
<b>Principios de la cosmovisión mhuisqa</b>	<b>23</b>	<b>2</b>
<b>Comunidad</b>	<b>14</b>	<b>2</b>
<b>Resistencia y re-existencia</b>	<b>15</b>	<b>1</b>

A las anteriores categorías, se le suman siete textos referentes al método hermenéutico como apoyo para el análisis de las fuentes halladas, mediante la comprensión detallada entre la información ofrecida por el texto y la forma en que la expone el autor; de modo que permita establecer las principales características y aportes de dichas fuentes según el interés de la investigación. En este orden, se identifica que la mayor parte son producciones académicas provenientes del saber occidental (55). A continuación, se desarrolla el análisis efectuado de acuerdo con los contenidos encontrados, en relación con cada categoría en los proyectos establecidos: para la categoría *a priori* de los *principios de la cosmovisión mhuisqa*, solo dos

fuentes son producción originaria del pueblo indígena mientras que los restantes son de autores provenientes de la academia del saber occidental, quienes se apoyan en un método etnográfico y la mayoría con un enfoque histórico analítico. Para el caso de la categoría *comunidad* donde se consideraron catorce fuentes, solo una de éstas era de producción mhuysqa y los textos conservan el método y el enfoque mencionado. De igual forma, para la categoría *resistencia y re-existencia*, se analizaron quince fuentes bajo los mismos parámetros indicados anteriormente, de los cuales solo uno es de origen mhuysqa, sin embargo, a diferencia de las anteriores que fueron producciones orales, ésta es elaboración escrita realizada por la comunidad de Sesquilé.

También, es importante señalar que de los proyectos consultados a partir de las categorías *a- priori*, surgen las siguientes categorías emergentes

**Tabla N.º 2**  
**Número de categorías emergentes por categoría estudiada.**

<b>Categorías a priori</b>	<b>Categorías emergentes</b>	<b>Categorías emergentes</b>
<b>Principios de la cosmovisión mhuysqa</b>	<b>4</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Conciencia sagrada de la naturaleza.</li><li>• Sabedores.</li><li>• Conciencia integral.</li><li>• Conciencia moral.</li></ul>
<b>Comunidad</b>	<b>3</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Comunalidad.</li><li>• Identidad.</li><li>• Memoria histórica.</li></ul>
<b>Resistencia y re-existencia</b>	<b>5</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Reindianización.</li><li>• Endogamia.</li><li>• Transculturación.</li><li>• Interculturalidad.</li><li>• No daño.</li></ul>

Estos conceptos emergentes, proceden de cada categoría *a priori* planteadas para el desarrollo del proyecto y las cuales permiten identificar esos procesos históricos específicos en detrimento de las tradiciones ancestrales, como la evangelización cristiana y la inclusión forzada a un sistema productivo capitalista, donde los mhuyshas incorporan otras hermenéuticas ajenas que se están imponiendo desde una lógica de progreso o evolución “hacia un mundo mejor”.

Particularmente, el período de la conquista marcó lo que se puede definir como el primer cambio cultural fundamental al que sometieron a los mhuyshas, donde sus narrativas ancestrales entraron en lucha por sobrevivir ante la táctica de la tabula rasa que traía la estructura del catolicismo a estas tierras, amparado por el imperio español como una política integracionista que más que unificación pretendió una homogenización, pues detrás de ésta estaba la idea de incluir a los nativos de América al sistema productivo, prueba de esto fue el decreto establecido por Carlos III que prohibió el uso de lenguas indígenas en territorios de la colonia americana y el adoctrinamiento a los mismos que ejerció las instituciones católicas realizado en castellano. Así mismo, adquirió el compromiso de enseñarles a leer y escribir en este idioma, por otro lado y como apoyo a esta maniobra imperial, otro sector que asumió las órdenes religiosas en América, fue el cuidado y curación de enfermos como acto de caridad que responde a sus compromisos sociales y pastorales, pero en cuyos estamentos el castellano era el idioma empleado (Castro, 2005). Ante estas imposiciones, que no eran en una primera instancia violenta pero que de forma renuente se iban implantando en diversos contextos sociales influyentes, poca resistencia pudo ofrecer los mhuyshas como lo indica Gamboa:

“se ha considerado que la guerra entre los indígenas y españoles terminó rápidamente. La resistencia de los mhuyshas no habría ido más allá de 1540. [...] En el caso de los mhuyshas, todas estas sucedieron más o menos entre 1538 y 1540” (Gamboa, 2013, pág. 193).

Ahora, ¿qué puede significar que los indígenas ofrecieran tan poca resistencia?

Indudablemente se puede inferir que no hubo un tiempo de transición que propiciara un intercambio cultural, ni mucho menos el interés de preservar algunas de las tradiciones ancestrales por parte de los conquistadores, que para el caso de los mhuyshas esta etapa tan solo tuvo un tiempo de dos años aproximadamente y más aun cuando, se podría figurar como la ejecución del plan divino por parte de los españoles y de esta manera, justificar las acciones violentas (Gamboa, 2013). En efecto, al someter pueblos nativos calificándolos como impíos y herejes, según los consideraron los mismos conquistadores, se instauró una política de menosprecio absoluto por las tradiciones de los indígenas en ambientes públicos en presencia de los españoles.

Posteriormente a este período de conquista, se inicia una etapa de evangelización con mayor profundidad, comenzando así, un proceso de adoctrinamiento tanto social como espiritual para las comunidades indígenas, particularmente desde la propuesta católica donde las prácticas y rituales indígenas fueron satanizadas y descalificadas. Así, las tradiciones espirituales ancestrales mhuyshas se vieron despreciadas hasta llevarlas a un estado de silenciamiento, por lo cual, dicha comunidad indígena, de forma involuntaria, fue cediendo ese espacio formativo espiritual al plan del imperio español, según lo comenta Wachtel como:

“El trauma de la conquista. Los indígenas vivieron un ambiente de terror religioso, debido a los presagios que anunciaban el retorno de los dioses y el fin del mundo. Luego vieron como era destruido su mundo material e inmaterial. Los antiguos dioses perecieron y la catástrofe llegó a tener implicaciones cósmicas. En consecuencia sufrieron una desestructuración de sus sociedades en términos demográficos, económicos, sociales e ideológicos” (Watchel, 1976) (Citado por Gamboa en (Gamboa, 2013, pág. 209).

De este modo, se pudo interpretar como una lucha perdida por parte de sus dioses, dando paso al enmudecimiento de algunas de las tradiciones ancestrales, particularmente en su dimensión espiritual y esa riqueza que subyace en su cosmovisión, en la cual no existe la concepción dualista entre cuerpo y espíritu, o si se prefiere entre lo sagrado y lo terrenal; siendo ésta dimensión una de las más afectadas al contacto con la estructura ideológica española durante el proceso de evangelización, que instauró una hermenéutica dualista entre lo espiritual y lo material, esto debido a que gozaba no solo del apoyo de la fuerza, si era necesario, sino también de la robustez de un marco teórico como lo es la Biblia, el magisterio de la iglesia y los aportes del cuerpo de teólogos católicos. Caso contrario de las tradiciones mhuytsas que generalmente, salvo algunos casos específicos como los petroglifos y pictografías, se conservaban por medios orales y sus referentes no eran aceptados por las hermenéuticas españolas, lo cual facilitó la pérdida de la mayoría de los saberes ancestrales para las siguientes generaciones, pues sus espacios de expresión y manifestación de la cosmovisión se redujeron a ámbitos clandestinos, personales y muy pocos espacios comunitarios.

Si bien, la causa de adoctrinamiento tuvo ciertas facilidades es posible pensar que dicho proceso fue lento y no porque los nativos estuviesen bautizados garantizaba la aceptación con

plena convicción de parte de los mismos (Gamboa, 2013). Además, no sería extraño que algunas costumbres, fiestas y celebraciones indígenas se entremezclaran con las católicas, dado que existió una ley que prohibió ciertas prácticas tales como la no utilización de los vestidos propios de los mhuyshas durante la celebración de sus fiestas (Londoño, 2005). Siendo así, que seguían perdurando en el tiempo algunas tradiciones indígenas, pero que para las posteriores generaciones sería un tema confuso este proceso de mutación cultural. Estas tergiversaciones de las expresiones religiosas indígenas, desembocaron en una calificación, por parte de los sacerdotes doctrineros, como de supersticiosas, herejes y diabólicas, con lo cual se juzgaba también el conocimiento ancestral, a modo que a estos saberes se les fuera cerrando espacios socialmente comunitarios a través de diversas regulaciones morales y religiosas que se impartían por los ministros de la iglesia católica, cuya responsabilidad jurisdiccional recaía en los párrocos.

De esta manera, mediante una intensa estrategia la nueva doctrina espiritual se permitió ingresar en ámbitos tanto personales como comunitarios, regulando la relación con lo trascendente de una forma tanto implícita como explícita, hablando de un nuevo *Sua*, de un *Bochica* y sus enseñanzas espirituales con otra lengua y nombres desconocidos. De ahí que, dada tal imposición a los indígenas, entre ellos los mhuyshas, a los ministros doctrineros no les interesaba abrir espacios de diálogo con las otras cosmovisiones, pese a que existían puntos comunes desde donde articular de forma complementaria la formación religiosa lo cual es señal del interés aniquilador con el cual se acercaron los representantes españoles al mundo mhuysha.

### **1.1. Vivencia de la cosmovisión mhuysqa como estrategia de sobrevivencia cultural.**

En la actualidad, los ambientes que acompañan la formación en referencia a la cosmovisión mhuysqa, particularmente su dimensión espiritual, constituidas por una serie de prácticas, saberes, valores, hábitos, costumbres y creencias, se reducen más a espacios informales y de poca trascendencia en las jóvenes generaciones, que si bien hay un esfuerzo por algunos mayores de la comunidad en recuperar parte de las tradiciones ancestrales, al ser en ámbitos informales no provoca una atracción significativa en las generaciones siguientes, pues éstas no les asegura a algunos jóvenes una inclusión al mundo occidental comprendidas desde la hermenéutica capitalista y pasan así a desconocer la riqueza de la interpretativa mhuysqa como herramienta para comprenderse parte de una comunidad ancestral.

En consecuencia, para abordar una aproximación a esta dimensión subjetiva desde lo que aportan diferentes estudios ofrecidos como las investigaciones arqueológicas del profesor Eliécer Silva reseñadas por Rodríguez Cuenca (Rodríguez, 2007). Donde se aborda un estudio serio acerca de la identidad cultural mhuysqa, considerado a partir de las observaciones y análisis de la información hallada en las excavaciones arqueológicas en referencia al pasado de dicha comunidad. Siguiendo esta línea, es claro que los mhuysqas, al igual que otras culturas, reconocen una divinidad suprema como principio de todo cuanto ven y pueden imaginar que, a su vez, tal divinidad orienta el actuar de los seres humanos; sin embargo, lo refieren a una divinidad astral a quien le determinan género según lo describe el relato de Castellanos:

“No niegan haber Dios omnipotente, señor universal y siempre bueno que todo lo crió; más porque dicen que el sol es criatura más lúcida, lo deben adorar, y así lo hacen, y como a su mujer y compañera, adoran y engrandecen a la luna” (Castellanos de, 1589, pág. Tomo IV).

En efecto, los mhuytsqas igualmente le atribuyen a tal divinidad algunas características tanto divinas como terrenales, no obstante, se diferencian de la concepción católica en que le reconocen una compañera femenina a quien también la adoran como divinidad. De esto, se puede ir estableciendo una interpretación integral que van manifestando de lo sagrado, dado que le distinguen género y sexualidad, cosa contraria a la religión tradicional en occidente donde, especialmente en el tiempo de la conquista y la colonia, la sexualidad era calificado como asunto tabú, exponiendo a una divinidad patriarcal que en una lectura errónea lo definen como un ser asexuado, lo cual expresa una ruptura con el ser humano pues no se pueden asemejar en condiciones.

Otro aspecto que llama la atención, al igual que el catolicismo<sup>1</sup>, los mhuytsqas contemplan un enviado de la divinidad, quien se estableció entre ellos para enseñarles algunos principios de vida debido a que se estaban desviando del “recto camino”, aunque de éste, en un primer momento, solo se sabe aquello que se ha transmitido de forma oral y está consignado en algunas obras como la de Viollet y Daniel:

---

<sup>1</sup> Se relaciona directamente con esta expresión religiosa del cristianismo puesto que es con la cual inició el proceso de evangelización en el período colonial y la cual, hoy en día es el tipo de cosmovisión que predomina en la mayoría del territorio colombiano, incluyendo los territorios habitados por los mhuytsqas.

“Desembarazado de sus contrariedades desaguó el país por las quebradas de Canoas y Tenguedama, reunió la población diseminada, y les estableció el culto del sol. Después de haberles dado un código civil y otro religioso poniéndoles jefes capaces de establecerlos, se retiró á la montaña sagrada de Yndecanzas donde vivió cien siglos, y cuando vió á sus pueblos dichosos, se convirtió en una nube y subió al cielo. A este genio benéfico le denominan según la variedad de lugares con los nombres de *Bochica* , Nenguetheba, y Zuhe” (Viallete, 1840, pág. 73).

Además, otra particularidad notoria de esta divinidad es que, una vez cumplida su misión en el mundo terrenal, realiza una ascensión hacia el cielo donde se le referencia su posible origen y tan solo convivió entre los mortales como parte de un designio de un plan de salvación, enseñándoles que la naturaleza goza de un estatus sagrado, en tanto ésta es una expresión de lo sagrado, como lo expone Bohórquez al escribir que

“Esta visión sociocultural está marcada por la idea de lo sagrado por lo que quizá, entre ellos, la naturaleza fue el móvil de inspiración de ritos, mitos, simbolismos y celebraciones socioculturales que pasaron a ser parte de su memoria cultural. En la conciencia mítica del mhuyssa hay elementos de una cultura que construyó lo que podríamos denominar un pensamiento ecológico primitivo. Un pensamiento que incluso llega a ser coherente con una teoría ecológica de corte geocéntrico” (Bohórquez, 2008, pág. 151).

En definitiva, la cosmovisión mhuyssa no solo aporta una concepción integradora del ser humano, sino que también instaura una hermenéutica holística al incluir a la naturaleza dentro de las experiencias religiosas lo cual se puede decir que no existe una dualidad en el binomio «principios de vida» y entorno. Aparte, posibilita una mayor comprensión de la espiritualidad mhuyssa en tanto ésta se pueda inferir de sus ambientes naturales donde se presentaron o se presentan asentamientos mhuyssas. Así mismo, como lo relaciona Bohórquez,

“Esta compenetración hombre y medio geográfico, se puede considerar que es una visión privilegiada entre las culturas precolombinas de esta zona. Indicios de esta compenetración se observan en el arte mhuysqa, en su expresión simbólica de la naturaleza y del cuerpo humano; indicios que luego dan cuenta del concepto de naturaleza sagrada entre esta comunidad primitiva. [...] Entre ellos, como se analizará más adelante, varios de los elementos constitutivos del entorno ecológico, en particular el agua, los bosques y los ríos, tienen una especial significación e importancia, y esa importancia genera una actitud sociocultural que puede calificarse como una actitud ecológica” (Bohórquez, 2008, pág. 152).

Según lo expuesto por Bohórquez, es preciso resaltar esa conciencia ecológica que poseen los indígenas mhuysqas y sobre la cual no había indicios concretos en los españoles evidenciado durante las conquistas, que básicamente conducían al sometimiento de los seres y su entorno para ser sobre-explotados. Dicha conciencia, fue el producto de las enseñanzas que les otorgó *Bochica* en orden a reestablecer la armonía con los mismos seres humanos y su ambiente, de ahí que, los mhuysqas, consideran que deben ser protectores de la naturaleza respondiendo a su compromiso como administradores y por la veneración sagrada que la misma naturaleza les significaba; tal como lo afirma Bohórquez:

“Es el tiempo en el que todavía no había en el mundo seres humanos; aunque ellos existían de una manera potencial en la esfera de la divinidad de donde vienen los humanos. Estos, luego de ser creados, reciben el conocimiento y la capacidad para completar la creación del mundo” (Bohórquez, 2008, pág. 158).

Por consiguiente, en la creación de todo cuanto se puede ver para la mitología mhuysqa, existe una acción conjunta entre la divinidad y el ser humano, el primero tiene la misión de

originar la creación y el segundo de proyectarla mediante una intervención que respete los principios naturales, por tanto, la naturaleza es expresión de sustento y posibilidad relacional entre lo sagrado y lo humano, adquiriendo así, lo que Bohórquez manifiesta como una *conciencia sagrada* de la naturaleza que se explica como:

“que, a través de un relato mítico, se describe la manera como la Tierra copula con el Sol, y cómo el contacto del Sol con un elemento valioso, en el caso mhuysqa ese elemento valioso es el agua, produce la vida, es decir, condiciona la inmanencia de la vida. En las hierogamias mhuysqas del agua surge la vida, los humanos, las divinidades, en suma, surge la historia [...] La tierra madre y fecunda en donde se contiene el agua que hace brotar la vida donde se explica mediante relatos míticos que el género humano procede del vientre de la tierra, del vientre húmedo o líquido de ésta, es decir, de las lagunas que representan el vientre femenino entre los mhuysqas”. (Bohórquez, 2008, pág. 159).

De igual forma, Bateson desarrolla una propuesta epistemológica que expone una integración entre la mente y la naturaleza (Arocha Rodríguez, 1994). Especialmente visibles con más claridad en comunidades indígenas, campesinos que habitan en zonas rurales y comunidades afros que tienen conexión con sus saberes ancestrales, que al vivir en la práctica cotidiana esa reciprocidad simbiótica entre lo subjetivo y lo concreto, tanto el individuo como la comunidad identifican estrategias de autoconocimiento que confronta información personal frente a ese otro sujeto que es la naturaleza (Arocha Rodríguez, 1994). En este sentido, para los mhuysqas la sacralidad de la naturaleza radica en tanto les sirve de sustento, pero también que ella misma engendra vida con posibilidades de autoconocimiento como ser humano y por esa extraña combinación posibilita entrar en contacto con lo divino. Por consiguiente, partiendo que todo origen de lo creado, es obra de un dios el cual para los mhuysqas lo denominan

*Tchyminigagua*, quien es esa energía vital y creadora, se lanzan a la aventura de interpretar los otros misterios que los rodea, es el ejercicio de traducir y decodificar lo que el cosmos les puede significar. Así pues, los mhuytsqas comenzaban a ser testigos de aquella obra divina cuando emprendieron la extraordinaria labor de comprender el lenguaje por el cual el universo se les comunicaba y así, asegurar su existencia como pueblo; lo cual los llevó a identificar signos y ciclos de vida que lograron establecer como patrones naturales que se deben respetar.

En relación con esto, los mhuytsqas continuaron la construcción de una cosmovisión de la mano de todo lo creado, convirtiendo así algunos elementos naturales en representaciones significativas de lo trascendental y como expresiones relacionales con lo sagrado. De ahí que, dentro de su pensamiento la simbología y las narraciones míticas tienen la función de comunicar la sabiduría ancestral construida con esa relación hacia el entorno, la cual les ha permitido interpretar el universo a través de estrategias como pictografías y petroglifos, en sus primeros intentos de pasar de una tradición oral a una escrita. Bajo esta perspectiva, se interpelan bajo categorías como espacio y tiempo dicho conocimiento, para las cuales concluyen que son de principios circulares, es decir, no se les logra identificar principio o fin y tan solo, para llegar a comprenderlas se hace necesario un acercamiento metafórico (Comba, 2018). Desde una lógica alterna a la propuesta por occidente.

Dentro de ese marco, es necesario valerse de símbolos naturales que permitan una aproximación argumentativa no tanto para explicar el antes y el después, más bien revelar lo transcurrido durante el proceso secuencial que se haya entre estas dos posibilidades, el antes y el después, o para ser más exacto durante el devenir histórico por el cual haya la posibilidad de

tener una aproximación a los principios que fundamentan la cosmovisión de tal comunidad. A su vez, identificar la concepción de *Tchyminigagua* como elemento simbólico que les permitiera una aproximación a lo sagrado y representado por un espiral, cuya semejanza natural se asocia a una serpiente, de forma que permite, establecer una interpretación de la relación sagrado – mundano en un lenguaje metafórico, tal como sucede en una gran cantidad de relatos antiguos, donde se asocia con el proceso de creación y expansión del universo a través de símbolos y signos que caben dentro de la posibilidad espacio - temporal. La espiral, para los mhuyshas, representó, y aún representa, al supremo creador del universo y al acto mismo de la creación divina. (Comba, 2018, pág. 32).

Así, la espiral es la estrategia simbólica por la cual los mhuyshas intentan comunicar el proceso secuencial de la creación, en tanto una etapa o fase da continuidad a la siguiente pero entre las cuales no se les puede hallar extremos como un principio o fin, convirtiéndose en diversos eslabones que transmiten una sola interpretación y dando a entender que hay un orden creador. Aunque, anteriormente se ha indicado que en los mhuyshas no se puede calificar sus conocimientos, desde categorías epistemológicas occidentales, como producción científica, es interesante cómo para esta cultura indígena establecen que “de la espiral surge la luz y se manifiesta en nuestro plano a través del gran padre Sol. De éste nace todo cuanto hay en el universo” (Comba, 2018, pág. 66). Es de notar que tanto para el saber occidental como para el saber mhuysha, ambos proponen la luz como uno de los principios con mayor aceptación de una génesis visible de todo lo creado y más aún llama la atención en la forma que el espiral parece tener un pequeño origen que a su vez se va expandiendo y de forma secuencial va proyectando

la luz creadora (Comba, 2018). A este elemento simbólico, se le atribuye la presencia del ser humano quien, se le diferencia un rol en plena correspondencia a la misma espiral, es decir, directo responsable de lo que se va proyectando en el universo.

Es dentro de estas tradiciones que se han tratado de preservar, que se encuentra el significado de la vida y la muerte, lo que representa ese espacio entre estos dos eventos y el paso a otra existencia que se puede mencionar como trascendencia; en otras palabras, la relación que existe entre la vida y la muerte en correspondencia con la trascendencia del ser, en la concepción mhuisqa, han dejado ver vestigios de creer en otra etapa de existencia, como es señalado por Lleras en su obra Sacrificio y ofrenda entre los mhuisqas, citado en Sacralidad, tormento y rescate: la vida social de la chicha mhuisqa por Gómez Montañez:

“En todas las construcciones conceptuales duales que se han registrado etnográficamente se ha comprobado que la oposición fundamental, la que subyace a las demás y tiene un mayor grado de influencia en el equilibrio general del cosmos, es la que se encuentra entre lo masculino y lo femenino (...) otras (...) se relacionan con: la existencia (vida-muerte); elemento o mundo (corpóreo-incorpóreo, aire-tierra, tierra-agua); dirección y movimiento (arriba-abajo, derecha-izquierda, quietud-movimiento); tiempo (día-noche, sol-luna); acción (creación-destrucción); color y brillo (blanco-negro, oscuridad-luz) temperatura (caliente-frío); forma y volumen (rectangular-circular, plano tridimensional); carácter y posición (agresión-sumisión), entre otras” (Gómez, 2014, pág. 144).

En efecto, con especial atención, la cosmovisión mhuisqa integra la dualidad de opuestos como parte de un todo armónico al cual, por supuesto, lo constituye la vida y la muerte como elementos de la existencia; por lo que se puede inferir que ni la vida es el comienzo y la muerte el fin, ambas pertenecen a la existencia sin ser éstas la existencia misma dentro de la

espiritualidad mhuysha, cuyo contenido aborda la infinitud como lo había expresado Siratá Lacheba citado por Comba desde el ejemplo del espiral y la característica de la circularidad, en donde no se puede ubicar el principio o fin del espiral, mas sí la secuencia que ha de tener en esta parte de la existencia denominada vida, que hace un llamado a considerar la muerte para aproximarse a la infinitud (trascendencia).

En cuanto al sentido de la muerte en los mhuyshas, Bohórquez ofrece un estudio serio que permite identificar algunos elementos para su comprensión, estableciéndola como

“El lugar de la transparencia, de la transformación humana. Lugar de la inmortalidad y habitación de los seres en los que se transformará el mhuysha luego de la muerte, es decir, es el lecho de la serpiente y del dragoncillo famoso que acompaña a la Cacica Guatavita que yace ahogada pero viva en el fondo de la laguna” (Bohórquez, 2008, pág. 163).

Como es evidente, para el mhuysha definir el sentido de la muerte le es complejo y por tal razón apela a la simbología natural mítica, que le asiste de alguna manera para comunicar el mensaje que el mhuysha es un ser viajero, y de forma secuencial necesita evolucionar para continuar el trayecto en su existencia, a través del santuario donde descansa Guatavita, quien muere para este mundo pero en el fondo vive, porque, según Bohórquez, “en las lagunas permanece latente el principio dador, por el que se puede explicar la esencia de la vida. Las lagunas representan el lugar de la presencia de dioses tutelares, representan también la cuna de los antepasados primordiales” (Bohórquez, 2008, pág. 163). Así, las lagunas no solo son el espacio de encuentro con los dioses sino también, la posibilidad de reunirse con los antepasados. Por lo tanto, se puede especular que, al considerar un encuentro tanto con la divinidad como los

antepasados, para los mhuytsqas la muerte a este mundo indicaba el paso al siguiente y último estado de vida.

Además, el estudio de Bohórquez, sin ahondar un poco más, expone otro elemento simbólico como lo son las ranas, consideradas el animal en el cual se transformaban los seres humanos al morir pues, en éstas reposa el alma (Bohórquez, 2008). Es en este punto donde es interesante comprender cómo se da ese tránsito o si tan solo la rana es una estrategia metafórica natural para dar a comprender una aproximación a la idea de transformación y viaje del alma, por lo que el autor finaliza indicando que:

“El significado literal y existencial de los elementos que analizamos en este artículo, son interpretaciones, a modo de hermenéutica, que realizamos para presentar esta estrecha relación que existe entre lo humano y el medio ambiente natural, en los relatos mitológicos mhuytsqas, y en sus experiencias socioculturales cotidianas” (Bohórquez, 2008, pág. 174).

De la misma manera que las hermenéuticas occidentales, los mhuytsqas experimentan la impotencia de comunicar con precisión, la experiencia acerca de lo trascendental por lo que se ven obligados, a apoyarse en estrategias alegóricas naturales como posibilidad de balbucear un poco esa experiencia divina, cuyo fin es el de dar a comprender el sentido del acontecimiento que sobreviene de la muerte biológica, que para el mhuytsqa se da entre un estar y no estar como lo expresa Guarín al intentar descifrar esa contradicción de la ausencia y la presencia, “es decir, en las instalaciones los mhuytsqas están ambivalentemente vivos y muertos, a la vez, es esta presencia-ausencia la que colma de valor simbólico a sus instalaciones” (Guarín, 2005, pág. 246).

Ahora, la pregunta por el cómo se puede estar vivo y muerto simultáneamente dentro la lógica occidental, salvo algunas comprensiones cristianas actuales y reflexiones orientales que intentan terminar con esa dualidad, se puede tornar difícil de comprender desde esta perspectiva, en algunos casos, se consideran totalmente excluyentes porque se está vivo o se está muerto, sin embargo, los mhuisqas dan un paso muy sutil desde su hermenéutica integral en cuanto la vida y la muerte no son dos eventos totalmente excluyentes, son secuenciales y ambas hacen parte de una sola existencia en tanto la vida le da paso a la muerte; en otras palabras, para esta etapa de la existencia, para lo material o físico, la persona fallece y de ahí su ausencia, no obstante su ser continua el viaje pero no desde las categorías con las que se le conoció, sino transformada, de esto la eterna presencia, donde de una forma indeterminada la persona fallecida continua acompañando a quienes se quedan en esta vida material.

En suma, de esta forma es como ha ido transformándose la dimensión espiritual de la cultura mhuisqa y que ha sido estudiada por diversos académicos, aunque involuntariamente como estrategia de persistencia en el tiempo, puntualmente en el colonial y posteriormente como posibilidad de permanecer vigente en ciertos ámbitos sociales, se le ha conducido en una relación que se entre mezcla con la tradición católica, de lo que se puede suponer la viabilidad de esta relación en cierta medida por algunas similitudes fundamentales y circunstanciales, como por ejemplo la celebración de la cosecha en los mhuisqas, que para los católicos es la bendición de las cosechas. Así, se instauró el ejercicio de cristianizar algunas celebraciones propias de los mhuisqas y a su vez, unas prácticas clandestinas de las ceremonias o ritos mhuisqas. Por lo cual, aunque no ha desaparecido esta tradición indígena, si se ha reducido en la actualidad su campo de acción, si bien la Constitución Política de Colombia reconoce derechos y libertades de

culto a estos grupos étnicos (Colombia, 1991). Es en el ámbito de la educación donde se continua imponiendo una tradición religiosa occidental, pese al esfuerzo de algunos mayores de los cabildos en recuperar y preservar esta riqueza hermenéutica propia de la cosmovisión mhuisqa.

Finalmente, como se ha podido evidenciar, es importante indicar que se cuenta con una bibliografía significativa acerca de la cosmovisión mhuisqa y en la mayoría de los estudios se presentan elementos descriptores de dicha dimensión subjetiva, lo cual no es el objeto de este proyecto sino abordar estos elementos que en la actualidad persisten tanto en prácticas como manifestaciones religiosas, que permitan identificar aquellos procesos de transformación cultural durante el devenir histórico, específicamente los sustentados desde los principios de la cosmovisión mhuisqa, que a su vez, dinamizan un ejercicio de resistencia – reexistencia en pro de continuar la construcción de la comunidad bajo los principios fundamentales de sus tradiciones ancestrales.

## **2. Marco teórico.**

Para desarrollar este proyecto investigativo, es necesario establecer tres categorías *a priori*: *principios de la cosmovisión mhuisqa*, *la construcción de la comunidad* y *sus procesos de resistencia y re-existencia*, en orden a facilitar el direccionamiento de las estrategias investigativas, por medio de la descomposición y análisis detallado de los textos considerados

(Lopera, Ramírez, Zuliaga, & Vanegas, 2010). Igualmente, se examinan investigaciones que contribuyan con elementos que permitan realizar una propuesta hermenéutica conducente a una transversalidad de los principios de la cosmovisión mhuysqa con la construcción y sentido de la comunidad y también en sus procesos de resistencia – re-existencia en la actualidad como objetivo central de este proyecto.

Entonces, en un primer momento, para la categoría de los *principios de la cosmovisión mhuysqa*, se considera aquellos estudios que les permite, como colectividad, permanecer en contacto con sus tradiciones ancestrales, además el reconocerse como cultura construida por esa relación de interconexión generacional a lo largo de la historia como pueblo. De modo que, se puedan distinguir como colectivo indígena frente a otras cosmovisiones, sin desconocer el explorarse como individuos en un ahí y ahora del universo con la capacidad de interactuar con su entorno, existiendo como la posibilidad de un ser unitario que se va construyendo en el mundo y cómo va siendo en lo comunitario y en el mundo (Heiddeger, 2007).

Siendo así, el concepto de comunidad adquiere una connotación de mucha importancia para la preservación de las tradiciones culturales, pues es en ésta, donde se validan las experiencias que el mismo colectivo reconoce como herencia ancestral y la convierte en parte fundamental en la cimentación de una cosmovisión arraigada a sus herencias nativas como pueblo.

A continuación, se relacionan algunos estudios e investigaciones que conducen a una definición más puntual de las categorías *a priori* propuestas para el estudio, de igual forma los

aportes reseñados por los diferentes autores y la precisión conceptual para el posterior trabajo de campo con la comunidad.

### **2.1. Principios de la cosmovisión como ética y moral mhuisqa.**

En lo referente a esta categoría, es necesario comentar que puede darse un cierto margen de ambigüedad semántica dado que, según en entrevista con el profesor Alfonso Fonseca miembro de la comunidad mhuisqa del cabildo de Cota (Cuevas A., 2021). El concepto de «principios de vida mhuisqa» lo reconocen algunos miembros de la comunidad en Cota, otros la distinguen como espiritualidad, otro más como conexión con *Tchyminigagua* y algunos más de la comunidad mhuisqa en la región de la sabana de Bogotá como cosmovisión. De este modo, es notorio que no existe una unidad en cuanto a un término en específico entre los diversos grupos y por tanto, al definir esta categoría se hará considerando estas derivaciones que se han mencionado sin desconocer otras emergentes.

Así pues, la aparición de este concepto en el contexto mhuisqa se puede establecer en el tiempo en el cual, las personas de la comunidad eran conscientes de la responsabilidad con su entorno, que al parecer olvidaron en ciertos momentos de la historia y se fueron desviando del camino propuesto por sus divinidades, por lo cual fue necesario que viniera *Bochica*, a quien se le reconoce como una divinidad que formó y educó a los mhuisqas, pues “predicó y enseñó el camino de su salvación” (Castellanos de, 1589, pág. Tomo II:182). Por medio de valores, no

solo entre ellos mismos sino también con la naturaleza, de modo que no se vuelvan a perder, devolviéndoles la conciencia con él mismo y con su entorno (Comba, 2018). En concordancia con estas enseñanzas orientadas por *Bochica*, la espiritualidad o los principios de vida mhuisqa, no tiene una exclusiva visión antropocéntrica, sino que lo incluye en un contexto de sacralidad donde el ser humano es parte de un todo y al mismo tiempo, todo hace parte del mhuisqa.

Este estado de *conciencia integral*, conlleva al ser humano a promover una relación con lo sagrado y de ahí poder comprender sus comportamientos y formas de relacionarse con su entorno a través de una experiencia trascendental, que en sí denota una expresión cultural con la que se va construyendo como individuo y miembro de la comunidad, cuya vivencia de estos criterios de vida planteados por la hermenéutica mhuisqa, les ayuda a “preservar la vida” (Martínez, 2019, pág. 84). Amparadas en las interpretaciones culturales construidas en el contexto histórico en el cual el mhuisqa se siente inmerso.

En consecuencia, para la cosmovisión mhuisqa el valor de lo sagrado radica, desde sus ancestros, en aquello que genera, preserva y permite la evolución de la vida en todas sus expresiones; de ahí que elementos como los animales –incluyendo al ser humano-, la tierra y el agua son componentes que reflejan sacralidad en tanto permiten relacionarse con lo trascendental como preservar la vida misma como un don sagrado, de esto la sacralidad de la creación. Como ejemplo de este sacro trípode, el mundo mhuisqa plantea que el origen de la humanidad surge del agua en forma de serpiente (Legast, 1998). Sin embargo, tales elementos, aunque conducen y manifiestan la divinidad, no llegan a ser el dios de los mhuisqas, tal como lo describe Castellanos: “No niegan haber Dios omnipotente, señor universal y siempre bueno que

todo lo crió” (Castellanos de, 1589, pág. Tomo IV: 157). Por lo cual, la naturaleza está dispuesta como estrategia metafórica para poder expresar ese dios creador e inabarcable por medio de lenguaje humano.

Es a este dios, a quien le atribuyen el origen de todo cuanto se puede ver y al igual que otras culturas, los mhuisqas reconocen en la luz el principio creador bajo el nombre de *Tchyminigagua* quien sujetaba la luz semejante a un contenedor donde luego salió, es por esto que veneran al Sol como fuente de esa luz (Castellanos de, 1589, pág. Tomo III:367). El principal referente acerca de los *principios de vida mhuisqa* se basa en las enseñanzas de *Bochica*, no obstante, no se identifican con claridad<sup>2</sup> dado que éstas se transmitieron de forma oral e incluso, los mismos mhuisqas contemporáneos a esta divinidad, suele expresar un conocimiento difuso y no tan claro de tales saberes; en una mayor precisión expresan “que les predicó y enseñó muchas cosas buenas, de que aún han quedado algunos rastros [...] que había un Dios en el cielo que premiaba a los buenos, y tenía en el infierno castigo para los malos” (Castellanos de, 1589, págs. Tomo III: 411-415). En consecuencia, se identifica una espiritualidad retributiva, es decir, la figura de un Dios que, si bien permite ciertas libertades y voluntades propias del ser humano, premia o castiga sea en este mundo o en otro según sus comportamientos hayan sido en esta vida, tal como lo reseña Castellanos:

“Dio él también a entender que las almas eran inmortales y que iban a recibir premio o pena, según habían vivido en esta vida a, cuando salían de los cuerpos. Los cuales habían de resucitar y tener otra vida, aunque entendían habían de tener necesidad en ella de comidas

---

<sup>2</sup> Una referencia escrita acerca de las enseñanzas de Bochica, de forma explícita, se aborda en el documento *Güetta. Plan de vida*. Realizado por la comunidad mhuisqa de Sesquilé (2015).

como en ésta. Y a esto atinaba el ponérselas en sus sepulcros” (Castellanos de, 1589, págs. Tomo III: 411 - 415).

Además, otra enseñanza espiritual que llama sustancialmente la atención, es la de una figura a la cual le ofrecían idolatría y constituida por un solo cuerpo con tres cabezas y de la que interpretaban que era una sola voluntad y un solo corazón compuesta por tres seres que les enviaba un mensajero para que predicara y enseñara a vivir a los mhuytsas (Castellanos, 1857). Alejados de la mentira, el hurto, de matar a otro semejante y de quitarle la mujer a otro miembro de la comunidad, en tanto al cometer estas infracciones, pasaban de un castigo personal a otro que implicaba a la familia del infractor según correspondiera el caso, por lo cual, es posible suponer que para los mhuytsas estas actitudes no eran cotidianas en ellos, donde la figura del cacique y de los *xequés* (sacerdotes) eran quienes velaban por la observancia de estas normas y más como lo describe Castellanos, fue con los españoles que las comenzaron a practicar estas desviaciones (Castellanos de, 1589).

Por otro lado, las enseñanzas y exhortaciones de las divinidades mhuytsas, se le atribuyen también a la figura prolífica de *Bachué* quien antes de partir a las profundidades de la laguna cerca al pueblo indígena de Iguaque de donde emergió, les dice:

“a todos la paz y conservación entre sí, la guarda de los preceptos y leyes que les había dado, que no eran pocos, en especial en orden al culto de los dioses, y concluido, se despidió de ellos con singulares clamores y llantos de ambas partes, convirtiéndose ella y su marido en dos grandes culebras (que) se metieron por las aguas de la laguna y nunca más parecieron por entonces, si bien la Bachué después se apareció muchas veces en otras partes, por haber determinado desde allí los indios contarla entre sus dioses, en gratificación de los beneficios que les había hecho” (Castellanos de, 1589, págs. Tomo III: 368 - 369).

De este mensaje, aunque no hay descrito nada en forma explícita, es evidente que entre los mhuysqas existe un código de ética para la vida que ha sido otorgada por sus divinidades y para su transmisión, tales divinidades convivieron entre las comunidades para luego de cierto tiempo partir a otro estado de vida. Estos principios éticos y morales, por describirlos con alguna precisión, conducen a identificar la relación entre el mhuysqa y su entorno, dado que ellos consideran el hábitat natural, en particular la tierra, plantas y animales, como posibilidad de sustento para la vida, pero dichos elementos no los consideran de su propiedad pero sí, por mandato divino, el poder de administrarlos y usufructuarlos en beneficio de la comunidad. En cierto grado, al parecer, el propietario de estos recursos era exclusividad del dios creador de todo, *Tchyminigagua*, de modo que, al referenciar esta gran divinidad con la luz y por ende con el Sol, tales actos de reverencia eran en su mayoría a este astro que tenían por sagrado e imagen del mismo *Tchyminigagua*; siendo necesario que el mhuysqa ofrezca actos y comportamientos de gratitud y solicitud de explotar estas riquezas, hacia las divinidades tanto a él como a otras divinidades según necesidades particulares (Castellanos de, 1589).

En cuanto a este supremo dios, se representa mediante la figura de una espiral en donde se contiene un significado de creación y evolución constante, en el que se representa el origen cosmogónico y cuya figura geométrica comparten diversos pueblos indígenas en Colombia (Suárez, 2019). Y donde cada mhuysqa está contenido haciendo parte de esa gran divinidad; en otras palabras, en un lenguaje alegórico, *Tchyminigagua* es quien les permite viajar por el universo y el proveedor de la energía vital según Siratá Lacheba citado en (Comba G. J., 2018). Así, para comprender estos principios de vida que rigen en la cosmovisión mhuysqa, es necesario detener por un momento la atención en el estudio de la misma simbología de esta

comunidad indígena, dado que, los signos aparecen al interior de las dinámicas culturales como estrategias concretas para comunicar un contenido significativo pero inabarcable en un contexto histórico particular y en lo posible, para instituirlo como parte de la memoria colectiva que posteriormente se reconoce como símbolo. En otras palabras, el signo es la representación concreta de un contenido y el símbolo es el ejercicio performativo del objeto con un contenido hacia su significación cultural para la determinada comunidad.

Este ejercicio de codificación del mensaje a través de signos, permite a los miembros de la comunidad lograr relacionarse con un contenido más holístico e integral, que pese a su acción interpretativa, permanece implícito en cuanto a su significación dentro de un contexto hasta que se logre su correcta apropiación por los miembros del colectivo. Según Lotman, lo expresado inmediatamente anterior, lo referencia como *texto más amplio* que, desde el adecuado ejercicio hermenéutico, trasciende más allá de la posible ambigüedad metonímica que se puede generar entre el objeto concreto y lo que se desea comunicar en sí. Por tanto, cuando la persona logra decodificar acertadamente el contenido del símbolo según su realidad, se está poniendo en directa relación con el *texto más amplio*. De esta forma, la cultura se apoya en este tipo de estrategias para transmitir ese tipo de contenidos subjetivos o *textos más amplios* que suelen ser de importancia para la dinámica de cada cultura (Lotman, 2002). Y así, poder transmitir aquello que toda contingencia religiosa solo puede balbucear.

De esta forma, es como cada generación asegura la comunicación transgeneracional con sus ancestros y sus descendientes, mediante el viaje por el tiempo de aquellas instituciones simbólicas que tienen por función recordar a los futuros miembros, quiénes son en el ahí

histórico de sus existencias y la responsabilidad de continuar su transmisión, por lo cual, es claro que a ninguna generación es propietaria de los símbolos pero sí es responsable de preservarlos y adaptarlos contextualmente, tal como lo afirma Lotman:

“Siendo un mecanismo fundamental en la memoria de la cultura, los símbolos transportan textos, esquemas de argumentos y otras formas semióticas de un estrato a otro de la cultura. Al atravesar la diacronía de la cultura los conjuntos constantes de símbolos en una medida significativa, adoptan la función de mecanismos de unidad al realizar la memoria que el colectivo tiene de sí, estos impiden que la memoria se disperse en estratos aislados cronológicamente. La unidad del conjunto básico de símbolos dominantes y su permanencia en la vida cultural, definen de manera esencial las fronteras nacionales y territoriales de una cultura” (Lotman, 2002, pág. 91).

Por lo cual, es comprensible que para los mhuytsqas, existe una relación entre un objeto geométrico y la representación natural concreta, específicamente la de un animal y tal correspondencia conduce a un contenido subjetivo propio de su cosmovisión, que según Urbina, se convierte en la mejor técnica no solo para transmitir un contenido intangible sino también la mejor posibilidad de hacer memoria del mismo (Urbina, 2014).

En resumen, aunque no existe un consenso general entre las comunidades mhuytsqas que habitan actualmente el territorio de Cundinamarca y Boyacá acerca de la denominación de los principios que fundamentan su cosmovisión (Cuevas Arenas, Primera entrevista a un miembro del cabildo indígena de Cota, 2021). Es claro que existe una estrecha relación entre el ser humano y su entorno tanto biótico como abiótico, siendo el compromiso del primero como directo responsable del segundo, a su vez, que estos últimos, son de pertenencia exclusiva de la

divinidad suprema *Tchyminigagua* a quien se le debe responder por el trato de estos recursos; por tanto, la cosmovisión mhuisqa establece criterios éticos y morales que garantizan la armonía, equilibrio y evolución de todo lo creado, donde el ser humano tiene la principal tarea como responsable que actualmente, en orden y coherencia de vida, los ha llevado a una lucha silenciosa pero significativa como contrapropuesta de *resistencia – reexistencia* frente pensamiento occidental en la explotación de recursos.

## **2.2. Principios de la cosmovisión mhuisqa como resistencia – reexistencia en contrapropuesta al pensamiento hegemónico.**

Históricamente los pueblos nativos de Abya Yala, han sido desconocidos como cultura y más aun en sus diversas manifestaciones o prácticas tradicionales; un ejemplo de lo anterior, son las crónicas de Juan de Castellanos realizadas durante parte del siglo XVI, donde emplea la palabra *demonio* para designar a las divinidades mhuisqas, también describe como *engaño del demonio* a los respectivos ritos de adoración por los cuales ellos se relacionaban con tales divinidades. Por tanto, todo este conjunto de saberes, prácticas ancestrales, manifestaciones religiosas, entre otras costumbres comunitarias, fueron condenadas a desaparecer y si bien, se presentaba cierta protección a los indígenas por parte de la corona, este patrocinio no era extensivo a sus prácticas espirituales, más bien la protección consistía en asegurarles ciertas prebendas materiales, autonomía en mandos medios locales y ciertas condiciones favorables para tributar, de modo que existiese una cierta garantía en la manutención en la mano de obra

para los trabajos que demandase el imperio español pero en cuanto al tema religioso, el amparo de la corona era válido en tanto no contrariara las normas religiosas dispuestas por la corona española desde el cristianismo católico, de lo contrario era estigmatizada y atacada (Cuevas Arenas, 2020).

Ante este contexto, los mhuyshas, en particular los más adultos, se vieron en la necesidad de continuar algunas de sus prácticas en la clandestinidad y así, se dio inicio a una de las primeras formas de resistencia cultural ante el colonialismo impuesto. En la actualidad, las diversas comunidades étnicas en Colombia gozan de la protección del Estado según la Constitución Política de Colombia del año 1991, en donde reconoce la libertad de dialectos tradicionales en sus territorios, establece la educación bilingüe para los mismos, la libertad de cultos, protección a las tierras donde existan asentamientos ancestrales (Colombia, 1991). Entre otras más; bajo este marco legal les ha permitido recuperar ese espacio de manifestación pública tanto de sus prácticas como formas de vivir respondiendo a su esencia ancestral, de igual forma, gozan del reconocimiento territorial por localidades a través de la conformación de cabildos indígenas. Por consiguiente, hoy en día, en teoría, se cuenta con mecanismos que permiten ejercer una mayor resistencia a la imposición de tendencias y políticas sociales que menoscaben la cultura mhuysha y es desde este enfoque, donde se abordará este proyecto investigativo a partir de las prácticas culturales de la comunidad mhuysha sentada en la sabana de Bogotá.

Ante todo, es importante precisar conceptualmente el término *resistencia – reexistencia* desde la experiencia de la comunidad mhuysha, donde existe la posibilidad de resignificar una sociedad bajo la mirada multicultural, dejando de lado esa idea que para leer y aprender de

América hay que hacerlo desde Europa o desde Norte América y por medio de una concepción incluyente; es decir, donde las prácticas culturales de la comunidad mhuytsa no solo sean reconocidas intracomunitariamente sino que además, haya las condiciones para incluirlas dentro de la construcción del proyecto de nación (De Sousa Santos, 2009). Que permita involucrar una forma alterna a las impuestas unilateralmente, para consolidar existencias en un territorio cultural según sus diversidades, lo que para Sousa es *la expansión de la sociedad*, donde emerjan otras cosmovisiones alternativas y propositivas que contribuyan al proyecto de nación, donde las leyes o normas de vida de algunas comunidades ancestrales sean el marco de referencia para la definición jurídica de las relaciones sociales; por ejemplo, en cuanto a la explotación de recursos naturales y la consideración de estos como elementos sagrados que aporta la cosmovisión mhuytsa. De esta forma, la resistencia se ejercita frente a las tendencias de un *fascismo societario* (De Sousa Santos, 2009). Homogenizante y la re-existencia se posibilita en tanto tales cosmovisiones, tengan eco y presencia en el aparato legislativo de la nación, en efecto, se estaría recuperando América desde lo que fue el territorio Abya Yala, lo que para Sousa es el sano proceder de: “Es la América capaz de sondear profundamente en sus propias raíces para después edificar un conocimiento y un gobierno que no fueran importación, y que estuvieran adecuados a su realidad” (De Sousa Santos, 2009, pág. 237).

De modo que, el reconocimiento de las múltiples identidades culturales que conviven en un mismo territorio, abren el espacio participativo de aquellas resistencias ancestrales que aún hoy hacen presencias locales en sus territorios, para así dar paso a la nueva nación con un enfoque renovado de aquellas existencias indígenas leídas en perspectiva de una existencia o una *re-existencia*, que sería la génesis de una nueva nación, lo que Sousa define como *Nuestra*

*América* alimentada por la práctica de la introspección local bajo modos alternos de pensar la sociedad, que al ser alterna necesariamente deberá postularse como contra hegemónica o en palabras de Sousa una propuesta emancipadora que proponga una resistencia epistemológica desde los saberes indígenas y democratizando el diálogo desde otros saberes alternos al occidental (De Sousa Santos B. , 2010).

Por consiguiente, cuando en una sociedad aparecen colectivos con formas alternas de pensarse en la misma que, a su vez, se establecen como contra hegemónicas, es porque se ha ido forjando un proyecto de sociedad desde la exclusión de ciertos colectivos (Wilches & Chaparro, 2021 Tomo I). Que al no encontrar representación en el modelo de nación planteado por las hegemonías generan resistencia sustentada tanto en sus necesidades como en su propia identidad. Entonces, al hablar de resistencia obligatoriamente se hace alusión a los marginados u oprimidos de lo que se ha pensado como proyecto de sociedad (De Sousa Santos B. , 2010). De este modo, la principal resistencia emancipadora resulta de recuperar la autonomía epistémica y ancestral por parte de aquellos oprimidos, empobrecidos y marginados, instaurando formas tradicionales de relaciones no solo con los semejantes sino también con su entorno, a fin que, haya la fase de *desprendimiento* y *apertura* de la episteme eurocéntrica generando el principio hacia lo otro, hacia la diferencia (Mignolo, 2007). No obstante, es de aclarar que el desprendimiento es establecer la episteme indígena con autonomía en sus contenidos y expresiones culturales, de lo cual se obtiene la apertura para ubicarse frente a otro saber en plena capacidad de diálogo sin exponer a la pérdida la esencia de sus tradiciones. En palabras de Sousa, el desprendimiento es la resistencia epistémica por la cual los mhuyshas ejercen

autonomía local desde su cosmovisión y ésta, abre la posibilidad de pensarse en una re-existencia dialogal frente a otros saberes, particularmente el occidental.

Al llegar a este punto, cuando se ha ejercido el derecho natural de recuperar la autonomía cognitiva como producto del ejercicio de resistencia epistémica propuestos por los saberes ancestrales, esta fase solo será convalidada en tanto exista una comunidad que la practique y vele por la preservación de tales conocimientos y tradiciones; es decir, solo cuando exista un proyecto de comunidad donde los diversos miembros se sientan representados e incluidos respetando la riqueza de la pluralidad no homogenizante. Por lo siguiente, surge una categoría de estudio que será el espacio crítico y social donde los principios de la cosmovisión mhuisqa ofrecen resistencia y desde ahí, re-existir como colectivo mhuisqa.

### **2.3. La comunidad como garante de los procesos de resistencia – reexistencia en la cosmovisión mhuisqa de la sabana de Bogotá.**

El patrimonio cultural de un colectivo, tiene justificación en la validez que le reconozca la mayoría de los miembros, en tanto no solo la identifiquen como parte de su actuar sino que también, procuren la conservación de generación en generación a modo que se convierta en una tradición que les ayude a preservar la vida como colectivo (Martínez, 2019). Por tanto, el concepto de comunidad adquiere una connotación de mucha importancia para la vivencia y preservación de las tradiciones culturales, pues es en ésta, donde se aprueban las prácticas que el

mismo colectivo reconoce como herencia ancestral y la convierte en parte fundamental en la construcción de una cosmovisión arraigada a sus herencias nativas como pueblo. Aunque pretender especificar el término comunidad puede llegar a ser pretensioso, se hace necesario establecer una aproximación conceptual, que sea pertinente para el desarrollo de este proyecto de investigación, en tanto comunique un consenso de ciertas prácticas culturales que correspondan a la cosmovisión mhuisqa, cuyas rutinas en el ámbito de lo cotidiano se transforman en un ejercicio de resistencia por existir desde su cosmovisión ancestral.

En concordancia con lo anterior, la comunidad se instituye con mayor claridad al entrar en contacto con otras cosmovisiones, en esa medida comparativa es que se puede, en primera instancia, identificar con mayor claridad dicho término (Sancho, 2009). Dado que permite identificar las dinámicas relacionales recíprocas del colectivo que a su vez, orientan las formas en las cuales se constituyen la cohesión del mismo grupo, a modo que se les puede diferenciar frente a otros grupos de personas y al interior del mismo colectivo [Tönnies, Ferdinand citado en:(Álvaro, 2010)]. Esta *vida en común* descrita por Tönnies, es la vivencia de lo cotidiano, que para el caso del presente estudio sería, las relaciones entre los individuos que se dan en el contexto real bajo los criterios propios de la cosmovisión y más específicamente, desde sus experiencias religiosas o su conexión con el cosmos, que les permite reconocerse como parte de un colectivo, en palabras de Tönnies *parte de una unidad superior* y de ahí la unión o cohesión como tal [Tönnies, Ferdinand citado en:(Álvaro, 2010)].

En efecto, el concepto de comunidad se va construyendo con base en experiencias y realidades por las cuales el colectivo va atravesando en sus diversas etapas históricas, donde en

este mismo transcurso se revela e instituye la esencia de la *unidad superior*; para lograr definir la comunidad con total precisión, pues ésta depende de cada historia, de cada realidad de lo cotidiano del colectivo en respuesta a sus formas naturales de asumir los contextos históricos, en aras de alcanzar el bien comunitario que en últimas, será lo que les permita establecer una cohesión entre la diversidad [Tönnies, Ferdinand citado en:(Álvaro, 2010)]. En este sentido, el bien común como proyecto del colectivo, es viable mientras la relación entre sus diversos miembros así lo vaya consolidando, de modo que ese interés de cada individuo, a voluntad, se transforma en el interés del colectivo que por lo general responde a las necesidades contextualizadas de los miembros (Causse Cathcart, 2009).

De ahí que, van emergiendo otros elementos que constituyen el concepto de comunidad, además de los ya nombrados, como la delimitación del espacio físico o territorio que ocupa el colectivo que juega un rol significativo en la identificación de sus intereses comunes, lo que Causse define como: “Es, pues, historia común, intereses compartidos, realidad espiritual y física, costumbres, hábitos, normas, símbolos, códigos” (Causse Cathcart, 2009, pág. 13). Extendiendo el concepto de territorio que ocupa el grupo de individuos y que habitan en sus diversas formas, dado que el territorio va más allá de un elemento físico porque en éste se consigna la historia de la comunidad y por ende, su sabiduría ancestral como en las plantas, las piedras sagradas, en las montañas, el agua que representa el universo, se puede decir que el mhuysha lleva consigo el territorio siempre y cuando viva su cosmovisión (Líderes comunidad mhuysha de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015). Y bajo esta perspectiva, entenderse como mhuysha; por lo cual, el concepto de comunidad no se puede considerar solamente con las interrelaciones que se viven exclusivamente entre los miembros de

la comunidad, sino que también es necesario hacer el ejercicio performativo de pensar al mhuisqa desde su entorno de vida. El mhuisqa es un todo, dentro de un todo porque “la tierra es la Madre Tierra, la tierra no nos pertenece sino que nosotros le pertenecemos a ella” (Líderes comunidad mhuisqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015). Con esto, se quiere expresar que existe una interconexión entre todos, tanto lo biótico como lo abiótico, de manera que cada existencia está directamente implicada no solo con otras existencias sino también con otras formas de existir, las cuales trascienden más allá del mundo material que erróneamente se plantea como absoluto desde la ciencia occidental; pero que en investigaciones llevadas a cabo por Grimberg mediante el planteamiento de la teoría sintérgica, el cual se basa en estudios realizados a las experiencias de los chamanes y su interconexión con realidades más subjetivas (Grimberg, 1991). Apoyan el pensamiento del todo relacionado con todo, propuesta por la cosmovisión mhuisqa.

Retomando y en igual medida con la experiencia de los mhuisqas, se evidencia una comunidad intergeneracional, es decir, no solo cuentan con los miembros que están en el presente sino que además, ellos se piensan como comunidad desde sus ancestros lo que denomina: “la conexión, la memoria del pasado ancestral. Porque lo que vemos en nuestra comunidad es que todo ese pasado está vivo.” (Líderes comunidad mhuisqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015).

Recapitulando, el concepto de comunidad en los mhuisqas es una categoría extensiva que involucra el entorno ambiental y a los mismos miembros del colectivo durante ese devenir histórico que les ha llevado a componerse como colectivo indígena, como también sus diversas

interrelaciones que responden a procurar el sostenimiento de un estado de armonía o equilibrio sagrado establecido por sus divinidades; así, la dimensión subjetiva también interviene en la definición de comunidad dentro del pueblo mhuisqa.

### **3. Marco metodológico.**

#### **3.1. Tipo de investigación.**

Este proyecto investigativo se realiza desde un enfoque cualitativo teniendo como objeto de estudio los principios de la cosmovisión mhuisqa en el contexto histórico actual para las comunidades en la sabana de Bogotá como elementos constitutivos de la comunidad y desde la resistencia – reexistencia. De igual forma, el tiempo de estudio es determinado entre el mes de julio del 2021 y marzo del año 2022; periodo en el cual, se realiza el análisis de las diversas fuentes bibliográficas respecto a los principales fenómenos rituales, prácticas, manifestaciones o expresiones religiosas y culturales que se den al interior de la comunidad y considerados en las investigaciones de autores especializados, dado su validez disciplinar y epistémica en esta dimensión, como referentes de los principios de la cosmovisión mhuisqa y como elementos de resistencia – reexistencia en el contexto histórico actual de los mhuisqas en la sabana de Bogotá. De este modo el proyecto, se establece desde una orientación hermenéutica textual bajo un enfoque crítico – analítico y cualitativo de fuentes de información secundaria, fundamentado

en métodos de investigación documental tales como los criterios que ofrece el método hermenéutico.

También es necesario dar claridad, que este proyecto investigativo no tiene ningún interés en transformar o reformular planteamientos, criterios, principios, entre otros, al interior de las comunidades indígenas mhuisqas; reflexiona de forma analítica y comprensiva la información establecida dada la variedad de investigaciones realizadas por diferentes autores, así mismo, complementar y triangular tales aportes a través de entrevistas, de carácter semi-estructuradas, con algunos autores académicos que han realizado investigaciones relacionadas con el objeto de estudio en este proyecto y miembros del pueblo mhuisqa; de cuyos encuentros, tanto las entrevistas como de las fuentes textuales, se extraerán los elementos significativos como resultados de las indagaciones realizadas que aporten al eje de investigación propuesto. De igual forma, analizar la realidad cultural actual (Murillo & Martínez, 2021). Específicamente, el componente subjetivo en cuanto a principios fundamentales propios de la cosmovisión mhuisqa, como producto de eventos sucedidos en el pasado y que se han transmitido, directa o indirectamente, a las generaciones actuales en la constitución de la comunidad mediante un ejercicio de resistencia y re-existencia ante propuestas foráneas.

### **3.2. Diseño de la investigación.**

A continuación, se especifican las diversas fases planteadas para desarrollar este proyecto investigativo, permitiendo la continua confrontación entre lo establecido por la teoría hallada en

los diversos textos de investigación, considerando tanto el lenguaje, la narrativa como la parte simbólica expuesta en los textos, como fuente prima para aproximarse al sentido del mismo (Oñate, 2016). Por lo cual, es necesario realizar un acercamiento al texto desde diferentes perspectivas que se irán concatenando para así ir estableciendo, lo que Oñate denomina, *el sentido del texto* para de forma deductiva ir estableciendo los aportes específicos que cada autor propone en su tesis; para esto se plantea el siguiente orden de trabajo:

### **3.2.1. Definición del objeto de estudio.**

Como objeto de estudio se determina los principios de la cosmovisión mhuisqa en el contexto histórico actual para las comunidades en la sabana de Bogotá como elementos constitutivos de la comunidad y desde la resistencia – reexistencia, consignados en los diversos textos, material bibliográfico y audiovisual, donde se aborde la temática planteada teniendo preferencia por el recurso que presente mayor reconocimiento por la especificidad de sus autores como especialistas en el tema trazado en el proyecto, a partir del siguiente planteamiento:

### **3.2.2. Descripción general del texto.**

Este primer acercamiento al texto se realiza una lectura previa que facilite la contextualización del contenido en el orden de la investigación, referenciado bajo las categorías

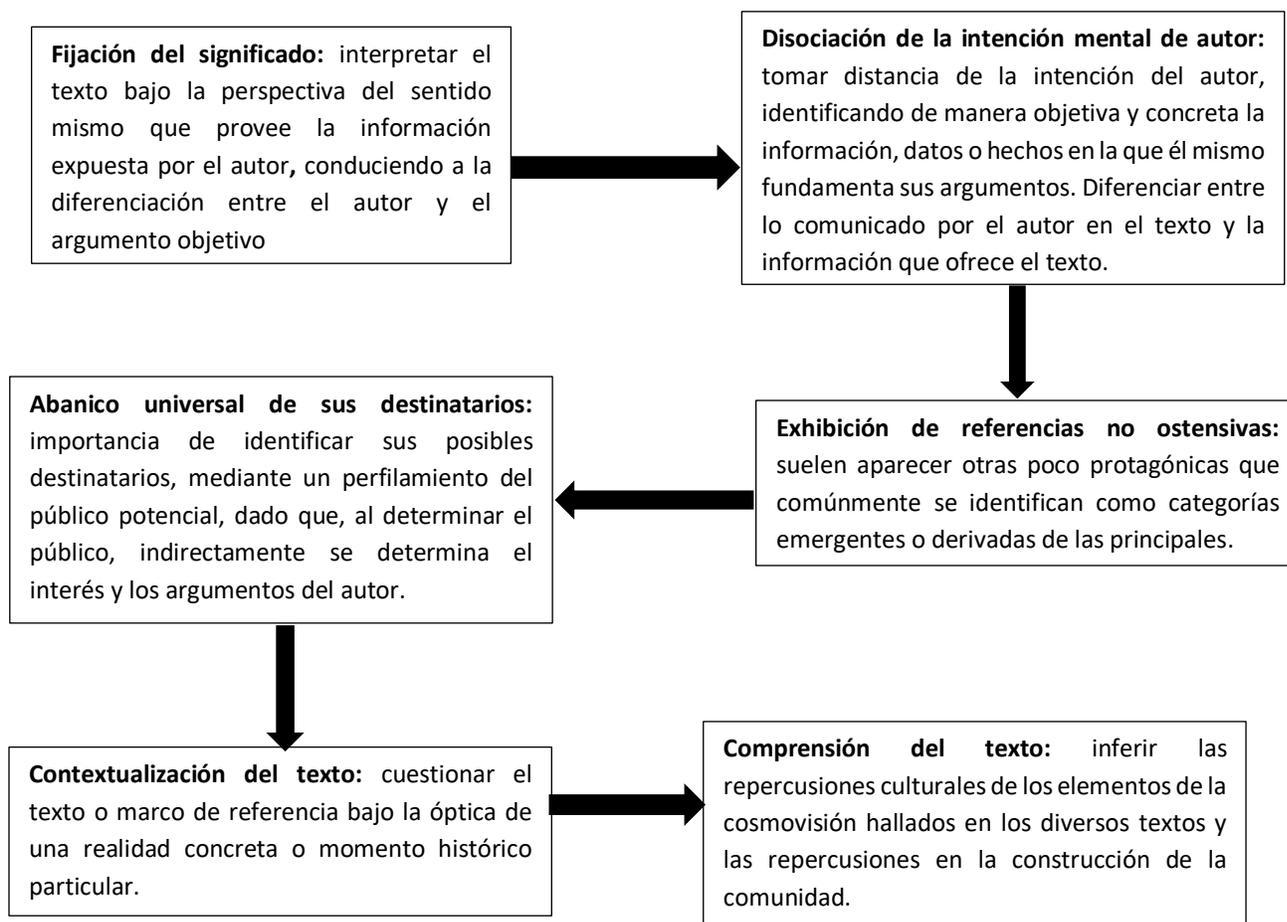
proyectadas para el propósito: *principios fundamentales de la cosmovisión mhuysqa, elementos culturales de resistencia – reexistencia y el concepto de comunidad*, las anteriores conectadas por la categoría *principios de la cosmovisión mhuysqa*. Por tanto, en esta fase se realiza bajo un énfasis descriptivo donde el primer enfoque permita identificar el principal aporte del texto en correspondencia a la perspectiva diseñada, mediante una lectura detallada del capítulo o sección del contenido que represente interés y según algunos elementos como la narrativa, ideas principales, hipótesis, tesis, signos, simbología del argumento planteado y paradigmas socio-culturales dentro la dimensión pertinente a la cosmovisión mhuysqa.

### **3.2.2.1. Identificación del paradigma del “*texto, del contexto y sus pretextos*”.**

La importancia de identificar el paradigma que fundamente el contenido del texto, abre las posibilidades hacia una aproximación objetiva a la relación dialogal entre el texto y su contexto, lo que Ricoeur identificó como *la objetividad del texto* que se cimienta en las características proporcionadas por el mismo autor las cuales son (Ricoeur, 2008, pág. 70):

**Diagrama N°. 1**

**Esquema para el análisis e interpretación hermenéutica**



- ❖ Por medio de la fijación del significado, se proyecta establecer de manera clara y específica, aquello que produce significados dentro de la exposición de los argumentos dentro del texto, tanto conceptuales como categorías de conocimiento, se puede indicar que este ejercicio permite interpretar el texto bajo la perspectiva del sentido mismo que provee la información presentada por el autor; lo que Ricoeur denomina *sentido natural* que conduce a la diferenciación entre el autor y el argumento objetivo.

- ❖ La disociación de la intención mental de autor, permite lograr tomar distancia de la intención del autor, es importante identificar de manera objetiva y concreta la información, datos o hechos, manifestaciones culturales en la que él mismo fundamenta sus argumentos; es decir, diferenciar entre lo comunicado por el autor en el texto y la información que ofrece el mismo. Por lo general, ésta última se ve seguida por una reflexión del autor acerca de la información aportada en el escrito.
- ❖ En la exhibición de referencias no ostensivas, asociadas a las referencias que se exponen con mayor claridad, suelen aparecer otras poco protagónicas que comúnmente se identifican como categorías emergentes, las cuales no solo sirven como elementos para la concatenación de los argumentos expuestos, sino que además, manifiestan ideas, significados o referencias en directa relación con las principales categorías de estudio.
- ❖ El abanico universal de sus destinatarios, se convierte en eje de análisis del texto que plantea Ricoeur, remite la importancia de identificar, ya sea con la claridad que propone el mismo autor o por una acción reflexiva que conlleve a inferir sus posibles destinatarios; es decir, precisar para qué tipo de lectores escribe el autor mediante un perfilamiento del público potencial, dado que, al determinar éste, indirectamente se determina el interés y los argumentos del autor.
- ❖ En consonancia con el anterior criterio, se abre la posibilidad de la contextualización del texto, lo que para Parra sería cuando al mismo se le cuestiona desde una realidad concreta, que para este caso sería desde un momento histórico particular (Parra, 2003). De esta forma, se hace una aproximación al sentido que expone el recurso y de igual forma, es importante tener presente que, al variar el contexto, es claro que el

sentido puede estar sujeto a transformaciones; en otras palabras, lo que pudo significar en sus inicios, con el tiempo y el paso de eventos históricos suelen cambiar el sentido con el cual se interpreta el texto.

- ❖ Finalmente, se establece la acción del comprender el texto, teniendo presente los anteriores presupuestos, de modo que permita inferir las repercusiones culturales de los elementos de la cosmovisión hallados en los diversos textos y su respectiva influencia en la configuración de la comunidad durante su devenir histórico (Mejía, 2014).

#### **4. Principios de la cosmovisión mhuisqa, significado y sentido en la constitución de la comunidad por la causa de la resistencia y reexistencia. –Resultados–.**

Es pertinente partir de algunas aclaraciones en orden de los mismos resultados, puesto que hubo aspectos que favorecieron la obtención de información, entre estos la disponibilidad de documentos históricos en forma digital como el caso de los primeros cronistas españoles, entre ellos: Juan de Castellanos, Fray Pedro de Simón, Alonso de Medrano, entre otros más. No obstante, también se presenta la contingencia que dichas fuentes son exclusivamente narrativa española lo cual conlleva a plantearse una hermenéutica dudosa por parte de las fuentes dado que se reflexiona sobre tradiciones silenciadas o lo que Bhabha propone como *mimetismo colonial* (Bhabha, 1994). Lo que equivale a decir que se construye una narrativa mhuisqa “alrededor de una ambivalencia” (Bhabha, 1994, pág. 112) que tiene como objetivo instaurar el

discurso colonial (Bhabha, 1994). Prescindiendo de la mhuytsqa que para ese momento histórico su tradición para preservar saberes y costumbres ancestrales, se basó en la transmisión oral según lo señala los mismos cronistas. Además, a la inmediata llegada de los españoles hubo un desconocimiento del dialecto mhuytsqa y por consiguiente la comunicación no fue tan fluida y precisa, lo cual lleva a considerar la pérdida de información en dos fases: la primera, en la omisión de conceptos y categorías durante la consignación de la información debido a que, aparte de conocer una lengua, también es importante pensar bajo la misma cosmovisión para tener una mayor fidelidad en la comprensión tanto de significados como en los sentidos culturales, caso que no aplicó para los españoles como es evidenciado durante la conquista. La segunda fase, el cronista al no comprender una idea o concepto, trata de asemejar la traducción lo mejor posible que en la mayoría de los casos emplea aproximaciones cristianas como instrumento de interpretación, lo cual ocasiona la disminución de la información en un sentido específico, realizando una traducción general.

A continuación, se desarrolla la exposición de los resultados hallados según las categorías *a priori* propuestas desde el problema de investigación y las emergentes procedentes de los textos analizados en el marco de las mismas: ***principios de la cosmovisión mhuytsqa***, *conciencia sagrada de la naturaleza*, *sabedores*, *conciencia integral*, *conciencia moral*, ***comunidad***, *comunalidad*, *identidad*, *memoria histórica*, ***resistencia / re-existencia***, *reindianización*, *endogamia*, *transculturación*, *interculturalidad* y *no daño*.

#### **4.1. Hacia los principios de vida, conexión con el *Tchyminigagua*, la cosmovisión y la espiritualidad mhuisqa.**

En la actualidad, para esta categoría, entre los mhuisqas no existe una definición reconocida como la más precisa y frecuentemente aceptada entre las diversas comunidades que habitan en la sabana de Bogotá, según lo señaló el profesor Fonseca, miembro del cabildo de Cota, quien señala las siguientes interpretaciones para hablar de los principios de la cosmovisión mhuisqa: *principios de vida, conexión con el Tchyminigagua, espiritualidad mhuisqa y cosmovisión* (Fonseca, Conversación acerca de los principios de la cosmovisión mhuisqa, 2020). Además, esta variedad de nominaciones es el resultado de las diversas lenguas y modismos que entre los mismos mhuisqas existía incluso a la llegada de los españoles como lo afirma Simón: “A éste pusieron dos o tres nombres, según la variedad de lenguas que había por donde se pasaba, porque en este Reino pocos eran los pueblos que no tuviesen diferentes lenguas, como hoy las tienen” (Simón, 1624, pág. Tomo III. Pág.374).

Pese a lo anterior, es claro que para los mhuisqas en la sabana de Bogotá y la región de Sogamoso, tales denominaciones tenían y, aún hoy, tienen el mismo sentido y significado, el cual es remitir a la fuente de origen de todo lo creado, tal como lo relata Castellanos: “No niegan haber Dios omnipotente, señor universal y siempre bueno que todo lo crió” (Castellanos de, 1589, pág. Tomo IV. Pág. 157). Para esta categoría, Castellanos relata la existencia de un dios creador y origen de todo en la cosmovisión mhuisqa y según su condición de clérigo, lo describe con algunas cualidades propias de la concepción cristiana, lo cual para Gamboa significa otra forma de sometimiento a los indígenas bajo el dominio de las narrativas españolas (Gamboa, 2013). Este préstamo de recursos cristianos, tal como es la omnipotencia y la bondad

(Castellanos de, 1589). Es una técnica hermenéutica que el autor propone para lograr comunicar una descripción de la divinidad mhuytsqa. De igual forma, Simón relata la existencia de ésta divinidad bajo la misma nombre pero va más allá al distinguirlo desde la luz:

“estaba la luz metida allá en una cosa grande, y para significarla la llamaban Chiminigagua, de donde después salió. Y que aquella cosa o este Chiminigagua en que estaba metida esta luz (que según el modo que tienen de darse a entender en esto quieren decir que es lo mismo que lo que nosotros llamamos Dios) [...] A este Dios reconocen por Omnipotente Señor Universal de todas las cosas y siempre bueno, y que crió también todo lo demás que hay en este mundo, con que quedó tan lleno y hermoso” (Simón, 1624, pág. Tomo III. Pág. 167).

En efecto, según las dos versiones es puntual la existencia de esta divinidad creadora para los mhuytsqas, que dada su variedad de lenguas, la denomina de igual manera. Sin embargo, llama la atención que este autor no descalifica de entrada las narraciones indígenas, antes por el contrario, de una forma más objetiva que Castellanos quien las califica como *demoníacas*, caso contrario a Simón, quien demuestra una apreciación tolerante con esta hermenéutica mhuytsqa por la cual busca explicar el contenido del mensaje en un contexto occidental empleando la siguiente analogía: *que según el modo que tienen de darse a entender en esto quieren decir que es lo mismo que lo que nosotros llamamos Dios.*

Ahora, esta luz a medida que comienza a salir de su contenedor va irradiando y de esta manera va originando todo el universo, donde existía la nada como signo de lo que habitaba en el mundo. No obstante, este signo enigmático de la nada conduce a otras inquietudes ¿cómo comprenden los mismos mhuytsqas ese estado de nada? Debido a que, esta cultura refleja una

gran necesidad de representar naturalmente por elementos simbólicos esas construcciones subjetivas, la nada la describen como oscuridad total y más que referirse a esa ausencia de materia, interpretación que no se puede desconocer, el acento puede radicar es en la ausencia de la vida misma, porque ésta solo inicia cuando la luz comienza a emerger de la *cosa grande* y el ser humano es testigo de dicha luz. En otras palabras, la nada, es invadida por la luz que se va transfiriendo y al tener ese contacto da origen a la vida en la creación, de modo que, en la representación mítica mhuisqa, solo cuando el sol tiene contacto, diría Bohórquez solo cuando el *Sol copula con la Tierra por medio del agua* (Bohórquez, 2008, pág. 159). Se engendra la vida, lo cual llama la atención que desde la episteme occidental, también expone una teoría similar sobre el origen de la vida, el contacto de la luz solar con el agua en donde se descomponen moléculas capaces de replicarse.

Retomando, Castellanos deja entrever una estrecha relación entre lo sagrado y la naturaleza: “más porque dicen que el sol es criatura más lúcida, lo deben adorar, y así lo hacen, y como a su mujer y compañera, adoran y engrandecen a la luna” (Castellanos de, 1589, pág. Tomo IV). Así, sugiere una directa implicación de lo natural en la espiritualidad<sup>3</sup> mhuisqa, esto permite una primera fijación del significado en este texto bajo el concepto de dios como creador de todo, a quien se le asocia la luz como elemento simbólico quedando claro la relación sacro – natural; de lo anterior, se distingue la proyección de una categoría emergente como lo es la *conciencia sagrada de la naturaleza* (Bohórquez, 2008).

---

<sup>3</sup> Utilizo este término de espiritualidad, aunque es un concepto occidental, para designar esta dimensión subjetiva en los mhuisqas, en aras de facilitar la comprensión de todas aquellas derivaciones significativas que emplean las comunidades mhuisqas ubicadas en la sabana de Bogotá.

Por tanto, este tipo de conciencia se manifiesta como posibilidad de conexión con lo sagrado, de modo que solo quien se ejercite de forma auto-contemplativa y en plena relación con su entorno, es quien se hace consciente de la comunicación con esa dimensión sacra, lo cual lo lleva a reflexionar sobre la dimensión trascendental dada la gran perfección que se manifiesta en la misma naturaleza (Ries, 1995). Si bien en la cosmovisión mhuytsqa se reconoce la figura de un dios creador y todo poderoso, también es claro que dicha figura no encierra de forma absoluta toda la concepción de lo sagrado, en otras palabras, esa divinidad es una continua emanación de sacralidad pues, todo lo creado, aunque lo refiere a él (De la Cruz, 1967). Como por ejemplo la perfección de la naturaleza, pero que no logra contener a ese dios. De ahí, el sentido el sentido sagrado de la naturaleza, debido a que su perfección posibilita la vida y acompaña el sentido de trascendencia del ser humano pero no agota al concepto de *Tchyminigagua*.

No obstante, esta postura puede insinuar una idea panteísta que deriva en el riesgo de una desfiguración de lo sagrado, a lo cual Castellanos no es ajeno de modo que describe con calificativos peyorativos estas expresiones religiosas en los mhuytsqas descalificándolas como demoníacas bajo los argumentos de: la adoración de esa divinidad desde una representación astral, además la respectiva idolatría panteísta y la manifestación de una divinidad con una sexualidad al tener por compañera la Luna. Desde esta especulación, se puede identificar que para Castellanos es beneficioso que los mhuytsqas consideren un dios omnipotente, benévolo creador de todo, aunque su imagen y significado como tal sea desvirtuado en comparación a los criterios católicos. En este sentido, se puede inferir que el público destinatario son personas letradas en la lengua del escrito y creyentes en la doctrina católica, excluyendo la participación

narrativa a los nativos, como se demuestra en la descripción de *Bochica*: “Y el *Bochica*, que es Neuterequeteua, a quien ellos alaban por muy santo, no me parece que debía serlo, pues afirman morir en Sogamoso, donde son los mayores idólatras y universal abismo de estos yerros (Castellanos de, 1589, págs. Tomo IV: 157 - 159). Expresiones como: *no me parece que debía serlo* al referirse a la concepción santa de *Bochica*, comunican una desaprobación de esta figura, que sumado a las siguientes frases: *pues afirman morir en Sogamoso*, denotan una postura comparativa desde el interés católico en donde dios es eterno; no obstante, es claro que este autor no expone una profundización de la relación muerte – eternidad en la concepción mhuisqa. Igualmente, otro epíteto que demarca con más acento la distancia sobre la cual se ubican estos argumentos, es la de nombrar a quienes exhiben veneración o adoración a dicha divinidad como *idólatras* que viven en *yerros*.

En efecto, la correspondencia contextual que se puede realizar desde esta crónica de Castellanos, es fundamentalmente bajo la perspectiva de la cosmovisión española que describe la mhuisqa; es decir, con elementos y criterios propios de la epistemología occidental, se realiza una reseña de la cultura mhuisqa, específicamente en la espiritualidad, en perspectiva de una hermenéutica occidental, dejando de lado las narrativas propias de las comunidades nativas. Por tal motivo, notoriamente el pretexto del autor es dar a conocer algunas prácticas rituales y por supuesto, evidenciar la necesidad de instruir a estas comunidades nativas en la doctrina católica, que en última instancia, será el pretexto de tal escrito.

Es de admitir, que para los mhuisqas no hubo una creación espontánea, adicionalmente, a dicha divinidad se le identifica la cualidad de la luz como teofanía de la misma divinidad, cuyo

principio cosmogónico también es propio de otras epistemologías. Sin embargo, no hay mayor claridad acerca de esta divinidad suprema denominada *Tchyminigagua* referida por Castellanos, debido a que no hay pronunciamiento preciso alguno inclusive por los mismos mhuytsqs del tiempo, además, esta divinidad se comunicaba con ellos, según lo relata el autor y por los mismos mhuytsqs, en persona de mensajeros que les hablaban de los principios de bondad, tal como se señala en un fragmento de sus crónicas: “Verdad sea que cuentan como vino en los pasados siglos un extraño a quien llamaban *Neuterequeteua*, o *Bochica* por otro nombramiento, o Xue [...] Este les predicaba muchas cosas, las cuales, si eran buenas” (Castellanos de, 1589, pág. Tom.IV: 157).

Lo cierto, es que se comunicaron los principios de la cosmovisión mhuytsqa para configurar la existencia de la comunidad en orden a preservar una armonía y equilibrio con el entorno, mediante la vivencia de aquellos valores y criterios que les permiten construirse como tales. De estos, el principal fundamento es reconocer que ellos, como seres humanos, no son dueños de la creación dado que ésta fue originada por un ser sagrado, *omnipotente, señor universal y siempre bueno*, de modo que los seres humanos claramente dentro de la cosmovisión mhuytsqa no son creadores pero sí responsables del regalo de la creación. Otra característica de esta divinidad, es la bondad porque al describirlo como *siempre bueno* es posible pensar que todo cuanto emana, también conlleva esa condición de bondad; de modo que los mhuytsqs no pueden ser ajenos a esa cualidad divina y como su creación, deben procurar siempre emanar bondad.

Seguidamente, dicho ser supremo se comunicó por medio de otras divinidades como lo fue *Bachué*, que en orden de comprensión, están sujetos a la divinidad suprema y por ellos

transmitió su proyecto, siendo así *Bochica* el más referenciado y a quien Castellanos reconoce un encargo de benevolencia como queda expresado en un aparte del texto: “Este les predicaba muchas cosas, las cuales, si eran buenas” (Castellanos de, 1589, págs. Tomo IV, 157 - 158). Por lo anterior, se deduce que el primer principio de vida dentro la cosmovisión mhuisqa, es la bondad y de la cual se derivarán los demás principios.

De este primer principio, se concatenan los demás que a continuación describen la relación con su entorno, pues como dice Castellanos: “Hubo tiempos pasados un cacique Idacansas llamado, el cual tenía gran conocimiento en las señales que representaban haber mudanzas en los temporales o de serenidad o tempestades, de sequedad, de lluvias, hielos, vientos” (Castellanos de, 1589, págs. Tomo IV. 243 - 244). Por esto, se asienta la relación con el entorno, si bien era obra de la divinidad suprema también es cierto que se realizaba por mediación de una persona que tiene el entendimiento de este asunto, es decir, no cualquiera estaba capacitado para llevar a cabo las directrices relacionales con la naturaleza, sino que era el oficio propio de un miembro de la comunidad quien recibía la herencia de los conocimientos pertinentes junto con la respectiva preparación; por lo cual, hay indicios históricos de la existencia ancestral de quienes ahora se denominan *sabedores o sabedoras*. Además, de la *conciencia integral* y sagrada de la naturaleza que implica ser mhuisqa, en donde la relación con la creación no tenía una perspectiva agresiva de transformación de la misma, sino por el contrario, desde lo dispuesto por la creación, adaptarse según las condiciones naturales que los lleva a considerarse como parte de un todo que necesariamente, debe saberse interpretar a modo que asegure condiciones para preservar la vida en todas sus formas; es decir, antes de la llegada de los españoles, el mhuisqa

sabía que necesitaba de una armónica y equilibrada relación con su hábitat para que éste le facilitara las óptimas condiciones para vivir.

Entonces, desde estas primeras crónicas de Juan de Castellanos, fray Pedro de Simón, Juan Rodríguez Freile y los posteriores aportes de los autores ya mencionados, se identifica algunos de los criterios de vida que fundamentan los principios para la cosmovisión de los mhuysqas, tales como la bondad que en primer orden proviene de la divinidad suprema, a su vez es reflejada en la misma creación como espacio de benevolencia para que los seres puedan existir, por lo cual demanda una relación sustentada en el equilibrio y armonía, segundo elemento derivado y siendo éste otro criterio que configura el ser del mhuysqa es una *conciencia ecológica* según Bohórquez (Bohórquez, 2008). Expresada en la sacralidad que se le reconoce a la naturaleza y la reverencia que se le rinde incluso a la categoría de madre.

En cuanto a la contextualización de las crónicas, expuestas por dichos autores referentes a *Tchyminigagua* y el origen del mundo, es poco lo que ha variado en el transcurso del tiempo, salvo algunos anexos particulares que se apoyan en la adquisición de nuevos conocimientos por parte del contacto con saberes occidentales, como por ejemplo la física cuántica y la explicación de la liberación de energía, la cual se convierte en el motor creador propiamente a medida que se libera por cada giro del espiral que se da en el espacio y tiempo originando nuevas formas en el universo (Fonseca, Conversación acerca de los principios de la cosmovisión mhuysqa, 2020).

Por último, además de los principios ya expresados que van en concordancia con lo señalado por los autores relacionados, hay otro principio que se presenta de forma implícita y se infiere

desde la concepción del signo de la *nada*, la cual solo adquiere sentido en la medida que propague la luz creadora y permita la vida, es decir, esa nada solo es viable en tanto sea impregnada por la energía creadora y dadora de vida que proviene de *Tchyminigagua*, de modo que adquiera ese sentido interpretativo del cual el humano es testigo fiel de ese orden creador para dejar de considerarse como la nada. Esta estrategia de relación entre opuestos, es propio de la cosmovisión mhuisqa como una fuente de renovación de lo creado, ya sea por la vida – muerte, por la circularidad que no tiene principio – fin o por la nada – sentido, todo está en un continuo movimiento creador.

#### **4.2. Del bien y del mal, de los opuestos y lo complementario. Reseñas de principios del siglo XVII.**

Continuando con los *principios de la cosmovisión mhuisqa*, hay otra dimensión que se aborda bajo la perspectiva de los roles míticos de *Bochica* y *Baqué* y según en la conciencia del mhuisqa existe la idea de libertad como esencia del ser humano, en tanto se da la posibilidad del bien y del mal que se representan en estas figuras de *Bochica* y *Baqué*. Por esta razón, el primero, es el símbolo de la benevolencia y santidad, la segunda representación personifica la maldad; cabe aclarar que estas figuraciones de maldad y benevolencia son escritas por los cronistas según parece en relación a las narraciones de los mismos indígenas mhuisqas, tal como lo reseña Medrano:

“Bolviendo a lo de dentro de el Nuevo que vino a esta su tierra, de la parte de el oriente, un hombre sancto, blanco, con vestido largo y cabello rubio, hasta los hombros; el qual les predicó y enseñó el camino de su salvación [...] Muerto el sobredicho sancto varón, refieren los yndios viejos, por tradición de mano en mano, de sus mayores, que luego vino deste Reyno uno que dizen ellos fue demonio, y en figura de muger anciana, a quien ellos llaman la diosa Baque, madre de todos sus dioses, como otra Juno. Les entró predicando contra la doctrina del sobredicho sancto varón, procurando deshazer y borrar de sus ánimos, lo quél les avía enseñado” (Medrano, 1958, pág. Tomo II. Pág. 182).

Por consiguiente, dentro de la hermenéutica mhuysqa se presenta un conflicto entre el bien y el mal, revelado en la tensión entre lo bueno y lo contrario que va más allá de las representaciones de las divinidades planteadas, cabe anotar no se puede afirmar que los mhuysqas satanizaban la figura de la mujer, pues es a *Bachué*, mujer a quien los mismos indígenas reconocen como la autora del poblamiento de sus tierras al emerger de las aguas de Iguaque con un niño, que después detener edad adulta, tuvieron descendencia y así se dio el poblamiento (Simón, 1624). De igual forma, está en tela el debate acerca del rol de la mujer desde una perspectiva activa que se propicia más allá del mismo género, siendo el sustento del rol su dimensión femenina, lo cual también conlleva a reevaluar el rol del hombre muisca bajo una perspectiva de masculinidad; de este encuentro, entre lo femenino y lo masculino, que en ocasiones deriva en un conflicto, es donde se construye la comunidad no de forma de imposición del uno sobre el otro sino de forma integral (Gómez & Reyes, 2017). Permitiendo el armónico flujo de energía entre los diversos elementos de la creación. Entonces, al calificar la figura de lo femenino como causante del malo las acciones contrarias a las enseñanzas de Bochica, se puede inferir que es una intrusión del pensamiento español, tal como lo expresa Gómez y Reyes: “el patriarcado traído de afuera, de los conquistadores, y el “aparente” machismo que la

colonización impregnó en la conciencia masculina indígena” (Gómez & Reyes, 2017, pág. 129). Lo que respondería a la concepción dual que sustentaba las reflexiones cristianas del momento durante la colonia.

Según lo anterior, sin tener presente la discusión acerca de las valoraciones morales derivadas del género, ya que no es el caso de estudio propuesto, se puede inferir que dentro de la conciencia mhuysha hay una reflexión establecida, donde existe la posibilidad del bien o del mal como opción propia de cada persona, la cual no responde a su condición de género sino a su misma libertad, que al plantearlo desde lo masculino y lo femenino, la cosmovisión de este pueblo indígena pretende es ejemplificar esa lucha de fuerzas diferentes pero que a su vez es complementaria; es decir, que ambas posibilidades aunque inicialmente parezcan excluyentes en su misma naturaleza, la conciencia mhuysha los aborda como una fuerza constructora y dinamizadora de la creación donde se da la perfecta armonía complementaria entre opuestos: Sol – Luna, masculino y femenino, luz – oscuridad, el orden – caos entre otros más (Correa R., 2005). Entonces, es al ser humano a quien le toca decidir según su conciencia pero asumiendo las consecuencias (Cuevas Arenas, Primera entrevista a un miembro del cabildo indígena de Cota, 2021). En palabras del profesor Fonseca, la maldad o la bondad son consecuencias del actuar del ser humano y de ahí, los desequilibrios, desórdenes ambientales o el desarrollo sostenible. Por lo tanto, emerge el principio de la libertad en el ser humano que a su vez es respetado por un dios todo poderoso, es decir, el mhuysha es creado en libertad como parte de su naturaleza.

Esa misma, está de manifiesto en las crónicas relatadas por Castellanos y Simón, quienes indican que, aunque *Bochica* les predicó cosas buenas, los mhuytsqas las olvidaron y se dejaron seducir por las malas enseñanzas de *Baqué* (Castellanos, 1857). De esta manera, según Simón, ese olvido se debe a la ausencia de *Bochica* entre la misma comunidad (Simón, 1624). Lo cual refuerza la idea anterior, en que es al ser humano a quien se le enseñan los criterios propuestos para vivir en armonía y equilibrio con su entorno, pero son ellos quienes deben dinamizar, como parte de su responsabilidad ambiental, en su cotidianidad tales criterios de vida. No obstante, entre estas instrucciones comunicadas por esta divinidad, se manifiesta una intrusión hermenéutica que utiliza el autor desde su posición ideológica como es la inclusión de elementos cristianos, que aún hoy es complejo llegar a dilucidarla con total certeza acerca de la veracidad de los hechos y la necesidad de hacer tales inserciones. Lo anterior, deja apreciar el público a quien se dirige Simón, pues entre sus relatos hay estrategias comparativas que conllevan a reflexionar sobre ese intento de disquisición, tales como:

“Enseñóles a hacer cruces y usar de ellas en las pinturas de las mantas con que se cubrían y por ventura, declarándoles sus misterios y los de la encarnación y muerte de Cristo, les diría alguna vez las palabras que él mismo dijo a Nicodemus tratando de la correspondencia que tuvo la Cruz con la serpiente de metal que levantó Moisés en el desierto, con cuya visa sanaban los mordidos de las serpientes. De donde pudo ser la costumbre que hemos dicho tenían de poner las cruces sobre los sepulcros de los que morían picados de serpientes. También les enseñó la resurrección de la carne y otras muy cosas buenas, como lo era también su vida” (Simón, 1624, págs. Tomo III. Págs. 374- 376).

De esta forma, se puede establecer los primeros vestigios escritos para la cosmovisión mhuytsqa pero bajo una narrativa española y de una tradición de la *conciencia moral* en los indígenas diferentes a sus fuentes originarias; es decir, que estos escritos se realizaron bajo una

reflexión española la cual no implementó un diálogo con las reflexiones mhuisqas y por lo cual, solo se tiene, de forma escrita, la narrativa de un solo actor. Sin embargo, pese a que haya inclusiones españolas en los relatos de los primeros cronistas, es importante indicar que hay una base en aquella tradición natural interpretada desde tiempo atrás por los mhuisqas, según lo dice Aragón:

“En una comunidad dada, como la muisca el juego de combinaciones de imágenes obedece a unas normas que circunscribe a los cronistas españoles dentro del nivel de la inventiva proverbial, donde las asociaciones tradicionales continúan funcionando; aunque haya conexiones inventadas, pueden reconocerse los elementos originales del mito” (Aragón, 1987, pág. 34).

En otras palabras, además de las acciones violentas, hubo un choque en medio de todas las limitaciones, tanto españoles como indígenas, se vieron forzados a implementar estrategias comunicativas que les permitiera entablar una transmisión de contenido eficiente, de modo que a los mhuisqas les ayudara a expresar la idea lo más fiel posible y a los españoles obtener una comprensión del mensaje en el sentido más fidedigno posible esa *tradición natural* que es la esencia de su cultura, lo cual parece ser no fue un claro interés por parte de los españoles dado que en algunos casos se acercan de forma descalificativa y en otros solo narran algunas temáticas que, espiritualmente, no presentan mayor relevancia; muestra de esto es el aprender no solo a obtener el algodón sino también a hilar para realizar sus prendas de vestir al igual que tejer mantas y comprender los ciclos naturales para el cultivo y consumo de alimentos (Castellanos, 1857). Es la tradición de mayor antigüedad que se referencia con mayor precisión a pesar del paso del tiempo.

En contraposición de la bondad de las enseñanzas por parte de *Bochica*, existe otra representación mítica que se manifiesta en la condición de libertad propia del ser humano y sus posibilidades de actuar dentro de la misma creación, tal como lo relata Medrano:

“Muerto el sobredicho sancto varón, refieren los yndios viejos, por tradición de mano en mano, de sus mayores, que luego vino deste Reyno uno que dizen ellos fue demonio, y en figura de muger anciana, a quien ellos llaman la diosa Baque, madre de todos sus dioses, como otra Juno. Les entró predicando contra la doctrina del sobredicho sancto varón, procurando deshazer y borrar de sus ánimos, lo quél les avía enseñado; aunque los yndios no se acuerdan, en articular, de los dogmas del uno ni de la otra” (Medrano, 1958, pág. Tomo II. 182).

Cabe notar, que sería especulación relacionar las enseñanzas de Baqué con las fiestas donde abundaba el licor dentro de algunos festejos rituales, entre estos y con mayor precisión los fúnebres, según lo denominaban los españoles, como libertinaje en sus comportamientos festivos (Correa R., 2005). Con motivo de actividades como la labranza donde al final de la jornada celebraban con licor en torno a cantos y bailes en lengua de Sogamoso, las cuales, en su mayoría eran asociadas a los cultos para los demonios, por lo cual, tales festejos quedaron bajo la potestad de los sacerdotes doctrineros (Gamboa, 2013). Así, es indiscutible que dentro el pensamiento de los cronistas, se evidencia un desconocimiento más pertinente de dichos festejos a los cuales se les relacionaba bebida alcohólica y actos de voluntad desordenada, por lo cual intervinieron dictando autos de contención para la realización de estos festejos, según lo señala Londoño en la transcripción: "Autos de razón de prohibir a los caciques de Fontibón, Ubaque y

otros no hagan fiestas, borracheras y sacrificios de su gentilidad” (Londoño, 2005). No obstante, no se debe afirmar que estas expresiones festivas fueran manifestaciones de la enseñanza de *Baque*, ya que son las declaraciones relacionadas por los cronistas españoles, dado que desafortunadamente la narrativa mhuisqa es carente de información en este sentido para este proyecto, debido a que en el cabildo de Sesquilé no hubo respuesta a las solicitudes realizadas por escrito por intermedio de Marco Mamanché; de igual forma, no hubo respuesta con el profesor Alfonso Fonseca acerca de esta divinidad, contacto realizado por vía whatsapp. De este modo no fue posible confrontar las versiones o por lo menos poder identificar las adaptaciones culturales que se han realizado en torno al tema del bien y del mal bajo el rol de las divinidades mencionadas.

##### **5. Sentido y significado de la comunidad bajo la perspectiva de los principios de la cosmovisión mhuisqa. -Resultados-**

Antes de iniciar este segmento, es conveniente indicar que han surgido diversas concepciones de comunidad en el transcurrir histórico en los mhuisqas, dado que en un primer momento se distingue la organización social para los habitantes en una etapa prehispánica, posteriormente durante el período de conquista bajo la imposición española y otro, sin desconocer más, el momento actual; cada etapa con ciertas particularidades que responderían a la realidad en la cual han estado inmersos. Sin embargo, en general, se puede establecer que los mhuisqas responden a un orden de *comunidad orgánica*, es decir, donde priman ciertos valores

sociales tales como la solidaridad, la estrecha relación entre sus miembros de manera funcional y respecto al conjunto (Trapaga, 2018). La única diferencia que vale asentar es que la vivencia de la solidaridad, no se basa en un intercambio de bienes económicos como lo plantea las sociedades capitalistas, el beneficio es más en la calidad de vida que se adquiere; un ejemplo de lo anterior, es la explotación de la tierra, donde, particularmente el cabildo de Bosa, ha establecido la tierra como una posesión en común, para el sustento de los miembros del cabildo y una división estructurada del trabajo (Cuesta, 2021).

Además, es importante precisar que este estudio solo se hace desde los aportes de los principios de la cosmovisión mhuisqa en la constitución del sentido y significado para dicha comunidad, por lo cual, los demás devenires y procesos tanto históricos como políticos, no se tendrán en cuenta en la medida que ya han sido abordados de forma específica por autores como Jorge Gamboa. No obstante estos aportes, en la medida que apoyen a la comprensión y hermenéutica de la construcción de la comunidad en la cosmovisión mhuisqa, son considerados dentro de la investigación, como es el caso puntual que indica el mismo Gamboa al describir, apoyado en los relatos de Gonzalo Jiménez de Quesada y Gonzalo Fernández de Oviedo, mencionando que en la región con influencia mhuisqa a la llegada de los españoles se daban dos grandes centros poblados, como Tunja y Bogotá sin que por esto significa que eran tierras de perfecta paz entre sus diversos pobladores; tesis descrita por los cronistas Juan de Castellanos, fray Pedro de Simón y Juan de Aguado (Gamboa, 2013). No obstante, existe una versión, apoyada por el coronel Joaquín Acosta, Gamboa y Comba, en la cual señalan que entre estos dos territorios, la de Sogamoso fue la de mayor significancia religiosa para los mhuisqas, lugar donde se dice que fallece *Bochica* (Castellanos de, 1589). De igual forma, autores como Liborio

Zerda reconoce el aporte religioso de esta zona, en tanto que algunas de sus manifestaciones le permitió compararlas con culturas asiáticas, principalmente en su componente simbólico como templos, altares y su sistema de cómputo del tiempo para desarrollar actividades agrícolas (Zerda, 1883).

Pese a que, esta dimensión subjetiva en los mhuyshas parece haber tenido un auge significativo en las prácticas comunitarias, también es cierto que a la llegada de los españoles, la forma de asumirse como pueblo<sup>4</sup> fueron sufriendo un proceso paulatino de transformación que toma influencia a mitad del siglo XVI en donde ya se les asignaba un nombre español por medio del rito bautismal católico (Gamboa, 2013). Como mecanismos de inclusión a otra forma de instaurar la sociedad. Entonces, ante la imposición de la cultura española se inicia el cambio obligatorio de la concepción de la comunidad, desarrollo que no se dio de forma inmediata sino progresiva que se fue acentuando en la medida que llegaban las principales órdenes religiosas y con éstas la cosmovisión europea. Bajo esta nueva óptica, no solo introdujo nuevas prácticas culturales sino también otras formas, particularmente para las siguientes generaciones, de asumirse como mhuyshas que poco a poco fueron testigos, con total desconocimiento dado que no fueron prácticas habituales, de la pérdida de algunas tradiciones y saberes ancestrales de su pueblo debido a la mezcla de saberes y el dominio de la europea.

No obstante, una característica que ha perdurado significativamente en la cosmovisión mhuysha, es su relación con el entorno como elemento, que le provee sustento y manutención de

---

<sup>4</sup> En el sentido más amplio del concepto, identificando el conjunto de comunidades mhuyshas que habitaban el territorio cundiboyacense.

sus principales necesidades a través de la agricultura y mejora de la calidad de vida, por tanto, la apreciación de la comunidad como colectivo está sujeta a la directa relación con el espacio geográfico ocupado, tal como lo afirma Bohórquez: “Había un nexo explícito en la cotidianidad entre el muisca y su entorno geográfico natural” (Bohórquez, 2008, pág. 155). De ahí que se pueda inferir que *la identidad* como pueblo, no es otorgada solamente por ocupar un territorio sino también por cómo es su relación con ese espacio físico y de esto, su gran devoción, en particular por el agua, como elemento que sostiene la vida en todas sus formas (Fonseca, Conversación acerca de los principios de la cosmovisión mhuisqa, 2020). En efecto, la naturaleza representa para el mhuisqa la posibilidad de relación con lo sagrado, abrigo de sus necesidades básicas y el sustento de la comunidad (Bohórquez, 2008). Por lo cual, es ineludible que la correspondencia entre el trípole: comunidad – naturaleza - territorio esté mediada por un orden armónico y en equilibrio, sin ésta no se comprende el sentido y significado de la comunidad dentro de la cosmovisión mhuisqa.

Actualmente, con la ampliación de los núcleos urbanos, el concepto de comunidad para los mhuisqas ha sufrido diversas transformaciones que pasan por una etapa de resguardo indígena que se confinaba a los nativos en sus mismas tierras entre 1530 y 1800, un segundo momento, lo señala Oscar Julián Cuesta con la promulgación de la Ley 22 de 1850 por la cual se otorgaba libertad a terratenientes para comercializar las tierras de los diversos resguardos (Cuesta, 2021). De esta forma, se legalizó el confinamiento de los diversos pueblos nativos a pequeñas extensiones territoriales y de esta misma manera, la concepción de comunidad e identidad mhuisqa se vio alterada. La tercera fase, se da en la actualidad con la absorción de las urbes al sector rural mediante la ampliación de los contextos ciudadanos y con éstas el traslado del sector

productivo a las zonas rurales (Fernández, 2015). De esta manera, queda expuesta las diversas transformaciones del territorio mhuisqa, bajo las cuales también ingresan al contexto cultural de los indígenas, algunas variantes sociales que buscan la inclusión de las comunidades ancestrales al modelo que se desea implantar de sociedad, desconociendo la riqueza del pueblo mhuisqa.

Desde esta realidad, el pueblo mhuisqa busca reestablecer la construcción del sentido de comunidad, como lo describe Fernández: “un pasado glorioso y, al mismo tiempo, que los diluye en el presente al señalarlos de no ser auténticos” (Fernández, 2015, pág. 22). Implícitamente emerge otra tensión, la cual es comprender la *identidad* como una categoría aferrada a lo estrictamente tradicional sin que tolere adaptaciones (Fernández, 2015). Que se dan en pro de preservar la vida de los miembros del colectivo, pues como dice Héctor Cuevas: “hablar de comunidades ancestrales estructuralmente cerradas y herméticas hoy en día en centros urbanos es una utopía” (Cuevas Arenas, 2020). En efecto, el considerar la comunidad mhuisqa desde una perspectiva romántica aferrada a lo estrictamente tradicional tanto en sus atuendos como ideologías herméticas, es negar el paso de la historia con sus múltiples estrategias colonizadoras por parte de occidente y el esfuerzo de la comunidad por adaptarse lo mejor posible, de modo que, no se les reconozca una etapa de autorreconocimiento actual desde sus saberes y tradiciones ancestrales (Fernández, 2015). De este proceso de reconocimiento como mhuisqa, surge la identidad de la comunidad no desde las estructuras concretas y visibles socialmente de su cosmovisión, sino que en el vivir cotidiano se construye el sentido de la comunidad, en palabras de Fernández: “En los miembros del cabildo hay, pues, un atributo diferente en su relación espacial, en su identidad como urbanitas” (Fernández, 2015, pág. 23). En su relación con el entorno, que claramente es otra apuesta a la del mundo urbano capitalista en donde prima la

individualidad más que lo colectivo, por lo cual, la concepción mhuisqa aporta a la sociedad urbana un sentido de *comunalidad* (Fernández, 2015). Categoría en la que se apoya Fernández para expresar que el sentido comunitario va más allá de las expresiones rituales o manifestaciones culturales materiales, es dejar atrás esa óptica miope para comprender lo mhuisqa, lo utópico en palabras de Cuevas, y darle paso a la construcción de una sociedad bajo criterios de la cosmovisión mhuisqa; por tanto, al hablar de lo comunitario se introduce simultáneamente la *comunalidad* como posibilidad de trascender más allá de lo circunstancial pero con el perfecto cuidado de lo temporal, alimentando el círculo hermenéutico propuesto por Alberto Parra -Texto, contextos y pretextos- (Parra, 2003). En otras palabras, “De allí que la comunalidad implique acuerdos comunes en un territorio propio y expresa una suma de valores de intercambio hacia adentro y al exterior” (Fernández, 2015).

En suma, desde la propuesta de Fernández, para comprender la concepción de la identidad muisca, a su vez el sentido de la comunidad, es imperioso leerlo desde la categoría *comunalidad* la cual permite una aproximación al sentido y significado del concepto comunidad en la actualidad para los mhuisqas y a sus procesos de adaptación social nutriendo esos tejidos subjetivos que los llevan a pensarse como mhuisqas más allá de esos códigos culturales tradicionales pero circunstanciales con los cuales se les identifica desde el imaginario popular, pero también con el esfuerzo de instituciones concretas como el mismo cabildo y el Consejo de Jóvenes (Fernández, 2015).

Sin embargo, autores como Sánchez Parga, postula que en estos cambios de códigos suele haber un riesgo de pérdida de identidad de las comunidades indígenas, pero en una instancia no

tanto cultural sino un proceso de *descomunalización* que significa “dejar de pensarse y sentirse, comportarse y actuar en cuanto a miembro de una comunidad o parte de una socialidad comunal” al igual que en relación a otros grupos sociales (Sánchez Parga, 2013, pág. 34). Para el caso particular de los mhuisqas en la sabana de Bogotá, la mayor parte de los miembros reconocen que esa pérdida se da en tanto su forma de ser y actuar entre ellos como individuos inmersos en una comunidad y en un entorno sean diferentes a las enseñanzas ancestrales, por consiguiente, los mhuisqas han debido realizar una adaptación de sus estrategias de cohesión social sustentada desde la identidad, aprender a ser indígenas en una sociedad urbanizada, sumado a los diversos procesos de recuperación de los saberes y conocimientos ancestrales.

Entonces, el sentido y significado de la comunidad radica en dos categorías fundamentales para la cosmovisión mhuisqa, las cuales son la *comunalidad* y la *identidad*, ambas están estrechamente relacionadas e implican el ser, pensar y actuar desde los principios de su cosmovisión, más allá de elementos materiales o concretos como estrategia de perseverancia en el ser mhuisqa. De este modo, como lo señala Sánchez Parga, la identidad más que mostrarse se narra en sus acciones cotidianas (Sánchez Parga, 2013). Es en el diario convivir donde los otros miembros de una sociedad notan la identidad de ser y sentirse mhuisqa, ahí radica la diferencia en que su narrativa no es temporal, es el ejercicio de narrar su ancestralidad no solamente bajo expresiones no verbales:

“el indígena no sólo es su propio pasado, sino también el pasado del pueblo al que pertenece; siendo la manera más precisa la particular relación con su pasado y con la historia de su pueblo, lo que mejor y más diferencialmente define su identidad de indígena” (Sánchez Parga, 2013, pág. 124).

Es un pasado que está constantemente presente en los saberes y los principios que permanecen la naturaleza, la tierra y las piedras (Líderes comunidad mhuysqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015). Aprendidos por los abuelos de cada comunidad y que se han transmitido por generaciones, que a diferencia del pensamiento occidental, los miembros del pueblo mhuysqa no se piensan solamente como individuos sino también como comunes, tal como lo expresa la comunidad de Sesquilé: “de acuerdo con nuestra cosmovisión y desde donde nos congregamos para poder entender realmente todo lo que nos pasa, para poder abarcar todo lo que más se pueda y asumirlo” (Líderes comunidad mhuysqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015, pág. 3). Éste es el mejor ejemplo que se encuentra del sentido y significado de la comunidad, pensarse juntos dentro de un contexto histórico pero sin desconocer los miembros que los han antecedido en la historia y sus saberes para responder a los desafíos del contexto histórico en el cual convive cada generación.

## **6. La estrategia de resistencia significativa como posibilidad de re-existencia de la comunidad mhuysqa. –Resultados-.**

Comprender la resistencia más que una manifestación beligerantemente violenta, exige tener la claridad del porqué la misma como posibilidad de alimentarse de lo mejor que ofrece tanto

otras culturas indígenas,<sup>5</sup> como también de la sabiduría occidental. Este es el caso de las comunidades ancestrales quienes encuentran una fractura entre la propuesta teórica eurocentrista y la praxis de dicho planteamiento, a diferencia de las culturas indígenas en las cuales la praxis y la teoría tienen un vínculo que se retroalimenta en ambas direcciones. Según Haidar El Alí ecologista de Senegal, estas propuestas de conservación y restauración de la naturaleza, en su mayoría, son solo teoría y poca práctica, “ya no es tan necesario realizar tantos congresos ambientales, es hora de actuar esos congresos” (Zenon, 2018). Además, las comunidades, especialmente las ancestrales, han sido segregadas de todo proyecto de transformación social, de modo que los saberes ancestrales, y como señala Catherine Walsh, son conocimientos que se han depositado en el anonimato debido a que se les considera saberes no convencionales según la crítica epistémica eurocentrista (Walsh, enero - junio 2005). De igual manera, el pueblo mhuysqa de la sabana de Bogotá, ha vivido procesos de incorporación a una sociedad occidentalizada sustentadas en relaciones desiguales entre un sector hegemónico y otro bajo el sometimiento del poder (López, 2005). Sin embargo, desde este planteamiento hegemónico, no se evidencia una fase performativa eficaz dado que las problemáticas locales suelen superar la teoría impuesta; por lo tanto, las proposiciones occidentales carecen de esa práctica<sup>6</sup> y es en ese espacio ambiguo donde las comunidades mhuysqas, buscan ejercer una resistencia significativa por medio de una propuesta de resistencia de vida, fundada en los principios de su cosmovisión

---

<sup>5</sup> Rito de sanación de cuerpo, espíritu y mente que se realizan en un espacio determinado que garantice una correcta cocción y la emanación de vapores de la planta llamada Temazcal. *El Temazcal: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales*. René de la Torre y Cristina Gutiérrez (2016).

<sup>6</sup> La mayoría de las propuestas alternativas en relación a otros modos de vivir, están sujetos a los recursos económicos y el beneficio del mismo que puedan retribuir a la sociedad capitalista, como por ejemplo, el modelo implantado por el sistema educativo en Colombia, que pese a reconocer a las etnias indígenas en pocos casos ha dispuesto educadores idóneos para impartir una cátedra etno-educativa, como es el caso del cabildo de Cota. Otro ejemplo es el consumo del combustible con base en el petróleo, pese a que es conocido cómo afecta el ambiente prima el sistema productivo para continuar su uso.

que aporta a los procesos de paz y reconciliación que se están llevando a cabo en el país (Osorio, 2017). Esta limitada praxis, es el producto de una imposición epistémica por las hegemonías sobre las epistemes locales, en otras palabras, la problemática ambiental de una región se pretende resolver con postulaciones extranjeras sin tener presentes a aquellos conocimientos ancestrales y locales que se han ido estableciendo por generaciones, los cuales ya han abordado y resuelto dicha problemática, pues han convivido no al margen sino junto con el territorio.

Entonces, en ese reconocimiento de otros saberes más allá de los científicos, lo que De Sousa Santos denomina *ecología de saberes* (De Sousa Santos B. , 2010). Es donde se da cabida y re-existencia a otros proyectos no solo políticos sino también culturales, siendo estos, más que una amenaza, una posibilidad de existencia condescendiente con el entorno a diferencia de las propuestas capitalistas y por ende, el mayor patrimonio epistémico de una sociedad. En efecto, la presencia activa de una episteme ancestral, le permite a una sociedad responder de forma más pertinente a necesidades locales, casi endémicas, de modo que no sean exclusivas de espacios y participaciones cerradas como se encuentran en la actualidad; para ejemplo de lo anterior, el contexto de la comunidad de Cota, donde se están dando esfuerzos por recuperar dichos saberes, tales como la lengua *muysc cubun* por parte de un grupo de personas que se reúnen una vez por semana, los días sábados especialmente y bajo la tutela del profesor Alfonso Fonseca (Cuevas Arenas, Primera entrevista a un miembro del cabildo indígena de Cota, 2021). De esta forma, la historia mhuytsqa recupera su narrativa, pues el lenguaje es la posibilidad no solo de contar sino también comunicar un pensamiento, una cosmovisión, donde inician a revitalizar esa realidad indígena y resistir desde su *memoria histórica* (Díaz, Ruíz, Rodríguez, & Cabrera, 2019). Dado que es re-existir narrándose como mhuytsqas, donde la estrategia de recuperar la tradición oral es

de vital significancia, porque en ésta hay más contenido que las solas palabras, se narra un entorno abiótico y biótico; es decir un universo sin el cual no se podría comprender al mhuisqa (Díaz, Ruíz, Rodríguez, & Cabrera, 2019). No obstante, pese a estos esfuerzos, los espacios siguen siendo reducidos a ámbitos más particulares, ejemplo de esto es que el sistema educativo sigue siendo el occidental, cuando sería de un gran aporte incluir la lengua mhuisqa en las aulas de la comunidad (Cuevas Arenas, Primera entrevista a un miembro del cabildo indígena de Cota, 2021).

Sumado a los anteriores esfuerzos, otra estrategia de resistencia ha sido el abrir espacios que permitan dar a conocer las diversas comunidades mhuisqas en la sabana de Bogotá, a las diferentes instituciones educativas formales, tales como las universidades tanto para pregrado como para postgrado, les ha permitido visibilizarse como comunidad desde su identidad cultural en un contexto propiamente formativo y reconocido por la episteme occidental, como son las aulas abiertas que lleva a cabo la especialización y maestría en Comunicación en educación y la cultura de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, también la vinculación de proyectos de grados para los pregrados que se adelantan en universidades como la Distrital Francisco José de Caldas y la Pedagógica cuyo objetivo, entre otros más específicos, es estudiar la educación y prácticas comunitarias en los mhuisqas. Además, la actividad de *correr la tierra* que consiste en caminar por nueve puntos sagrados y estratégicos mhuisqas, ubicados en el centro de la ciudad de Bogotá (Díaz, Ruíz, Rodríguez, & Cabrera, 2019). Haciendo alusión a la tradición ancestral reseñada por Juan Rodríguez Freyle en su obra *El Carnero*, donde los mhuisqas recorrían cinco lagunas: Guatavita, Guasca, Siécha, Teusacá y Ubaque a modo de una competencia en aras, al parecer del mismo autor, para subsanar algunas contiendas violentas que se daban entre los

diferentes combatientes por consolidar su territorio sobre las otras comunidades (Rodríguez J. , 1955). Dándole una resolución pacífica.

Por esta misma línea, un elemento que se ha constituido en el símbolo de la resistencia para las comunidades mhuytsqas de la sabana de Bogotá, es el agua como recurso sagrado pero que con la llegada de los españoles y los colonizadores, han ido deteriorando este elemento no renovable. Para esto, la comunidad de Suba ha realizado un proceso de educación y reforestación de plantas nativas en las cuencas hidrográficas del sector (Díaz, Ruíz, Rodríguez, & Cabrera, 2019). Con implicaciones no solo en la comunidad del cabildo sino también de los habitantes del sector. Junto con esta estrategia, con mayor resonancia la comunidad de Cota y Sesquilé, han reseñado la importancia del territorio como espacio vital, bajo la concepción de la *madre tierra* como posibilitadora del sustento de la vida, de modo que es común ver entre los miembros de estas comunidades, cultivos y una estrecha relación con la misma y la cual difiere de los otros habitantes del mismo sector en cuanto al uso del suelo (Fonseca, Conversación acerca de los principios de la cosmovisión mhuytsqa, 2020). De igual forma, la relación con la tierra lo ratifica Durán al indicar que los mhuytsqas explotan la tierra de forma comunitaria para su sustento, la idea de una explotación a gran escala es propia de los terratenientes o latifundistas (Durán C. , 2005).

Por otra parte, con el establecimiento de instituciones propiamente indígenas como son la instauración de los cabildos, los mhuytsqas establecen, desde las normativas estatales, otra estrategia de resistencia, la cual les permite identificarse como comunidad ancestral y apelar a sus derechos como un colectivo, pues al establecerse ante la ley como individuos tenían menos

reconocimiento reglamentario (Durán C. , 2005). En efecto, a través de la estrategia de recuperar las relaciones con la madre tierra el cabildo de Bosa, que junto con los proyectos de paz y reconciliación que se llevan a cabo en el país debe existir una propuesta de reconciliarse con la madre tierra (Osorio, 2017). Bajo esta figura de *reindianización de tierras* dio inició en el año de 1999 inició con la propuesta del cabildo, junto con otras figuras institucionales como *Consejo de Mayores* (Durán C. , 2005). O también El Consejo de Poporeros en Sesquilé (Líderes comunidad mhuysqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015). Esta estrategia, no solo radica en establecerse como grupo étnico sino también actuar, ser y pensar como tal, es decir, reconocerse como pertenencia a una tierra con todo lo que esto puede implicar. Por tanto, más allá de legalidades o aspectos jurídicos, para la comunidad de Bosa ser mhuysqa es vivir como tal, desde la cosmovisión ancestral pero inmersos en una realidad urbana, mediante el restablecimiento de las relaciones con el territorio heredado por sus ancestros y su condición indígena con el apoyo de las instituciones estatales como es el caso de la Dirección General para asuntos indígenas –DGAI- adscrita al Ministerio del Interior (Durán C. , 2005). Además de las anteriores posibilidades, el cabildo de Bosa ha iniciado un proyecto de reconocimiento político bajo la figura de un movimiento autónomo y sin alianzas a partidos o movimientos tradicionalmente establecidos, en busca de obtener espacios de representativos locales, por ejemplo, ubicar ediles en la localidad (Durán C. , 2005). No obstante, su mayor representatividad la logran uniéndose al Movimiento Alternativo Indígena y Social –MAIS-; así, los cabildos de la sabana de Bogotá buscan afianzar estrategias que los apoye y promueva tanto el beneficio social como el material para continuar constituyéndose como un pueblo ancestral, donde se les reconozca sus derechos como pueblos nativos.

Otra estrategia inmaterial desde donde se genera resistencia, es el rescate y preservación de los apellidos ancestrales los cuales son registrados en la –DGAI- y que aparecen registrados antes de la disolución de los resguardos. Por lo tanto, esta táctica revela otra categoría emergente en cuanto a la resistencia y re-existencia de la comunidad, revelando un alto índice de *endogamia* entre los diferentes miembros del pueblo mhuytsqa que habita la sabana de Bogotá, haciendo de ellos unas *familias extensas* que responde a fuerte vínculos cuya transmisión del apellido se da por el padre. Entonces, a cada apellido se le reconoce una tradición territorial ancestral, un origen con la comunidad y una historia con la misma (Carrillo, 1997). Junto con este reconocimiento endogámico, existen otras tácticas de resistencia activa que parten de la necesidad de atender esas *familias extensas* desde proyectos educativos pertinentes a las realidades de la comunidad local, como buscar tener mayor injerencia en proyectos socio-educativos acordes a su cosmovisión en pro de las nuevas generaciones, para generar conciencia ambiental y más adelante conciencia cultural (Líderes comunidad mhuytsqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015). Para tal caso, se ha designado al gobernador del cabildo como directo responsable:

“conector entre el mundo de afuera (instituciones, entidades gubernamentales, etc.) y el mundo de dentro, esto quiere decir la Comunidad como tal. Esto implica no sólo recibir los proyectos que vienen de afuera sino también ayudar a que las propuestas y proyectos generados dentro de la comunidad puedan ser difundidos hacia afuera para recibir apoyo.” (Líderes comunidad mhuytsqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015, pág. 13).

Por otro lado, el rescate de la medicina ancestral es otra posibilidad de resistencia mhuytsqa, dado que ésta no solo es para tratar el cuerpo sino también el interior del ser humano,

que practicado de forma correcta no solo cura las enfermedades físicas sino también el interior de la persona (Líderes comunidad mhuysha de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015). Por tanto, esta forma de considerar la medicina continua preservando el carácter sagrado que existe en la relación con la naturaleza y a su vez, exige el conocimiento de la tierra en la cual se vive, de modo que:

“La medicina ancestral consiste en respetar el poder que posee cada elemento que compone el gran sistema de la vida-territorio, asumiendo con responsabilidad esta relación, ya que si se hace uso de algún bien, se debe pedir permiso, primero a la madre tierra y luego al espíritu del cual se va extraer la energía. Se debe tener conciencia, de que en ese momento se está consumiendo de ese espíritu y uno debe obrar en función de cumplir con la responsabilidad de conducirlo nuevamente a la armonía, y de esta manera se debe ir restableciendo el equilibrio, periódicamente” (Líderes comunidad mhuysha de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015)].

Es desde esta comprensión del uso de la naturaleza como posibilidad medicinal, donde la comunidad de Sesquilé ejerce resistencia, porque es claro el distanciamiento que toman con la comprensión de la medicina occidental, en otras palabras, la cosmovisión mhuysha es de forma integral, donde el ser humano hace parte de ese todo y debe garantizar siempre, de forma armónica, que la energía siga fluyendo dado que el ser humano es dependiente de esa misma armonía energética. Otros distanciamientos que toman los mhuyshas de la medicina occidental, es la atención que toda enfermedad o desorden físico es el resultado de una enfermedad espiritual (Cuevas Arenas, Primera entrevista a un miembro del cabildo indígena de Cota, 2021). También, difieren en la formación de quien será el responsable de ejercer la medicina ancestral pues éste debe iniciar su formación desde su infancia y se escogen, según el interés que

demuestren en el conocimiento de las plantas desde su infancia; por lo cual, en la comunidad de Sesquilé, se vienen realizando campamentos para menores que permitan identificarlos a temprana edad (Líderes comunidad mhuysha de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015).

Desde este campo de la medicina ancestral, surge otra categoría de resistencia que permite una re-existencia de la comunidad mhuysha de Sesquilé, debido a un proceso de *interculturización* entre la dicha comunidad y un miembro del grupo Camino Rojo de la cultura indígena de México, momento en el que compartieron conocimientos medicinales; de ahí surgió la práctica curativa del *Temazcal*<sup>7</sup> para los mhuyshas (Líderes comunidad mhuysha de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015). Además, otra táctica de re-existencia promovida por los saberes medicinales ancestrales, es el resultado de un proceso de *transculturación* en la medida que un miembro del cabildo mhuysha de Sesquilé<sup>8</sup> obtuvo conocimientos de plantas medicinales y su respectivo uso que se implementaron dentro de la cosmovisión mhuysha del cabildo de Sesquilé, al igual los intercambios que se realizan con las comunidades indígenas de la Sierra Nevada en Colombia (Líderes comunidad mhuysha de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015). Mediante estos procesos de *interculturalidad* y *transculturalidad*, la comunidad de Sesquilé obtuvo conocimientos que les permitieron responder a una máxima ancestral que es sentirse parte de la madre tierra, tener una

---

<sup>7</sup> Rito de sanación de cuerpo, espíritu y mente que se realizan en un espacio determinado que garantice una correcta cocción y la emanación de vapores de la planta llamada Temazcal. El Temazcal: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales. René de la Torre y Cristina Gutiérrez (2016).

<sup>8</sup> Carlos Mamanché, quien viajó y tuvo contacto con pueblos indígenas del Putumayo en el 2011 en aras de recuperar conocimientos ancestrales en beneficio de la comunidad mhuysha.

calidad de vida saludable y en armonía con la naturaleza como elemento sagrado proporcionado por *Tchyminigagua* (Líderes comunidad mhuysha de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015). Entonces, todas aquellas estrategias que les permitan tener un buen nivel de vida en relación a su cosmovisión y respetando el equilibrio natural de la creación, es incluida dentro de la cosmovisión mhuysha, es la forma como van reconstruyendo su reexistencia como pueblo ancestral, pues deben resignificarse como tal pero en otro contexto lo cual es inevitable en una sociedad globalizada, pero lo importante no es perder la esencia del mensaje tradicional (Navarrete, 2021).

Finalmente, otra forma de ejercer una *resistencia y reexistencia* cultural desde la cosmovisión mhuysha, lo propone la comunidad de Sesquilé bajo el amparo del plan de *no daño y conciencia de las cuatro direcciones*, el cual consiste en:

“una conciencia encaminada a un desarrollo justo y equitativo, que cuenta con aspectos como el amor a la naturaleza, el profundo sentido de justicia, la solidaridad y todo un conjunto de ideas que dieron lugar a un pensamiento ambiental aplicable al presente. Nuestros antepasados ya manejaban cosmovisiones muy cercanas a lo que hoy se conoce como el desarrollo sostenible basado en el equilibrio entre la sociedad y la naturaleza, las aplicaban bajo una visión integrada, donde los distintos saberes se conjugaban, además conocían la interrelación de cada uno de los sistemas y sabían cómo cada sistema estaba íntimamente relacionado con otros sistemas de mayor y de menor complejidad” (Líderes comunidad mhuysha de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015, pág. 22).

Lo anterior, es el mejor resumen que se puede expresar acerca de la cosmovisión mhuysha como norma de vida, teniendo el mayor y total respeto por la naturaleza que es garante de vida y

de ahí su concepción sagrada, dando sentido al principio de *No daño* y sus criterios religiosos, espirituales y del uso de la naturaleza; así, los códigos y enseñanzas impartidas por *Bochica*, se aplican de forma extensiva pues no son exclusivas para los seres humanos sino también incluyen al ambiente natural (Líderes comunidad mhuytsqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015). Es decir, no hay normatividades exclusivas para el ser humano y otras para la naturaleza, sino que todo comportamiento se regula en dirección personal, a los semejantes y a la misma creación. Así mismo, el proceso que se lleva a cabo desde la resistencia y reexistencia, es de carácter propositivo inclusive para las comunidades externas al pueblo mhuytsqa con el propio testimonio, de forma que reconstituyéndose desde sus principios ancestrales, puedan participar en la educación de los pueblos occidentales en aras de restablecer el equilibrio armónico en la relación ser humano - naturaleza (Líderes comunidad mhuytsqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015).

En suma, la propuesta de *resistencia y re-existencia*, la comunidad mhuytsqa de Sesquilé ha sentado un gran avance en la medida que este proyecto va más allá de recuperar y practicar las tradiciones ancestrales, es un *Plan de vida*, como ellos lo han denominado que tiene implicaciones más propositivas y testimoniales que se puede ver y considerar el rol del ser humano en otra forma alterna a la propuesta del mundo occidental. Dicho plan, se le puede contemplar como un proyecto con plena conciencia ecológica sobre la sana relación del ser humano con su entorno, pasando de un plano *ad intra* hacia uno *ad extra* de la misma comunidad. Este planteamiento busca desde la recuperación de semillas originarias hasta la instauración plena de la cosmovisión mhuytsqa en el territorio del cabildo de Sesquilé, en relación con sus entornos próximos por medio de procesos *interculturales* o *transculturales* que

les permitan proteger a la madre tierra (*Hitcha guaia*) (Líderes comunidad mhuysqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca, 2015).

## **7. Conclusiones a modo de discusión.**

Tras el análisis hermenéutico que se realizó teniendo presente las diversas fuentes de información, es posible asegurar que la mayoría de éstas, son producidas por el saber occidental dado que es la de más fácil acceso en el sistema informativo formal, no obstante, no se debe desconocer que exista una contribución significativa por parte del pueblo mhuysqa la cual no es de conocimiento general sino en casos específicos y puntuales, como el trabajo del profesor Alfonso Fonseca, también el Plan de vida realizado por la comunidad de Sesquilé y la experiencia de *reindianización* del territorio por el cabildo de Bosa. De igual forma, otro limitante es que las primeras narrativas acerca de la cosmovisión mhuysqa, fueron elaboradas por los españoles, por lo cual, además, de estar expuestas al accidente de que no solo hubo choque cultural sino también que en medio de todos los obstáculos, tanto españoles como indígenas, se vieron forzados a implementar estrategias comunicativas que les consintiera entablar una transmisión de contenido eficiente, de modo que a los mhuysqas les ayudara expresar la idea lo más fiel posible y a los españoles obtener una comprensión del mensaje en el sentido más fidedigno posible, exigiendo una mayor precisión estos temas subjetivos.

Pese a lo anterior, se logra establecer una comunicación básica que al paso de los años fue adquiriendo una mayor fluidez, sin embargo, es claro que el cronista español no logra alcanzar a pensarse dentro de la cosmovisión mhuisqa, por lo cual es viable que en ese proceso de transcripción se hayan presentado pérdidas tanto en contenido como en significado. Pero, dicha fluidez en la comunicación ha permitido identificar algunos de los fundamentos de la cosmovisión mhuisqa, como es el caso del trípole relacional: cuerpo – alma - entorno.

Actualmente, existe un buen número de hermenéuticas que en lo relativo a la dimensión subjetiva de los seres humanos, exponen teorías integradoras entre el cuerpo, alma y entorno, la cual también es una reflexión vital en la cosmovisión mhuisqa, dejando a un lado la noción dispersa que por largo tiempo se impuso entre algunas tradiciones como la occidental. Desde esta postura, uno de los principales aportes de la cosmovisión mhuisqa es el considerar al ser humano como un actor de la creación, pero como un ser que debe completar la acción de divina, es decir, llevar a plenitud la misma creación, pero sin someterla a sus propios caprichos o necesidades desordenadas sino a sus mismas leyes naturales. Pues, las personas de haber respetado estos principios que regulan la relación ser humano – entorno, no existiría los desequilibrios ambientales a gran escala como los ha producido la humanidad y más en la actualidad. De ahí, que dentro de la cosmovisión mhuisqa asuman la vida como un estado pasajero de existencia y por lo cual, no es necesario esa proyección mental del acumular o asegurar bienes, posesiones a modo del pensamiento capitalista y menos de sobre-explotar la naturaleza; contrario a esto, el ser humano debe tener la filosofía de vida del “*No daño*” como principal norma de existencia. Entonces, en palabras del profesor Fonseca, la maldad o la bondad son consecuencias del actuar del ser humano y de ahí, los desequilibrios, desórdenes ambientales.

De lo anterior, emerge el principio de la libertad en el ser humano que a su vez es respetado por un dios omnipotente, es decir, el mhuisqa es creado en libertad como parte de su naturaleza y por esto, al él es a quien se le enseñan los criterios propuestos para vivir con su entorno, pero son ellos quienes deben dinamizar en su cotidianidad tales criterios de vida con una respuesta autónoma y libre de todo condicionamiento. Además, en la cosmovisión mhuisqa, la naturaleza no pasa a ser considerada como un ente sin vida, antes por el contrario, se le reconoce tanto derechos como posibilidades de ser desde la relación ser humano – naturaleza, esto como resultado de la conciencia ecológica que se establece en el pensamiento de la comunidad bajo la perspectiva que los diversos elementos que provee la naturaleza, son facilitadores de la vida. En este sentido, para los mhuisqas la sacralidad de la naturaleza radica en tanto les sirve de sustento, pero también que ella misma engendra vida con posibilidades de autoconocimiento al humano y por esa extraña combinación posibilita entrar en contacto con lo divino.

Según lo antedicho, se puede inferir el camino de divinización que debe recorrer el ser humano en este mundo, mientras asume su compromiso con rectitud la responsabilidad con el ambiente y comprendiendo de forma vivencial, según el profesor Alfonso Fonseca, es que el mhuisqa hace parte de un todo y ese todo hace parte del mhuisqa, siendo esto es el resultado de un ejercicio consciente acerca de la existencia que cada ser humano debe procurar.

Otro aporte de la cosmovisión mhuisqa, es la forma en la cual se concibe la comunidad donde sobresale el reconocer otros colectivos en la medida que estos sirvan de referentes para diferenciar las esencias ancestrales o tradiciones culturales; es decir, en la medida que otras

comunidades sirvan de espejo para identificar la diversidad cultural, éstas permiten afirmar la esencia ancestral de cada comunidad. Así este concepto, en cuanto a su esencia ancestral no varía, pero sí se adapta al contexto histórico en sus formas vivenciales desde los fundamentos sociales circunstanciales; en otras palabras, la forma cómo se asuma la comunidad en relación a la herencia ancestral no debería variar más que en las circunstancias en las cuales tal tradición se vive en una realidad. Por lo cual, el sentido comunitario va más allá de las expresiones rituales o manifestaciones culturales materiales, es dejar atrás esa óptica miope para comprender lo mhuysha y darle paso a la construcción de una sociedad bajo criterios de la cosmovisión que propone este pueblo; por tanto, al hablar de lo comunitario se introduce simultáneamente la *comunalidad* como posibilidad de trascender más allá de lo circunstancial pero con el perfecto cuidado de lo temporal, alimentando el círculo hermenéutico. Por consiguiente, los mhuyshas han debido realizar una adaptación de sus estrategias de cohesión social sustentada desde la identidad, es aprender a ser indígenas en una sociedad urbanizada, siendo el mejor ejemplo que se encuentra del sentido y significado de la comunidad, es el ejercicio de pensarse juntos dentro de un contexto histórico pero sin desconocer los miembros que los han antecedido en la historia y sus saberes para responder a los desafíos del contexto histórico en el cual convive cada generación.

Por otro lado, llama la atención la cercanía que los mhuyshas plantean entre el dios supremo y el ser humano, pues reconocen ser creados por esta misma divinidad y a su vez, comparten algunas semejanzas, entre éstas la misión de preservar el orden y equilibrio en la creación, pero existe otra que es mucho más atrayente porque tanto la divinidad como el ser humano la comparten, es una dimensión sexual ya que para el Sol su compañera es la Luna, lo

que para el hombre es la mujer, así, es manifiesto la idea que el universo está compuesto por complementos duales, que en primera instancia parecen opuestos pero de forma más profunda se logran establecer como complementos. De esta forma, se va comprendiendo la integralidad de la cosmovisión mhuisqa que trata de no excluir algunas dimensiones del ser humano y mucho menos dividir esa unidad creada.

Finalmente, ya identificando las contribuciones comunitarias del pueblo mhuisqa, es más notorio el proceso de *resistencia* y *re-existencia* que se ejerce por parte de dicho pueblo indígena, principalmente en este tiempo en que la nación adelanta procesos de paz y reconciliación, pero los mhuisqas señalan que se está realizando a modo de occidente, donde busca frenar los encuentros armados, desmovilizar estos mismos grupos que de una u otra forma ejercen violencia. Sin embargo, al no considerar a la gran diversidad de pueblos indígenas que habitan en el territorio colombiano y que en su mayoría ocupan zonas rurales, la paz y los procesos de sanación, como nación, será incompleta porque es necesario restablecer la armonía y equilibrio con la madre tierra; de lo contrario no sería una paz integral y seguirán esos cabos sueltos que permitan la existencia de ciertos grupos delincuenciales violentos al margen de la ley. Por tanto, la cosmovisión mhuisqa aporta criterios éticos y morales que garantizan la armonía, equilibrio y evolución de todo lo creado, donde el ser humano tiene la principal tarea como responsable la cual los ha llevado a una lucha silenciosa pero significativa como contrapropuesta desde la *resistencia* – *reexistencia* frente pensamiento occidental en la explotación de recursos.

Como es evidente, la estrategia de resistencia mhuisqa no es un estallido beligerante y violento, es una propuesta alterna de pacificar no solo al ser humano sino también reestablecer la reconciliación con la madre tierra, sin desconocer a los diversos actores de la problemática, en tanto que cada sector de la sociedad, desde la especificidad de sus saberes, tiene el deber de aportar lo mejor para la construcción de la sociedad. Como se lee, los mhuisqas bajo su propuesta de resistencia no pretenden imponerse sobre otras culturas, tan solo rescatar sus tradiciones, vivirlas y desde éstas aportar a una sociedad más humana; ejemplo de esto es el criterio de “*No daño*” como norma de vida, en donde el pueblo mhuisqa reconoce como necesarios los procesos de trans-culturización e inter-culturización como estrategias de construcciones de los diversos tejidos sociales. Entonces, todas aquellas estrategias que les permitan tener una calidad de vida más humana en relación a sus principios ancestrales, es incluida dentro de la cosmovisión mhuisqa, es la forma como van reconstruyendo su reexistencia como pueblo ancestral. Por último, hacen claridad que no hay normatividades exclusivas para el ser humano y otras para la naturaleza, sino que todo comportamiento se regula en dirección personal, a los semejantes y a la misma creación. Así mismo, el proceso que se lleva a cabo desde la *resistencia* y *reexistencia*, es de carácter propositivo inclusive para las comunidades externas al pueblo mhuisqa desde el propio testimonio, de forma que se pueda reestablecer el orden que en un principio tuvo la creación.

### Referencias bibliográficas.

- Álvaro, D. (2010). Los conceptos de "Comunidad" y "Sociedad" de Ferdinand Tonnies. *CEIC - Papeles*, 1 - 24.
- Aragón, E. (1987). *Análisis estructural del mito Bochica*. Ibagué: Ponencia VI Congreso Nacional de Historia de Colombia, Universidad del Tolima.
- Arocha Rodríguez, J. (1994). Gregory bateson, reunificador de mente y naturaleza. *Nómadas*, 1 - 15.
- Bohórquez, L. (2008). Concepción sagrada en la mítica mhuysqa. *Ciencias del Espíritu franciscana*, 151 - 196.
- Carrillo, M. (1997). *Los caminos del agua: tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Castellanos de, J. (1589). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Biblioteca digital de Castilla y León.
- Castellanos, J. d. (1857). Elegías de varones ilustres de Indias. En C. Buenaventura, *Autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. (pág. Prólogo). Madrid: Rivadeneyra.
- Castro, S. (2005). *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750 - 1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cause Cathcart, M. (2009). EL CONCEPTO DE COMUNIDAD DESDE EL PUNTO DE VISTA SOCIO - HISTÓRICO-CULTURAL. *Ciencia en su PC*, 12-21.
- Colombia, P. d. (13 de junio de 1991). *Presidencia de la República de Colombia*. Obtenido de Presidencia de la República de Colombia: <https://dapre.presidencia.gov.co/normativa/normativa/Constitucion-Politica-Colombia-1991.pdf>
- Comba, G. (2018). *Suamux. Símbolos visuales*. Bogotá: Fundación Universitaria Área Andina.
- Comba, G. J. (2018). *Suamox. Símbolos visuales*. Bogotá: Fundación Universitaria Área Andina.
- Correa R., F. (2005). Sociedad y naturaleza en la mitología muisca. *Tabula Rasa*, 197 - 222.
- Cuesta, O. J. (2021). Pueblo muisca de Bosa: lucha, identidad y comunalización urbana. *Kavilando*, 20 - 28.
- Cuevas A., J. (16 de Abril de 2021). Entrevista Alfonso Fonseca. Bogotá, Cundinamarca, Colombia.
- Cuevas Arenas, H. (2020). *Tras el amparo del rey. Pueblos indios y cultura política en el Valle del río Cauca. 1680 - 1810*. Santiago de Cali: Universidad del Rosario.
- Cuevas Arenas, J. L. (2021). Primera entrevista a un miembro del cabildo indígena de Cota [Grabado por A. Fonseca]. Bogotá, Bogotá. D.C., Colombia.

- De la Cruz, J. (1967). *Obras completas de Juan de la Cruz. Cántico espiritual*. Burgos: Monte Carmelo.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México : Siglo XXI - CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: TRILCE y Extensión universidad de la República.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: TRILCE. Extensión Universitaria de la República.
- Díaz, P., Ruíz, P., Rodríguez, Á., & Cabrera, A. (2019). Saberes propios, resistencia y procesos de recuperación de memoria histórica en la comunidad Muisca de la ciudad de Bogotá . *NOVUM*, 2(9), 86 - 100.
- Durán, C. (2005). Ser Muisca hoy. La identidad mhuisqa como proyecto colectivo de organización política y cultural en la localidad de Bosa. En C. Gómez Londoño, *Mhuyas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas* (págs. 348 - 367). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Durán, C. (2005). Ser un muisca hoy. La identidad muisca como pr uisca como proyecto colectivo de organización política y cultural en la localidad de Bosa (Bogotá D.C.). En C. Langebaek, J. Gamboa, M. Francis, & A. Gómez, *Muisca. Representaciones, cartografía y etnopolíticas de la memoria* (págs. 348 - 368). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Económicos, O. p. (14 de Abril de 2022). *OECD. Mejores políticas para mejores vidas*. Obtenido de OECD. Mejores políticas para mejores vidas: <https://www.oecd.org/acerca/>
- Fernández, M. (2015). *¿Territorio indígena o territorio urbano? Una mirada al problema del territorio y la identidad indígena muisca en Bogotá a través de las experiencias de la EIDI con el Cabildo Muisca de Bosa*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Fonseca, A. (16 de Abril de 2020). Conversación acerca de los principios de la cosmovisión mhuisqa. (J. L. Cuevas Arenas, Entrevistador)
- Gamboa, J. (2013). *El cacicazgo mhuisqa en los años posteriores a la conquista*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gómez, M. (2014). Sacralidad, tormento y rescate: la vida social de la chicha mhuisqa. *Campos*, 139 - 160.
- Grimberg, J. (1991). *La teoría sintérgica*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guarín, Ó. (2005). De bárbaros a civilizados: La inversión de los mhuyas en el siglo XIX. En A. Gómez, *Mhuyas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria* (págs. 228 - 247). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Heiddeger, M. (2007). *Ser y tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Legast, A. (1998). *Boletín de arqueología*. . Santa Fe de Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacional.

- Líderes comunidad mhuisqa de Sesquilé, Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca. (2015). *Güetta: El plan del resurgimiento*. Bogotá: Corporación Autónoma de Cundinamarca -CAR-.
- Londoño, E. (2005). "Autos de razón de prohibir a los caciques de Fontibón, Ubaque y otros no hagan fiestas, borracheras y sacrificios de su gentilidad. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, Vol. VII, Nos. 1-2. 652-667.
- Lopera, J., Ramírez, C., Zuliaga, M., & Vanegas, J. (2010). El método analítico como método natural. *Nómadas*, Vol. 25, núm. 1, enero-junio.
- López, M. (2005). Los resguardos muisca y raizales de la sabana de Bogotá: Los resguardos muisca y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria. En A. M. Gómez Londoño, *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. (págs. 332 - 347). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Lotman, M. (2002). El símbolo en el sistema de la cultura. *Forma y función*, 89 - 101.
- Lotman, M. (2002). El símbolo en el sistema de la cultura. *Forma y función*, 89 -101.
- Martínez, C. E. (2019). *De nuevo la vida. El poder de la no violencia y las transformaciones culturales*. Bogotá: Uniminuto.
- Medrano, A. d. (1958). *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Roma: Institutum Historicum S. J.
- Mejía, Q. O. (2014). Elementos para una hermenéutica crítica: una introducción al problema del método en las ciencias sociales y el derecho. *Pensamiento jurídico*, 15 - 53.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura un manifiesto. . En C. y. S, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (págs. 25 - 45). Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Murillo, J., & Martínez, C. (15 de junio de 2021). *Investigación etnográfica. Métodos de investigación educativa especial*. Obtenido de <https://fundacionmerced.org>: [https://fundacionmerced.org/bibliotecadigital/wp-content/uploads/2017/12/I\\_Etnografica.pdf](https://fundacionmerced.org/bibliotecadigital/wp-content/uploads/2017/12/I_Etnografica.pdf)
- Navarrete, C. (16 de Septiembre de 2021). Caracterización de los cambios culturales en comunidades ancestrales. (J. Cuevas, Entrevistador)
- Oñate, R. (10 de Mayo de 2016). *El método hermenéutico en la investigación cualitativa*. Obtenido de Universidad de Concepción : [https://www.researchgate.net/publication/301796372\\_EL\\_METODO\\_HERMENEUTICO\\_EN\\_LA\\_INVESTIGACION\\_CUALITATIVA](https://www.researchgate.net/publication/301796372_EL_METODO_HERMENEUTICO_EN_LA_INVESTIGACION_CUALITATIVA)
- Osorio, C. A. (26 de junio de 2017). *Base Dialnet*. Obtenido de Dialnet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6110067>
- Parra, A. (2003). *Textos, contextos y Pretextos. Teología Fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Ricoeur, P. (2008). *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ries, J. (1995). *Tratado de antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus*. Madrid: Jaca Book SpA.
- Rodríguez, C. J. (2007). Profesor Eliécer Silva Celis (1914-2007): un Sugamuxi dedicado a la causa muisca. *Maguaré*, 111 - 127.
- Rodríguez, J. (1955). *El Carnero*. Bogotá: Santa fe, Ministerio de Educación Nacional.
- Sánchez Parga, J. (2013). *Que significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Cuenca, Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana.
- Sancho, J. (14 de Junio de 2009). *Dialnet*. Obtenido de Dialnet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3097944>
- Simón, P. d. (1624). Noticias historiales de las conquistas de teirra firme en las indias occidentales. En P. d. Simón, *Noticias historiales de las conquistas de teirra firme en las indias occidentales* (pág. Tomo III. 167). Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Suárez, E. G. (2019). Una reinterpretación pictográfica de la espiral en algunas culturas indígenas de Colombia. *Linguística y literatura*, 432 - 468.
- Trapaga, I. (2018). La Comunidad, una revisión al concepto antropológico. *Revista de Antropología y sociología: Virajes*, 161 - 182.
- Urbina, F. (8 de Octubre de 2014). Relaciones arqueológicas entre las tierras bajas y las . *Cátedra de la memoria Mhuysqa [Archivo de vídeo]*. Bogotá, Cundinamarca, Colombia.
- Viallete, D. (1840). *Historia de todas las creencias y ceremonias religiosas de todos los pueblos del mundo*. Madrid: Establecimiento Central.
- Watchel, N. (1976). *Los indios y la conquista española*. Madrid: Alianza.
- Wilches, J. A., & Chaparro, O. A. (2021 Tomo I). *30 años de la Constitución de 1991. Avances y desafíos en la construcción de nación*. Bogotá: Politécnico Grancolombiano. Institución universitaria.
- Wlash, C. (enero - junio 2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y pensamientos* N°. 46, 39 - 50.
- Zenon, N. (13 de Abril de 2018). Vuelta al mundo en moto. Capítulo 9. Senegal, Senegal, África.
- Zerda, L. (1883). *El Dorado de los Chibchas: estudio histórico, etnográfico y arqueológico, habitantes de la antigua Cundinamarca y otras tribus*. Bogotá: Sociedad de ciencias naturales y medicina.