

# Bëtschnaté: *natjënban* y *tsonñan* Día Grande de la Gente: convivencia y buen vivir

PABLO FELIPE GÓMEZ MONTAÑEZ

## Esbozo de una teoría de la “armonización”

Este capítulo propone entender el papel desempeñado del mal llamado Carnaval o Fiesta del Perdón —de ahora en adelante *Bëtschnaté*— en la armonización de conflictos de la comunidad indígena kamëntsá de Sibundoy. La *armonización* es una palabra en castellano que suele ser empleada en varios estudios para referirse al campo de prácticas y significados desde las que se entiende y proyecta el perdón, la reconciliación, la justicia y la resolución de conflictos a partir de perspectivas indígenas (véase Laruta *et al.*, 2010; Welter, 2012), en otras palabras, la forma indígena de concebir y construir la paz. Dentro de sus múltiples acepciones, entre las que prima la referente al campo musical, *armonizar* es definida por la RAE como “hacer que no discuerden o se rechacen dos o más partes de un todo”.

Por tanto, la *armonía* es una “concertación” a partir de una “grata variedad”. Este punto de partida es propicio por dos razones: en primer lugar, para entender que la “paz-armonía” tiene origen en la misma conflictividad de la vida cotidiana, en la constante variedad de partes que se relacionan, y que a veces van a discordar en sus intereses y formas de asumir su posición en el conjunto del que hacen parte. Esta pertinencia corresponde con los paradigmas actuales de los estudios de paz que la conciben como “imperfecta”, “inacabada” y emergente

en medio del conflicto como algo natural en la vida social (Muñoz, 2001). Dicho conflicto, desde perspectivas contemporáneas, se define a partir de las relaciones de todo tipo que deben haber entre elementos que ahora ya no se clasifican en las categorías clásicas de la sociedad y la naturaleza, por lo que la paz también se comprendería desde modelos recientes de los estudios ambientales (Bolaños y Muñoz, 2011).

En segundo lugar porque la tradición en ciencias sociales tiende a ver los procesos de sincretismo, hibridación e interculturalidad como la fiesta, el ritual y el carnaval como escenarios de lucha, confrontación, resistencia y disidencia. Es cierto que al analizar el *Bëtschnaté* se identifican elementos de “encubrimiento” y “resistencia” por parte de un grupo históricamente dominado (Fajardo, 2006; Sandoval y Lasso, 2006); además, se pueden resaltar las tensiones entre elementos dispares histórica, ética y simbólicamente (Tobar y Gómez, 2004) al interior de la festividad. Pero en esta ocasión se propone analizar dicha tensión en sus posibilidades de colaboración, complementariedad y construcción de nuevos objetos que encierran grata variedad en sí mismos. En otras palabras, el *Bëtschnaté* no es solo una manera histórica de resistir y de perdurar los elementos indígenas en medio de la imposición colonial y evangelizadora en la región, sino que también permite analizar y comprender cómo los mismos sentidos de perdón, reconciliación y resolución de conflictos, que se dan entre las personas participantes, son acordes con la armonización de elementos heterogéneos que hacen parte de los *performances* de la celebración.

Se aborda el *Bëtschnaté*, entonces, como un gran “acto de habla”, como una trama de lenguajes y sentidos que trasciende el simbolismo ritual para inscribirse en las prácticas sociales más cotidianas en Sibundoy. Precisamente los paradigmas actuales de los estudios de paz invitan a teorizarla a partir de la pragmática, es decir, de los actos de habla, plexos emotivos y procesos de significación propios de las comunidades y grupos sociales (Muñoz, 2001). De manera complementaria, y acorde con nuevos modos de abordar el estudio de las fiestas y rituales, se debe ser capaz de estudiar el ritual en “su propio derecho” (Handelman, 2005), lo que significa que hay que ubicarlo en el presente y comprender la función de cada uno de los elementos heterogéneos que lo componen. Esto obliga a trascender la mirada del

ritual como “representación” simbólica del mito para avanzar hacia la comprensión de los diversos significados que emergen en la grata variedad de los componentes del carnaval, una vez se ha logrado rastrear parte de sus transformaciones históricas. En otras palabras, y de acuerdo con lo que se ha venido proponiendo en anteriores investigaciones, el *Bëtsnaté* será abordado como *objeto-red de la memoria*, en la medida en que es un conjunto compuesto de incidencias rastreables que lo complejizan y le dan sentido cuando se vuelve acto.

Nuestra propuesta metodológica y epistémica de los objetos-redes es inspirada en la filosofía de la comunicación de Michel Serres (1996). Los objetos-red se constituyen no solo como objetos formales, sino como discursos, narrativas, eventos y campos de encuentro social, conflictos, y toda instancia que permita que sobre este se acote el espacio y el tiempo, en últimas, su historia o vida social. Para ello basta la identificación de un caso —como el *Bëtsnaté* y cada uno de sus componentes— que permita delinear un trayecto por los elementos que en este inciden hasta tejer toda una red de conexiones de sentido que redunda, en primer lugar, en la caracterización de su aparición en un momento histórico determinado y, en segundo lugar, en la exposición de las formas en que han venido alterando sus contextos históricos y cotidianos, a la vez que cadenas de eventos subsiguientes históricamente relacionados. De esta manera, se han identificado varios componentes que “inciden” en el *Bëtsnaté* que, a su vez, son objetos-redes en sí mismos, compuestos por sus propias incidencias históricas, y que han venido alterando los sentidos del carnaval hasta cobrar significado en el presente mediante la armonización del pasado y el futuro, del mundo Occidental colonial y el nativo, así como de las subjetividades que hacen parte de este espacio de comunicación para la paz.

Sin obviar el hecho de que en este carnaval hay fuerzas y procesos históricos que generan disputas de sentidos, tensiones interculturales e integraciones de marcos temporales, lo cierto es que debemos analizarlo con base en la significación actual por parte de sus participantes. Precisamente, cuando en una misma festividad convergen elementos de varias fiestas antes separadas, símbolos que hoy conforman un sincretismo típico de la religiosidad popular e indígena latinoamericana, es pertinente comprender su articulación y convivencia en clave de grata

variedad, en últimas, de armonización. Tobar y Gómez (2004) ya habían afirmado que el carnaval del perdón es un conjunto ético y estético que fundamenta las relaciones intersubjetivas de los miembros de la comunidad y que contribuye a la prevención de los conflictos sociales. Por su parte, Fajardo (2006) encontró en los actos de habla de los kamënsá el uso preferente de la palabra *armonía* sobre la de *perdón*, de connotación católica. En nuestro trabajo se propone como objeto de análisis aquellas prácticas sociales pertenecientes al *Bëtschnaté*, en las que se lleva a cabo lo que se denomina *conectividad armonizante*. Es decir que se analizará aquellos repertorios y rutinas que tienen como fin garantizar la apertura hacia el “otro”, en el marco de principios como la limpieza, la expiación, la alegría, el compartir, la justicia intersubjetiva y la hospitalidad, entre otros.

De esta manera, el yagé, las cuadrillas de trabajo, la repartición de la chicha, la visita al *tabanok*, la comparsa, el *clestrinjé*, el enjale del gallo, la danza circular, el alimento, la música y las muestras hospitalarias conforman un sustrato en el que ocurren variadas transacciones, es decir, donde los flujos energéticos dictaminados por el orden cósmico encuentran sus trayectos y se tramitan. La armonización se logra cuando los elementos discordes se encuentran “cara a cara” para emitir sus vibraciones y conjugarse mediante el acuerdo de olvidar, perdonar y comenzar de nuevo. Al fin y al cabo, *Bëtschnaté* es la fiesta kamënsá que marca el fin y principio del ciclo cósmico que renueva el orden y propicia el agradecimiento por lo obtenido y por el porvenir. En la traducción rigurosa que transmitió Alirio Chicunque, nuestro máximo colaborador en Sibundoy, *Bëts* significa “grande”, *cna* “persona o gente” y *té* “día”, por lo que *Bëtschnaté* no sería el Carnaval del Perdón, sino el Día Grande de la Gente.

## Yagé: limpia y conectividad

No hay nada tan individual y al tiempo tan colectivo como participar de una ceremonia del yagé, o por lo menos eso concluí las dos veces que lo he hecho. La segunda ocurrió precisamente en una vereda de Sibundoy, la noche anterior a nuestro regreso a casa. Tomar yagé significa vivir un proceso interno de conexión espiritual, alta

reflexividad y encuentro íntimo con nuestros miedos más profundos, al tiempo que compartir y abrirse ante las emociones y crisis de nuestros acompañantes. En ambos casos, el cuerpo desempeña un papel fundamental: es el objetivo de la acción terapéutica, de la afectación medicinal y además, el puente que conecta al interior con los espíritus de las otras gentes. Por lo general, en las cosmovisiones indígenas todos los elementos de la naturaleza y del cosmos son gente. En suma, ya sea dejando actuar la medicina que recoge la energía cósmica o abriéndose al mundo de las relaciones, el cuerpo es el elemento esencial de la *conectividad*.

La *conectividad* emerge como un concepto natural cuando se ha ahondado anteriormente en los sistemas de transacciones y flujos como base de las interacciones sociales que dan origen a los principios de convivencia, justicia y conflictividad sociales. Además, se ha tomado como una categoría *emic* desde la cual se explica el siguiente principio, base de una ética tan kamëntsá como universal, para mantener en armonía mis relaciones, primero debo mantenerme limpio yo mismo. El *Bëtschnaté*, como celebración de renovación de los ciclos cósmicos y garante de las relaciones sociales comunitarias, demanda precisamente la disposición individual hacia el “otro” para armonizar los flujos e intercambios de energía e información que mantienen la cohesión del colectivo, y eso implica mantenerse *limpio*. El sentido de dicho principio se manifiesta en variadas expresiones o actos del lenguaje que al final terminan por expresar la misma cadena y camino de la ética comunitaria: “todo empieza en el espacio interior y se prolonga hacia los espacios exteriores, de encuentros con el otro”. La cadena comienza, entonces, con el cuerpo, como espacio primigenio de aprendizaje y puente hacia lo demás.

Por esta razón, aunque la mayoría de foráneos participantes de la festividad e investigadores creen que el *Bëtschnaté* comienza con los espacios de trabajo comunitario que se realizan días antes al frente de la sede del cabildo, la verdad es que comienza en escenarios de la medicina del yagé. Algunos miembros de la comunidad participan de esta limpieza días antes de las actividades centrales y al terminar el ciclo festivo. Taita Santos, médico del yagé, exgobernador indígena y actual asesor de paz de la Gobernación del Putumayo, lo explica inicialmente:

La finalidad es que para estar en este evento tan espiritual hay necesidad de tener el cuerpo limpio, tener esa facilidad de conectividad en sí, tanto con las personas que están allí como con todas las demás. Entonces en el ritual lo hacen con esa intención para que la actividad o el ritual salgan de lo mejor y sea provechoso para cada persona, y uno sea moderado en la misma participación. Cuando se ha terminado eso viene la otra parte en donde viene el ritual diciendo que si algo malo pasó en la fiesta pues se pueda sacar. Después hay que buscar cómo deshacerme de las malas cosas, malas intenciones que pudo haber colocado alguien durante la fiesta y que después me puede afectar a mí. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

La festividad del 2016 se celebró el lunes 7 de febrero. Desde la semana anterior, sin embargo, el yagé comenzó a ser parte de los preparativos de disposición individual y colectiva al fortalecimiento de las relaciones comunitarias. Aunque el yagé es un ejercicio que se pone en práctica con base en la voluntad del participante, puede, en ocasiones, tornarse una demanda oficial de las autoridades del cabildo, quienes ven en su poder la posibilidad de sanar aquellos espacios que cotidianamente regulan los conflictos sociales como la sede del cabildo indígena, donde se imparte la justicia kamëntsá.

Apenas llegó el taita como el cuatro de enero ya hizo el ejercicio de hacer limpiar la casa de la justicia el cabildo, el mismo con todo su gabinete me contaba que tomaron el remedio. El remedio es parte fundamental nos permite liberarnos de las malas energías de los malos espíritus y los Taitas médicos tradicionales son quienes se encargan a través de la limpieza de darnos fortaleza para que en todo nos vaya muy bien, hay necesidad de estar purificándonos, la parte espiritual, la parte corporal; y por otro lado es muy necesario para niñez, la juventud, para que fortalezcamos en ese sentido, entonces el cabildo hace las gestiones busca los recursos y se hacen eventos, aquí en el mismo cabildo se hace la toma, si no en la vereda las Cochas donde hay una maloca grande, la casa del buen pensamiento. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Para los participantes-miembros de la comunidad más experimentados y que han logrado mantener incorporadas las tradiciones más características y antiguas de los kamëntsá, el yagé comienza y termina la celebración del llamado Carnaval del Perdón. De esa manera, el cuerpo debe asearse previamente para relacionarse con el otro, también debe limpiarse y sanar aquello que dejaron de más ciertos flujos y transacciones. Dicha limpieza en el plano metafísico tiene asiento en la dimensión material e inmediata del cuerpo bilógico. Una vez el grupo ha recibido la bienvenida y las instrucciones de la ceremonia del yagé, viene la primera fase de *purga*. Como lo indica la palabra, al ingerir el primer vaso de yagé suelen pasar aproximadamente veinte minutos para que la persona tenga la necesidad de dirigirse al baño o a los lugares dispuestos para regurgitar. La limpia comienza con la desocupación del tracto digestivo: “uno toma eso para hacer una limpieza al organismo, uno lleva malezas y con eso lo bota. Tiene varias funciones, pero es más que todo para limpiar el estómago, los intestinos” (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016). Sin esta purga, se hace difícil pasar a la siguiente fase: la pinta.

La pinta es el nombre que suele dársele al momento ontogénico (James y Jiménez, 2004) o a los llamados “estados alterados de conciencia” o del “éxtasis” (Eliade, 2009). El yagé en sí es un bejuco que tiene propiedades purgantes. Lo que genera las llamadas alucinaciones o activaciones de los neurotransmisores son otras plantas que acompañan su preparación. El yagé y sus acompañantes se siembran en la chagra del taita yagecero, la cual es un microcosmos, es decir, reproduce las relaciones y circuitos medio-planta-animal-comunidad, conformando una “vivencia energética” que le permite al chamán, mediante las plantas sembradas, tratar los problemas de las relaciones sociales que se dan entre los kamëntsá. En otras palabras, la chagra es la memoria de las relaciones que esta comunidad construye con el cosmos. Por tanto, de ahora en adelante, en este estudio, se denomina *relaciones cósmicas* a cualquier tipo de relaciones sociales y entre seres humanos con la naturaleza, de la cual no se separan, sino que se integran en su complejo de interacciones.

La armonización entre el yagé y demás plantas generan varios tipos de medicina, por lo que la pinta cambia de acuerdo con el tipo

de yagé que se consuma. La variopinta de bebidas corresponde a la diversidad de “trabajos” espirituales que se llevan a cabo en los escenarios terapéuticos. El taita Ángel Jacanamejoy explica en su breve testimonio, la clasificación que se da de los tipos de bebida del yagé y las pintas que produce en relación con los elementos del cosmos con quien conforma relaciones y circuitos en su preparación.

El cureguasca, ese sí es lindo. El cure, en inga, se llama el Oro. El cureguasca, cuando uno se lo toma, qué lindo, carambas, a medida que le va llegando la chuma, eso viene y queda amarillito todo, mira para cualquier lado, amarillo, el cureguasca. El trueno ese es distinto. A medida que a uno le va llegando la chuma, así mismo, cuando de lejos viene sonando el helicóptero “tas tas tas”, así le va llegando la chuma, el trueno El cieloguasca ese también es bonito, eso viene uno y mira por ahí cualquier parte y azul, todo está azul, bonito. Ese sí es bueno, pero el culebra sí no, ese sí es el único que no me gusta. El salvaje, ese tampoco no me gusta porque se mira gente del monte, gente salvaje. Eso viene ahí y se le presentan. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Desde un inicio, el taita que dirigió la ceremonia advirtió que el yagé que se iba a repartir esa noche era “suavecito”, para “hacer trabajo suave”. En comparación con la primera oportunidad que tuve de probar yagé, en esta su efecto fue moderado y la chuma, es decir, el momento del estado fisiológico de borrachera y espiritual de conexión cósmica, me permitió al menos permanecer sentado, no me tumbó al piso como la primera vez. En ese momento, el trabajo es individual, interno y reflexivo. Pero cuando se levanta la mirada, todo el conjunto está en el mismo trabajo. Dependiendo del nivel de chuma de cada cual, las personas incluso pueden hablar entre ellas y acompañar el trabajo de sanación con breves momentos de intercambio de información. Si la persona lo desea y siente la necesidad puede solicitar al taita ingerir un segundo vaso de yagé. En mi caso lo hice, pero fue el taita quien me autorizó al medir mis pulsaciones como enfermero que es, asumido como profesión occidental.

Luego de la pinta viene la tercera y última fase: la limpia con plantas. Por turnos, cada participante se sentaba frente al taita. En algunas

ocasiones hubo pequeños diálogos a manera de relaciones terapeuta-paciente. El taita invitaba a quien quisiera a desnudar su torso, yo lo hice. Acompañado de toque de dulzaina, guitarra y tambores, y entonando cánticos en glosolalias y onomatopeyas, que parecían más cadenas de mantras sonoros que frases de sistematicidad lingüística, el taita pedía a sus asistentes que le pasaran ciertos tipos de ortigas. En mi caso recuerdo que una de ellas se llamaba “cobija de pobre”. Cada hoja espinosa de esa planta medía de largo el equivalente a tres palmas de mis manos. El estado ontogénico y la intención de limpiarme eran tan fuertes que al recibir los pequeños fuetazos sobre mi espalda, pecho y brazos no sentí dolor alguno, por lo menos al inicio. A medida que la irritación de mi piel se hizo más fuerte y las ampollas pulularon, con el ardor brotaban los miedos y se vislumbraban los propósitos. Otros participantes no fueron ortigados. Las solas palabras susurradas del taita los hacían llorar desgarradoramente. Para quienes escuchábamos, eran llantos, no de dolor, sino de sanación, como quien celebra el quitarse la carga más pesada. Es una manera muy breve y superficial de describir la experiencia, pero lo clave es comprender que de manera sistemática se repite en cada participante, quien comienza a hacer parte de una cadena de transacciones y conectividades que lo disponen a relacionarse con otros y con el cosmos para lograr sus propósitos. En el marco del *Bëtschnaté*, la ceremonia del yagé tiene como propósito eso: disponer al cuerpo-espíritu a abrirse ante otros cuerpos-espíritus y conectarse entre sí. Sin esta conectividad no hay convivencia ni armonía ni paz que para este contexto se define y relaciona directamente con la limpieza-sanación.

La cadena de actos de habla que le dan sentido a la ética comunitaria kamëntsá continúa cuando del marco de la festividad se pasa al acto del perdón, que es el motivo principal de la festividad. Bayron, joven de 16 años de la comunidad, hijo de una de las autoridades del cabildo y músico virtuoso, da su versión de la aplicabilidad del mismo principio de prolongación interior-exterior respecto a la sanación-limpieza: “Todo depende de la persona, si no quiere cambiar no cambia. Digamos uno si quiere pedir perdón tiene que primero perdonarse a sí mismo para poder hacerlo con la otra persona” (Bayron Juagibioy, Sibundoy, 8 de febrero de 2016).

Al final, las acciones de paz se definen a partir de las dimensiones intrapsíquicas e intrapersonales, lo que hace que desde los actos de habla esta sea entendida como algo tan simple y complejo a la vez: *estar bien*. Como principio epistemológico, si investigamos temas de paz en comunidades lingüísticas diferentes a la nuestra, es importante comenzar por averiguar si conceptos como *paz* tienen su equivalente en la lengua de nuestros interlocutores. María Clara Juagibioy es lingüista de la comunidad de Sibundoy. Es quien traduce los sermones del español a la lengua kamëntsá que se predicán en la misa del *Bëtschnaté*. Al preguntarle precisamente por el concepto de *paz*, titubea, genera pausas y silencios, y responde: “paz equivaldría como... hay varias formas, digamos como *travatsotomiagmaniag*, *travatquipa*, *sachetram*, *travam*, tocaría como adaptarla, significa tener un completo bienestar” (María Clara Juagibioy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016). Luego clarifica y en el marco de su explicación nos da pistas de cómo la ética comunitaria replica el principio de la prolongación de la paz interior hacia el exterior:

Tener como paz es como *travatsotomiagmaniagno*, es como yo, que me sienta bien con todos los que están a mí alrededor. Es estar en paz consigo mismo y con los demás, o sea ese sería como el sentido que se le podría dar. O sea *travatsotomiagmaniag*, donde uno habita. Que uno esté bien con la familia. (María Clara Juagibioy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Tal prolongación *yo-otros* es tomada en cuestión por Miguel Chindoy, exgobernador, quien la complementa con el papel que desempeñan las instituciones sociales, como la familia, que reproducen esas mismas transiciones de la espacialidad íntima-doméstica-colectiva-pública:

Yo digo que por ejemplo aquí en la familia, en la comunidad *kam-sá*, se tiene que empezar la paz por las familias, por el hogar, la paz con la señora, con los hijos. Ahí habría una verdadera paz, a nivel comunitario, a nivel municipal, a nivel departamental o nacional. Así tiene que comenzar, todo desde la familia. (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016)

En suma, el cuerpo-espíritu individual debe limpiarse y disponerse a la conectividad con el otro para lograr la armonía. Es decir que cada quien participa como integrante de un sistema complejo de transacciones y flujos que se dan entre los elementos del cosmos del cual se hace parte. Al limpiar el cuerpo se permite la canalización de la conectividad que fundamenta la ética comunitaria, la cual comienza con la prolongación de la paz interior hacia los espacios más colectivos y comunes. El cuerpo, de esta manera, se proyecta en el espacio de la casa, de la familia. De esta forma, se busca la paz comunitaria, o por lo menos la *travatsotomiagmaniagno* de los kamëntsá, el estar bien, el cual comparte la raíz con *travatsotomiagmaniag*, es decir, con el *lugar que se habita*. La paz, entonces, se define al sentirse y al constituirse como espacio del bienestar compartido.

En el marco de la “paz imperfecta”, la perspectiva contemporánea de este campo de estudios, se manifiesta en sí misma a través de actos que emergen en medio de la conflictividad permanente. De esta manera, el yagé es un campo de conectividades que si bien tiene como eje central la búsqueda de la limpieza interior que se prolonga hacia la armonización con el cosmos, también puede implicar transacciones de otro tipo. Ocurre cuando el yagé se utiliza para tener control sobre otros, sus deseos y opciones de daño y perjuicio.

El yagé “abre la visión”, dicen los mayores. Por esta razón, su ingesta dispone al cuerpo y a todos sus componentes perceptores a unirse a la red de canales y flujos que han dejado las huellas de cualquier acción consumada o de posible existencia en el futuro. El daño está estrechamente relacionado con instituciones en las que las transacciones se agencian en los intersticios del mundo físico y metafísico. En palabras de Lipovetsky (2010), las instituciones del intercambio y la brujería son estrechamente solidarias. Sin ahondar en el debate sobre si se podría considerar al yagé manifestación de brujería, lo cierto es que en sociedades holistas en las que existen escenarios en los que se pueden gestar los accidentes y desgracias, estos no son resultado del azar, sino de la “malevolencia del prójimo”, quien manifiesta y ejerce la “voluntad deliberada de hacer el mal” (Lipovetsky, 2010, p. 183).

Conscientes de ello, los participantes de una toma de yagé saben que mediante este espacio curativo también pueden “ver” quién

cometió un acto negativo en contra de sí mismo u otra persona. Tal contenido hace parte del repertorio de “propósitos” que la persona coloca en la toma: “Por ejemplo hay uno para mirar quién le hizo el daño, entonces, por ejemplo, usted piensa, quién será que me robó, y voy a tomar yagé y usted mira” (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016). En ese orden de ideas, el yagé desempeña una función conjetural, permite resolver una duda frente al acto cometido y que el cuerpo no puede elucidar en su dimensión física normal. Otra función que cumple es el previsorio, pues el yagé genera conectividades con elementos de dimensiones que trascienden el orden temporal cotidiano y deja ver los sucesos que se ubican más adelante en un esquema teleológico que, de seguir fluyendo las cosas como van, hará que tal suceso de cumpla. Por esta razón, la idea es anticiparse y controlar. En otras palabras, mediante el yagé, los mayores y autoridades pueden prever lo que podría suceder en la comunidad, particularmente los daños y desgracias. El objetivo es tener control sobre aquellos eventos y garantizar que el devenir teleológico se desarrolle mientras las relaciones cósmicas mantengan su armonía:

Los propios propios tomaban el yagé con qué sentido [...] ellos tomaban con fin de mirar qué es lo que va a pasar en nuestra comunidad. Entonces ellos ya estaban sabiendo, antes de que pase algo, ellos ya estaban sabiendo qué es lo que va a suceder a la gente. Para eso sirve el yagé. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El taita Ángel lleva su testimonio a un lenguaje de lo onírico, que es el más cercano a aquel que puede describir y narrar los contenidos de la pinta. En ese instante del ensueño, de la chuma, es que se deben colocar los propósitos, que para el caso del taita correlaciona el deseo de la salud con el de la anticipación del daño. Lo que narra, a continuación, es una anticipación del daño, la cual es posible mediante los actos de ángeles y padres fallecidos, lo que indica que en el marco de la conectividad del yagé, los mundos de los vivos y los muertos se funden, así como los sistemas de creencias más antiguos de los kamëntsá con el de la evangelización católica:

Por ejemplo si uno toma el yagé uno tiene que desear. Si yo quiero desear, ojalá para que me haiga la salud, entonces el yagé ya le hace ver, si va a estar bien, uno mismo se mira. Una vez miré así cuando me dieron... salí para afuera, cuando en esas mi mamá se me presentó. “Ay”, le digo, mamita se vino a visitar. “Sí Angelito, yo vine a visitar y a tener cuidado”, me dijo, “tenga cuidado, alguno le va a hacer mal”. “Entonces, pues, ayúdeme”. Y después cuando regresé así a la casa, a mí los ángeles me llevaron para arriba. Así tal como estaba con ruana. Unos ángeles me cogieron así. Esos son casos que da gusto mirar, alguien que de pronto quiera hacerle daño se lo mira, personalmente. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La conectividad del yagé vincula a vivos y muertos, a ángeles y terrenales, transformando las dinámicas del mundo cotidiano de la percepción sensorial física. Los circuitos planta-animal-personas, que se materializan en la chagra y que configuran los lenguajes del yagé, permiten que el daño pueda ser “leído” mediante las acciones de animales que cumplen una función por medio de su metaforización comunitaria. Taita Ángel señaló que el yagé “culebra”, por ejemplo, “saca” los miedos internos de las personas en formas de serpiente:

Un señor me vino a conversar que en Bogotá había una juventud que le era que le gustaba tomar el yagé culebra. Eso así como se ve estas basuritas, un tomado yagé eso viene y se convierte en culebras, le dan la vuelta así (ademán con el dedo). El cuerpo y la cabezota a la boca, eso es feo, miedoso. No, es que es eso, uno va a vomitar y eso uno está vomitando es pura víbora. Por eso es que esa planta sí no me gusta. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Las señales del *daño por-venir* también pueden presentarse en forma de animales domésticos:

Así cuando ellos quieran a uno hacerle daño, uno ya sueña, tiene sueños, en el sueño uno hace relaciones... “vea, viene un perro

grandote”, y lo está mordiendo. O si no vienen unos caballos y lo están pateando. Entonces haga de cuenta de alguien, alguien, está pensando mal. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

En el marco de las transacciones y flujos de información-salud-enfermedad que se dan en el yagé, el receptor del daño puede “ver” quién lo atacó. Eso va de la mano con la certeza de que el poder de la planta sagrada también puede ser canalizado para hacer el mal. En el siguiente testimonio de Ángel se resalta el poder que se genera en la conectividad del taita yagecero y la planta, que incluso supera la fuerza de otras conectividades que se llevan a cabo entre elementos materiales de poder como los referentes a la muerte:

El yagé no es que sea una clase, el yagé hay varias clases. Entonces también el yagé enseña a lo malo, entonces eso sí no me gustó. Me gustaba tomar yagé bastante. Ahora no me gusta. El yagé le enseña a ser brujo, a hacer daños. Fácil, yo le pregunté aquí a un jefe que vino a llegar a aquí, le digo, aquí en el cabildo, le digo “Taita”, le digo, éramos de mucha confianza, Taita, oye, y para hacer mal será que andan a llevar por ejemplo la tierra del cementerio, el hueso, pelo de perro, moscarrón, ¿andan a llevar?. “Nooo, eso no es así”. Entonces viene y me mostró: “vea, allá abajo viene ese cristiano, yo no más aquí no más le pienso, yo le pienso desde acá para que se tropiece o le duela la cabeza”, lo que le guste. Así lo mata fácil. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La brujería, representada en trabajos que implican complejas cadenas y conectividades de elementos que juntos activan un poder relevante para hacer el daño, ahora se reduce a la conectividad que el yagé produce de manera contundente entre el taita yagecero y el mundo interno de su víctima. La transaccionalidad del yagé es tan poderosa, que el médico indígena puede cambiar su función al de brujo, pasar de curar a enfermar. En suma, el campo del yagé, al disponer de la conectividad, es de naturaleza conflictiva. Su marco de relaciones y flujos energéticos configuran un conjunto de relaciones en las que lo que se transmite depende de los criterios y modos de acción que decidan

llevar a cabo los participantes de tal red. Involucra, en ese orden de ideas, decisiones de tipo moral y ético comunitario. Previamente a la ceremonia de yagé en la que participamos, el taita explicó este complejo ético-comunitario en el que, como sucede en todo sistema de transacciones, a toda acción dirigida le corresponde una reacción: el yagé ataca y protege a la vez, configurando conectividades complejas entre opositores y aliados.

Cuando hay taitas o conocedores que, digamos así, trabajan las dos especialidades, lo bueno y lo malo, si uno no se une a lo que ellos quieren hacer entonces lo atacan. Pero como ahí les digo siempre, mi Dios es tan grande y tan especial que no se deja, entonces siempre vamos por el camino bueno. Y siempre hay muchos ataques en ese sentido, entonces lo que hace uno es defenderse. Se defiende a través del remedio, hacer los cantos y poner el corazón pasivo, tranquilo, calmado, que el corazón no se altere, que el pensamiento no sea furioso, que el pensamiento y conciencia sea siempre tranquilo y pasivo, que entienda que es curar, que entienda que es sanar y que entienda qué es tomar un remedio sagrado. Lo nuestro es eso, ¿no? Antiguamente habían muchas cosas. Huy, a mí me han atacado la vida, ya estaría tres veces muerto. (Taita yagecero, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

La palabra del taita retorna al modelo que se explicó: la paz, desde esta perspectiva de las conectividades medicinales, se construye comenzando por la “limpieza interior”. Si bien entre yageceros poderosos es normal que la transacción se dé bajo el esquema acción-reacción, ataque-defensa, la base de la curación comunitaria, en estos casos, es lograr la tranquilidad que permite que la fuerza del yagé se torne en remedio y no en arma. En otras palabras, el yagé no actúa por sí solo. Es un potencializador del poder y la fuerza que yace en los “propósitos” de quien participa en su red de conectividades. De nuevo, el comienzo de la violencia, la enfermedad, el daño y el perjuicio, así como de la paz, la curación, la sanación y el beneficio al otro, se da en el interior de la persona. A la larga, el yagé como ceremonia hace parte del sistema de creencias que originariamente configuraron la religión de las comunidades indígenas del Putumayo.

Sin embargo, el yagé sí tiene poderes en sí mismo, logra ser un “actor-red” y “mediador”<sup>1</sup>, un participante activo que aporta en las cadenas de sucesos que se pueden presentar. En el sistema de creencias, es “gente”, es un “abuelo”, es un “espíritu”. Al tener una función activa en las conectividades, la planta en sí puede manifestarse en ocasiones como un “protector” o “guardián”, como alguien que en sí mismo hubo la voluntad y el poder de evitar el daño. El taita yagecero nos compartió al respecto una pequeña historia, basada en la ocasión en que una gran avalancha prácticamente destruyó su la casa y predio en el que nos encontrábamos al momento de charlar con él y en el que nos disponíamos a participar de la ceremonia:

En el 93, 94 hubo una invasión muy fuerte, en el 2000 fue lo más grave aquí. Yo tenía mi cultivo, mi jardín, todo, en ese tiempo todo se volvió una playa, el río San Francisco se salió, se desbordó, allá qué quedó: una playa llena de leña, arena y piedra. Era toda una playa y una sola mata de yagé se me salvó. Esa matica de yagé me salvó la vida. Y ya está madura, esa empezó a abrir así (hace gesto). Nosotros no teníamos salida de aquí, eso golpeaba las paredes, todo lleno de arena... y qué hice yo, mi Dios, por eso hablo de mi Dios, y el remedio, el yagecito, nosotros miramos por la ventana, nosotros oramos y estábamos comiendo pescadito, y toda esa agua hervía por acá, por todos esos lados, y golpeé la pared, todo era una playa, y se quedó esa matica y se fue apaciguando, me salvó la vida. (Taita yagecero, Sibundoy, 23 de julio de 2016)

---

1 Ambos términos se aplican desde la propuesta teórica y epistemológica de Bruno Latour (2008) del “actor-red”, en la que, a partir de una propuesta de una sociología de las asociaciones, un “mediador” es quien (persona, idea, cosa, entre otros) “transforma, traduce, distorsiona y modifica el significado o los elementos que se supone deben transportar” (p. 63). Esto se aplica cuando se ha afirmado que el yagé dispone de la conectividad basada en los “propósitos” que activa su poder y lo dirige. Si bien el yagé también se usa para “actuar sobre otro”, quienes acuden a su poder dirigen sus acciones hacia este. Eso es lo que lo define como “actor”, pues es un “blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia él” (p. 73).

Ciertamente, el yagé no dejó “entrar” la avalancha hacia donde estaban a quienes protegió. Pero así como en esa ocasión el yagé actuó en sí mismo, hay otras ocasiones en que operan sobre este los propósitos que le dé alguien en el marco de las conectividades que configuran las relaciones comunitarias. Además, puede actuar como “contra”, como un mediador que evita la entrada al espacio íntimo de quien no es invitado ni deseado. Taita Ángel comentó al respecto:

Eso es bueno como bueno y malo malo. Ese por ejemplo en el camino sí, en la puerta, para que no vengan más por ahí entonces yo voy y le coloco ahí el remedio, para que no dentren más, no anden caminando por ahí. Para impedir un camino, esa planta es bueno, pero con el yagé. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

En el contexto social y cultural de la comunidad kamëntsá, ya es evidente el uso del yagé para hacer daño, es decir, actúa como un mediador de las relaciones comunitarias. Taita Ángel, incluso, nos contó cómo se pueden formar alianzas entre figuras de poder, gobernadores y taitas yageceros, para perjudicar a alguien en los planos materiales y metafísicos. Su relato comienza con un “brujo”, considerado peligroso y poderoso en su comunidad:

Más antes había un señor que era bastante molesto. Era como... ahí sí cabe la palabra de decir brujo. Porque el hombre le gustaba ir a hacerle daño. Por ejemplo, sea una persona trabajadora, una señora, un hombre, le deseaba, le pensaba no más y bueno caía a la cama. Entonces ellos iban, le rogaban, y lo iba a curar. ¿Pero con qué fin lo curaba? Lo curaba a fin de que le den la boda, la chicha, la plata y lo dejaba que esté unos cuantos días y volvía otra vez, para con qué fin, para que otra vez le dé de comer. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

La denominación *brujo*, entonces, no es sinónimo pasivo de quien usa la planta del yagé. Se emplea de manera calificativa y moral para referirse a quien coloca propósitos de daño, perjuicio y enfermedad en la planta sagrada. Es cierta la posibilidad de que en el marco de las conectividades de la medicina, el brujo actúe sobre los flujos energéticos

y la manera como deberían completarse y mantenerse hasta el punto de lograr que la transacción médica quede incompleta y obligue a retomar el flujo, eso sí, bajo la condición de seguir recibiendo beneficios económicos. En otras palabras, el saldo de curación queda pendiente para garantizar que continúe la transacción económica. Al fin y al cabo, bajo las teorías clásicas de Mauss (1971), la base de la guerra, la enfermedad y la economía es el intercambio. La ambición de acumulación y poder hace que un brujo sea fácilmente el aliado de un gobernador sin escrúpulos:

(Tenía) envidia, porque nosotros teníamos un poconón de fríjol barbacono, aquí nosotros sembramos de todo. Y un querido y estimado hermano que era en esas horas Gobernador, él me quitó el pedacito de tierra, nos lo quitó y se nos quedó ese poconón de comida. Entonces le pedimos permiso, que nos haga el favor y nos dé permiso por escrito para nosotros poder ir a la chagra, poder ir a sacar las matas que eran de nosotros. Entonces en la mitad nos echemos y la mitad les dejemos. Era que el hombre estaba a favor del otro porque él se la había conseguido a la hija, entonces tenía que estar a favor del otro. Pero yo digo “hombre pa bruto”. Porque cómo me va a quitar ese pitico de tres cuartos de tierra cuando ahí al ladito habían cuarenta hectáreas para repartir. A mí me tocó. El hombre quería acabarnos. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

El relato termina nuevamente con el yagé, pero esta vez para hacer una “contra” al enemigo. En este punto también se relata una característica de las conectividades y transacciones en el marco de esta planta: si bien se intercambian voluntades humanas, en últimas, el flujo es controlado por los dioses y espíritus. En el caso particular del taita Ángel, se muestra el resultado de la evangelización católica que vivió su pueblo y que ahora se manifiesta cuando el dios cristiano es quien controla los flujos que mantienen el orden comunitario:

Yo sí fui donde nos hizo ese daño, cogí ese poco de palos que había parado y bote para un lado, bote para otro. Entonces yo deje “venga lo que vamos a hacer”. Me fui donde el señor, a donde

Jesús Nazareno, y tal como estamos conversando le rogué: “Padre mío santísimo, tú que eres dueño de nosotros, nos estás viendo, ¿quién de nosotros tenemos la culpa? Papacito, Dios del cielo, si yo tengo la culpa castígueme, tú tienes el pleno derecho; y si hay otro hermano, el prójimo tiene la culpa, haga el favor papacito castíguemelo, yo no quiero tener ningún problema con él y él nos quiere hacer este daño”. A los quince días había ido a tomar yagé contra nosotros. Al medio día dice que había salido así de la puerta, hacia el patio, así tropezó y cayó, ahí quedó. Quedó privado. Contra Dios no es de jugar. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Pudo haber sido la voluntad de Dios, pero lo cierto es que Ángel fue quien puso el propósito que hizo que el poder del yagé, en el marco transaccional, se le “devolviera” al taita que inició la cadena de sucesos perjudiciales. Esto nos acerca al papel que desempeña el yagé como mediador de conflictos sociales. Por supuesto, no solo las disputas de tierras y aquellas resultantes de las relaciones vecinales hacen parte de la conflictividad social en Sibundoy. Entre el 2003 y el 2005, los kamëntsá sufrieron una rápida llegada y estadía de grupos paramilitares. Estas estructuras de la violencia general del país también configuraron escenarios críticos que dieron como resultado que estos nuevos actores hicieran parte de las redes de conectividades cotidianas. Entonces, estos grupos armados ilegales comenzaron a ser parte de los espacios de encuentro-visión-ataque-protección propias del yagé. En suma, el paramilitar se convirtió en un sujeto que comenzó a ser parte de la red de flujos y transacciones, como agente novedoso de daño y perjuicio en el marco de la presencia tenue del conflicto armado en la región. Taita Ángel nos aporta una historia en la que un joven de la comunidad viajó a Túquerres para que un taita inga de Santiago le diera yagé para poder “ver” a un opositor que quería hacerle daño:

Entonces él le había rogado a ese señor para que le haga tomar yagé y dice que le hizo ver que venía un poconón de gentes que lo iban a matar. Entonces al otro día dizque le dijo: “papá, yo vi que

se me venía un poco de gente y que venían a matarme”. El papá dizque le dijo “bueno hijo, por favor dejará de beber que eso es peligroso, alguien le está deseando algo”. Cuando mentira, cuando al rato dizque llegaron: “vea vecino corra, córrase que vienen los paracos que van a venir a matar”. No, ni el pobre de coger nada. Así apenas con el pantaloncito y corra. Como que tal vez al haber estado corriendo unos trescientos metros cuando llegaron hacia la puerta. Abrieron la puerta, salió la señora: “vea, el favor me da razón a dónde vive Armando”. Y la señora dizque le dijo: “váyanse por aquí, derecho por allá arriba, allá casi donde termina el camino, por allá vive”. Les mintió, mientras, pobre ella, fue recogiendo lo que pudo y bueno, abrió las puertas y salió. Aquí vinieron a llegar. Por allá los perseguían porque la envidia. Por eso es que sirve el yagé, por eso digo, para mirar qué es lo que a uno le va a pasar o qué es lo que le va a pasar a otra persona. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

Las condiciones geográficas del Valle del Sibundoy hacen que durante la historia social de la región, este haya sido siempre un territorio-puente. Uno de los hallazgos importantes al revisar dicha condición de tránsito es que el territorio ha sustentado dos redes sociales que, si bien parecen no tener conexión, terminan relacionándose y funcionando bajo un mismo principio: la comunicación entre el alto y el bajo Putumayo. En el estudio de Pinzón y Suárez (1991), las redes entre chamanes del yagé configuraron desplazamientos constantes y relaciones de enseñanza-aprendizaje entre taitas de ambas regiones, donde los del las tierras bajas suelen ser considerados más poderosos, entre otras razones, por recibir directamente la fuerza de la selva y sus elementos. De hecho, el yagé es un junco de origen selvático y de tierra caliente. Como es una generalidad en la historia de la colonización de Colombia, las tierras bajas, calientes, siempre ocuparon el lugar de lo salvaje, indómito y caótico, mientras que las altas son de lo más cercano y propenso a la civilización, tal como quedó claro en el capítulo del contexto histórico del Putumayo. Lo importante es comprender que desde tiempos antiguos, habitantes del Sibundoy se han

desplazado hacia el bajo Putumayo en el marco de este tipo de intercambios y transacciones.

En el marco de nuestro trabajo de campo, si bien nuestro enfoque eran las formas propias de hacer paz en Sibundoy desde los conflictos cotidianos, la verdad es que es imposible no conectar la dinámica social con los hechos de la violencia armada. En la memoria de los kamëntsá y de los colonos vecinos, la presencia de grupos paramilitares se dio entre el 2002 y el 2004. Como es tendencia en las narrativas regionales al respecto, este tipo de grupos al margen de la ley irrumpieron la intimidad de los habitantes de Sibundoy. En esa misma memoria, la razón de su llegada obedeció más a las prolongaciones de conflictos traídos desde el bajo Putumayo por parte de familias que migraron en busca de fortuna durante la bonanza cocalera. IncurSIONES en predios, prohibiciones de costumbres cotidianas, como el consumo de chicha, amenazas y asesinatos formaron parte, como sistemáticamente se ha repetido en otras zonas del país, del accionar paramilitar en Sibundoy. En particular, se asentaron en la vereda San Félix y dos familias kamëntsá resultaron muertas. Paralelo a estas violencias, un colono del sector conocido como Los Pinos, nos contó que algunas familias indígenas aprovecharon el poder de estos hombres en el desarrollo de venganzas entre estas, tema que según el mismo interlocutor nunca es ventilado públicamente. Este tema se profundizará más adelante. Por ahora nos interesa para reforzar el hecho de que los paramilitares no solo reconfiguraron el mapa de relaciones sociales en la comunidad indígena, sino que además hicieron parte de las redes transaccionales y conflictivas que terminaron reproduciéndose y prolongándose en espacios de mediación y armonización como el yagé.

Ya ha quedado claro que la *armonización* es el término en castellano que suele usarse para referirse a la paz y a la solución de conflictos desde perspectivas indígenas. Desde su acepción original, este término busca hacer acordes elementos de naturaleza inarmónica y excluyente en principio. La búsqueda de tales conjunciones otorga un carácter conflictivo a la armonización. Esta comienza a sustentarse en flujos y transacciones que fundamentan los lazos que vinculan a los elementos que deben entrar en relaciones a partir del intercambio energético.

Pero ese proceso, para garantizar tal flujo e intercambio permanente y en equilibrio, algunas veces connota violencia, pues ya se ha visto que en el marco del yagé, un propósito de daño es posible tanto como su devolución. De esa misma naturaleza puede ser el daño-reparativo que puede producirse mediante el uso de la planta sagrada. De la misma manera en que el yagé permite “ver” y “anticipar” el daño dirigido a quien lo consulta, puede activar su fuerza y poder para “poner en orden” las cosas del cosmos. Por esa razón vimos que la planta puede proteger en sí misma, como sucedió con el predio del taita yagecero, o simplemente actúa bajo la voluntad de los dioses y espíritus que buscan restablecer el equilibrio social comunitario, como cuando el taita corrupto cayó enfermo fruto de sus intenciones de daño y perjuicio.

Esta misma forma restaurativa hace parte de la memoria que algunos kamëntsá tienen y narran sobre el fin de la presencia paramilitar en Sibundoy. Cuando pudimos preguntar por este hecho, las respuestas de muchos colaboradores fue tan simple como imprecisa: “un día no estuvieron más”. Sin embargo, cuando caminaba junto a Alirio Chicunque, nuestro principal interlocutor de la comunidad, me contaba a manera de una historia “no oficial”, y al parecer con una versión manejada de manera restringida por algunos habitantes de Sibundoy, que el fin paramilitar estuvo asociado al yagé. Según Alirio, cuando la situación estuvo muy crítica, algunos taitas se reunieron a tomar de yagé. De acuerdo con sus propósitos y manejos especializados de esta planta y sus acompañantes, lograron sembrar en los pocos hombres armados la envidia y la rabia entre ellos mismos, al punto que terminaron matándose “solitos”. Más allá de ser un dato curioso, es un registro del lugar que ocupa el yagé como armonizador en la mentalidad kamëntsá. Tal como lo dijo el taita yagecero anterior a nuestra participación, el yagé no es ni bueno ni malo. Es un catalizador de aquellos propósitos y energías que emergen de nosotros mismos. Para el caso del fin del paramilitarismo en Sibundoy, el yagé no fue un acto de brujería en el sentido de ser dirigido específicamente a hacer daño desde el mundo exterior a la persona-objeto de transacción. El yagé activó, según el pensamiento de Alirio, la “enfermedad” propia traída por los hombres armados, la matanza entre ellos fue el afloramiento de sus mismos propósitos de daño y perjuicio que esta vez fluyeron hacia ellos mismos. Y esto, por

más violento que parezca, es armonización. La armonización, entonces, muestra su primera faceta: es un proceso de buscar la armonía así esta implique cierto nivel de violencia restauradora, ya que busca garantizar el retorno al orden cósmico, a los principios elementales que guían el flujo natural de las cosas. En ese orden de ideas, la alteración del orden puede ser tan violenta como el retorno al equilibrio.

Aún así, el yagé también muestra su faceta de armonizador de conflictos al permitir la sincronización de propósitos colectivos con el fin de promover la unión comunitaria y la superación de diferencias. El taita yagecero recordó que durante el gobierno del taita Santos se planearon varias tomas del “remedio”. Otra característica del trabajo armonizador del yagé es, como se ha resaltado antes, su desarrollo en el mundo interno de quien lo bebe. Acorde con ese mundo interior, el yagé sana mediante el silencio. Desde el punto de vista de la comunicación, este elemento es clave y relevante, puesto que a diferencia de un acto comunicativo conciliador en el que la palabra cobra protagonismo, el silencio reitera la conectividad desde una dimensión más reflexiva, íntima y que yace en la acción de sentir-pensar-el mí mismo/el otro.

Quando estaba el taita Santos como gobernador había una división tan grande en la comunidad kamëntsá, hasta hubo fracasos se puede decir porque hubo maltratos y apedreos y por ahí a uno le habían dañado la vista por eso, ¿qué hizo cuando estaba de poder el taita Santos? Tomar en el cabildo, tomar acá, tomar allá, tomar en diferentes partes para ordenar el espíritu. De ahí todo se fue sanando, se fue calmando, en secreto, en silencio, con el espíritu. La unión más fuerte es en el espíritu, la espiritualidad, y manejan mucho la conciencia, porque eso sería una de las partes primordiales ahí, porque usted se emborracha, pero sanamente con el yagé, con el yagecito usted se emborracha pero se despeja tantas cosas... la mente se vuelve lúcida. Fue muy bien porque todos nos centramos en la espiritualidad y se hicieron cosas muy grandes, se hicieron unas ceremonias en el cabildo, al mismo tiempo en una vereda y al tiempo en otra, en diferentes partes para unir todo. A partir de ahí se fue edificando muchas cosas. (Taita yagecero, Sibundoy, 22 de octubre de 2016)

Unión, edificar, al final la comunidad es quien ordena y quien se ordena, es la base y objeto directo de la convivencia. De ahí que sea importante pasar a comprender qué elementos culturales que construyen comunidad se renuevan y validan en el marco del *Bëtschnaté*. La sanación del yagé no termina, el flujo de la medicina comunitaria continúa ahora canalizado en varias transacciones que se regulan a partir de espacios de comunicación kamëntsá representados en lo que históricamente han configurado como los fundamentos y expresiones del trabajo colectivo, el respeto a las autoridades familiares-comunitarias, su legitimidad y la armonización con los ancestros y la historia indígena.

## La idea de la común unidad y el colectivo: la comunalidad

El *Bëtschnaté* fue nombrado como Carnaval del Perdón por los capuchinos. Tal denominación tiene tanto de imposición como de armonización histórica. Cuando se llegue a uno de los momentos más importantes de la festividad, se ahondará en esta noción y sus (des)encuentros con la cosmovisión indígena. Por ahora cabe decir que el acto individual de perdonar, como lo profesa la lógica católica, se resignifica en el marco del *Bëtschnaté*, y trasciende a un objetivo de armonización que va más allá de la aceptación de culpas y expiaciones. Compartimos la tesis de Jonathan Fajardo (2006), para quien no se trata de entender este “perdón” desde la “economía de absolver la culpa”, de la búsqueda de la redención, sino desde lo que significa el vivirlo como un encuentro cara a cara con el otro (p. 402).

Para los kamëntsá e ingas del valle de Sibundoy la conjunción energética de elementos discordes se traduce en todas aquellas acciones comunicativas que forjan y renuevan el sentido de lo colectivo, es decir, del principio holista de vida comunitaria. Al final, tan simple y complejo, el significado del *Bëtschnaté* es la convivencia y el buen vivir:

En lengua kamëntsá sí hay un equivalente que traduzca “perdón”, no exactamente, que quiere decir que “convivamos bien”, ese es el significado más cercano a la palabra perdón. Lo occidental, lo

católico nos han inculcado la palabra perdón, pero en realidad para nosotros el perdón es algo muy sagrado, muy importante y los encargados son nuestros mayores, quienes nos orientan para que mediante concejos y experiencias que ellos han vivido a través del tiempo, nos dan la oportunidad y la confianza para que los jóvenes y las señoritas vivamos lo mejor que se pueda. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El viernes 4 de febrero de 2015, el colegio de la comunidad celebró un pequeño *Bëtscnaté*. Para ello, los jóvenes del plantel pusieron en escena la comparsa tradicional que marca el acto de celebración que más reúne al pueblo. En este caso, mientras los jóvenes y niños elaboran la comparsa, los adultos de la comunidad actúan como público. Más adelante nos detendremos a revisar los símbolos y personajes. Por ahora, cabe resaltar que Bayron Juagibioy, joven de 14 años de linaje tanto de ancestros que han sido autoridades del cabildo y que fijaron su nombre en la comunidad como de poderosos médicos del yagé, era quien por tradición representaba al Matachín. Con una máscara de madera que, según Alirio, es la personificación del dios Sol, Bayron encabezaba y dirigía la marcha por el pueblo. Su estatus en la comunidad le permitió ganarse ese privilegio, como ocurre sistemáticamente con quienes desempeñan un papel específico en la comparsa oficial del lunes previo al miércoles de ceniza.

En el testimonio anterior, Alirio resaltó como característica del *Bëtscnaté* la guía de los taitas mayores respecto a los valores y comportamientos comunitarios que garantizan el buen vivir. Tal objetivo se basa en la conectividad plena entre las autoridades y la base comunitaria. Reiteramos que la palabra *taita* connota una figura paternal-autoritaria que se refleja tanto en la familia como en el gobierno. Bayron, como joven de la comunidad indígena, expresa el principio que rige tal conectividad: “Para mi ser un joven kamëntsá significa respeto, porque siempre nos enseñan ese principio al nacer en la comunidad” (Bayron Juagibioy, Sibundoy, 8 de febrero de 2016). De manera clara, aparentemente por ahora, la conectividad entre taitas y la comunidad se da por el respeto: el taita guía y aconseja, por lo que la comunidad le expresa respeto. Sin embargo, como ya nos lo anunció el taita Ángel

Janamejoy líneas atrás, “taita no es cualquiera”, debe ser legitimado por su comunidad con base en los valores que profesa y refleja en su accionar. Taita Santos lo expresa también de manera simple:

Nosotros no vivimos individualmente, siempre está al paso lo colectivo, por eso uno ve tanta gente y a veces uno dice: “¿Por qué tanta gente?”, pero uno le escucha a la gente: ¡Aquí estamos! El señor gobernador dice no por las cosas que se hacen, sino por las personas. A él no le interesa si yo trabajo allí o no, pero mi presencia sí le sirve, el acompañamiento. Este es un caso totalmente colectivo, por eso uno hace esa presencia y el poder que uno tiene es colectivo, es decir, si yo soy taita es porque la misma gente me subió, si no fuera por la misma comunidad yo no sería nadie, y el poder que uno tiene es colectivo es decir si yo soy taita es porque la misma gente me subió, si no fuera por la misma comunidad yo no sería nadie, fue ella la que me construyó, fue ella la que me obligó, la que me destacó, entonces yo debo responder a ese llamado y el día que se es taita no es fácil, uno no puede estar tranquilo, uno no puede llegar a mamar gallo y las palabras que uno dice tienen que ser humildes, tienen que ser muy ordenadas. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Con la explicación de Taita Santos, se entiende que la autoridad no es una característica que se transmite directamente por linaje: hay que ganarse ese lugar en la comunidad. El colectivo soporta al taita, no solo en la medida en que lo elige y lo clama, sino porque desde su seno se han transmitido y reproducido los valores esperados de quien guíe a la comunidad-familia. Es de cierta manera una conectividad que sustenta una democracia indígena con base en costumbres, tal como se explicó en un capítulo anterior: “Esa persona debe de ser escogida por la comunidad, por la gente, es como por ejemplo este pequeño servidor”, nos contó taita Ángel. Si se tiene en cuenta la tradición de Durkheim que retoma Lipovetsky para caracterizar a las sociedades holistas, la autoridad del taita no es el otorgamiento del poder a un individuo por parte del colectivo; más bien, dicha conectividad define a las acciones del taita como acciones del colectivo en sí: hace que el taita sea un fractal del colectivo, es el colectivo mismo. En últimas, la

religión y el gobierno, campos de acción de los taitas, son cosas sociales como se expondrá a continuación con base en algunos datos empíricos observados en campo.

El sábado 5 de febrero de 2016 conocimos a taita Ángel. Al ser en su momento una de las principales autoridades de gobierno indígena de ese entonces; era notable su función de dirigente y coordinador del trabajo comunitario que se estaba llevando a cabo. En la sede del cabildo indígena se estaba desarrollado una minga, es decir, un trabajo colectivo que involucró a la mayoría de la comunidad en los preparativos de la fiesta que oficialmente se celebraría el siguiente lunes. Chicha de maíz y platos de comida se repartían en abundancia. El adentro y afuera de la casa-sede del cabildo marcaban dos dinámicas comunicativas colectivas particulares.

Adentro, varios grupos de personas entre comuneros y foráneos integrados a la dinámica colectiva, tomaban unos racimos de palma. Mediante indicaciones dadas por algunas mujeres indígenas y por mera imitación, las personas tejían con sus hojas ramilletes que parecían forjar un entramado de corazones. Para ello se tomaban de a dos hojas, se doblaban con curvatura hacia abajo y hacia el respaldo del eje de la palma para ser anudados. Cada vez que esto se hacía, se formaba un corazón. Tal amarre se repetía hasta entrelazar todas las hojas. Los ramilletes se iban acumulando. Cuando nos invitaron a ser parte del ejercicio, si bien nadie de la comunidad me lo dijo, por experiencias con otros grupos indígenas sospeché que mediante el aporte individual al conjunto de tejidos de palma, cada persona proyecta en su trabajo los propósitos que tiene en la celebración de la festividad con su dimensión sanadora y renovadora. De manera tanto literal como metafórica, mediante la participación en el tejido de ramilletes, cada quien se conectaba con el otro y sus pensamientos hasta conformarse un solo tejido comunitario que recogía, a su vez, los propósitos colectivos. Por supuesto la armonización era evidente, pues incluso el conjunto era formado por ramilletes muy bien tejidos y otros que hacían notar la inexperiencia del participante como en nuestro caso. Sin embargo, ambos tipos eran integrados al conjunto.

Taita Ángel rotaba su presencia adentro y afuera de la casa-sede del cabildo. Frente a esta, en la calle, dirigía una “cuadrilla de trabajo”.

Varios hombres, bajo su liderazgo, acomodaron siete palos largos y gruesos de madera sobre la calle: cuatro más largos conformaban lo que serían los postes que permitirían a la estructura levantarse y sostenerse, los otros tres se amarraron transversalmente. El taita invitaba, además, a la repartición constante de alimento y chicha: parecía ser fundamental estimular un ambiente alegre y de bienestar para sus trabajadores y colaboradores. Su función en ese momento recogía una amplia experiencia como “caporal”, característica fundamental del liderazgo que legitima su figura de taita en la comunidad y en la que por supuesto se vincula la historia general de su pueblo con la propia. A continuación nos explica la relación entre las características morales y el papel que desempeña el caporal en la figura de las cuadrillas de trabajo como sistema comunitario.

Es un taita quien tenga más buena razón, que se maneje bien con la gente, con la comunidad, que tenga bastante respeto con ellos. Así lo buscan, y si no pues si es cualquier borrachín no les gusta, o mal hablado, se comporte mal, así no les gusta. Para escogerlo es por ejemplo en una reunión de toda la cuadrilla. Entonces cualquiera de ellos dice: “bueno, tal día vamos a nombrar a un caporal para que él nos pueda dirigir cualquier trabajo, sea para trabajar en maizal, rastrojo o limpieza de zanja, renove”. Y entonces para dirigir eso tiene que estar el caporal, el jefe. Entonces entre ello ya conversan: “a tal fulano lo vamos a buscar. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

De acuerdo con la caracterización del pueblo kamëntsá elaborada por el Ministerio de Cultura, la *cuadrilla*, término en castellano, tiene su lugar en lengua nativa como *enabuatëmbayënga*, lo que significa “apoyo mutuo” ([www.mincultura.gov.co](http://www.mincultura.gov.co)). Como espacio de comunicación, la cuadrilla permite el fortalecimiento de la convivencia y la solidaridad, al tiempo que se comparte el trabajo y los conocimientos. Al parecer eran conformadas “por hasta 60 personas entre hombre y mujeres y entre las más nombradas estuvieron las de Jacanamejoyang, Tandioyang, Jansasoyanga, Juajibioyang, Jamioyang y hasta los últimos años prevalecieron las de Juajibioyang, Mavisoyang y Chindoyang” ([www.mincultura.gov.co](http://www.mincultura.gov.co)).

La *enabuatëmbayënga chindoyang* es la cuadrilla o espacio de apoyo mutuo de los chindoy. Esto muestra que la legitimidad del taita, dada por la comunidad de acuerdo con sus valores, también es reforzada por la importancia del linaje que haya logrado ocupar un lugar importante en la comunidad durante su historia de larga data. Miguel Chindoy, quien hace parte de ese linaje, nos cuenta cómo dicha herencia fue transmitida por su padre y cómo la transmisión de aprendizajes en el marco del trabajo colectivo le dio las herramientas para ser líder y gobernador:

Entonces en el 76 se crearon los colegios aquí en el Valle del Sibundoy, Santiago Colón Sibundoy, San Francisco. Entonces yo era parte del sector agropecuario o técnico agropecuario y busqué la posibilidad de trabajar en un colegio de Colón, ahí en el agropecuario. Yo entré allá de una, del 76 entro hasta que ya me sacaron. Cumplí mi fase y me retiré. En el año 89 con mi papá andábamos mucho en las veredas a trabajar, a hacer, mi papá era muy colaborador. Él, dese cuenta, a todas las cuadrillas que antes se mantenía la comunidad, grupos de trabajo, mi papá los ocupaba para limpiar sementeras, las chagras, entonces mi papá alanzó a sembrar 15, casi 20 hectáreas de maíz, necesitaba varillas para aprender a clavarlas y ahí, pues como en ese tiempo era: a veces se hacía minga, cog o trabajo remunerado. Si era minga, entonces tocaba pelar el puerco, la chicha, comer y trabajar eso. Si era remunerado, el caporal contrataba y decía: “bueno, vamos hacer esto”, y lo que se necesitaba. Yo estaba atrás de él colaborando, se aprendió, se aprendió. El caso mío de venir a estudiar en el 68 también iba a echar machete. (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Taita Ángel, más viejo que Miguel Chindoy, recuerda cómo eran las instrucciones precisas de trabajo que como caporal tenía que dar en las sementeras y chagras. El elemento que une la historia de Ángel con la de Miguel es la del machete, que al parecer también hizo parte de la *enabuatëmbayënga Jacanamejoyang*, cuadrilla tradicional y respetada de largo aliento de la familia Jacanamejoy.

Más antes como no había tanta siembra como dicen ahora o cultivo, entonces antes de trabajaba a fuerza de machete, y luego en vísperas de que llegue la peonada el dueño de la chagra, de la sembrera, ya tiene que ir trozando, señalando, así por ejemplo (hace figura con sus manos), pero el ancho es de cuatro metros y luego de largo son quince chancadas (medida de chancleta supongo), serían como 40, 50 metros más, así de largo. Entonces al otro día van llegando los peones. Quien llegue primero pues le toca la del primer guacho, el segundo, y así van de turnos. Y luego apenas acaban de trabajar hay que personas que son muy activos, ligeros para salir del guacho, entonces por ejemplo si llega de quinto es el primero que ha sacado la tarea. Entonces él antes de entrar, antes del almuerzo, él dice “necesito que por favor me dé otra media tarea” o cinco chancadas, como diga, como él pueda. Entonces el dueño sí tiene que estar pendiente cuidando a ver quién solicita, o quién no pueda acabar bien la tarea pues hay que medirle cuánto ha hecho y luego así tiene que tener presente, uno así sin nada de listado, a pura memoria. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

A la función de conocedor y dirigente del trabajo comunitario hay que sumarle la de mediador de conflictos, lo que resalta de la *enabua-tëmbayënga* su característica de espacio de aprendizaje y convivencia con base en la armonización constante cuando emergen los desacuerdos y las disputas. En otras palabras, la cuadrilla de trabajo también se ha configurado históricamente como espacio de comunicación para la construcción de la paz comunitaria. Al taita Ángel le preguntamos qué sucedía en caso de que hubiese conflictos en medio del trabajo colectivo, a lo que respondió sencillamente:

Eso está es en jefe, en el caporal. El es el que por ejemplo cuando están todos unidos adentro, entonces él ya les pide permiso, pide permiso al casero y luego le pide permiso a todos para entonces poder dialogar. Ya él les da un consejo en la parte donde ellos lleguen que por favor ojalá con más delicadeza, con más respeto. (Taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 22 de julio de 2016)

En su estudio reciente sobre el perdón, la violencia y la disidencia en Sibundoy, Tobar y Gómez encontraron que “la palabra del taita” está enraizada en la tradición lejana: “hecha consejo y enseñanza es una palabra que cuestiona, desnuda, juzga, altera y compromete. Por ella ocurre la alteración, la transformación de la conducta individual y social” (Tobar y Gómez, 2004, p. 67). Para nosotros es la reiteración de la relación entre la paz, la armonía y el respeto a la autoridad tradicional. Respeto, diálogo y liderazgo es lo que define al caporal. Es lo que legitima su función como guía del trabajo comunitario. Eso mismo se reflejó ese sábado cuando Ángel dirigía la construcción de los castillos que *serían* parte de uno de los ritos más importantes del *Bëtscnaté*. Los ramilletes tejidos dentro de la casa fueron llevados afuera para ser colocados sobre las estructuras de palos que ya habían sido terminadas por las cuadrillas de trabajo. Se armaron entonces cuatro “castillos”, uno principal para ser erigido frente al cabildo y tres más para hacerlo frente a la casa de las tres autoridades principales: el gobernador (*uaishariya*), el alcalde mayor (*arcanje*) y el alcalde menor (*alguacero*). Esos lugares serán los epicentros de la hospitalidad ritual en la festividad que explicaremos más adelante. Los castillos antes hacían parte de la celebración de la fiesta de San Juan en junio. Por esta razón, cuando preguntábamos por el sentido de los castillos, en un inicio varios comuneros traían a la memoria las referencias de las edificaciones bíblicas donde Juan el Bautista fue decapitado. Sin embargo, cuando la chicha y la alegría afloraron aún más en medio del levantamiento del castillo principal en la calle frontal al cabildo, otras explicaciones emergieron en relación con dos elementos claves de la conectividad comunitaria en torno al respeto y la tradición kamëntsá.

En primer lugar la función de la *autoridad* como base de la guía y reproducción de los valores de convivencia comunitarios. Los siete postes de la estructura del castillo representan las siete autoridades del cabildo. A las tres ya nombradas hay que añadirles los alguaciles mayor y menor (*uatëcmá*), el *Sevia Uatëcma* que vigila y cuida tanto al taita gobernador como la casa de gobierno, y el *lotren*, encargado de servir en la chagra comunitaria y de la alimentación de los cabildantes. Lo importante es que en el marco del *Bëtscnaté*, y luego de las transformaciones y sentidos históricos, el castillo representa a las autoridades

(postes de madera) como base del tejido comunitario (ramilletes de palma). En segundo lugar, la inclusión de los muertos y de los ancestros como parte de la comunidad. A medida que se levanta el castillo, la alegría de los gritos armoniza con la de las explosiones de los voladores de pólvora. Cada vez que un volador totea, emergen chillidos de júbilo. De manera espontánea, uno de los miembros de la cuadrilla que ayudó a construir y erigir el castillo se acercó y dijo: “con el sonido de la pólvora despertamos los ancestros para que acompañen la fiesta”.

En suma, la representación del colectivo en la figura del taita, en el marco de la sociedad holista es correlacional a las conectividades que se dan entre la autoridad y la base, así como entre los vivos y sus ancestros (los muertos). La autoridad, el respeto y la disposición a compartir son valores que los taitas deben procurar transmitir, siendo además representantes de quienes han gobernado y guiado a la comunidad antigua. De esta manera, cada ritual es una *cosa social* y, consecuentemente, una *cosa tradicional*, si optamos por renovar las categorías de Durkheim (1968). La presencia del taita gobernador en este levantamiento de castillos se da también como integrante de los grupos de música, quienes, al son de dulzainas y tambores principalmente, armonizan el trabajo comunitario con melodías alegres. Al fin y al cabo, para los kamëntsá el *Bëtsnaté* debe ser acorde con su finalidad de convivencia para garantizar la prosperidad y el buen vivir, una fiesta, un espacio para el paroxismo carnavalesco.

### **Armonizaciones preliminares: volver al tabanok**

En las versiones recogidas por Tobar y Gómez (2004), en Sibundoy, sobre el mito de origen del *Bëtsnaté*, una estructura narrativa se repite. El “antes” de la comunidad en el tiempo mítico se representa como de tristeza, como un tiempo sin distracción. Un joven procedente del oriente llega a la comunidad para dirigirse al occidente y trae consigo la demanda de que la comunidad celebre una fiesta con alegría y sin discordia para perdonarse. Dicho tránsito de la tristeza y la melancolía a la alegría de la celebración, dicen estos autores, corresponde a la emergencia de colores y sus vibraciones que acompañan la conectividad de la música con la que otorga el tejido de coronas y capisayos

(ruanas propias de la región del Sibundoy). El “antes” de esta explosión de colores lo representan como un tiempo en que predominaba la “bilis negra” (Tobar y Gómez, 2004). Mediante la conjunción de música y colores, la armonización se materializa en actos de hospitalidad y proximidad constantes a lo largo de la celebración. Particularmente, la función de la música, que ahondaremos más adelante, es clave por la disposición que permite la conectividad entre alteridades, base de la convivencia pacífica y el buen vivir, “[...] pues quien se expresa en el lenguaje musical ha extendido ya su sonoridad al cuerpo del otro” (p. 27). Individual y colectiva a la vez, la participación mediante la música y el vestuario de colores configura el campo de conectividades mediante las vibraciones energéticas que se estimulan como parte de los flujos que mantienen la dinámica cósmica-social. Recordemos que, al fin y al cabo, los sonidos y los colores son ondas que se transmiten entre objetos emisores y receptores:

La música instauro una asociación implícita y próxima entre sujeto individual y social; señala la interioridad y su relación con la alteridad; propicia el reconocimiento de la “propia escena” y del orden exterior. En el carnaval la música asalta al sujeto y toca los secretos de su cuerpo y vida, las profundidades de su memoria individual o interior en las que se alojan sus sentimientos, experiencias y particularidades; por ella se producen efectos diferentes a los de la visión y afloran de lo profundo de la memoria sentimientos y experiencias particulares de alegría, tristeza y melancolía. (Tobar y Gómez, 2004, pp. 28-29)

Así como el yagé dispone al cuerpo físico a la apertura espiritual que conecta, es importante que este mismo se disponga a tales conexiones, ya no el espacio curativo, sino en el espacio neto festivo-colectivo de la integración y la convivencia. Para eso el yagé da paso a la chicha, permitiendo que las transacciones se desarrollen y canalicen como corresponde al paso de los diferentes órdenes rituales del *Bëtschnaté*. Su preparación es un ejercicio en el que la mazorca, la chagra y el trabajo de las mujeres convergen en tanques de agua llenos de la bebida y dispuestos constantemente para su consumo durante los preparativos de la festividad. Si tenemos en cuenta que su preparación

en Sibundoy es fruto de mascar directamente el grano y depositarlo con baba en el recipiente de fermentación, por tanto, el flujo energético que se intercambia tiene como canalizador la saliva, es decir, lo que proviene de la lengua que degusta, pero con la que también se habla y se comunica con otros.

Pero si hay algo que esquematiza el flujo de intercambio energético durante el compartir de la chicha es la manera como interactúan oferentes y comensales. A eso se ha denominado esquema *fractal-ondulante-serpenteante*. Tal como si un logaritmo se activara con cada movimiento del compartir, este esquema describe un patrón sistemático en medio de la aleatoriedad implícita en el consumo colectivo de bebidas embriagantes.

Funciona así: de los tanques de agua se reparten muchos baldes de chicha a diferentes grupos de personas. Tales grupos suelen ser identificados como pequeñas unidades por afinidad: por lo general amigos, familiares y, como en nuestro caso, equipos de trabajo foráneos que son identificados como provenientes de una misma ciudad o institución. Replicando el modelo de cuadrillas, cada grupo tiene un líder identificado a quien le corresponde recibir el balde proveniente de los tanques-matices y el número de vasos desechables correspondiente a los integrantes de su grupo. Su función es la de repartir la chicha entre un número de comensales. Aunque con el avance de la chuma o borrachera cada recargada de balde se hace de manera muy libre, este ejercicio es vigilado por las mujeres preparadoras y los taitas. De esta manera, el líder-oferente debe tomar el primer vaso de chicha y pronunciar al grupo la palabra *quemugua*, es decir, “salud”. Al repartir chicha a cada comensal, el oferente debe pronunciar la palabra *makan-sá*, que significa “sírvasse” y, en consecuencia, cada comensal pronunciará *quemugua* o *asuchay*, que significa “gracias”. El oferente debe dar chicha y comienza él mismo por beberla hasta que el último comensal de su grupo lo haga.

Es un modelo ondulante, ya que a medida que se repite el ejercicio se esquematiza una onda que “va y viene constantemente”. Es serpenteante porque transcurre mientras el grupo se desplaza por el recinto común y se encuentra con otros grupos, en forma de filas o culebras que se mueven. Pero a medida que avanza el festejo, los oferentes pueden

ser convidados por otros oferentes, o pueden hacerlo con integrantes de otros grupos, por lo que se vuelve fractal, es decir, se activa de manera sistémica el proceso con el orden de repartición y las palabras que denotan salud, invitación a tomar y agradecimiento. Por consiguiente, se van conformando largas cadenas de repartición que serpentean por todos los espacios y que obligan a consumir compulsiva y alegremente la chicha acompañada de las palabras de invitación y agradecimiento. Es un ejercicio tan libre y caótico como ordenado y armónico a la vez. De esta manera se arma un *tejido*, en el uso correcto del término, que permite la conectividad al tiempo que reta la moderación. Por supuesto, el objetivo es activar y mantener la alegría colectiva que garantice el desarrollo pacífico y festivo de la celebración. Sin exagerar, en el término de dos horas, un comensal puede ingerir fácilmente cuarenta vasos de chicha. Sin embargo, durante nuestra participación, no percibimos a alguien en estado de extrema embriaguez, más bien notábamos una “bilis colorida” que fluía en medio de la complicidad, la sociabilidad y la alegría colectiva. Por esta razón compartimos las observaciones de Fajardo (2006), para quien, desde el punto de vista de lo fiestero, el perdón es un retorno de las fuerzas vitales naturales que se materializa en la música, el colorido y la alegría, y de ahí el valor que el autor le otorga al maíz y a la chicha como dispositivos de convivencia y encuentro.

Los castillos de palma están erigidos. La música y la chicha han activado la bilis colorida del colectivo. Los ancestros fueron invitados a participar y es hora de integrarlos definitivamente; al fin y al cabo, en sus orígenes el *Bëtschnaté* se celebraba la primera semana de noviembre, coincidiendo con la celebración del Día de los Muertos. La noche del sábado posterior al levantamiento de los castillos, se celebra un ritual de armonización que busca la conectividad entre las personas con sus territorios, sus ancestros y, por supuesto, con su herencia cultural. Para eso se dirigen al centro del *Tabanok*, es decir, el lugar de origen de los kamëntsá, que corresponde a la plaza central de Sibundoy. Según nuestros interlocutores, esta plaza fue construida en el lugar donde quedaba el antiguo cementerio, por lo que el ritual de armonización inicial se celebra precisamente ahí para integrar los espíritus de los antepasados a la fiesta. A la larga, dirigirse al *Tabanok*

es, como expresa taita Santos, retornar al origen, al mito cosmogónico, “porque nosotros partimos de un ombligo general”.

José Aniseto es escultor y artesano de la comunidad. Junto a otros, fue convocado hace varios años a esculpir una escultura de madera que hoy hace parte del conjunto expuesto en la plaza central del pueblo. Todas mantienen el estilo estético del arte kamëntsá y representan personajes, elementos y usos propios de la comunidad. Cuando conversamos con él, su sencillo castellano parecía no brindar mayor significado a las esculturas, a las que describió como representaciones simbólicas. Luego, al preguntarle por el ritual que se celebraría en la plaza, respondió algo también muy sencillo que, sin embargo, mostró su complejidad unas horas después: “primero viene la limpieza de las esculturas, después viene la limpieza de las personas por los taitas”.

La “limpia” es un motivo que se repite sistemáticamente. Ocurrió días antes entre quienes participaron de la ceremonia del yagé. Ahora se da cuando una caravana con música sale de la casa del cabildo y se dirige a la plaza, liderada por el taita gobernador, quien es acompañado por un grupo de taitas yageceros, médicos tradicionales de la comunidad. Vestidos de manera colorida, con collares de cuentas de huesos y semillas y, sobre todo, luciendo cada uno una corona de plumas de guacamayo, los taitas baten sus hojas de guaira. La guaira es una planta usada en las ceremonias del yagé que tiene la función de “barrer” la mala energía del paciente. Cuando se bate, activa su poder limpiador y sanador. Los taitas forman una fila serpenteante que rodea cada una de las esculturas de la plaza. Al son de la música, los taitas toman un poco de un remedio que sacan de una botella, depositan el contenido en su boca y soplan las esculturas. Estas sopladadas también suelen ser parte de los rituales de curación, con las que se limpian las energías y enfermedades. Al paciente se le sopla en la corona de la cabeza y de ahí en adelante cualquier lateralidad del cuerpo. En este caso, se hacía lo mismo con cada escultura por lo que dejaban de ser símbolos para devenir verdaderos canales de comunicación.

Las esculturas se erigieron sobre el antiguo cementerio. Al ser sopladadas y limpiadas mediante los cánticos y rutinas de los taitas, estas canalizaron la energía sanadora que debía esparcirse por el territorio

hacia sus componentes. El *Tabanok*, por tanto, es un clásico *axis mundi*, donde ocurre la hierofanía, la manifestación de lo sagrado que le otorga “sentido” al mundo y lo ordena (Eliade, 1991; 1996). Los cuerpos de los muertos yacen bajo tierra y mediante la limpieza de los taitas se activa su vitalidad para recordar la tradición. Al final, el llamado “perdón” (que más adelante se verá más como un sentido semántico impuesto que como categoría “*emic*”) es más bien un complejo proceso de armonización que demanda la conectividad que vincula las vibraciones de la vida y la muerte para materializar la transmisión de la cultura. Las esculturas dejaron de ser representaciones para ser canales de energía que verdaderamente dan forma al espacio social.

En el centro de la plaza hay una cruz sobre un pequeño altar. Sobre este se ubica el taita gobernador como “padre de la comunidad”. Desde ahí pronuncia un breve discurso que da inicio oficial a la celebración del *Bëtschnaté y limpia-perdona* a cada miembro de la comunidad mediante ciertos repertorios corporales. Tal como lo dijo José Aniseto, la limpia comienza con las esculturas y luego pasa por la labor de los taitas. Al hacerse de noche, la energía armonizadora vibra desde el caos primigenio, desde el tiempo de la bilis negra que se dispone a recibir la luz y los colores, el espacio de la *muerte-quietud* que recibe a la *vida-alegría*.

El domingo siguiente se dispone para preparar los espacios armonizadores que se dan en torno al “don” y a la “hospitalidad”, elementos claves de esta festividad (Tobar y Gómez, 2004). En cada hogar se preparan platos de comida dispuestos a compartir, lo que será la principal rutina de armonización entre las diferentes familias de la comunidad. Sin embargo, la preparación de alimento para compartir es un ejercicio de obligatorio cumplimiento para las tres familias de las tres autoridades principales del cabido: el gobernador, el alcalde mayor y el alguacil mayor.

Tuvimos la oportunidad de observar la cocina de la casa del taita alcalde mayor de ese momento. Supimos que la comunidad había dispuesto de 24 reses para ser preparadas en las tres casas para toda la comunidad. En esta casa en particular había al menos siete canecas grandes llenas de carne cruda listas para ser condimentadas y cocinadas. Mientras seis miembros de la familia, entre hombres y mujeres,

preparaban los alimentos, dos cuidaban constantemente el fuego. El hijo mayor del alcalde mayor nos mostró una sala de la casa donde había un cuadro gigantesco con las imágenes de su padre y su abuelo materno, quienes son reconocidos taitas del yagé. En ese marco, su padre le había explicado la importancia de compartir la carne roja. Se le notaba la dificultad para explicarnos algo que parecía ser más sencillo si nosotros manejáramos la lengua kamëntsá. En su intento, el joven afirmó que su padre le enseñó que mediante el acto de dar carne a alguien, la sangre servía como vehículo de transmisión. ¿De qué? Era eso precisamente lo que no pudo poner en palabras para nosotros. Lo cierto es que bajo el esquema teórico que hemos desarrollado a lo largo de este texto, el joven reafirma la función de los sistemas de transacción. Si los dones estudiados por Mauss (1971) estaban cargados con una energía y fuerza capaz de mantener la armonía y de producir la enfermedad y la violencia; en este caso, la carne de res canalizaba la energía de los comensales que, en el ejercicio hospitalario, se conectan y vibran para fortalecer los lazos comunitarios de convivencia que además perpetúan la transmisión y el flujo cósmico de la historia.

Carne de res, mote (maíz cocido) y huevo de gallina: los tres ingredientes que obligatoriamente hacen parte de la comida compartida durante la festividad. Como plato, los tres conforman una red de armonización también, no solo por el arte gastronómico indígena que combina suculentemente las delicias alimentarias, sino por las incidencias que componen a cada elemento. La res pone la energía transmisora de la sangre como ya se explicó. El caso del mote o maíz se relaciona con la memoria histórica y el mito de origen de la festividad. Según Tobar y Gómez (2004), en la memoria de los mayores, el carnaval comenzaba el 1 de noviembre, celebrando el día de los muertos con el maíz y el compartir con los muertos. Luego fue trasladado por los misioneros capuchinos para el lunes anterior al miércoles de ceniza como se celebra actualmente. En la memoria cultural de largo aliento, el inicio de la fiesta en el calendario se relaciona con la siembra del maíz en la chagra, pues a la larga la festividad, antes que de perdón, es para celebrar la prosperidad y agradecer a la Madre Tierra por sus frutos; busca que continúe el ciclo astronómico-agrícola que sustenta la existencia

social de la comunidad. El huevo de gallina puede tener varios sentidos. Sin duda el huevo es una matriz de origen, lo que concuerda coherentemente con el sentido de la festividad que busca renovar el ciclo de la vida comunitaria. Pero más adelante se verá la función que cumple el ave pollina en este tejido semántico y ritual, así como los significados que emanan de las rutinas que se presentan en el espacio de la hospitalidad que se vivirá en la noche del lunes siguiente. Por ahora, la noche del domingo pasa mientras las familias se mantienen en vigilia preparando alimentos y alistándose para la jornada del lunes, el día más importante del *Bëtscnaté*. Como dato que retomará, y como elemento permanente de nuestra participación, cabe resaltar que desde la madrugada del lunes hasta bien entrado el martes, la música comienza y nunca para. El sonido de los tambores y flautas es constante y sus niveles nunca se alteran.

## Los rasgos de la historia: poéticas del carnaval

A continuación nos detendremos en los componentes principales de la festividad indígena. Para nosotros, estos permiten comprender otras características de armonización. Partimos de la definición que Tobar y Gómez (2004) hacen del *Bëtscnaté* como espacio de “disidencia”, pero se añade nuestra posición al respecto. La disidencia parte del hecho de comprender la festividad como un producto de la historia. Los autores se limitan a interpretar el carnaval desde lo “mitopoético”, como “cronotopo”, y para ello analizan todos los elementos rituales, a partir de las versiones verbalizadas por sus participantes. Sin embargo, nuestro aporte será hacer ver el complejo ritual o performativo “en su propio derecho”. Quiere decir que usualmente cuando los historiadores y antropólogos abordan el análisis de estas expresiones culturales suelen verlos como sincretismos y esta definición casi siempre se sustenta desde dos posiciones antagónicas: la dominación-pasividad y la confrontación-resistencia.

La primera se refiere a identificar las rutinas y repertorios que los colonizadores y evangelizadores impusieron en el pensamiento indígena. Se asume que varios elementos son una mimesis católica y occidental que denotan el dispositivo civilizador que viene operando hacia

la comunidad kamëntsá desde su encuentro colonial con el blanco. En ese orden de ideas, se interpreta que las comunidades indígenas se dejaron imponer unos sentidos sobre sus prácticas culturales para lograr su evangelización. La segunda, por el contrario, ve en el sincretismo una estrategia de resistencia por parte de los dominados que consiste en ocultar, disfrazar sus propios sentidos bajo las texturas de los elementos del dominador. Por consiguiente, la festividad sería entonces un espacio de confrontación de tal orden histórico y se ve como una reivindicación de la cultura indígena que usó la mimesis como medio para darle continuidad a sus prácticas más antiguas. Si bien cada orilla es aceptable y coherente, en el marco de nuestro análisis se prefiere analizar el sincretismo como una constelación de imágenes, prácticas, significados y valores que cobra sentido en sí misma. La conjunción de los elementos de origen tanto prehispánicos como coloniales configuran en el presente un “modo originario” de resolución de conflictos. Tal concepto lo tomamos de Antequera (2010), para quien los *modos* corresponden con “criterios compartidos” que determinan procedimientos en el caso de agenciar conflictos comunitarios que han sido construidos y transmitidos culturalmente. Y son *originarios* no porque correspondan a un *staff* cultural que marca la esencialidad indígena, sino porque remite, más bien, a la dimensión de la ética comunitaria, a sus valores compartidos (Antequera, 2010, p. 25), sin dejar de lado los procesos históricos de sincretismo y creatividad étnica<sup>2</sup>. Al compartir tales ideas de Antequera (2010), para nosotros el *Bëtschnaté* es un espacio intercultural, concebido en la dimensión ético-política que permite la construcción de nuevas intersubjetividades que, a su vez, edifican un horizonte común de convivencia y de modos alternativos de resolución de conflictos que tienen como base a los modos originarios propios de la cultura indígena. Con estos modos, entonces, se

---

2 En el estudio de Antequera (2010) realizado en regiones interculturales de Bolivia, encontró que los modos propios y originarios de comunidades aymaras-campesinas muestran la vigencia de ciertos grados de autonomía sociocultural, pero se sustentan en anclajes flexibles que se conectan con la normatividad y la cultura nacional/estatal. Para nosotros la flexibilidad también integra la manera propia de comprender los conflictos desde el pensamiento *kamëntsá* y las ideas transmitidas por la evangelización.

armonizan los conflictos históricos marcados por el encuentro colonial y además se armonizan los elementos que componen las relaciones cósmicas, por lo que buscan restablecer ese complejo equilibrio comunitario, de ahí que suelen llevar un sello ritual en su operatividad. A medida que avancemos en nuestra etnografía, se verá tanto la armonización de elementos históricos como la que busca mantener el flujo energético que sustenta el tejido social comunitario con base en la búsqueda de la convivencia pacífica.

El lunes 8 de febrero de 2016 fue el día oficial de la celebración del *BĚtscnatĚ*. Muy temprano, las familias indígenas se prepararon con sus vestuarios e instrumentos musicales, al tiempo que llevaron a cabo repertorios rituales al interior de sus casas con los que reafirmaron el respeto hacia el padre y la madre, base de la convivencia pacífica kamĕntsá. Según algunos miembros de la comunidad que nos compartieron sus relatos, en las casas, los hijos se hincan hacia sus padres para que estos “perdonen” sus faltas cometidas y renueven con ello su disposición a armonizar las demás relaciones comunitarias. Luego comenzó el ritual colectivo de la comparsa, para lo cual todas las familias llegaron a la escuela rural bilingüe ubicada en la vereda Las Cochas. La explosión de colores en sus sapayos (ruanas) y coronas muestra la presencia de la alegría y de la transformación de la bilis negra propia de la tristeza y la melancolía. También se manifiesta la “memoria corporada” (Connerton, 2006) que transmite y reproduce el pasado indígena mediante repertorios corporales que se materializan en la presencia de niños muy pequeños que incorporan por mimesis los gestos y prácticas de los mayores. No hay miembro alguno que no tenga a la mano un instrumento musical, sea un tambor, una flauta o una dulzaina. La música es producida por el colectivo completo, no hay un grupo con esa función específica. La comparsa comenzó y su objetivo final es la iglesia principal de Sibundoy.

La estructura de la comparsa, afirmamos, es un texto, no solo por lo que teje, sino por lo que expresa y narra en sí mismo. La Guardia Indígena con sus bastones es quien conforma una fila que atraviesa de lado a lado el camino destapado y quien marca un límite espacial que prohíbe la obstaculización de la caminata hacia adelante. Controla a los fotógrafos y demás foráneos curiosos. Detrás de esta se ve una

pancarta que anuncia el *Bëtschnaté* a quienes van a conformar el público de la comparsa durante su recorrido. Estos dos elementos iniciales marcan un primer puente de contacto entre lo indígena y lo no indígena, no solo por la separación espacial entre ambos mundos, sino porque tanto la Guardia Indígena como la *pancarta* (escrita en lengua kamëntsá) hacen parte de repertorios y objetos de origen colonial: la primera es un modo propio de vigilancia y control que tomó forma con la incorporación de las figuras de gobierno de origen colonial como el Cabildo, y la segunda es una huella clara de la alfabetización. Además, si se compara con otras comparsas carnavalescas y hasta con marchas de tinte político, se anuncian con el acompañamiento policial y los productos comunicativos que le dan el sentido semántico y pragmático al evento performativo.

La distancia espacial entre la Guardia Indígena y lo que viene muestra la puesta en escena del mundo mítico indígena. El personaje principal que guía la comparsa es el *matachín*. El rasgo principal de este es una máscara color terracota, de facciones burlescas. Es un personaje alegre, activo y líder que es interpretado por nuestros interlocutores como el dios Solar. Para Fajardo (2006), el *matachín* es el personaje principal de la comparsa, cuya máscara es tan polifónica como ambigua. Su expresión es la de un soplido. Para el autor, hace parte de los gestos de burla y resistencia, elemento que profundizaremos con otros personajes. Para nosotros es la representación ritual del mito de la festividad, pues recordemos que esta fue enseñada por un viajero que llegó de oriente y se fue por occidente. El *matachín* es el dios Solar que guía al colectivo y recuerda con su soplido la transformación, el cambio, el devenir de la historia comunitaria y la activación del flujo energético que sustenta sus transacciones, tal vez por eso es seguido de un grupo de *bandereros* que, con sus coloridas banderas ondeantes, connotan valores que fueron explicados por Alirio Chicunque: blanco-paz, azul-agua, verde-esperanza, rojo-sangre. Si notamos, los significados de los colores corresponden a la simbología occidental, lo cual no significa pasividad histórica, sino que los kamëntsá han incorporado valores e ideas traídas con el catolicismo y las han armonizado con su universo ético para configurar unos criterios compartidos en torno a la reproducción social y comunitaria. Para el taita Santos, los

*bandereros* tienen su propio lenguaje en la comparsa, de acuerdo con la ondeada de sus banderas:

El movimiento de las banderas en el baile siempre gira en tres ondas una la de decirle a la gente que “aquí estamos” y la otra la de decirles que “para allá vamos”, la otra cuando se voltea y le dice “bacano”, ellos son quienes llevan el ritmo. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El sencillo lenguaje expresa tres elementos relacionados con la convivencia. El “aquí estamos” denota la presencia, la incursión subjetiva-colectiva en el encuentro con el otro; fija la participación de la comunidad en el tiempo y espacio de los encuentros intersubjetivos. El “para allá vamos” muestra la dimensión pragmática y proyectiva, pues marca el sentido, la dirección del colectivo, su finalidad. Se enmarca tanto en el porvenir como en el tiempo cíclico, pues fija una meta, un devenir, que aún así se repite y renueva en cada ciclo anual de la celebración. Pero lo más clave es la expresión informal de “bacano”, que en Colombia significa que algo se percibe como bueno, complaciente y satisfactorio, con lo cual se materializa el plexo emotivo y verbalizado del “buen vivir” y de la “empatía subjetiva” en su dimensión más cotidiana. El ritmo que marcan los *bandereros* no es solo musical y proxémico. Es el ritmo de las relaciones intersubjetivas que vibran y se armonizan mediadas por la alegría de la música, la danza y la compañía.

Detrás de los *bandereros* desfilan los siete *taitas*-autoridades del cabildo. Los *taitas*, como se ha anunciado, son una figura autoritaria que encarna tanto al padre de familia como al padre de la comunidad. Es una figura originaria que no niega en sus funciones la incorporación de elementos coloniales. De hecho, el cabildo es una figura impuesta por los españoles. Si el *matachín* renueva el mito indígena y los *bandereros* activan la convivencia comunitaria, los *taitas* actúan como mediadores en varios sentidos: en el primero, porque ponen en escena la autoridad y el orden que son la base de la convivencia pacífica *kamëntsá* que, prolongando el respeto hacia los padres, transmiten los principales criterios que la comunidad debe compartir para vivir en armonía y en equilibrio. Por eso, de cierta manera, los *taitas* controlan que el ritmo de la comparsa sea de manera adecuada;

cuidan el equilibrio de los flujos energéticos, tal como lo hicieron dos noches antes en la limpieza de esculturas del parque central. En el segundo, su posición en la estructura de la comparsa marca el puente y la armonización entre la cosmogonía indígena (delante de ellos) y las imágenes propias del proceso evangelizador (detrás de ellos). A sus espaldas, un grupo de mujeres carga, expone y custodia una gran imagen de la Virgen de Nuestra Señora del Sur. Adornada con cintas de colores iguales al conjunto entero de la comparsa, esta virgen es la primera representación de lo femenino. Sin embargo, los atavíos de flores y su incursión en la dinámica de la alegría y el paroxismo demuestran que lo femenino desempeña una función central que se mimetizó en lo católico. Además, así como el séquito de mujeres que carga la Virgen ocupa un lugar entre la autoridad indígena (los taitas) y la comunidad indígena con sus tradiciones, esta misma virgen se convirtió en un elemento armonizador entre lo católico y lo cosmogónico originario. Taita Santos lo explica así:

¡No! si nosotros pudiéramos trasladar esta fiesta a la época de junio, pues ya el *Bëtschnaté* no tendría este elementó', ya no sería en febrero sino en julio, sino que por arreglo de las partes se comenzó a considerar, esta fiesta fue la única que se respetó, entonces usted va mirar cuadros y los sanjuanes están bailando una danza y los saraguais están bailando otra danza y el matachín otra danza pero la comunidad está bailando el *Bëtschnaté* y allí hay una combinación de cuatro o cinco fiestas totalmente distintas y las mujeres están llevando a la virgen de las Lajas para tranquilizar a los curas, para decir que no, que esto no es una fiesta vana, pagana ni diabólica. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El *Bëtschnaté*, como lo vimos antes, es una celebración que, más que con un sentido del perdón, es para agradecer la prosperidad resultante de los dones otorgados por la Madre Tierra. Pero lo cierto es que la presencia de los elementos católicos, en el desarrollo de la comparsa, muestran el lado disidente y armonizador de la comunidad. A medida que la Virgen recorre la vía junto con los demás elementos, más

familias se unen a la comparsa y el nivel de ruido y de alegría aumenta considerablemente. La primera parada se hace frente a la parroquia de la vereda para que el sacerdote se integre a la caminata colectiva. El sacerdote, por lo que pudimos observar en esa ocasión, fue recibido con collares de cuentas y elementos propios indígenas. Ahora eran los kamëntsá quienes mimetizaban al líder católico y se imponían sobre este. El sacerdote comenzó a caminar y a tratar de integrarse a la dinámica carnavalesca, pero su expresión corporal expresaba cierta incomodidad y dificultad para armonizar con su entorno: caminaba torpemente, su rostro era muy serio y nunca ocupó un lugar relevante en la marcha, nadie lo acompañó, parecía un elemento discordante integrado para recordarnos las vicisitudes y dificultades de la armonización de conflictos históricos de larga data. Aunque el espacio de las mujeres con la Virgen hubiese parecido en principio apropiado para una integración más “cómoda” del sacerdote, el *performance* a su espalda recordaba la primacía de los sentidos disidentes y resistentes de la historia vista desde la perspectiva kamëntsá.

Los sanjuanes son un grupo de danzantes que tienen unas máscaras muy particulares, pues con la lengua por fuera proponen una polisemia que ondula entre el dolor y la burla, ambos signos de resistencia histórica. Comencemos por la segunda. Evidentemente, el nombre *sanjuanes* hace referencia a la fiesta de San Juan, celebración católica del mes de junio. Ya sabemos que la fiesta de San Juan se fusionó con el *Bëtscanaté* por orden de los capuchinos para evitar tantos momentos de ocio en la comunidad indígena. Además, sabemos que, en muchos lugares de Latinoamérica, el San Juan buscó reemplazar a las fiestas del Solsticio de Verano o Fiestas del Sol (*Inti Raimy* en las culturas *quechuas*). Los ropajes negros de los sanjuanes contrastan el multicolor de los participantes. Para algunos que continúan alimentando los relatos que muestran el peso de la historia y sus transacciones, los ropajes negros de los sanjuanes se refieren al arco iris negro que velaba el multicolor cuando el inca Athualpa murió y llegó el español, según el poema *Apu inka* (Tobar y Gómez, 2004). Este dato nos hace sospechar que en los sanjuanes encontramos una tradición de origen inga o quechua.

En este caso particular, los sanjuanes cobran sentido en el ritual del enjale del gallo que se explica más adelante. Por ahora, la exposición de su presencia en la festividad es explicada así:

Hacen un homenaje a San Juan Bautista. Herodes tuvo una mujer, se enamora y ella le pide lo que quería y ella pidió la cabeza de Juan Bautista, entonces por eso se le hace un homenaje al ritual del gallo, a volarle la cabeza al gallo, y en este proceso se hacen las máscaras de San Juan en homenaje a eso. Por eso se llaman los San Juanes. (José Aniseto Muchavisoy, Sibundoy, 5 de febrero de 2016)

Con su lengua fuera, los sanjuanes parecieran hacer cierta mofa del sacrificio de Juan el Bautista. Otros participantes alimentaban el conjunto de interpretaciones al afirmar que la lengua significaba la expresión de sorpresa y confusión que los “mayores” sentían al escuchar la lengua del español. Pero cuando se ahonda en las texturas más profundas de la historia y de la cotidianidad indígena, los sanjuanes son la huella del dolor, la marca de una estrategia antigua que perdura en la memoria colectiva. Corresponde, al parecer, a un rasgo particular de la cultura kamëntsá que haría parte del tiempo de la tristeza y la melancolía que busca ser transformado y superado por el Bëtsnaté:

En las máscaras del carnaval se encuentran tallados los gritos sin voz, los gestos dolorosos, las marcas en la memoria, de los avatares históricos soportados y asumidos por los kamëntsá. La máscara del sanjuán está atravesada por el negro poder de la muerte. (Tobar y Gómez, 2004, pp. 109-110)

En un testimonio recogido por Tobar y Gómez (2004), la historia de las máscaras de los sanjuanes surge porque en los hogares indígenas se presentaban muchos problemas, por lo que los hombres decidían tomar lazos o ceñidores que llevaban puestos, se dirigían lejos de sus casas y se ahorcaban. En esta segunda versión, la lengua del sanjuan no es una burla, sino la expresión de quien se dejó llevar por el dolor hasta el punto de solucionar los conflictos con la muerte. Más adelante, cuando se analice el enjale del gallo, se verá que con el sacrificio del

animal no solo se representa sincréticamente la muerte del personaje bíblico, sino que se expían los dolores y actitudes que obstaculizan la convivencia armónica. De esta manera, burla y dolor ya no harían parte de dos orillas de interpretación histórica de las máscaras, sino que conformarían un conjunto armónico que cobra sentido durante el performance.

Los sanjuanés son seguidos por un grupo de músicos y marcan una barrera simbólica que separa y comunica a la vez, pues introduce la participación de los saraguais. Estos son un elemento evidente de burla como estrategia de resistencia y disidencia histórica. Expresan el encuentro histórico con los españoles y de manera directa contienen elementos como sombreros, espejos y trajes estafalarios que buscan ridiculizar al opositor, en este caso al español conquistador:

Los Saraguais, el grupo Saraguay, eso empezó casi como en la Segunda Guerra Mundial, de los conquistadores, los españoles y entonces en eso se basa, digamos, a partir de 1975 se inició lo de los saraguais. Y en todo a partir de 1975 se inició lo de los saraguais. Y entonces habría un personaje, el día había visto lo de la conquista española, cómo se vestían, y entonces dijo: “voy a armar un grupo como para referirse a los españoles para decir cómo son los españoles y vestirnos como ellos”. (José Aniseto Muchavisoy, Sibundoy, 5 de febrero de 2016)

Para Tobar y Gómez (2004) hay memorias de que las máscaras de los saraguay estaban separadas en ritos diferentes y fueron integradas recientemente al carnaval. Para estos autores, la connotación de los colores continúa en la vestimenta de estos personajes, quienes reflejan un “traumatismo histórico” nuevamente: la vestimenta blanca representaría el entorno, el territorio y la cosmovisión indígena; la capa roja la sangre derramada en la colonización; el gorro con espejos el engaño español y el respectivo robo de riquezas.

La comparsa llega al casco urbano. Se han integrado autoridades de otros grupos indígenas como *mamos ikas* (arhuacos) de la Sierra Nevada de Santa Marta. Extranjeros y viajeros se unen mimetizándose con *sapayos* e instrumentos. La figura que más se observa durante las danzas es el círculo. Estas danzas iban acompañadas de cánticos y

gritos. Uno de los que pudimos identificar al ser hablado en español fue: “media vuelta, vuelta entera, wa wa waaa”. Sistemáticamente el círculo va a perdurar como figura que se reproduce a lo largo de la comparsa y otros espacios posteriores. Para Tobar y Gómez (2004), la música es la “extensión del cuerpo a la morada del otro”, principio fundamental de la convivencia armónica mediante la acción hospitalaria. De igual forma, danza en círculo es un código anterior a esa hospitalidad que expresa el permiso y el acceso a dicha morada:

La danza-giro expresa la declinación y contención de la identidad ante la alteridad, pero el giro no es torno al sosiego de la mismidad sino que, permaneciendo en el extravío, es la abertura al otro, la intranquilidad y la alegría por ese encuentro. (Tobar y Gómez, 2004, pp. 36-37)

En medio de tal paroxismo del encuentro alegre e intersubjetivo, la comparsa en tan profana como sagrada: irrumpe y distorsiona el orden institucional de la cotidianidad para marcar su propio espacio-tiempo de mediación de las relaciones comunitarias. Por esa razón el recorrido incluye rodear la plaza principal de Sibundoy para que, en medio de lo carnavalesco, se le rinda un homenaje a las autoridades del municipio: la policía, el alcalde y el párroco. Cuando se llega al frente de la iglesia principal del pueblo, otro conflicto se suscita para armonizar la historia y la cotidianidad.

Un grupo de caminantes, encabezados el *taita* gobernador ingresa a la iglesia. Allí se celebra una eucaristía católica en lengua kamënsá. Como toda misa, el silencio y quietud hacen parte de los repertorios corporales. Eso contrasta con lo que sucede en el atrio, donde los personajes carnavalescos y los participantes más alegres continúan con el ruido y la música. Durante un rato que dura aproximadamente diez minutos, durante el comienzo de la eucaristía, la fiesta carnavalesca fuera de la iglesia parece tanto provocar y retar al orden evangélico, así como aportar una vibración y energía alegre a un momento que suele ser melancólico y de quietud. Tobar y Gómez (2004) resaltan el componente disidente, nosotros lo ampliamos así: mediante el ruido y la alegría desbordada, el colectivo indígena emite una vibración que debe prolongarse en el recinto sagrado católico, no con el fin de irrumpir

simplemente en su ritmo y dinámica, sino para *proponer* y prolongar la energía armonizadora del *Bëtschnaté*. Las ondas sonoras que invaden la iglesia activan los principios originarios y propios de la comunidad kamëntsá que no deben competir con la pasividad católica, sino convivir y lograr una vibración conjunta y armónica. Como el soplo del chamán y del matachín, la comunidad entera sopla la música, la alegría, la bilis de color que debe encontrar en el recinto sagrado sus formas de seguir el flujo energético y canalizarse hacia otros. En últimas, la alegría del exterior busca complementar y aportar, más que competir y contrarrestar.

### **Clëstrinye y jebhatsëmbam: el corazón del *Bëtschnaté***

En medio de la eucaristía ocurre un acto de disidencia histórica, pues así como llega el momento de “dar la paz”, también se realiza un *performance* en el que el sacerdote es quien se hinca ante el taita para ser armonizado. La disidencia, de acuerdo con nuestra postura, no se define en término de la inversión de poderes en la relación sacerdote-indígenas, sino en que precisamente el orden impuesto históricamente es transformado mediante la disposición indígena a compartir su visión y práctica de armonización sin dejar de aceptar el ritual de la paz católica. Eso sí, durante el *Bëtschnaté*, son los kamëntsá quienes hacen primar los sentidos originarios de la festividad sobre cualquier otro espacio de prácticas rituales históricamente incorporado. La deposición de flores sobre la cabeza de otro es un repertorio que se repite durante todo el día y en diferentes espacios de la festividad. El taita deposita sobre la corona de la cabeza del cura flores de un árbol llamado *Clëstrinye*, nombre que otros investigadores han identificado para nombrar también al *Bëtschnaté* o Carnaval del Perdón (Fajardo, 2006; Tobar y Gómez, 2004).

Esta deposición de flores es el acto performativo intersubjetivo más importante de la celebración. Fuera de la iglesia, las familias y personas individuales comienzan a poner en práctica esta rutina. La disidencia mantiene sus sentidos al resignificar ciertas interpretaciones de origen colonial, cuyo fruto es que hoy día en castellano al *Bëtschnaté*

se le denomine *Carnaval o Fiesta del Perdón*. En los testimonios que pudieron recoger Tobar y Gómez (2004), los mayores de la comunidad cuentan que el ritual de las flores se hace cada vez más privado, ya que se mantiene una memoria colectiva del tiempo en que los colonos se burlaban, pues lo veían como acto de “humillación” y no como acto de “humildad y perdón, humanidad y alegría”. Taita Santos precisamente da una explicación en la que transmite el sentido originario del *Bëtschnaté* y aquellos elementos que produjeron lo que se ha denominado un *malentendido histórico*:

La palabra perdón es de ustedes, no nuestra, pero a nosotros no nos importa. Para nosotros lo importante es que el mensaje que demos en la práctica que hacemos el día lunes. Es una temporada de fin de un periodo y comienzos del mismo donde se hace una cantidad de actividades que están distantes de lo que los colonos llaman perdón, para nosotros es reencuentro, reconciliación, nuevos encuentros para hacer que el nuevo periodo esté cargado de todo esto. En esa actividad y por respeto cuando uno tiene que hablar con otra persona en un día como este uno se hinca ante la otra persona. Entonces el colono miraba cómo una y otra persona se arrodillaban, y comenzaban a decir: “¡Oiga, le está pidiendo perdón!” A partir de ahí empieza a decirse que es la fiesta del perdón. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

En la medida en que nos encontramos con este tipo de testimonios, comprendimos que la armonización, entonces, imbrica dos dimensiones: la histórica y la cotidiana. La histórica corresponde a la conjunción de ideas, prácticas y sentidos que se han tejido durante la historia de los encuentros interculturales en Sibundoy durante siglos. La cotidiana corresponde al conjunto de prácticas de reavivamiento de la convivencia con base en el flujo energético en el espacio-tiempo que se mantiene en equilibrio o se altera mediante lo que Tobar y Gómez (2004) denominan *justicia intersubjetiva*. Por supuesto, ambas dimensiones se alimentan mutuamente, y cuando se materializan en la verbalización de nuestros interlocutores emerge la heterodoxia.

Con este término, inspirados en Bourdieu (1989), nos referimos a que las reglas y órdenes que regulan el *Bëtschnaté*, como campo de

prácticas significados, no siempre fueron asumidos de igual manera por todos los miembros de la comunidad indígena. Si bien prevalecen los significados principales de la convivencia y el agradecimiento por el nuevo ciclo que comienza, algunas personas se acercan o alejan del nivel ceremonial de acuerdo con los *habitus* que han incorporado en su trayectoria de vida.

El orden prevaleciente indica que el *Bëtscnaté* es, ante todo, un espacio de comunicación que cumple la función social de renovación de las normas sociales que garantizan la convivencia social. En primera medida, la festividad es la celebración de un final-comienzo de ciclo que demanda, ante todo, dar las gracias a la Madre Tierra por lo recibido y por lo que viene. En segunda medida, reproduce el orden social y moral mediante la recordación de las normas comunitarias que reposan en el consejo de los padres como base de la autoridad y el respeto familiar-comunitario:

[...] el perdón debe ser de menor a mayor, o sea por respeto, también se hace. Por ejemplo yo, si tuviera a mi mamá, todavía, lamentablemente no está ni mi mamá ni mi papá, pero el primer día, el día lunes de carnaval para salir de la casa, tenía que colocarse de rodillas ante la mamá y el papá para poder salir. Entonces qué hace él, pues dice que hay que portarse bien hoy día, hay que estar en familia, también le dice unas normas que no hay que tener excesos, bueno, entonces también le da sus consejos. Y el perdón es también como por respeto de los sobrinos a los tíos, o de los ahijados a los padrinos, o de los nietos a los abuelitos, y también de cortesía, que hay que hacerlo. (María Clara Juagibioy, Sibundoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Pero, además de reproducir los órdenes jerárquicos que regulan a la comunidad, el *Bëtscnaté* también es el espacio de la reconciliación entre opuestos que alguna vez se hicieron daño, con lo cual sus sentidos se acercarían al significado del perdón como se entiende en Occidente, al menos desde la verbalización de algunos miembros de la comunidad:

[...] y si te he ofendido de pronto a otra persona, entonces ese día es para abrazarse. Por ejemplo, yo tengo mi novia y la insulté, me

tocha buscarla como sea ese día y pedirle perdón y uno se arrodilla, vuelve, si ha sido grave tiene que arrodillarse a la persona y se le pide perdón. Entonces se llama la reconciliación. Y bailar, tomar, comer y disfrutar de lo que es en vida. (José Aniseto Muchavisoy, Sibundoy, 5 de febrero de 2016)

Sin embargo, cuando el testimonio de José Aniseto se pone en diálogo con el de taita Santos, se comprende que, a diferencia del perdón católico, el *Bëtschnaté* busca armonizar las relaciones sociales en un marco temporal que no solo abarca el pasado, es decir, la redención y reconciliación por el acto “cometido”, sino que despliega todas aquellas relaciones e interacciones que “se van a dar”. No significa que simplemente se anticipa al futuro. Más bien el *Bëtschnaté* respeta el tiempo circular y en espiral en el que, aunque no se sepa qué va a ocurrir exactamente, se tiene la certeza de que los ciclos pueden repetirse y renovarse mientras continúa el flujo de la vida:

Si hoy los dos estamos juntos perfecto, pero que tal en el próximo Betschnaté usted y yo no estemos; y pues claro allí viene el malestar. Entonces el compromiso es: si yo no estoy usted bailará el próximo año por mí, y si usted no está yo bailaré por usted. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

En consecuencia, el *Bëtschnaté* mediante el baile no solo es el paso de la tristeza a la alegría, sino que también significa que, al igual que el tiempo cíclico, se danza en círculo para garantizar la entrada en la morada del otro, en su alteridad. Con ello se gesta un momento de justicia intersubjetiva y renovación de lazos emocionales y sociales que reproducen la convivencia pacífica. Sin embargo, la imposición semántica y moral del catolicismo es tal que, para algunos miembros de la comunidad, esta relación entre el tiempo y los daños es algo incomprensible. Para Hipólito Chindoy, por ejemplo, la festividad ha venido incorporando muchos elementos al *Bëtschnaté* que le aportan más simbolismo y banalidad que ser considerados como una real materialidad de los sentidos originarios frente al devenir cósmico que soporta el tejido social:

Ahí el perdón viene cuando yo, como familia, como vecino que haya ofendido a alguien directamente de la familia o amigo. Por ejemplo, si yo como hijo he insultado a mi papá, ese día le digo: “papá, perdóneme lo que le hice”, tal cosa. Lo otro es más simbólico, por ejemplo, aquí muchos se le arrodillan a uno y le piden perdón. Si nosotros no tenemos nada, qué nos perdonamos. (Hipólito Chindoy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Sea en la dimensión histórica o cotidiana, el *Bëtscnaté* es disidencia. Para la memoria cultural e histórica de los mayores, es el paso del *byniem tempo* (tiempo de la creación, de la claridad, del sol, la luna, árboles y mares, pasando por el *kaka tempo* (tiempo crudo de vida en árboles, vida inestable), para llegar al *wabain tempo* (tiempo cristiano). Por tanto el carnaval marca la transición del tiempo de oscuridad a la luz de la alegría, la cual volvió a ser opacada por la evangelización (Tobar y Gómez, 2004, p. 104). Recordar su diferencia con el perdón occidental y los sentidos frente a los ciclos vitales y la renovación de lazos comunitarios es el ejercicio disidente por antonomasia. Su importancia y función radica en la felicidad de encontrarse con el otro, en la “irrupción del otro en la mismidad” y en la “entrega a la diferencia” (Tobar y Gómez, 2004, p. 39). Más que “perdón”, es armonía y prosperidad lo que se busca en ese espacio intersubjetivo. No es el espacio en el que se busca la “economía de absolver la culpa” (Fajardo, 2006, p. 402), de la búsqueda de la redención, sino desde lo que significa vivirlo como un encuentro cara a cara con el otro. En el marco de la hospitalidad y el intercambio de dones que se lleva a cabo es un espacio de justicia más preventiva que restaurativa.

El perdón-armonización no solo se lleva a cabo en el ritual de las flores, sino en cualquier momento cotidiano, no es simplemente para perdonar enemistades, sino para prevenir los altercados. Prima la anticipación sobre el remedio. Significa que el conflicto siempre está latente, que la armonización permanente durante los ciclos vitales que se renuevan cada año ocurre en el marco de una paz imperfecta. En palabras de Tobar y Gómez (2004), “el carnaval y el ritual del perdón buscan restablecer la armonía, nunca lograda pero siempre esperada”

(p. 56); “se cree encontrarla en palabras acogedoras, en actos de unión y fraternidad” (p. 56), que hacen parte de la vida cotidiana dentro y fuera de la festividad, razón por la que los jóvenes kamëntsá expresan que “el perdón y el respeto que existen en el carnaval son un ‘pensamiento’ impreso en el trabajo, en las palabras y en la vida social en general”. A partir de dichas ideas, esos mismos autores lograron identificar dos componentes comunicativos del ritual del perdón que para nosotros sustentan una manera indígena de asumir y mantener la paz.

En primer lugar, el *Bëtsnaté* llama al “reconocimiento de la ofensa”, a la aceptación individual de la responsabilidad. Nosotros aportamos que además de las faltas cometidas, por lo cual se habla de “culpa”, cada persona es consciente de que sigue y seguiría siendo parte de una red de transacciones que se propagarán en el porvenir y que por eso debe “anticiparse” y garantizar la armonía de las relaciones, incluso discordes, que llegue a tener. En segundo lugar, se define como “justicia intersubjetiva”, en la medida que marca un tiempo social en el que el agresor y el agredido se enfrentan cara a cara a través del lenguaje del don y la hospitalidad, que se materializa mediante las flores, los obsequios, la bebida, el baile en círculo y las palabras. Es decir que vincula la dimensión de la “interioridad” y la “exterioridad” (Tobar y Gómez, 2004). El ofensor no solo encara al ofendido, sino a la comunidad entera, de la que emergen los valores que definen el acto como falta. Recordemos que esto se deriva de la definición de ellos como *comunidad-familia-ombligo común*. Aunque la finalidad de la armonización de conflictos sea la “alegría por el encuentro con el otro”, debe, sin embargo, haber un tiempo de “sufrimiento”, “de pagar la falta”; luego sí viene el tiempo ritual del perdón y la armonización, que como se vio puede llevarse a cabo en la festividad y fuera de esta.

Al dialogar con la etnografía de Tobar y Gómez (2004) se encuentran pistas que explican mejor la temporalidad de la armonización en el marco del *Bëtsnaté* y la vida cotidiana kamëntsá. Cuando partimos de un modelo lineal del tiempo en el que la falta “fue cometida”, el tiempo de espera para el encuentro subjetivo armonizador no debe ser largo, de lo contrario los flujos de energía derivarían en fuerzas destructoras de violencia y enfermedad. Estos investigadores encontraron que en las comunidades indígenas hay palabras que definen la

crisis que, de no ser atendida, empeora las cosas. Aparecen, entonces, conceptos en las comunidades nasa que significan “es tarde” y en las wayúu que significan “se angosta el camino”. Cuando tal conjunción espacio-tiempo se consolida (el camino se ha angostado, es tarde), se activa el marco propicio para la venganza. La manera de evitar y confrontar tal crisis es que quienes hacen parte del encuentro intersubjetivo verbalicen la expresión *jebhatsëmbam*, que desde una interpretación occidental significaría “olvidar”, “volver a estar en paz”, pero que en un sentido más amplio y originario se traduciría como “ya no hay razón para que se siga guardando rencor y se siga en ese pensamiento, retornemos a lo de antes” (Tobar y Gómez, 2004, p. 74). Nosotros encontramos en nuestros interlocutores explicaciones desde la experiencia personal que traducen la palabra en acciones:

Si alguien de pronto no la ha mirado y quiere en ese momento como reconciliarse, decirle unas palabras como de acercamiento: “Bueno, yo ya me he olvidado de la rabia que he sentido por usted. En adelante, que eso se quede atrás y cómo vamos a empezar un año nuevo, y ya, hasta ahí no más llega”. A mí me ha pasado eso. Se han acercado, me han dicho, bueno, me dan la mano y entonces ya las cosas quedan allí. De todas maneras es un rito que es muy importante para poder estar bien consigo mismo y frente a los demás. (María Clara Juagibioy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Es válido detenerse para reflexionar que *jebhatsëmbam* confronta al “olvido” occidental propio de las dinámicas de la memoria que se enmarcan en procesos de justicia transicional, ya que para los kamëntsá es un olvido que incluye al otro, que busca retornar al encuentro armónico; en este contexto, olvidar nunca significa excluir al otro del espacio íntimo. Con ello, la relación interioridad-exterioridad también cobra una diferencia notoria entre el mundo kamëntsá y el blanco, pues la paz interior se logra no mediante el alejamiento de la morada del otro, de quien me hizo daño, sino armonizando y restableciendo la transacciones, tal como se venía desarrollando intersubjetivamente. Por eso Alirio Chicunque nos recordaba que en esos momentos íntimos de *jebhatsëmbam* las partes en conflicto terminan diciendo que ambos son *tabanok*, “somos de una sola casa y una sola familia”

(Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016). Para finalizar este apartado, precisamente traeremos a colación dos dimensiones en que puede ocurrir el acto de *jebhatsëmbam*.

El primero es de dimensión política y permanece en la memoria de la comunidad como un caso entre autoridades que aconteció entre el 2005 y el 2007. Seguramente corresponde al conflicto que contó el taita del yagé, en el que se coordinaron varias tomas simultáneas de remedio con el fin de armonizar a la comunidad. Pero al parecer el conflicto llegó a una escala tan alta que de igual manera incluyó un encuentro cara a cara público en el marco de una celebración de *Bëtsnaté*. María Clara Juagibioy nos contó que esto se dio por luchas de poderes entre personas que querían gobernar a la comunidad.

En la memoria de Alirio Chicunque hay otro caso de la dimensión familiar en la que el motivo de conflicto fue una herencia:

Un exgobernador, hace unos cinco años o siete años, en términos de tierras acaparó la mayor parte de las herencias de los papás, entonces hubo un conflicto, ni podían verse entre las familias. Aquí hizo el ejercicio el exgobernador con las dos hermanas que han sido esposas de personas que han servido en el cabildo; como era un problema tan visible todos conocemos las dificultades por las que nació, entonces ese día lunes aprovecharon la ocasión para perdonarse. Fue tan llamativo que la mayoría nos pusimos a chismosear porque era algo fuera del contexto; pero entonces él mismo recapacitó y tuvieron esa gran oportunidad de hablar en nuestro idioma, de las hermanas hubo lágrimas, yo creo que más de una hora estuvieron arrodillados y charlando. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El testimonio de Alirio muestra que en el marco del *Bëtsnaté*, al parecer, una escena tan representativa y pública del perdón no es lo usual. Hipólito Chindoy también contaba que antes el ritual de armonización quedaba muy relegado al ámbito de lo privado y que los elementos carnales fueron añadidos con el tiempo. Para Tobar y Gómez (2004), esto sería una prueba de que al final las “hablas” inscritas en el lenguaje del carnaval suelen materializarse débilmente en espacios cotidianos como la familia y el trabajo (pp. 19-20). Sin

embargo, nuestra posición va más allá. Si bien es claro que la ritualidad y la discursividad carnavalesca rompen la cotidianidad, no significa que el *Bëtsnaté* no sea una institución moralizante y reproductora de la ética social indígena. El acto de “perdonar”, aunque no tiene un sentido originario kamëntsá, a lo largo de la historia ha logrado armonizar con el acto de *jebhatsëmbam*. La incorporación tanto del castellano como de significados católicos en el pensamiento indígena de Sibundoy activa verbalizaciones e interpretaciones cotidianas que expresan la disposición a la reconciliación y al *olvido incluyente* por parte de cualquier miembro de la comunidad. Se puede probar mediante el siguiente relato de Alirio, que hace parte de una experiencia personal en la que casi fue asesinado.

En relación con el análisis, vale la pena resaltar que el relato destaca, en primera medida, el acto dañino y, en segunda medida, acorde con lo argumentado, un lapso muy largo que “angostó el camino” del encuentro cara a cara (wayúu) y casi logró que fuera “tarde” (nasa) la armonización:

Un caso especial que es oportuno de comentarles es que cuando tenía unos 21 años un amigo por situaciones de la vida me hizo un daño, me metió una puñalada en la espalda pero lamentablemente sin remediar palabras, entonces cuando uno es joven la ira, la rabia, la venganza me duro más o menos unos siete años [...] Quisiera comentarles esto, que es muy personal esa noche donde me hicieron daño a mí, alcancé a caminar quince metros de la casa y ahí caí boca abajo porque prácticamente había sido una herida mortal, de ahí mis compañeros me llevaron donde mi hermana y luego de buscar a los vecinos, en moto me llevaron al hospital aquí cerca en Colón; en Colón los médicos dijeron que era de mucho riesgo y entonces me llevaron a Pasto, me colocaron sangre, el suero y yo estaba consciente y alcancé a escuchar a una de las enfermas, que dijo que no se sabía si llegaría a Pasto, entonces yo iba con ese remordimiento, me cuentan que cuando estuve en la puerta en el Hospital Departamental de Pasto se me fueron las luces totalmente, voltéé los ojos, en ese momento yo comencé a soñar. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

En esa época Alirio trabajaba, dice, “con unos gringos” en Puerto Lleras, Meta, elaborando cartillas para el aprendizaje de lenguas indígenas. Al igual que en las ceremonias del yagé, Alirio afirmó haber entrado en “trance” y que en medio de la ensoñación tuvo las “visiones” que le advertían lo que estaba viviendo:

En ese trance me acuerdo tanto que al lado de donde yo vivo hay un potrero grande. Cuando de repente llegó un avión y de él se bajaron todos los compañeros con los que yo había tenido esa experiencia, ellos se bajaron uniformados con pantalonetas blancas y camisetas moradas, cada uno de ellos llevaba un ramo de flores grande, se bajaron y me invitaron a jugar, porque yo soy muy aficionado al deporte, sobre todo al fútbol. Me invitaron y me invitaron, les dije que sí, me puse a buscar los guayos, en ese momento el piloto se bajó y dijo: “lamentablemente no podemos llevar a otra persona por sobrecupo”; yo necio insistía para que me llevaran. Finalmente el piloto me dijo que en otra oportunidad organizaban otro partido. En ese momento los compañeros se subieron al avión, cuando el avión despegó yo desperté y estaba con suero. La conclusión que yo he sacado es que si me subo al avión ya estaba prácticamente al otro lado y como no hubo cupo sigo vivo hasta este momento. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El avión era un puente entre su vida y la muerte. Al no subir en este, Alirio siguió habitando el mundo de los vivos. Luego del tiempo en que el flujo energético parece querer canalizarse en venganza, la ira se tornó en reflexiones sobre la gravedad que implicaba hacer crecer el nivel de violencia. Esto aporta un complemento a la etnografía de Tobar y Gómez (2004), pues queda claro que la dimensión de la “interioridad” no solo es vivida por el ofensor, sino también por el ofendido. En este caso, Alirio elaboró un cierto duelo que le permitió incluso hacer empatía con su agresor:

[...] él es hablante kamëntsá, incluso gran parte de la familia son vecinos, viven muy cerca de mi casa, entonces yo me puse a pensar un día cualquiera: “si yo sigo con esta venganza”. Y me di cuenta que esta persona también tenía familia, tenía hijos y en esa época

él vivía más mal que uno, entonces “de qué me sirve a mí”, incluso hasta rogarle a otro para que vaya y le haga un daño a él, entre más conflictos habían se iba agrandando más, también tuve la oportunidad de vivir esta vida y la otra, es algo que he comentado en algunos talleres: cómo se siente ese paso de estar en trance de lo que es la vida y la muerte. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Alirio era, esta vez, el piloto de su agresor: él decidía si llevarlo al mundo de los muertos o permitirle vivir con su familia. Mediante la compasión, decidió comenzar a elaborar un olvido incluyente que se consolidaría con el cuarto y quinto elemento: la interioridad de quien lo intentó matar y la exterioridad del encuentro cara a cara. Pero a diferencia del modelo que hemos venido planteando, esta vez también se transformaron los roles, pues el ofendido fue quien tomó la iniciativa para armonizar (perdonar) al ofensor. Alirio lo vio en un tradicional espacio comunitario y puso la iniciativa para llevar a cabo la justicia intersubjetiva fuera del marco del *Bëtsnaté*:

[...] en una minga comunitaria. Él tenía la duda, él desconfiaba que solo con estas palabras íbamos a cerrar con broche de oro, Fue para mí una determinación dura, yo me comprometí y “de ahí en adelante donde quiera que nos encontremos saludémonos y espero que usted también tenga esa valentía, que no haya más rencor entre las dos partes”. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Queda claro, entonces, que un principio ético de la comunidad kamëntsá es anticiparse a la venganza, y para eso se tiene en cuenta un marco de espacio-tiempo que se procura manejar ambas dimensiones para que esta no encuentre ni su lugar ni su momento. Precisamente porque este principio sí logra regular las relaciones cotidianas comunitarias es que se torna un habla inscrita en prácticas sociales. De ahí es que podamos proponer, en diálogo crítico con Tobar y Gómez (2004), que dichas hablas de la cotidianidad se refuerzan en el tiempo-espacio del carnaval y del rito. Ahí es donde el gran *performance* del *Bëtsnaté*

cobra sentido en sí mismo, puesto que sus “características estructurales, procesuales y transformacionales” ya no serían solo representaciones de órdenes culturales y sociales fuera de este (Handelman, 2005). Si bien podríamos seguir analizando sus componentes como ritualidades de un mito de origen, consideramos pertinente hacerlo con la conciencia de que cualquier idea, imagen, rutina o repertorio que haga parte hoy de la festividad, sin importar incluso sus orígenes y contextos variados que se han conjugado a lo largo de la historia, desempeña un papel dentro de la red de conectividades y transacciones que llevan a la armonización comunitaria. En ese orden de ideas, se puede pasar a comprender otra ritualidad central de la fiesta que se relaciona directamente con el ciclo de la venganza: el enjale del gallo.

## Sangre de gallo: venganza y expiación

En su clásica película documental *Las Hurdes*, Luis Buñuel introduce esta región cercana a Salamanca, España, con secuencias filmadas en la Alberca, una villa que antiguamente era su tributaria. Es descrita como un lugar que conserva características feudales y medievales y donde acontece, según el narrador, una “extraña y bárbara fiesta” (Buñuel, 1932). La gente se reúne en multitud en una calle central luciendo sus mejores atavíos. Un grupo de jinetes se enfilan y cada uno debe pasar debajo de una estructura de la que cuelga un gallo vivo de cabeza. A manera de una competencia-muestra ritual de destreza, cada jinete debe tomar la cabella de su gallo y halarla hasta arrancarla de su cuerpo. No hay explicación de su sentido, tan solo se presenta como una tradición de esta región española.

Alguna vez los conquistadores españoles llegaron a Sibundoy. Las diferentes colonizaciones y evangelizaciones de la región trajeron consigo, en consecuencia, tradiciones españolas que poco a poco se fueron armonizando con aquellas de las comunidades indígenas. Ya vimos que la gran comparsa del día lunes ha llegado hasta la iglesia central y, mientras una misa se celebraba en lengua kamëntsá, el jolgorio carnavalesco continuaba en las afueras y en la plaza. En ambos lugares se ponía en práctica el ritual de deposición de las flores como muestra de los encuentros subjetivos de armonización-perdón.

Hasta hace unas décadas, el *Bëtschnaté* continuaría con muestras de hospitalidad colectiva y baile hasta el amanecer, pero antes el *performance* de la festividad debe congregarse a la multitud frente a la sede del cabildo indígena.

También vimos que el viernes anterior el taita Ángel dirigía su cuadrilla de trabajo y a la comunidad entera en la elaboración de tejidos de palma real y una estructura de siete postes de madera que formarían un “castillo”. Cuando le preguntamos en esa ocasión por su finalidad, la respuesta nos confundió en un inicio debido a la temporalidad original de la fiesta: “esa es la conmemoración del 24 de junio, me parece el día de la degollación de San Juan el Bautista” (taita Ángel Jacanamejoy, Sibundoy, 6 de febrero de 2016). La pregunta que emergió entre nosotros fue evidente: si la fiesta de San Juan se celebra en junio, ¿por qué el castillo ahora se erigía en febrero anterior a la cuaresma? Y más allá de las respuestas enmarcadas en procesos históricos, para nuestro propósito emergió otro interrogante en relación con la comprensión de la festividad en “su propio derecho”: ¿cuál es, entonces, el sentido actual del enjale del gallo en el *Bëtschnaté*? Responder estas inquietudes nos hace transitar por varias dimensiones de historia y la memoria cultural indígena. En un sentido práctico, y atendiendo a los ordenamientos propios del régimen colonial-evangelizador de los capuchinos en Sibundoy, taita Santos brinda una respuesta en la que la fusión de varias tradiciones en una misma festividad obedeció a una estrategia de control de los tiempos de productividad y ocio, con el fin de gobernar sobre el universo cosmogónico y moral indígena:

Este castillo no pertenece a nosotros. La cultura tenía más de no sé cuantas actividades durante el año occidental, y así como era tan importante para los nativos la cosecha, la hacienda, eran tan importantes las otras actividades comunitarias. Cuando llegan los españoles empiezan a encontrar, por ejemplo, en el *Bëtschnaté* son quince días lo que uno se desordena, salía en febrero perdiendo quince días y en mayo perdiendo otros quince días, entraba a julio perdiendo otros quince días, en noviembre otros quince días entonces allí ellos se dieron cuenta que nuestras fiestas grandes eran cuatro y que durante estas fiestas ellos perdían dos meses durante

el año [...] entonces lo que ellos hicieron fue empezar a restringir, empezar a entrecortar, empezar a anular cantidad de actividades dentro de esas esta que es en la temporada de julio originalmente. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

La celebración del *Bëtsnaté*, entonces, recoge hoy una serie de repertorios y rituales de varias festividades que se celebraban a lo largo de cada año. Hasta ahora la respuesta de Santos obedece a la clásica imposición de unos sentidos occidentales-coloniales de manera unidireccional que, como ya se ha explicado, hace parte de las orillas extremas de los procesos de sincretismo e hibridación cultural. Se impusieron un calendario religioso católico y unas históricas bíblicas —caso de San Juan— que hacen parte de la festividad indígena. Pero vale la pena detenernos en la estructura ritual del enjale del gallo para continuar con la búsqueda de nuestra respuesta.

La multitud se agolpa frente a la sede del Cabildo indígena. Se compone tanto de miembros de la comunidad indígena como de habitantes mestizos del pueblo, colonos, turistas, periodistas, funcionarios de gobierno departamental y hasta investigadores como nosotros. La cuadrilla de trabajo que erigió el castillo atraviesa unas cuerdas entre las ramas en la parte superior, formando una polea que permitirá, mediante el halado por parte de los saraguais, que los sanjuanés puedan “volar” hacia el techo del castillo. Se hacen pruebas con unos sanjuanés para garantizar que la polea funcione. Entonces, el primer espectáculo consiste en ver cómo los sanjuanés halados llegan volando hasta el techo del castillo y se sostienen, como un ave que se posa sobre la rama de un árbol. Luego proceden a colgar un gallo vivo de cabeza sobre una cuerda que pende del techo. Se ha seleccionado el gallo más viejo entre aquellos disponibles en la comunidad ese año.

Luego taita Santos nos ofrece la otra orilla del sincretismo: la resistencia y la disidencia. En estas, el ritual del enjale del gallo sería la memoria corporada de la forma de encarar al “enemigo”, al español, al blanco, al católico. Ya comprendimos que las máscaras de los sanjuanés y el atuendo de los saraguais son manifestaciones del “sinsentido” de la incompreensión, de lo que, en principio, fue incognoscible e incomprensible para los indígenas respecto a los elementos impuestos

de tradiciones foráneas. El sanjuan se burla de la lengua castellana, saca la lengua al opositor, mientras el saraguai ridiculiza al conquistador con sus exóticos gorros y espejos. Cuando la danza de estos personajes llega al momento del enjale de gallo, más que representar el degollamiento de Juan el Bautista, de acuerdo con la historia bíblica, pretende oponerse al enemigo, responder con mofa y engaños el mismo engaño del colonizador:

La fiesta de San Juan que es vista desde la parte católica, la parte antropológica y es una actividad donde de alguna manera se hace el forcejeo cultural de las partes: el blanco impidiéndole y el indio encubriéndose, por eso quienes van a bailar alrededor del castillo son hombres vestidos de mujer con atuendos totalmente desagradables, viejos con una cantidad de mañas totalmente complicadas, desde el mismo baile es un tanto grotesco para tratar de engañar: así como nos engañaron, nosotros también los engañábamos diciendo “¡No, no te preocupes!” Pero bajo cuerda estaba lo demás. Teniendo en cuenta eso, se tiene esta actividad: en la parte final donde se hace el castillo es porque ese es el sitio donde se acaba al enemigo y se hace la referencia entre los bailarines kamëntsá que hacen cantidad de peripecias para engañar. Al colono lo representan en un gallo y empieza todo el degollamiento. (Taita Santos, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El castillo ya no es una construcción típica de Jerusalén y el gallo no es Juan el Bautista que será degollado. El gallo es el enemigo colonizador y su sacrificio es un acto de engaño y venganza. Corresponde a una respuesta disidente en el marco de una historia de largo aliento en el que la figura del enemigo es encarnada por el gallo. Incluso, una versión ampliada registrada por otros investigadores narra que el sacrificio del gallo-conquistador obedece a la venganza por la violación a una mujer llevada a cabo por un soldado español (Tobar y Gómez, 2004, p. 13). Por ahora, los sentidos del ritual del enjale del gallo obedecerían a imposiciones coloniales y a una respuesta por parte de las comunidades indígenas de Sibundoy, quienes incorporaron las ideas católicas al tiempo que encubrieron con estas sus propias interpretaciones de la historia.

Pero para que este ritual tenga su propio sentido y hoy se pueda definir como un elemento que ha sido integrado de manera armónica al *Bëtsnaté*, se debe preguntar por el sentido que toma respecto a la cadena de repertorios que buscan la conectividad, el orden social y la convivencia comunitaria mediante la armonización con el cosmos y sus flujos energéticos. Ahí es cuando debemos comprender que el ritual del jale es una clásica manifestación de la institución del sacrificio que, el marco de la relación entre la violencia y lo sagrado, desempeña un el papel primordial de la expiación.

El documental de Buñuel, que se referencia líneas atrás, sucede cerca a Salamanca, región de gran influencia judía en España. Si bien nuestro objetivo nunca fue elaborar una historia de los rituales que involucran el sacrificio de un gallo, encontramos que hace parte de las tradiciones judías más relevantes. El *Yom Kipur* es uno de los días más sagrados del calendario hebreo y es una jornada de “expiación de culpas” que tiene como fin pedirle perdón a Dios por las ofensas y a las personas con las que también se tuvieron conflictos culposos. De acuerdo con criterios muy complejos, la expiación se realiza mediante sacrificio de gallos, al menos uno por familia ([www.efe.com](http://www.efe.com)). El repertorio consiste en que la persona que se va expiar, a limpiar sus culpas, debe tomar el gallo y colgarlo de cabeza y darle tres vueltas por encima de la cabeza mientras se murmuran las palabras: “este es mi cambio, este es mi sustituto, esta es expiación” ([www.iformador.com.mx](http://www.iformador.com.mx)).

Si suponemos que los judíos llevaron esta tradición a España y los colonizadores lo hicieron al Nuevo Mundo, podríamos inferir que el sentido expiatorio del sacrificio del gallo encontró un lugar coherente y fundamental en el *Bëtsnaté* actual, sin importar los acomodamientos históricos que ya vimos. El enjale del gallo es un sacrificio que al limpiar las culpas se une a la cadena de rutinas de curación que, como el yagé, la hospitalidad, el consumo de chicha y el ritual de hincarse-depositar flores-perdonarse, disponen a sus participantes al encuentro con el otro y a la armonización de las relaciones comunitarias. La función expiatoria y pecaminosa fue propuesta en la literatura antropológica clásica por Mauss y Hubert (2010). Dicha tradición fue retomada por René Girad, para quien la comunidad que hace el sacrificio “no tiene nada que expiar”, pues el sacrificio no se basaría

en la culpabilidad, sino en la necesidad de “desviar” hacia la víctima sacrificable una violencia que es inevitable y que podría operarse sobre cualquier otro miembro (Girard, 1983, p. 12). Desde esta perspectiva, el sacrificio es un “engaño” a la violencia, a la cual no se priva su despliegue, sino que simplemente se le brinda un camino diferente y un objetivo que garantice el “no daño comunitario” (p. 13). Girard (1983), de esa manera, recoge la tradición antropológica que propone el sacrificio como un “*transfert* colectivo” donde la víctima sacrificial termina recibiendo la violencia de las tensiones internas, los rencores, las rivalidades y agresiones que puedan presentarse en la vida comunitaria (p. 15). Gilles Lipovetsky (2002) se une a este diálogo, pero a diferencia de Girard, considera que el sacrificio nunca “previene” la venganza, sino que por el contrario le permite su despliegue, puesto que al final tienen el mismo código. Tal código es el de la reciprocidad, el equilibrio de las relaciones, de la perennidad del cosmos y de lo social (pp. 177-178).

En consecuencia, sin importar si expía o no culpas, o si su objetivo es permitir que el flujo de la violencia y de las tensiones internas que devienen venganza siga su camino, el enjale del gallo es un rito sacrificial en el que el animal recoge aquellos aspectos que son considerados por la comunidad como valores y actitudes no deseables para la convivencia en armonía. Matar el gallo es, finalmente, sacrificar ciertos valores otorgados a “otros” para confrontarlos y limpiarlos, ya que simboliza al arrogante, al pomposo, al arriesgado, al que se impone ante otros con orgullo, agresividad y jactancia (Tobar y Gómez, 2004, p. 88). Tal vez por eso es que mientras cada sanjuan intenta tomar la cabeza del gallo, la multitud manifiesta un nivel de paroxismo alto, pues no solo es un gran espectáculo, sino que la alegría desbordante corresponde con la limpieza ritual del colectivo, con su expiación.

A cada sanjuan le han vendado los ojos. La máscara del sanjuan, cuando se posiciona correctamente sobre el rostro de la persona, no le permite ver. Por esa razón, en turnos, cada uno trata de tomar la cabeza del gallo, el cual es halado como si fuera una piñata. Simula una competencia de destrezas, pero al final siempre tiene que haber un sanjuan que logra su objetivo. Ahí es cuando hala fuertemente la cabeza

del gallo e incluso recibe ayuda de otros, ya que la idea es quitarle su cabeza mientras sigue aleteando. Apenas sucede, vienen los gritos colectivos de júbilo. Con el gallo, las violencias interinas han encontrado otra trayectoria, la venganza se ha dirigido hacia el animal para evitar el daño entre personas, la comunidad ha expiado sus culpas sobre el arrogante emplumado que representa tanto al colonizador como al “otro” que encarna antivalores comunitarios.

## Hospitalidad: entrar en la morada del otro

Líneas atrás se veía cómo Alirio Chicunque vivió una experiencia en la que su agresor lo buscó en un encuentro comunitario para pedirle perdón. Si bien el *Bëtsnaté* se enmarca en un espacio-tiempo ritual, el acto del ofensor indica que el encuentro subjetivo de armonización trasciende el simbolismo festivo y se incorpora en cada individuo kamëntsá como acto performativo cotidiano. A diferencia del perdón occidental, la armonización en Sibundoy implica olvidar. Mediante el encuentro cara a cara —ritual o vuelto acto cotidiano—, no solo se busca hacer una operación del lenguaje que termine modificando las acciones cometidas y evitar su repetición, sino que además busca impedir que “la falta o la ofensa se implanten en la memoria con el peligro de aferrarse a ella en forma de resentimiento, ensimismamiento o venganza” (Tobar y Gómez, 2004, pp. 71-72). Por esta razón, pese a que Alirio también nos contó que el intento de asesinato fue tramitado mediante el juzgado civil, y que el ritual jurídico occidental logró que fuera indemnizado con dinero, lo cierto es que la verdadera justicia subjetiva se dio con el perdón-armonización cara a cara.

También queda claro que en su configuración a lo largo de la historia, el *Bëtsnaté* ha incorporado repertorios de expiación mediante la violencia sacrificial que canaliza el ciclo de la venganza, propia de los flujos energéticos que se tramitan en las relaciones cósmicas y sociales. Pero si hay una acción-principio ético que se ha identificado como base de la convivencia comunitaria es la *conectividad* en todas sus dimensiones: con los ancestros, con los elementos del cosmos, con la naturaleza, con el porvenir y, sobretodo, con los “otros”. Sin que se lleve a cabo una transacción exitosa entre quienes hacen parte de un

conflicto, con base en el olvido (limpieza) del pasado, no se logra la verdadera armonización que renueva los lazos comunitarios. Por eso también sabemos, de acuerdo con lo desarrollado en otro capítulo, que la justicia kamëntsá previene al máximo el castigo y busca lograr la conciliación mediante el consejero y conciliador de la palabra. Pero la base de todo, al parecer, es la disposición de “abrirse” al “otro”, a comprender su mundo, vibrar con él y figurar un porvenir en que tal vibración armónica se mantenga lo más posible. En consecuencia, la vibración, fruto de la conectividad, se renueva en actos performativos de la festividad que ponen en escena los actos intersubjetivos de convivencia elemental.

Transversal a toda la festividad está la toma y el compartir de la chicha. Anteriormente comprendimos que su ingesta dibuja un esquema sistemático serpenteante en medio de la aparente aleatoriedad de la bebida colectiva. Pero lo cierto es que la toma de chicha es, antes que nada, una muestra de “[...] la amistad, la hospitalidad, el alojamiento y el perdón como prácticas para la convivencia en paz” (Tobar y Gómez, 2004, p. 40). La amistad se garantiza no solo mediante la empatía que genera la ingesta compartida de alcohol, sino en la regulación y control individual y social que no permite que de la convivencia se pase a la violencia: “la chicha hay que tomarla con sentido, porque si uno se deja dominar por la bebida pues se puede actuar en lo que no se debe hacer” (Miguel Chindoy, Sibundoy, 20 de julio de 2016). Una vez existe la disposición a estar “ante” y “con” el otro, viene el intercambio energético. Con esto nos referimos a la canalización de las vibraciones individuales que convergen a su armonización. Para los kamëntsá, los actos de intercambio de dones como la chicha y el alimento hacen parte de dichas transacciones energéticas. En ese orden de ideas, compartir comida y bebida no simboliza el respeto, la convivencia y la amistad, todo lo contrario, es su manifestación pragmática, ya que hace posible la conectividad que los materializa como actos:

Para nosotros el alimento tiene otro significado, en la casa de nosotros le servimos el mote el caldo y la carne o la chichita pero siempre pasándola de buena forma la otra persona la recibe de buena forma. No es por lo que le llene, o lo llena pero de amistad,

de respeto que tenemos, no de forma física si no de forma espiritual. Alimentación para el cuerpo, el espíritu y la mente. Pero yo mediante servirle la chichita yo le transmito la energía de que yo quiero que compartamos que volvamos a tomar así como una vida, como de eso se trata comenzar un nuevo año. Digamos uno puede pedir perdón a una persona de diferentes formas. Regalándole algo con todo el cariño puede pedir perdón, y mi forma de pedir perdón puede ser esa. (Bayron Juagibioy, Sibundoy, 8 de febrero de 2016)

Bayron nos hace comprender que mediante el compartir del alimento, el oferente transmite su energía, su vibración, la cual es recibida por el receptor para que también aporte la suya y, juntas, se armonicen. De ahí que la importancia del perdón y la reconciliación, que se ha redefinido como *conectividad armonizante*, se basa en la felicidad, no solo como el estado colectivo que demanda el mito de origen del *Bëtschnaté*, sino como la alegría de *encontrarse con el otro*, la cual se manifiesta “[...] desde el encuentro intersubjetivo y el compartir el pan hasta el limar asperezas intersubjetivas que causan tristeza al individuo y afectan a la familia y a la comunidad” (Tobar y Gómez, 2004, pp. 37-38). De manera coherente, otro elemento que se ha resaltado de la conectividad armonizante es la música y la danza en círculos, pues desde el punto de vista individual es un acto que trasciende la alegría interior de la persona para generar la disposición al encuentro con la alteridad:

La danza-giro expresa la declinación y contención de la identidad ante la alteridad, pero el giro no es torno al sosiego de la mismidad sino que, permaneciendo en el extravío, es la abertura al otro, la intranquilidad y la alegría por ese encuentro. (Tobar Gómez, 2004, pp. 36-37)

La danza en giro se da en los encuentros cara a cara que, mediante el compartir de la chicha y el alimento, expresan la alegría y producen las vibraciones que se armonizan. Pero también se presenta cuando se pone en práctica la repartición comunitaria del plato de comida compuesto por carne, mote y huevo de gallina. La preparación de estos ya

se hizo en las tres casas de las tres máximas autoridades del cabildo como explicamos antes. Luego del ritual del enjale del gallo, las familias grupos se dirigen a dichas casas. Al llegar a cada una, normalmente tocan sus instrumentos, cantan, dan gritos de alegría e ingresan a una zona amplia para danzar en círculos rodeando la habitación. Es un *performance* que muestra claramente que mediante el baile el visitante solicita permiso para ingresar al espacio del “otro” mientras el anfitrión despliega toda su hospitalidad y permite su ingreso, no solo a su morada, sino a su espacio vital.

De esta manera, las limpias, los actos de *Clëstrinye*, el ritual expiatorio y los espacios de intercambio de dones y hospitalidades configuran la gran red de conectividades entre mismidades y alteridades de diferente orden (vivos, muertos, seres de la naturaleza, cosmos) que hacen del *Bëtscnaté* un verdadero espacio social de comunicación para la paz. En ese orden de ideas, ampliamos las afirmaciones de Tobar y Gómez (2004), puesto que para estos autores, el lenguaje del carnaval (palabra, don, danza, máscaras) sobrepasaría la dimensión comunicativa al incidir, inscribir o alterar constantemente los órdenes históricos, comunitarios-cotidianos e intersubjetivos. Al contrario de ellos, consideramos que es dicha pragmática la que definiría el acto de comunicación, pues no solo simboliza, sino que contribuye con la transformación de los entornos de convivencia. En ese sentido, sí compartimos la tesis de Tobar y Gómez (2004):

El per-dón es una forma de justicia a través del lenguaje que llama a la palabra, pues sin ella la relación se ha perdido y con ella la relación-comunicación se recupera. Reconciliarse es la posibilidad de una nueva comunicación, de innovar y afirmar la necesidad de vivir y estar en relación. Reconciliar es alegrarse, cuestionarse y, sobre todo, poder renovar la comunicación sin la cual la sociedad deja de ser posible. (p. 71)

Mediante esa comunicación es que la comunidad kamëntsá logra tanto *natjënbán* como *tsonñan*, dos términos tan simples y tan complejos a la vez con los que logra incluir el concepto verbalizado e incorporado de lo que para Occidente sería la paz:

El término paz para nosotros es muy importante, nosotros los kamëntsá nos hemos caracterizado por ser pacíficos [...] el término paz para nosotros es natjënban que quiere decir la sana convivencia. Natjënban es el bienestar en todo sentido; si nosotros decimos “en esa familia viven bien”, se dice tsonñan (estar bien), y qué bonito ir a visitar al tío o a la tía porque ahí se respira un ambiente sano en general, un ambiente de paz, hay diálogo en todo sentido, eso es lo que es la paz. (Alirio Chicunque, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

Pero ni la *natjënban* ni el *tsonñan* son posibles sin una concepción del transcurso de la vida en que el tiempo sea cíclico para permitirnos morir y nacer de nuevo. Por esta razón cobra sentido el espacio-tiempo ritual del *Bëtsnaté*, donde la alegría no puede colindar con el exceso, sino que debe ser el sustrato energético sobre el cual cada elemento del cosmos emite sus vibraciones para hacerse partícipe de la red de conectividades armonizantes. Así al menos queda expresado cuando María Clara Juagibioy, lingüista kamëntsá, trata de traducir este pensamiento indígena en idioma castellano:

Todas las personas nos merecemos una oportunidad para reconstruir algo nuevo y empezar. Así como nosotros los indígenas pensamos que nuestro carnaval marca como un fin de año y es como volver a empezar de nuevo. Nosotros miramos eso, nuestro carnaval. Nos preparamos todo un año, por ejemplo sembramos el maíz para que en esta época esté calculado. Preparamos nuestra indumentaria, o sea que debe estar para esta época, y todo lo demás, preparamos todo para que las cosas salgan bien y que ese año nuevo que vamos a empezar sea más lleno de esperanzas, que esté en paz consigo mismo y luego que esa paz pueda irradiar a los demás, la familia, entre los, entre las personas como más cercanas. Poder como en el transcurso de la vida. La vida es tan cortica para disfrutar y también decimos que este mundo tan bonito es para conocerlo no más, nos proyectamos frente a eso. Lo mismo, dentro de los versos que cantamos decimos “clestriye, clestriye

chams cabënga chams bëndata, vida or joboyejuan”. (María Clara Juagibioy, Sibundoy, 7 de febrero de 2016)

El principio ético del *Bëtscnaté*, entonces, ha quedado inscrito en la palabra cantada por cada cual para unirse y armonizarse en el todo del colectivo: “en vida nos tenemos que alegrar, en vida tenemos que disfrutar, pero en paz con los demás”. El ciclo de muerte y vida, el paso del caos al orden y de la desarmonía a la armonía marcan los estadios estructurales de la transición ritual del carnaval. De la misma forma, seguramente, debemos comprender las texturas cotidianas de la transición política que en el presente atravesamos en el país. Concertar a partir de una grata variedad es el principio que define a la armonización. Ese es el principal reto del posacuerdo: reconfigurar estructuralmente las condiciones que nos hacen imaginar un proyecto colectivo de país en medio de la amplia diversidad. Pero fieles a nuestro principio epistémico, se considera que las estructuras globales que conforman los escenarios de transición política en Colombia y en el mundo deben ser cotejadas, confrontadas y puestas a prueba desde la dimensión más íntima de los sujetos.

## Referencias

- Álvarez, S. (2013). *Leviatán y sus lobos. Violencia y poder en una comunidad de los Andes colombianos*. Bogotá: USTA.
- Antequera, N. (2010). Cuando el río suena... Gestión de los recursos hídricos, procesos de urbanización y resolución de conflictos en los valles. En N. Antequera (ed.), *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia en los valles y el altiplano* (pp. 17-122). La Paz: Fundación UNIR Bolivia.
- Arias Ortiz, A. (2007). Contexto de violencia y conflicto armado. En C. López (ed.), *Monografía político electoral departamento del Putumayo de 1997 a 2007* (pp. 2-36). Ford Foundation. Recuperado de [http://moe.org.co/home/doc/moe\\_mre/CD/PDF/putumayo.pdf](http://moe.org.co/home/doc/moe_mre/CD/PDF/putumayo.pdf)
- Ávila, A., Sánchez, E. y Torres, C. (2014). *Departamento de Putumayo. Tercera monografía*. Fundación Paz y Reconciliación y Redprodepaz. Recuperado de <http://www.pares.com.co/wp-content/uploads/2014/03/>

INFORME-PUTUMAYO-REDPRODEPAZ-Y-PAZ-Y-RECONCILIACION.pdf

- Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7(1), 14-25.
- Castillejo Cuéllar, A. (2013). On the question of historical injuries. Transitional justice, anthropology and the vicissitudes of listening. *Anthropology Today*, 29(1), 17-20.
- Castillo, L. C. (200). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Chaves Castaño, J. (2011). Entre la violencia sobre el cuerpo y la violencia incorporada. *Hacia la Promoción de la Salud*, 16(2), 162-172.
- Cohen, A. (1969). Political anthropology: The analysis of the symbolism of power relations. *Man*, 4(2), 215-235.
- Connerton, P. (2006). *How societies remember*. Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (1996). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (2009). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Espinosa Arango, M. L. (2009). *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Uniandes-ceso.
- Fajardo, J. (2006). El Carnaval del Perdón. *Porik An*, 11, 399-416. Recuperado de [http://www.unicauca.edu.co/porik\\_an/imagenes\\_3noanteriores/No.11porikan/articulo12.pdf](http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_3noanteriores/No.11porikan/articulo12.pdf)
- Gaitán Cruz, S. (2007). Hipótesis de captura del Estado. En C. López, (ed.), *Monografía político electoral departamento del Putumayo de 1997 a 2007* (pp. 71-92). Ford Foundation. Recuperado de [http://moe.org.co/home/doc/moe\\_mre/CD/PDF/putumayo.pdf](http://moe.org.co/home/doc/moe_mre/CD/PDF/putumayo.pdf)
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Gómez, A. (2015). La misión capuchina y la amenaza de la integridad territorial de la Nación, siglos XIX y XX. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, XLIX, 89. Bogotá. Banco de la República, pp. 6-23.

- González, A. y Rodríguez, C. (2008). Alas para tu voz. Ejercicios de ciudadanía desde una emisora comunitaria del Piedemonte Amazónico. En C. Rodríguez (ed.), *Lo que le vamos quitando a la guerra. Medios ciudadanos en contextos de conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina.
- Handelman, D. (2005). Introduction. Why ritual its own right? How so? En D. Handelman y G. Lindquist (eds.), *Ritual in ts own right* (pp. 1-34). Nueva York-Oxford: Berghahn.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2008) (eds.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, A. y Jiménez, D. (2004). *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: Icanh.
- Laruta, C., Luján, P. y Bengolea, M. C. (2010). Modos originarios de resolución de conflictos región altiplano. Comunidades aymaras de Hilata y Coniri en el Municipio de Viacha, departamento de La Paz. En N. Antequera (ed.), *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia en los valles y el altiplano* (pp. 123-209). La Paz: Fundación UNIR Bolivia.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lipovetsky, G. (2010). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Marín, C. (1993). *Informes regionales de derechos humanos. Putumayo*. Bogotá: Comisión Andina de Juristas Seccional Colombiana.
- Mauss, M. (1971). Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Mauss, M. y Hubert, H. (2010). *El sacrificio. Magia, rito y razón*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Morgan, L. H. (1972). *La sociedad primitiva o investigaciones en las líneas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización a través de la barbarie*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Imprenta Nacional.
- Muñoz, F. (2001). La paz imperfecta ante un universo en conflicto. En F. Muñoz (ed.), *La paz imperfecta* (pp. 21-66). Granada: Universidad de Granada.
- Muñoz, F. y Bolaños, J. (eds.) (2011). *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta*. Granada: Eirene/Instituto de la Paz y los Conflictos Universidad de Granada.

- Sánchez, G. (coord.) (2010). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad. Informe general grupo de memoria histórica*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Sandoval, K. y Lasso, H. (2006). Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el Valle de Sibundoy Putumayo. Consultado en <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/8416/1/evangelizacion,%20encubrimiento.pdf>, 23 de febrero de 2016.
- Serres, M. (1996). *Hermes I. La comunicación*. Barcelona: Anthropos.
- Schröder, I. y Schmidt, B. (2001). Introduction. Violent imaginaries and violent practices. En I. Schröder y B. Schmidtina (eds.), *Anthropology of violence and conflict*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Sluka, J. (1992). The anthropology of conflict. En C. Nordstrom y J. Martin (eds.). *The paths to domination, resistance, and terror*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.
- Tobar, J. y Gómez, H. (2004). *Perdón, violencia y disidencia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Turner, V. (1988). *The anthropology of performance*. Nueva York: PAJ Publications.
- Welter, Z. (2012). *Recomponer el camino de vuelta a casa: un proceso de reintegración comunitario alternativo y diferencial*. (Tesis de pregrado). Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en <http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/15675/1/WelterLLanoZabrina2012.pdf>

## Fuentes de internet

- <http://www.efe.com/efe/espana/gente/el-sacrificio-de-un-gallo-en-yom-kipur-frente-a-las-quejas-los-defensores-animales/10007-2717991>, consultada el 6 de octubre de 2017, 11:05 am.
- <http://www.informador.com.mx/internacional/2009/141830/6/gallos-y-gallinas-expian-los-pecados-de-los-judios-en-jerusalen.htm>, consultada el 6 de octubre de 2017, 11:05 am.
- <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Caments%C3%A1.pdf>, consultada el 2 de mayo de 2017, 12:25 am.

<http://www.putumayo.gov.co/nuestro-departamento/municipios/sibundoy.html>, consultada el 8 de marzo de 2017, 11:35 am.

[http://www.registraduria.gov.co/eatipicas/2013/consultas\\_putumayo/index.htm](http://www.registraduria.gov.co/eatipicas/2013/consultas_putumayo/index.htm), consultada el 8 de marzo de 2017, 11:47 am.

<https://sites.google.com/site/clustersancolombia/home/alertas/flashmirainundacionesenvalledesibundoyputumayo>, consultada el 8 de marzo de 2017, 11:50 am.

<https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/enfoqueetnico.PDF>, consultada el 7 de noviembre de 2017, 11:08 am.

