

***BĚTSCNATĚ-CLESTRINŮ CAMĚNTSÁ* (DÍA GRANDE DEL PUEBLO CAMĚNTSÁ):
UN ESTUDIO DESDE EL CONTEXTUALISMO RADICAL Y EL MAPEO DE
ARTICULACIONES**

OSCAR ANDRÉS PARRA CORTÉS

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS SOCIALES
BOGOTÁ
2020**

***BĚTSCNATĚ-CLESTRINŸ CAMĚNTSÁ* (DÍA GRANDE DEL PUEBLO CAMĚNTSÁ):
UN ESTUDIO DESDE EL CONTEXTUALISMO RADICAL Y EL MAPEO DE
ARTICULACIONES**

Tesis de grado para optar por el título de Magíster en Estudios Sociales

OSCAR ANDRÉS PARRA CORTÉS

Directora

MAGNOLIA SANABRIA ROJAS

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS SOCIALES
BOGOTÁ
2020**

“Todo va y viene, enreda y desenreda”.

Bacó Carlos Jamioy Narváz

Tabla de Contenido

Introducción	9
Capítulo 1. Un relato descriptivo del <i>Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá</i>. Para enredar todo lo demás	18
<i>Cabëngbe canÿe nÿanté cuaojtisobeco</i> : ya se acerca la gran fiesta de los indígenas camëntsá	18
<i>¿Ndayá cochjëbtsac joboyejuum?</i> : ¿qué instrumento va a llevar para el baile?	27
<i>Mënté inyë nÿanté cuatbonjiyababinÿna</i> : hoy hemos amanecido con vida para el gran día de fiesta	29
Capítulo 2. Un estudio del <i>Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá</i> desde la práctica del contextualismo radical/mapear articulaciones. Para comprender cómo se <i>enreda</i> este estudio	45
Una mirada a los documentos que tratan del <i>Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá</i> (antecedentes de este estudio)	45
Documentos que indagan por aspectos simbólicos presentes en el <i>Bëtsnaté-Clestrinÿ</i>	47
Documentos que consideran el <i>Bëtsnaté-Clestrinÿ</i> como una fiesta del perdón, en la que es posible identificar sentidos propios de justicia	48
Otros temas y categorías de análisis importantes en las miradas <i>etic</i>	49
Una apuesta por el contextualismo radical/mapear articulaciones	51
Los estudios culturales y la práctica del contextualismo radical/mapear articulaciones	51
Contexto, articulación y poder	57
Prácticas culturales, articulación, contexto y poder	59
El <i>Bëtsnaté-Clestrinÿ</i> como unidad articulada, contextualmente configurada	60
Mapeando articulaciones desde la etnografía, la revisión archivístico/documental y la historia oral (la metodología empleada en este estudio)	62

Capítulo 3. Mapeando los significados articulados al <i>Bëtschnaté-Clestrinÿ Camëntsá</i> y los contextos de configuración de esta práctica cultural. Mapeando <i>enredos</i> y <i>desenredos</i>	65
Primer apartado. El <i>Bëtschnaté-Clestrinÿ</i> : una festividad mítica	65
A propósito del concepto de mito	66
Mapeando los mitos que dan cuenta del surgimiento del <i>Bëtschnaté-Clestrinÿ</i> / Mapeando articulaciones y rearticulaciones contextuales	69
<i>Mito de la pinta del Bëtschnaté-Clestrinÿ y de la música / La articulación contextual yagé-conocimiento</i>	70
<i>Mito de la visión o visita del personaje que enseña el Bëtschnaté-Clestrinÿ / La articulación contextual yagé-divinidad peregrina-conocimiento.</i>	77
<i>Mito del Señor de Sibundoy, Mito de la visita del Señor de Sibundoy fiestero / La articulación contextual colonialidad del poder en torno al trabajo-colonialidad cultural</i>	80
A modo de cierre	95
Segundo apartado. El <i>Bëtschnaté-Clestrinÿ</i> : cierre de un ciclo e inicio de uno nuevo, fiesta de la abundancia, fiesta del maíz, fiesta del compartir	97
La articulación contextual <i>trabajo-manutención comunitaria-fiesta</i>	98
Cierre de un ciclo e inicio de uno nuevo: un ciclo pensando y preparando el retorno al Día Grande	103
Fiesta de la abundancia: copiosidad de maíz, música, baile, cantos, gritos, colorido y alegría	108
Fiesta del maíz: empezar el nuevo ciclo fortificados y agradeciendo por las cosechas recibidas	111
Fiesta del compartir: el principio de reciprocidad-comunalidad	111
La articulación contextual <i>trabajo-manutención española-capital</i>	116
A modo de cierre	122
Tercer apartado. El <i>Bëtschnaté-Clestrinÿ</i> : fiesta de la vida y del encuentro	124
“Encontrase en vida”	128
La articulación contextual <i>muerte-desencuentro</i>	133

La danza de los Zaragüayes	137
El enjale del gallo efectuado por los Sanjuanés	139
A modo de cierre	143
Cuarto apartado. El <i>Bëtschnaté-Clestrinj</i> : fiesta del respeto, perdón y consejo	145
A modo de cierre	160
Quinto apartado. De “carnaval salvaje” a Carnaval del Perdón: mapeando representaciones del <i>Bëtschnaté-Clestrinj</i>	166
A propósito del concepto de representación	166
Los misioneros capuchinos y la representación del “carnaval salvaje”	167
Los misioneros redentoristas y la representación del Carnaval del Perdón	172
Capítulo 4. Enredando algunos análisis finales en torno a la identidad	176
Conclusiones	181
Referencias	183
Anexos	191

Lista de figuras

Figura 1. Tramos de la carretera que conecta a Mocoa (Medio Putumayo) con el Valle de Sibundoy (Alto Putumayo) y Nariño	19
Figura 2. Proceso de construcción del castillo (<i>carchanëshá</i>)	21
Figura 3. Levantamiento del castillo (<i>carchanëshá</i>)	22
Figura 4. <i>Esteruths</i>	23
Figura 5. Ritual de limpieza del territorio (desde la vereda La menta hasta el centro de Sibundoy)	25
Figura 6. Ritual de limpieza del Parque de la Interculturalidad	26
Figura 7. <i>Cabëng</i> en los alrededores de la Iglesia del Sagrado Corazón, donde se da el encuentro colectivo de la comunidad camëntsá el día del <i>Bëtsnaté-Clestrinÿ</i>	32
Figura 8. Matachín (<i>Mëtëtsén</i>)	33
Figura 9. Bandereros (<i>Uabotamaniyá Uabinÿiaynayá</i>)	34
Figura 10. Fiesteras de la Virgen de las Lajas	35
Figura 11. Sanjuanés (<i>Sanjuanëng</i>)	36
Figura 12. Zaragüayes	37
Figura 13. <i>Cabëng</i> en la Iglesia Catedral San Alfonso María de Ligorio	38
Figura 14. <i>Cabëng</i> arrodillado ante el Taita Gobernador (período 2018), en la cruz de piedra del Parque de la Interculturalidad	39
Figura 15. <i>Cabëng</i> en el Parque de la Interculturalidad	40
Figura 16. Batá saludando y poniendo pétalos de flores sobre la cabeza de otro <i>cabëng</i>	40
Figura 17. <i>Cabëng</i> esperando el momento del enjale del gallo	41
Figura 18. Calendario camëntsá	100

Lista de tablas

Tabla 1. Declive poblacional del pueblo camëntsá durante la encomienda	134
--	-----

Introducción

Corría el mes de octubre del año 2015 cuando visité por primera vez el Valle de Sibundoy, un hermoso valle ubicado en el departamento del Putumayo, y lugar de asentamiento del pueblo indígena camëntsá¹. Mi interés por conocer este territorio había despertado tiempo atrás, con la lectura de la obra del poeta camëntsá Hugo Jamiyoy Juagibioy. Los textos de Hugo, inscritos en el terreno de la *oralitura*², me habían permitido adentrarme en *Bëngbe Uáman Tabanoc*³; relacionarme con un mundo repleto de montañas, nubes, plumas de guacamayo, colores, tejidos, flauteros, danzantes, colibrís mensajeros, chicha y maíz; aproximarme a una cosmovisión en la que *Tsbatsána Mamá* (Madre Tierra, Madre Responsable), *Mamá Juashcón* (Madre Luna), *Taita Shinÿe* (Padre Sol) y *Taita Yagé*⁴ cumplen un papel fundamental; familiarizarme con los saberes de taitas, mamitas, bacós y batás⁵; y pensarme desde la palabra de consejo y las reflexiones de los mayores. Pero a la vez, esas letras habían hecho brotar en mí el anhelo de recorrer el Valle de

¹ Según Jamiyoy (2010), la denominación completa con la que se identifica el pueblo camëntsá es *Camuentsa Cabëng Camëntsá Biyá*: de aquí mismo, de nosotros mismos y que así mismo habla, es decir, *hombres de aquí con pensamiento y lengua propia*. La palabra *ca* (mismo) *mëntsá* (así) corresponde, entonces, a una abreviación de tal expresión, que denota la pertenencia y la identificación con un territorio, un pensamiento y una lengua particular. De otra parte, se debe aclarar que las palabras en lengua camëntsá que aparecen en este texto, están escritas siguiendo la ortografía proporcionada en el *Diccionario Bilingüe Camëntsá: Español, Español: Camëntsá*, publicado por el comité comunitario USCU (*Uáman Soyëng Camëntsáñ Uatsjëndayëng*) en el año 2018.

² Para el poeta mapuche Elicura Chihuailaf, creador del concepto, “la oralitura es escribir a orillas de la oralidad, a orillas del pensamiento de nuestros mayores y, a través de ellos, de nuestros antepasados” (citado en Sánchez, 2010, p.137). Hugo Jamiyoy Juagibioy ubica también su obra en el género oraliterario, debido a la constante presencia de las palabras y los saberes de los mayores en sus poemas.

³ *Sagrado lugar de origen*. Esta es la forma en que los indígenas camëntsá nombran en su lengua el lugar que habitan y del cual proceden, ubicado en el Valle de Sibundoy. Vale la pena aclarar que en los estudios realizados sobre la procedencia del pueblo camëntsá y de su lengua, no se ha encontrado relación directa alguna que lo emparente con otros pueblos. Jamiyoy (2010) asegura que la comunidad camëntsá es única en el mundo y que según la tradición oral son originarios del lugar en el que actualmente están asentados.

⁴ Considerado por los camëntsá *el bejuco del alma*. El *yagé* (*biajiy* en lengua) es una planta medicinal de vital importancia en el sistema curativo camëntsá; su ingestión (en forma de bebida) permite la sanación del cuerpo y del espíritu, y se hace en ceremonias especiales, lideradas por un médico tradicional (*Tatsëmbuá*). Para los *Tatsëmbuá* el *yagé* es fuente de saber y poder, bajo la premisa de que el conocimiento y la sabiduría no residen en el hombre mismo, sino dentro de la naturaleza que lo rodea (Cabildo Indígena Camëntsá Biyá, 2012).

⁵ El posterior trabajo de campo me permitió comprender que los camëntsá se consideran una gran familia; por ello, en las conversaciones cotidianas, para referirse al otro, usan términos que indican parentesco, sin que necesariamente haya un vínculo consanguíneo directo. Así, a los mayores en edad se les dice *bacó* (tío) y *batá* (tía), a los iguales *uafis* (primo o prima), y a los menores *sobrén* (sobrino) y *sobrená* (sobrina). Ahora bien, el vocablo *taita* se emplea para nombrar al papá, abuelos (a veces no necesariamente con grado de consanguinidad), gobernadores y exgobernadores del cabildo, y a los médicos tradicionales. La palabra *mamá* y su derivado *mamita* se utiliza para designar a la mamá, abuelas (a veces no necesariamente con grado de consanguinidad) y a las mayores tejedoras, parteras o concedoras del saber botánico tradicional.

Sibundoy, vislumbrando lo leído, acercándome directamente a esa cosmovisión y a esos saberes, y escuchando de los abuelos y abuelas todo ese bagaje oral. Precisamente, y en relación con esa oralidad, me habían llevado a interesarme de forma especial por lo que Rocha (2010b), en su análisis de los poemas de Hugo, denominaba la *botamán biyá*:

[...] todo un género sapiencial de enseñanzas transmitidas por los mayores, por los médicos tradicionales, y también por los padres y abuelos que interactúan con sus hijos y nietos mediante las sabias preguntas y relatos que van hilando el sentido de la vida (p.63).

Así las cosas, durante aquel octubre busqué consumir tal anhelo. Para ello, en un primer momento me dediqué a caminar la geografía del Valle de Sibundoy, región que resultó ser mucho más extensa, diversa y bella de lo que pensaba. De este modo, pude entender que el Valle está anclado en las estribaciones occidentales de la cordillera de los Andes⁶, y que por ello las montañas y las nubes son tema importante en la poesía de Hugo; siendo, debido a su ubicación, un puente que une a los Andes con la parte oriental de la selva amazónica⁷, lugar de procedencia de las plumas de guacamayo y del bejuco del yagé (presentes también en esa poesía), por lo que sus habitantes lo catalogan como “la puerta de oro de la Amazonía colombiana”. Ese caminar me permitió además comprender que el Valle es un territorio compartido, en el que confluyen indígenas camëntsá, indígenas inga y colonos; dividido en cuatro municipios, en cada uno de los cuales hay mayor presencia de alguno de estos pueblos indígenas: San Francisco y Sibundoy (camëntsá), Colón y Santiago (inga)⁸.

En un segundo momento, destiné el tiempo a recorrer, específicamente, el municipio de Sibundoy; y fue así, andando por sus veredas y por el centro, que tuve la oportunidad de entablar

⁶ Al ser parte de la cadena montañosa de los Andes, el Valle de Sibundoy se localiza en la región denominada Alto Putumayo. En contraste, el Medio Putumayo (Mocoa, Villagarzón, Puerto Guzmán, Puerto Caicedo, Puerto Asís) y Bajo Putumayo (Orito, Valle del Guamuez, San Miguel, Puerto Leguízamo), presentan un paisaje más llano y selvático (ver Anexo A. El Valle de Sibundoy en el departamento del Putumayo).

⁷ Ver Anexo B. El departamento del Putumayo y el Valle de Sibundoy en Colombia.

⁸ En cada uno de estos municipios se ubica, además, el cabildo del respectivo pueblo indígena que habita mayoritariamente allí (ver Anexo B).

conversación con diferentes personas: cabildantes⁹, médicos tradicionales, mamitas parteras, mamitas tejedoras (entre ellas la mamá de Hugo), batás expertas en el *jajañ*¹⁰, bacós sobanderos y portadores de un extenso conocimiento botánico, artesanos, músicos, docentes, entre muchas otras¹¹. Esas pláticas me llevaron, por supuesto, a decodificar mejor la oralitura de Hugo; al tiempo que ponían ante mi mirada una forma de ser y estar en el mundo realmente interesante y compleja, de la cual es posible aprender un sin número de cosas.

Ahora bien, algo que llamó profundamente mi atención de esas jornadas de diálogo fue la recurrencia de una temática: el *Bëtsnaté* o Día Grande (como me indicaban que se podía interpretar en español esa expresión); una festividad celebrada por los camëntsá anualmente, durante el lunes que en el calendario gregoriano antecede al Miércoles de Ceniza, en la que confluyen música y danza (los flauteros y danzantes a los que Hugo hacía mención)¹². Es tal la importancia que el pueblo camëntsá le otorga a ese día, que de cierta manera la mayoría de conversaciones desembocaban allí; y una vez el tópico se hacía presente, una gran emoción emergía también, y las palabras que se pronunciaban a continuación parecían salir cargadas de alegría y profundos sentimientos.

Desde luego, esas charlas fueron también aprovechadas para indagar por la *botamán biyá*, ese conjunto de enseñanzas que me habían causado gran interés. Frente a tal tema, mis interlocutores reafirmaron lo mencionado por Rocha, pero ampliaron el significado del concepto: *botamán biyá*, según sus explicaciones, traduce *palabra bonita*, y es una expresión que se utiliza para referirse al

⁹ En el sistema de gobierno camëntsá existe un grupo de cabildantes que lidera, organiza e imparte justicia dentro de la comunidad; sus integrantes, en orden jerárquico, son: Taita Gobernador (*Uaishanyá*), Alcalde Mayor (*Arcany*), Alcalde Menor (*Alguacero*), Alguacil Mayor (*Mayor Uatëcmá*), Alguacil Segundo (*Segundo Uatëcmá*), Alguacil Tercero (*Menor Uatëcmá*), Alguacil Cuarto (*Sebiá Uatëcmá*) (Cabildo Indígena Camëntsá Biyá, 2012); el período de mandato de los cabildantes es de un año. Ahora bien, el cabildo es el espacio en que se reúne este grupo de personas y en el que atienden a los demás miembros de la comunidad; el Cabildo Indígena Camëntsá Biyá de Sibundoy se localiza en los alrededores del parque central del municipio (Parque de la Interculturalidad).

¹⁰ Chagra tradicional de los camëntsá. El principal alimento que se cultiva en esta es el maíz.

¹¹ La colaboración de la profesora camëntsá Ana María Muchavisoy Chindoy (quien me permitió hospedarme en su casa durante mis diferentes visitas al Valle) y de su familia, fue de vital importancia para aprender a desplazarme por el municipio de Sibundoy y para conocer a las distintas personas a que se hace mención.

¹² Esa festividad es también conocida como Carnaval del Perdón. Si bien en el *Bëtsnaté* hay espacios para la reconciliación (perdón), los camëntsá evitan utilizar esta expresión para nombrar tal festividad, ya que esta fue impuesta por agentes externos y está asociada con una historia de colonización y evangelización a la que se hará referencia en el documento; por estas razones, y por otras que más adelante se harán explícitas, en este texto se toma distancia de tal expresión. El pueblo inga tiene una celebración con características similares que se lleva a cabo el martes, día que sigue al *Bëtsnaté*, y que en su lengua denominan *Atun Puncha-Kalusturinda*.

uso “profundo, cuidado y bonito” que se hace de la lengua camëntsá en determinados contextos; así, a la hora de aconsejar o brindar enseñanzas se puede emplear la palabra bonita, pero también al momento de saludar, agradecer, solicitar determinados favores, etc. El bacó Carlos Jamioy Narváez, a quien tuve la oportunidad de conocer ese octubre y a quien volveré a referirme en unas líneas, aclaró aún más mis ideas, poniendo la *botamán biyá*, precisamente, en el contexto del *Bëtsnaté*:

Ese día se cantan versos hechos con palabras bonitas, para que lleguen al corazón y al alma de la otra persona; pero además, se dan consejos con palabras bonitas, y como se visita a los familiares, se les agradece por la chicha y la comida que le brindan a uno con esa misma clase de palabras. A esos discursos hechos con palabras bonitas es a lo que llamamos *lenguaje ceremonial* (comunicación personal, 5 de octubre, 2015)¹³.

El bacó introdujo, de esa manera, un nuevo concepto: *jonguamiyán* o lenguaje ceremonial, un lenguaje de respeto y cortesía, quizá la mayor expresión de la *botamán biyá*, y con amplios usos durante el *Bëtsnaté*.

Ese primer viaje al Valle de Sibundoy fue, entonces, el escenario ideal para conocer la geografía de esta región, acercarme directamente al pueblo indígena camëntsá y a su cosmovisión y, claramente, para entender con mayor profundidad la poesía de Hugo Jamioy Juagibioy. A la vez, me permitió despejar mis inquietudes sobre la *botamán biyá* y comprender que hay una temática, una celebración de vital importancia para los camëntsá: el *Bëtsnaté*.

En enero de 2016 volví a territorio camëntsá. Durante esa segunda visita me dediqué, de nuevo, a caminar por el municipio de Sibundoy, regresando a casa de aquellas personas con que había charlado en la ocasión anterior y conociendo a otras que me iban siendo referenciadas. Según pude intuir, mi retorno a *Tabanoc*¹⁴ fue bien apreciado y permitió estrechar un poco más los vínculos con la comunidad; hecho que se hizo evidente, por un lado, en la posibilidad que se me brindó de participar en actividades cotidianas y sociales; y por otro, en la mayor fluidez y naturalidad con que esta vez se desarrollaron las conversaciones, las cuales fueron amenizadas, inclusive,

¹³ Todas las citas producto de comunicaciones sostenidas durante el trabajo de campo, han sido tomadas de los diarios de campo o de la transliteración de grabaciones.

¹⁴ Lugar de origen del pueblo camëntsá (ver pie de página 3).

compartiendo chicha (*bocoy*) y mote (*batascmëts*)¹⁵, lo que entre los camëntsá denota confianza y familiaridad. Si bien fueron diversos los temas abordados en estas pláticas, nuevamente el *Bëtsnaté* se hizo presente, y hasta con más frecuencia que en el primer viaje, lo que seguramente se derivaba de lo cerca que estaba su celebración¹⁶. Por supuesto, no faltaron invitaciones para apreciar y vivir ese Día Grande.

Uno de los reencuentros que más recuerdo de aquel enero fue el que se dio con el bacó Carlos Jamioy Narváez, quien al igual que lo había hecho antes con tópicos como la *botamán biyá*, me ilustró una vez más sobre distintos aspectos de la cultura camëntsá. Justamente, y al comentarle que diferentes personas me habían invitado al *Bëtsnaté* y que estaba contemplando seriamente asistir, el bacó me hizo una breve descripción de lo que sucede en esa festividad y me dio a conocer algunos de sus significados:

El *Bëtsnaté* ha sido nuestra fiesta desde tiempos míticos, desde antes que llegaran aquí los españoles, y varios significados están enredados a ella: es la fiesta de la vida, del encuentro, la abundancia, la reconciliación y el inicio de un nuevo año camëntsá (comunicación personal, 6 de enero, 2016).

Además, me indicó que en el *Bëtsnaté*, a pesar de ser una festividad precolombina, se “*enredan*” prácticas propias con prácticas provenientes del catolicismo¹⁷, lo que ha sucedido debido a los procesos de colonización y evangelización adelantados en el Valle de Sibundoy¹⁸. Precisamente, fue en medio de esa charla que el bacó pronunció una frase que desde ese momento quedó grabada en mi memoria, y con la cual se inaugura este documento: “Al hablar de la cultura camëntsá y del *Bëtsnaté*, hay que tener en cuenta que todo va y viene, enreda y desenreda” (comunicación personal, 6 de enero, 2016).

Durante ese mismo diálogo, el bacó Carlos me explicó detenidamente el significado de la palabra *Bëtsnaté*. Al descomponer el término se obtiene lo siguiente: *Bëts* traduce gran o grande, *cna* como y *té* día, es decir, *como el gran día y el más importante*. Sin embargo, y según lo

¹⁵ Maíz lavado con cal o ceniza obtenida de la quema de leña, y cocinado por largas horas hasta que el grano crece. Por lo general, se sirve acompañado de gallina, carne de res y cerdo.

¹⁶ En el año 2016, el Miércoles de Ceniza tuvo lugar el 10 de febrero; de modo que el *Bëtsnaté* se celebró el lunes 8 del mismo mes.

¹⁷ Como se verá, el hecho de que diversas prácticas estén *enredadas* en el *Bëtsnaté*, hace también que diversos significados estén *enredados* a esta festividad.

¹⁸ Como se verá, desde el siglo XVI diferentes comunidades religiosas han hecho presencia en el Valle de Sibundoy.

mencionado por el bacó, la partícula *cna* puede cumplir la función de proposición (tal como sucede en la traducción ya presentada) o de adverbio interrogativo (*cómo es el gran día*). La respuesta a esa pregunta está en el vocablo *Clestrinÿ*: *Clestr* (bulla, sonido), *inÿ* (repetir); lo que equivale a decir, *repetición de sonidos*¹⁹, sonidos interpretados a través de diversos instrumentos musicales (entre los que la flauta ocupa un lugar preponderante), y al ritmo de los cuales se danza (*juajanÿayán*). Tal es la razón por la que los camëntsá hablan del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*²⁰, *el gran día y el más importante, en que los sonidos y la danza se toman Tabanoc*; pero que “desde afuera” se ha representado como Carnaval del Perdón.

En suma, mi regreso a Sibundoy ese enero contribuyó a tejer lazos de amistad. A la vez, me dejó gratas conversaciones, en las que las palabras se “mojaron” con chicha, y un interés creciente por el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, ese gran día en el que, según lo que sabía hasta el momento, se *enredaban* melodía, danza, versos, consejos, discursos ceremoniales, alimentos, mitos y prácticas provenientes del catolicismo; y al que estaban *enredados* los siguientes significados: fiesta de la vida, del encuentro, la abundancia, la reconciliación e inicio de un nuevo ciclo.

Los primeros días de febrero de ese 2016 me encontraron pues participando del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*. Como el bacó Carlos, en medio de la descripción hecha el mes anterior, me había hablado de algunos acontecimientos que anteceden al *Bëtsnaté*, arribé a Sibundoy antes del lunes 8 de febrero (cuando tendría lugar el Día Grande) para poder visualizar también esos eventos. De ese modo, pude ser partícipe de toda una serie de preparativos: montaje de una estructura, hecha a base de madera y ramos tejidos con palma real, a la que denominan castillo; limpieza de sitios determinados efectuada por los taitas *Tatsëmbuá* (médicos tradicionales); cocción de alimentos; tejido de chumbes²¹; elaboración de coronas²², etc. Preparativos que estuvieron acompañados de

¹⁹ Además de este, el término *Clestrinÿ* tiene otros sentidos, los cuales serán presentados más adelante.

²⁰ A pesar de que los vocablos *Bëtsnaté* y *Clestrinÿ* tienen cada uno su significado, ambos guardan una profunda relación. Es de resaltar que para referirse al Día Grande, los camëntsá emplean indistintamente cualquiera de estos vocablos (aunque es más común el uso del primero) o los dos unidos. Por ello, a lo largo de este documento se usarán alternadamente las expresiones *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, *Bëtsnaté*, *Clestrinÿ* y Día Grande para nombrar esta festividad.

²¹ En lengua *tsombiach*. Los chumbes son largas y anchas fajas tejidas con hilos de lana de diferentes colores, en las cuales se encuentran diversas “labores” (diseños o escrituras propias de los camëntsá) que tienen determinados significados o narran una historia en particular. Estas son usadas por las mujeres alrededor del vientre para sostener la falda.

²² Durante el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, tanto hombres como mujeres llevan coronas (*uchanëshá*). Estas están compuestas por aros de madera, cubiertos con hilos de diversos colores, que encajan en la cabeza de quien las usa, y de los que cuelgan un gran número de delgadas fajas o chumbes. En menor medida se utilizan también coronas de plumas de aves silvestres (loros, guacamayos, etc.), tradición que, según dicen los camëntsá, proviene del Bajo Putumayo.

la interpretación de una melodía particular, la melodía del *Clestrinÿ*, y de un sentimiento de alegría y una expectativa que parecían inundar todo un valle ansioso por la llegada del día más importante.

El lunes de *Bëtsnaté-Clestrinÿ* salí muy temprano de casa de la profesora Ana María Muchavisoy Chindoy, en la que me había hospedado ya durante mis tres visitas al Valle, y fui a visitar al bacó Carlos, quien en esos días previos me había invitado a su hogar a tomar chicha y a comer mote, “porque toca tener fuerza y energía para participar del *Clestrinÿ*” (comunicación personal, 7 de febrero, 2016). De la morada del bacó salí con su familia (él desafortunadamente no nos acompañó debido a algunos problemas de salud) hacia la vereda Sagrado Corazón, donde se reúne el pueblo camëntsá para dar inicio colectivo a la festividad; y desde ese momento y hasta el amanecer del martes comprendí a cabalidad, como también lo hizo mi cuerpo, el significado del término *Clestrinÿ*: la melodía propia del Día Grande no dejó de sonar, de repetirse, así como los cuerpos tampoco dejaron de bailar al ritmo de ésta. Simultáneamente, a medida que bailaba, una gran cantidad de imágenes se desplegaban frente a mi mirada: toda una comunidad ataviada con prendas coloridas, coronas de fajas y plumas; un grupo de bandereros²³; personajes que usaban máscaras y vestuarios particulares; la Virgen de las Lajas llevada en “procesión”; la entrada a la Iglesia Catedral de Sibundoy en medio de música, danza y gritos de júbilo; *cabëng*²⁴ que se saludaban con emoción poniéndose mutuamente pétalos de flores en la cabeza; personas que se arrodillaban frente al Taita Gobernador, quien les hablaba en lengua camëntsá y les daba la bendición; el “enjale” de un gallo²⁵; visitas a diferentes casas, en las que se bailaba y se compartía chicha y mote; un cabildo repleto de danzantes; entre otras.

Todas esas imágenes y las *tramas de significación*, usando el concepto de Geertz (2003), que debían estar *enredadas* a ellas, acabaron de despertar en mí un profundo interés por el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*. Al tiempo, me intrigaba comprender las condiciones bajo las cuales esas prácticas tan diversas se habían *enredado* dentro de esta celebración; me preguntaba así, retomando la frase del bacó Carlos, qué *enredos* o *desenredos* se habrían dado desde tiempos precolombinos para que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* (una festividad mítica y ancestral, como la califican los camëntsá) presentara

²³ Conjunto de hombres que llevan banderas de determinados colores, cuyos significados serán luego dados a conocer.

²⁴ Forma de referirse a los indígenas camëntsá en general.

²⁵ Momento del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* en que se arranca la cabeza a un gallo. El significado de esta práctica será explicado en páginas ulteriores.

su configuración actual, y para que incluso se le representara con la denominación Carnaval del Perdón.

Semanas después, para finales del mes de marzo, regresé a Sibundoy y expresé a las autoridades del cabildo y a gran parte de las personas con que hasta el momento me había relacionado, mi interés por adelantar un trabajo de investigación alrededor del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*; por supuesto, les di a conocer las inquietudes iniciales que me movían: entender a profundidad las prácticas y los significados que se *enredan* en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, y comprender los *enredos* o *desenredos* que se han dado en el proceso de configuración de esta práctica cultural. Tal iniciativa fue bien recibida, les parecía interesante, sobre todo, “levantar una memoria” de tales prácticas y significados, y de la historia del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*. Desde luego, la idea fue también comentada al bacó Carlos, quien hasta la fecha me había ayudado en gran medida a entender diferentes aspectos relacionados con el Día Grande. La respuesta del bacó fue: “Para mí siempre ha sido importante tratar de conocer cómo fueron las cosas, estudiar nuestra historia, y el estudio que usted plantea nos puede contribuir como un aprendizaje más, como una opción para la comprensión de nuestra historia” (comunicación personal, 21 de marzo, 2016). A lo que agregó:

Ese estudio requiere de tiempo y voluntad, hay que pensarlo y hacerlo bonito, porque sobre nuestro *Bëtsnaté* hay mucha tela que pintar; pero bueno, si tener es un trabajo, no tener es una desgracia; toca empezar y a medida que se avance iremos encontrando el camino (comunicación personal, 21 de marzo, 2016).

Así pues, desde ese momento tuve la gracia de recorrer ese camino. En total fueron tres los *Bëtsnaté-Clestrinÿ* en los que participé (2016, 2017 y 2018), y un poco más de tres los años que dediqué a visitar frecuentemente el Valle de Sibundoy, compartiendo con los *camëntsá* su día a día y hablando con ellos acerca del Día Grande; tiempo en el que siempre conté con el apoyo del bacó Carlos Jamioy Narváez, quien no sólo fue andando este camino conmigo, sino que además me ayudó a encontrarlo, pensarlo y transitarlo bonito. Sin sus consejos, orientaciones e ilustraciones de *bacó juabnáyá* (tío pensador, orientador y de gran conocimiento); sin la palabra compartida durante tardes y tardes en la sala de su casa, en la cocina, alrededor del fogón, o en las lentas y tranquilas caminatas por la chagra; sin la retroalimentación e inclusive la traducción del *camëntsá* al español de los otros diálogos que iba sosteniendo, este documento no sería posible. Sin duda, sus palabras y pensamientos colman este texto.

Las páginas que siguen tratan, entonces, del *Bëtschnaté-Clestrinÿ Camëntsá*. Particularmente, en ellas se presenta un estudio (utilizando las palabras del bacó Carlos) sobre las prácticas y los significados que se *enredan* en el *Bëtschnaté*, y sobre los *enredos* y *desenredos* históricos bajo los cuales se ha configurado esta práctica cultural.

El documento está dividido en cuatro capítulos. En el primero, se hace un relato descriptivo de lo que sucede en el Día Grande que permitirá *enredar* todo lo demás. En el segundo, se explica cómo está *enredado* este estudio. En el tercero, y a partir de la práctica del contextualismo radical (propia de los estudios culturales), se mapean las prácticas y los significados que se *enredan* en el *Bëtschnaté-Clestrinÿ*, y los contextos (configurados por *enredos* y *desenredos*) bajo los que se ha forjado esta práctica cultural. Ya en el último capítulo se presentan algunos análisis en torno a aspectos identitarios relacionados con el *Bëtschnaté*.

Comencemos pues a *enredar* este estudio sobre el día más importante del pueblo camëntsá, el día que, en palabras del bacó Carlos, “habla de lo que es y ha sido el camëntsá” (comunicación personal, 21 de marzo, 2016).

Capítulo 1

Un relato descriptivo del *Bëtsnaté-Clestrinj Camëntsá*

Para *enredar* todo lo demás

Cabëngbe canÿe nÿanté cuaojtisobeco: ya se acerca la gran fiesta de los indígenas camëntsá

Es sábado, el sábado que en el calendario gregoriano antecede al Miércoles de Ceniza. Acabo de arribar al Valle de Sibundoy, un hermoso valle ubicado en el departamento del Putumayo, y estoy sentado frente al cabildo del pueblo indígena camëntsá. Me ha tomado, aproximadamente, diecinueve horas llegar hasta aquí, a las cuales quiero hacer referencia en primer momento.

El día anterior, a eso de las cinco de la tarde, partí de Bogotá (mi lugar de residencia) en una flota, en la que atravesé los departamentos de Cundinamarca, Tolima y Huila, y unos pequeños rincones de Caquetá y Cauca por los que se debe cruzar; y esta mañana, en promedio doce horas después, mi mirada ya contemplaba el paisaje mocoano. Mocoa, la capital del Putumayo y mi punto de trasbordo en este viaje, se erigía como la oportunidad para activar un poco el cuerpo antes de continuar el camino hacia el Valle de Sibundoy. Bajé de la flota, me di tiempo para sentir ese suave calor, esa leve humedad del amanecer mocoense, bebí un tinto y me dirigí hacia la taquilla de Cootransurp, una empresa de transportes dedicada a recorrer la carretera que conecta a Mocoa (Medio Putumayo) con el Valle de Sibundoy (Alto Putumayo) y con Nariño²⁶. En mis perspectivas de viaje había programado tomar el carro de las siete de la mañana, el primero que sale; sin embargo, y luego de hacer la fila, cosa que de por sí no es habitual en esa taquilla, esta expectativa se diluyó al escuchar las palabras de la persona encargada: “Me queda un cupo pero en el carro de las nueve, mucha gente está yendo para allá”²⁷. Era cierto, muchos *cabëng* (indígenas camëntsá) estaban regresando a su territorio, pero además iba un gran número de visitantes. En ese momento me dije: ya se acerca la gran fiesta de los indígenas camëntsá.

Efectivamente, salí de Mocoa en el carro de las nueve y una vez más me dejé maravilliar por esa vía que lleva al Alto Putumayo y a Nariño, una carretera que se comenzó a construir para el

²⁶ Ver Anexo B.

²⁷ A partir de las siete de la mañana y hasta las cinco de la tarde, Cootransurp envía cada hora un carro hacia el Valle de Sibundoy.

año 1937 y que es comúnmente conocida como “El trampolín de la muerte”. Al bordear la cadena montañosa que conecta a los Andes con la Amazonía, la mayor parte de esta estrecha trocha tiene profundos abismos, tramos en los que intrépidos conductores realizan osadas maniobras, y continuos derrumbes que aumentan en las épocas de invierno. No obstante, esa niebla de riesgo que “serpentea” unida a la carretera queda relegada frente al paisaje que es posible observar: bellas montañas ancladas entre las nubes, la entrada a la selva amazónica y quebradas que atraviesan la vía en varios puntos, cuyas aguas vienen de lo alto de las montañas y se pierden en lo profundo de los abismos.



Figura 1. Tramos de la carretera que conecta a Mocoa (Medio Putumayo) con el Valle de Sibundoy (Alto Putumayo) y Nariño. Fuente: Archivo propio.

Pasado el mediodía dejé atrás esa “serpiente transitable” y visualicé las casas de San Francisco, el primer municipio del Valle de Sibundoy con el que uno se encuentra viniendo de Mocoa, del oriente; y que ancestralmente, según me cuenta el bacó Carlos Jamioy Narváez, era llamado en lengua camëntsá *Binÿetjoc* (lugar de viento, lugar montañoso)²⁸. Haciendo justicia a su nombre, *Binÿetjoc* me recibió con su viento habitual, un viento frío que se expande por todo el Valle y que te permite entender que atrás ha quedado el calor mocoense, que la entrada a la Amazonía es fría y que los Andes están ahí no más. Normalmente, me hubiera bajado pasando *Binÿetjoc*, junto al ingreso a la vereda Tamabioy²⁹, en donde a orillas de carretera la profesora camëntsá Ana María

²⁸ Ver Anexo B.

²⁹ Esta vereda ya hace parte del municipio de Sibundoy.

Muchavisoy Chindoy tiene su casa, en la que amablemente me permite hospedarme durante mis viajes a este territorio; pero esta vez decidí continuar hacia el centro de Sibundoy, el siguiente municipio que compone este Valle. Era necesario, debían estar en el proceso de levantar el castillo (*carchanëshá*), momento cumbre dentro de los preparativos para la gran fiesta, para el *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá* (Día Grande Camëntsá). Claro, días antes habrían hecho talleres de tejido de ramos y de fajas, de elaboración de coronas e instrumentos musicales; habrían dado orientaciones sobre el lenguaje ceremonial, las melodías, cantos y danzas que se utilizan durante esta festividad³⁰; y el día anterior habrían celebrado el *Basengbe Bëtsnaté* (Día Grande de la Niñez Camëntsá)³¹; pero el levantamiento del castillo es la señal que indica que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* ha llegado y que falta poco para celebrársele. Así que di a guardar mi equipaje en la oficina de Cootransurp en Sibundoy y corrí al cabildo, en donde me encuentro ahora observando tal evento.

Un gran número de personas están ubicadas frente al cabildo del pueblo indígena camëntsá. Antes de mi llegada, acostada sobre la calle del cabildo, se había dispuesto ya una estructura hecha a base de columnas y vigas de madera; son cuatro las columnas y cuatro las vigas que componen la estructura, unas fijadas a otras con enormes tornillos³². Un mayor, quien parece estar dirigiendo la construcción, da instrucciones para que ese esqueleto de madera se levante un poco del nivel del suelo y se apoye sobre unos troncos, de modo que pueda ser manipulado por ambas caras; a la vez, orienta a un grupo de tejedores que usando hojas de palma real tejen ramos (similares a los empleados durante la celebración católica del Domingo de Ramos). Un señor, integrante de la comunidad, se acerca y me ofrece un vaso de chicha, y mientras lo bebo conversamos un rato; me dice que el mayor es el taita Ángel Jacanamejoy, quien efectivamente, y desde hace muchos años, lidera la edificación del castillo; además, me explica que los ramos (*ramëshá*) se usarán para cubrir ambos lados de la parte superior del esqueleto. El señor continúa compartiendo chicha a todos los allí presentes: *cabëng* constructores, tejedores y espectadores, y a los *squená* (no indígenas) que como yo observamos con atención lo que sucede. Así como él lo había advertido, los ramos

³⁰ Si bien el cabildo organiza talleres formales en los que se busca reactivar la memoria colectiva alrededor de estos saberes, al interior de las casas y familias también es posible observar cómo en los días previos al *Bëtsnaté-Clestrinÿ* se rememoran tales conocimientos.

³¹ El Día Grande de la Niñez Camëntsá es una celebración que imita en todo al *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, pero en la que los protagonistas son los niños. Esta se lleva a cabo el viernes antes del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* y es organizada por los docentes de las instituciones educativas camëntsá.

³² Según el bacó Carlos Jamioy Narváez, antiguamente la estructura del castillo tenía solo tres vigas de madera; luego, se le adicionó una más para darle mayor estabilidad.

comienzan a ser fijados con pequeños trozos de cabuya a las columnas y vigas, primero en la cara que da al pavimento y luego en la opuesta, hasta que toda la parte superior de este armatoste queda bellamente adornada con ramos. El castillo está listo para izarse.



Figura 2. Proceso de construcción del castillo (*carchanëshá*). Fuente: Archivo propio.

Una volqueta entra en reversa por la calle del cabildo y se detiene unos metros antes del *carchanëshá*, que acostado espera a ser levantado. Una cabuya larga y gruesa, doblada por la mitad, se pasa por el cajón de la volqueta y sus extremos son fuertemente atados a dos de las columnas del castillo. Con la ayuda de barretones, al filo de donde terminan las columnas, los constructores abren cuatro huecos en el pavimento, en los cuales estas deben encajar. De pronto, la volqueta sube su cajón, la cabuya se tiembla y el castillo se aleja significativamente del suelo, lo que provoca que la alegría también se eleve: comienzan a sonar los cachos (*jatonës*)³³, las flautas (*plautëfja*)³⁴, los rondadores (*ngouanasá*)³⁵, las armónicas (*loinësá*) y los bombos (*sënjanabé*)³⁶; simultáneamente, se escuchan unos gritos particulares (*juajaja!*, *juejeje!*) que parecen provenir de lo más profundo de las entrañas, siendo el fuerte eco de una felicidad que desborda al cuerpo; y un

³³ Instrumento musical de viento elaborado con cuernos de res.

³⁴ Los *camënsá* interpretan, sobre todo, flautas traversas hechas de *tunda* (planta cuyos tallos son largos, fuertes y huecos). También usan *quenás*, aunque este tipo de flauta la consideran propia de los *ingas*.

³⁵ Instrumento musical de viento que por lo general consta de ocho tubos de *tunda*.

³⁶ Tambores elaborados con el tronco de *yarumo* y con piel de ganado vacuno.

hombre prende “mechas” de pólvora que al explotar aumentan la emoción. La volqueta acelera, avanza con lentitud y el castillo asciende cada vez más; las personas que han estado colaborando en su elaboración hacen lo necesario para que la edificación encaje perfectamente en los hoyos del pavimento; al fin lo logran, el *carchanëshá* está completamente perpendicular al suelo y se contempla imponente, ocupando toda la calle, de acera a acera. Los gritos ensordecen, varias mechas estallan al tiempo y los instrumentos suenan con mayor intensidad; caigo en la cuenta que es una misma melodía la que ha estado sonando, una música que ya ha invadido mi mente y mi cuerpo; recuerdo que el bacó Carlos Jamiyo Narváez me ha explicado que durante el Día Grande hay una repetición de sonidos (*Clestrinÿ*), esta es pues la melodía propia del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*. La gran fiesta de los indígenas camëntsá está cada vez más cerca.



Figura 3. Levantamiento del castillo (*carchanëshá*). Fuente: Archivo propio.

Cuando creo que frente al cabildo todo ha terminado, disponen una nueva estructura de madera, esta vez más pequeña: dos columnas y dos vigas. El proceso se repite y la parte superior de este otro esqueleto comienza a ser adornada con ramos. Me acerco al taita Ángel Jacanamejoy, quien dirige también esta construcción, alabo la obra que han acabado de izar y le pregunto que se hará con esta nueva edificación; el taita me sirve un vaso de chicha de un balde que tiene a su lado y me brinda las explicaciones necesarias: el castillo grande es para el Taita Gobernador, por eso está ubicado frente al cabildo, asimismo será el escenario del enjale del gallo; este otro castillo más

pequeño es para poner justo a la entrada del cabildo y, por supuesto, su levantamiento ya no requiere de la volqueta, sino solo de la fuerza humana³⁷; otros dos castillos iguales a este último se elaborarán en casa del Alcalde Mayor y del Alguacil Mayor, y se dispondrán a la entrada de sus viviendas.

El señor que me había estado compartiendo chicha se acerca a nosotros en medio de la conversación y agrega que el proceso de elaboración de los castillos no termina ahí, pues falta adornar las columnas con totoras verdes y flores. Además, menciona que temprano en la mañana otro mayor había estado tejiendo el *esteruths*, un arreglo hecho igualmente con fibra de palma real que se instala durante el *Bëtsnaté-Clestrinj* al interior del cabildo. Aprovechando que las puertas del cabildo están abiertas ingreso a mirar en qué consiste tal arreglo. De inmediato, observo que los siete bastones de mando, de los siete cabildantes del pueblo camëntsá, que normalmente están ubicados en un estante adherido a uno de los muros, se han puesto sobre una mesa. Al respaldo de esta logro visualizar el *esteruths* colgado a la pared; ciertamente, este consiste en una especie de tapiz tejido con palma real, sobre el cual reposa una cruz que tiene amarrado un pequeño látigo. Luego de detallar el interior del cabildo, y de agradecer por la chicha y las explicaciones ofrecidas, decido ir en busca de mi equipaje.



Figura 4. *Esteruths*. Fuente: Archivo propio.

³⁷ Según el taita Ángel Jacanamejoy, antiguamente el castillo grande era izado como hoy se izan los pequeños: con el uso de la fuerza humana; para lo cual se requería la ayuda de un gran número de *cabëng*.

Ya son un poco más de las cuatro de la tarde y voy con mis maletas por la calle principal de Sibundoy, en busca de un carro con destino a *Binÿetjoc* (San Francisco) que me acerque a casa de la profesora Ana María Muchavisoy Chindoy. De pronto, escucho a lo lejos la melodía del *Clestrinÿ*; de una calle paralela, ubicada adelante de donde me encuentro, sale un grupo de personas (ancianos, adultos, jóvenes y niños) interpretando los instrumentos ya mencionados, danzando y lanzando aquellos gritos vivificantes; algunas de ellas están ya ataviadas con coronas de fajas o de plumas, esas que sin duda se multiplicarán durante el Día Grande, por lo menos así me hacen pensar los comentarios de algunos *cabëng* con los que he charlado, quienes se refieren a este como “el día en que abundan las coronas”. Seguramente, aquellas personas vienen de alguna de las veredas, pues gran parte de estas calles que llegando al centro de Sibundoy lucen pavimentadas, metros atrás son trochas que comunican con las diferentes veredas de la zona rural. Con el equipaje a bordo resuelvo unirme a estos caminantes.

El grupo es encabezado por un señor con corona de plumas que agita una bandera rosada. Tras él, dos jóvenes baten unas ollitas pequeñas, a la vez que las ventean con la ayuda de la *wayra*³⁸, haciendo que de ellas brote un humo que va dejando su estela a lo largo del camino. La estela es recibida y también venteada con la *wayra* por un conjunto de hombres; unos usan corona de plumas y otros corona de fajas; sus cuellos están rodeados de collares hechos con colmillos, cascabeles y chaquiras (dispuestas para configurar el rostro de un jaguar); de cuando en vez beben un poquito de líquido de una botellita que llevan consigo y soplan fuerte, al tiempo que agitan la *wayra*, es posible sentir como el sonido y la energía del soplo invaden el ambiente. La apariencia y acciones que realizan estos hombres me conducen a discernir que se trata de taitas médicos tradicionales y que los dos jóvenes que están delante suyo son sus aprendices. Detrás de ellos danzan los demás *cabëng*. Subimos por la calle que conduce al cabildo, en donde me encontraba hace un rato, y nos dirigimos al Parque de la Interculturalidad (parque central de Sibundoy)³⁹, allí nos ubicamos alrededor de una hoguera sobre la cual los taitas vuelven a soplar. Con el fuego de testigo se

³⁸ Término proveniente del quichua que significa *viento*. La *wayra* es un instrumento usado por los taitas *Tatsëmbuá* durante las ceremonias de yagé o limpiezas (limpias) de personas o lugares. Según Briceño (2014), esta está hecha con hojas de *Olyra latifolia* (especie nativa de América y África), las cuales son atadas en forma de abanico, siendo una herramienta de sanación. La artesana y pintora camëntsá Magdalena Chicunque, que ha dedicado algunas de sus obras a este elemento, me explica que la *wayra* permite el cambio de energía: “cuando los *Tatsëmbuá* la agitan se están sacando las malas energías y remplazándolas por otras positivas” (comunicación personal, 8 de enero, 2016). Así pues, la *wayra* permite la limpieza espiritual y energética de personas y lugares.

³⁹ Este nombre es adjudicado al parque en el año 2009; con él se hace referencia a que Sibundoy es un territorio compartido por distintas culturas (Ministerio de Cultura, s.f.).

presentan, en efecto son *Tatsëmbuá* que vienen realizando un ritual de limpieza del territorio desde la vereda La menta; a la par, dan a conocer el significado del ritual, el cual será *enredado* más adelante. Al terminar esta presentación los taitas nos obsequian un trozo de Palo Santo para “armonizar nuestras vidas” e indican que a eso de las siete de la noche se realizará otro *jtsebachënjam* (ritual de limpieza), esta vez de esta plaza central.



Figura 5. Ritual de limpieza del territorio (desde la vereda La menta hasta el centro de Sibundoy). Fuente: Archivo propio.

He alcanzado a dejar mis maletas, y he regresado al Parque de la Interculturalidad. El parque está bastante concurrido, pero el ritual de limpieza no ha empezado. Observo que las puertas del cabildo están abiertas y voy rumbo a él; efectivamente, y tal como me lo había indicado el señor de la tarde, el que me había procurado la chicha, las columnas de los dos castillos (el grande y el pequeño) están ya decoradas con flores y con una especie de largas hojas color verde (las totoras a las que él había hecho mención). En el cabildo hay tanta concurrencia como en el parque, y dentro de él los *Tatsëmbuá* charlan y se alistan para salir; son ocho los taitas que harán esta limpieza, dentro de los cuales están los que había visto y escuchado hacía unas horas. De pronto

salen del cabildo, todos están ataviados con sayo (*quëbsaiyá*)⁴⁰, y con las coronas y collares antes descritos; cada uno lleva consigo la *wayra*, la botellita y una armónica, y algunos cargan la ollita de la que emana ese humo que en la noche parece ser una diáfana niebla. Primero, se dirigen hacia la cruz de piedra que está en mitad del parque, van entonando sus armónicas, agitando las *wayras* y zarandeando las ollitas; al llegar a la cruz la rodean, uno de los taitas interpreta un canto propio de los *Tatsëmbuá* que trae a mi mente los rituales de yagé, mientras que los demás toman del líquido de su botellita y soplan con dirección a la cruz, al tiempo que sacuden fuertemente las *wayras*. Este mismo proceso lo repiten alrededor de diez esculturas *camëntsá* que están ubicadas en diferentes puntos de la plaza. Al terminar, los taitas regresan al cabildo y de sus armónicas comienzan ahora a brotar los sonidos del *Clestrinjy*, los cuales son replicados por los *cabëng* que han acompañado el ritual de limpieza.



Figura 6. Ritual de limpieza del Parque de la Interculturalidad. Fuente: Archivo propio.

La noche no acaba allí, empieza ahora una velada andina, en la que distintos grupos musicales nos hacen bailar y gozar al ritmo de los sonidos andinos; eso sí las agrupaciones participantes cumplen con una condición: únicamente se puede cantar en *camëntsá*. Los ánimos se realzan

⁴⁰ Ruana propia de los *camëntsá* elaborada en telar. Las hay en tres tonos: con fondo blanco y delgadas franjas negras; con fondo blanco y franjas rojas, azules y negras; con fondo negro y franjas azules, rojas y blancas.

cuando un conjunto de jóvenes toca la melodía del *Clestrinÿ*, acompañándola además de canto, de una letra particular que hasta ahora no había escuchado. Es tal la alegría que despierta tal hecho que los gritos vuelven a aflorar en todos los rincones del parque (*juajaja!*, *juejeje!*). Algunos *cabëng* solo disfrutaban un rato de la velada, ya que se dirigen a las casas o malocas de diferentes *Tatsëmbuá* a ceremonias de yagé, “pues es bueno tomar remedio⁴¹ antes del *Bëtsnaté*, para empezar el nuevo año con energías renovadas”. En definitiva, ya se respira muy de cerca la gran fiesta de los indígenas *camëntsá*.

¿Ndayá cochjëbtsac joboyejuan?: ¿qué instrumento va a llevar para el baile?

Es domingo, el día previo a la celebración del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*. Cada vez aumenta más mi expectativa por vivir el Día Grande. He tomado un carro de casa de la profesora Ana María Muchavisoy Chindoy hacia el centro de Sibundoy, y ahora voy caminando por la trocha que conduce a la vereda Las Cochas, donde vive el bacó Carlos Jamioy Narváez; ya ha pasado algún tiempo desde la última vez que nos vimos y anhelo también saludarlo a él. Al igual que yo, el camino es testigo de que el Día Grande se avecina, pues de diferentes casas sale el sonido de bombos y flautas que recrean la melodía del *Clestrinÿ*. Deben estar “repassando”; el bacó me ha dicho que días antes al *Bëtsnaté*, mientras toman su chicha, los *cabëng* suelen decir “vamos a repasar”, y la melodía del *Clestrinÿ* comienza a invadir el ambiente.

Toco a la puerta de la morada del bacó Carlos, luego de un momento la batá Clemencia (esposa del bacó) atiende al llamado.

— ¡Qué milagro verlo por acá!, ¿cuándo llegó?

—Recién ayer batá.

—Creímos que ya no venía, siéntese.

Me siento en una de las dos sillas dispuestas junto a la mesa de madera que está ubicada en la sala de la casa, ahí donde normalmente pasamos horas hablando con el bacó. La batá ha ido a llamarlo. Observo una vez más las fotos que tiene colgadas en la pared: una a blanco y negro del capuchino Fray Marcelino de Castellví, y otra del bacó con su sayo y su bastón de mando, del tiempo en que

⁴¹ Yagé.

fue Alguacil. Escucho sus pasos, ahí está él y como habitualmente lo hace me saluda en lengua camëntsá.

—*Buajtán*.⁴²

—*Nde*.⁴³

— *¿Nÿe tsabá?*⁴⁴

—*Aslëpay aïñ. ¿Cach bacó na?*⁴⁵

Para que entienda su respuesta me habla en español.

—Con vida.

Me alegra ver al bacó Carlos, le doy un abrazo al que él responde de forma efusiva. Esta vez no nos sentamos junto a la mesa de madera, sino que me invita a ir “más para adentro”; sigo los pasos lentos del bacó hasta que salimos por la puerta de atrás de la morada, justo a donde tiene el fogón de leña. Gran parte de la familia del bacó está sentada allí, conversando y tomando chicha (*bocoy*) alrededor del fogón (*shinÿac*), en el que se cocina el mote para el día siguiente. La batá Clemencia me trae una tinaja de *bocoy* con un vaso adentro. Como ya conozco la costumbre, levanto un poco la tinaja y digo en voz alta, para todos, *quemëjuá*⁴⁶, a lo que contestan:

—*Bualkansa*.⁴⁷

Tomo un poquito de la tinaja; luego, me sirvo un vaso de chicha y lo bebo, está “algo tierna”, pero sin duda mañana estará en su punto de fermentación. Comienzo a compartir mi tinaja de *bocoy*, sirviendo un vaso a cada uno de los presentes, a la vez que ellos me brindan de sus tinajas⁴⁸.

⁴² Buenas tardes. Esta misma expresión se usa para decir *buenas noches*.

⁴³ Respuesta a los diferentes saludos en lengua camëntsá. Previamente, el bacó Carlos Jamiy Narváez me había enseñado las expresiones relacionadas con los saludos y despedidas.

⁴⁴ ¿Te encuentras bien?

⁴⁵ Bien gracias. ¿Y usted, qué tal, tío?

⁴⁶ Salud.

⁴⁷ Sírvase.

⁴⁸ Para los camëntsá la chicha está hecha para ser compartida. En las reuniones familiares y sociales, el anfitrión de la casa suele brindar vasijas de chicha a los asistentes más cercanos, quienes a la vez la comparten con los demás. Al ofrecer la vasija el anfitrión suele decir *quemëjuá* (salud) y quien la recibe contesta *bualkansa* (sírvase), el anfitrión bebe un poquito y la entrega. El receptor de la chicha repite la operación, dice *quemëjuá* a todos los presentes, asegurándose de que lo escuchen, espera la respuesta (*bualkansa*) y procede a tomar de ella, luego sirve a los otros. Cuando no se sigue la costumbre y se deja de decir *quemëjuá* a todos, cada vez que el poseedor de la chicha vaya a ofrecer, se verá obligado a tomar un poco, pues todos le dirán *bualkansa*.

Al compartir de la chicha se suma el de la palabra, conversamos de diferentes cosas, entre ellas del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*; diálogos que posteriormente serán *enredados*. Mientras charlamos, una nieta del bacó acaba de tejer y poner las fajas a su corona; de pronto, otra de las nietas hace sonar un bombo, secundado por el sonido de una flauta que es interpretada por uno de los hijos, la melodía del *Clestrinÿ* se toma la casa. Ahí, el bacó me pregunta: “¿Qué instrumento va a llevar para el baile, para que baile harto el Día Grande?”.

La tarde se va entre conversaciones y *bocoy*, al llegar la noche me despido del bacó Carlos y de su familia.

—*Aslëpay, yëfscam*.⁴⁹

El bacó me convida a llegar mañana temprano a su casa para que esa sea “mi primera visita del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*”, y para salir luego con su familia hacia la vereda Sagrado Corazón, donde se concentrará el pueblo *camëntsá* antes de ir al centro de Sibundoy. Lamentablemente, el estado de salud del bacó no le permitirá salir, “pero en casa viviremos el *Bëtsnaté*, beberemos chicha y comeremos mote, porque toca tener fuerza y energía para participar del *Clestrinÿ*”. Mientras camino por la trocha que me lleva de regreso al centro de Sibundoy, recuerdo la pregunta que me había hecho el bacó; caigo en la cuenta de que en el Parque de la Interculturalidad se ha montado una especie de mercado con motivo del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, me dirijo allí y compro un bombo pequeño y unos cascabeles (*uachquëcjanëshá*)⁵⁰, esos serán los instrumentos que me acompañarán para danzar al siguiente día.

Mënté inyë nÿanté cuatbonjiyababinÿna: hoy hemos amanecido con vida para el gran día de fiesta

Es lunes, día del *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá*, y *Tsbatsána Mamá* (Madre Tierra, Madre Responsable) parece que lo sabe: en Sibundoy amanece venteando muy fuerte, es un viento que sopla con mucho ímpetu y sacude todo a su paso, animoso de entrar en todas las flautas y de agitar todos los cascabeles que los *cabëng* llevarán. Tal como lo hice el día anterior tomo un carro hasta el centro de Sibundoy y estando allí agarro la trocha que conduce hacia donde el bacó Carlos. A

⁴⁹ Gracias, hasta mañana.

⁵⁰ Instrumento musical elaborado con semillas secas. Estas son también usadas para la fabricación de collares.

lo largo del camino se escucha el resonar de los instrumentos musicales y los camëntsá empiezan a salir de sus casas bellamente ataviados. Las mujeres llevan corona (*uchanëshá*) de fajas, collares de chaquiras (*chaquermeshá*)⁵¹ y cascabeles (*uachquëcjanëshá*), blusa (*uabatëtjoníya*), reboso (*betiyá*)⁵² o terciado⁵³, falda negra (*uasnanëjua*)⁵⁴ y faja (*tsombiach*). Por su parte, los hombres usan corona de fajas o de plumas, collares hechos también con chaquiras y cascabeles, cusma negra (*shabuanguanëjuá*)⁵⁵ sujeta a la cintura con un ceñidor blanco (*sëndorëch*)⁵⁶ o en su defecto pantalón, sayo (*quëbsaiyá*) o terciado. Sin duda, observar los atuendos camëntsá es una experiencia multicolor: los aros de las coronas, las fajas, plumas, chaquiras, cascabeles, blusas, rebosos, sayos y terciados son de tan diversos colores que apreciarlos es tan vivificante como escuchar la melodía del *Clestrinjë*.

Arribo a casa del bacó Carlos, la puerta está abierta, toda la familia está sentada en la sala.

—*Bastí*⁵⁷—saludo a los presentes.

—*Nde*.

Con paso lento el bacó se acerca a mí.

—*Bastí bacó*.

—*Nde*.

—*¡Një tsabá bacó?*

—Con vida, hoy hemos amanecido con vida para el gran día de fiesta —me responde en español el bacó.

⁵¹ Algunos de estos collares consisten en un largo hilo cubierto de chaquiras, con el que se puede dar varias vueltas al cuello; por lo general, los camëntsá usan dos de estos utensilios, cada uno de un color diferente. Ahora bien, en otros collares las chaquiras se disponen para formar figuras específicas (comúnmente son las mismas labores o diseños presentes en las fajas). Con las chaquiras se elaboran también aretes y manillas.

⁵² Tela de un color vistoso (verde, azul, rojo, etc.) de aproximadamente dos metros cuadrados, en ocasiones se adorna con un borde dorado o de otro color que resalte (Cabildo Indígena Camëntsá Biyá, s.f.). Las mujeres camëntsá utilizan el reboso sobre los hombros y sirve para cubrir el torso.

⁵³ Consiste en cruzar sobre el torso dos telas (pueden ser rebosos) de colores diferentes y que contrasten (casi siempre una de ellas es blanca y la otra de un color vistoso).

⁵⁴ Tejida en telar.

⁵⁵ Especie de túnica de color negro tejida en telar.

⁵⁶ Faja de color blanco con flecos en las puntas tejida en telar.

⁵⁷ Buenos días.

La batá Clemencia sirve a cada uno un plato de mote con gallina, carne de res y cerdo. Al rato, trae tinajas de chicha, se escuchan los *quemëjuá* y los *bualkansa*. Efectivamente, la chicha está más fuerte que ayer; compartimos de nuestras tinajas mientras conversamos. A la memoria del bacó llegan recuerdos de *Bëtscnaté-Clestrinÿ* anteriores, recuerdos que después serán *enredados*. A la vez, se alegra de que estemos ahí reunidos, pues “el Día Grande empieza en familia, y en vida hay que encontrarse y compartir con la familia”. Al pasar las diez de la mañana las tinajas se han desocupado; es hora de ir a la vereda Sagrado Corazón, exactamente al frente de la iglesia que lleva el mismo nombre, pues ahí se dará el encuentro colectivo del pueblo camëntsá para ir hacia el centro de Sibundoy. Me despido del bacó, lamentando que no nos pueda acompañar.

—*Ratëscam bacó*.⁵⁸

—*Ratëscam*. Y ese bombo y ese cascabel están muy bien para que baile. *Botamán Clestrinÿ*.⁵⁹

—*Aslëpay bacó*.⁶⁰

Salimos danzando con la familia del bacó al son de la melodía del *Clestrinÿ*, la batá tampoco nos acompaña, pero van sus hijas, hijos, nietas, nietos y otros familiares. Trato de seguir el paso del baile, se baila despacio, como arrastrando un pie a la vez y haciendo un leve vaivén con el resto del cuerpo. De camino entramos danzando a una casa cuyas puertas están abiertas, saludamos a sus moradores y damos vueltas alrededor de la sala; nos ofrecen un vaso de chicha de una tinaja grande, lo tomamos y nos retiramos bailando rumbo a nuestro destino; esta misma dinámica la volvemos a repetir en otra casa. Tras nosotros vienen muchas más personas y al llegar al Sagrado Corazón se logra apreciar la magnitud de este encuentro colectivo: la comunidad camëntsá está toda reunida allí; ancianas, ancianos, señoras, señores, jóvenes, niñas y niños, ataviados de la manera ya descrita, danzan con los sonidos del *Clestrinÿ*, que son interpretados con flautas, rondadores, armónicas, bombos, cascabeles y hasta con tarros en los que se han introducido semillas; al tiempo, se escucha el retumbar de los cachos y hacen nuevamente presencia los gritos, ecos de alegría, que había oído el sábado (*juajaja!*, *juejeje!*). Los *cabëng* están expectantes por la partida al centro de Sibundoy.

⁵⁸ Hasta luego tío.

⁵⁹ Bonito *Clestrinÿ*.

⁶⁰ Gracias tío.



Figura 7. Cabëng en los alrededores de la Iglesia del Sagrado Corazón, donde se da el encuentro colectivo de la comunidad camëntsá el día del *Bëtsnaté-Clestrinj*. Fuente: Archivo propio.

Tal partida, según me explica una de las hijas del bacó Carlos, será anunciada por el Matachín (*Mëtëtsén*), personaje que encabeza y guía el recorrido. Me separo por un momento de mis acompañantes para ir en su búsqueda; en efecto, allí está él, de primeras, listo para conducir a su comunidad. El Matachín lleva una máscara (*jobëtsanës*) roja que tiene corona de plumas y fajas, pintas amarillas y verdes en las mejillas, y en la que los labios gesticulan un soplo que recuerda la expresión de los taitas *Tatsëmbuá*. Viste camisa y pantalón blanco, y sobre estas prendas una cusma negra. Completa su atuendo un sayo de fondo negro con franjas azules, rojas y blancas; un ceñidor blanco; y collares de chaquiras, colmillos y cascabeles. En sus manos trae una campana dorada.



Figura 8. Matachín (*Mëtëtsén*). Fuente: Archivo propio.

Detrás del Matachín está el grupo de cabildantes o las autoridades tradicionales, quienes llevan su respectivo bastón de mando. De pronto, algunas personas se acercan a ellos, los saludan y les ponen pétalos de flores de diversos colores sobre la cabeza. Luego de un momento, el Matachín comienza a agitar su campana, comprendo que esa es la señal que indica la partida, pues todos empiezan a avanzar. Yo decido permanecer a un lado del camino, observando.

Después de las autoridades tradicionales se encuentran los excabildantes y sus esposas (reconozco allí a algunos taitas exgobernadores con los que he tenido la oportunidad de dialogar). Tras ellos viene un conjunto de hombres cargando banderas de diferentes colores fijadas en astas, con las que hacen una especie de venia al bailar⁶¹. Estas pueden ser verdes, azules, rosadas o rojas; únicamente de alguno de estos tonos o combinadas con blanco (por una cara se aprecia el

⁶¹ Según me explicarían después los camëntsá, a estos hombres se les denomina Bandereros (*Uabotamaniyá Uabinjiaynayá*).

respectivo tono y por la otra el blanco). Casi todos los bordes de las banderas son idénticos a los de los rebosos (dorados o de un color que resalte).



Figura 9. Bandereros (Uabotamaniyá Uabinÿiaynayá). Fuente: Archivo propio.

A continuación, caminan dos batás que extienden una bandera, azul clara por un costado y blanca por el otro; seguidas por una hilera de niñas que sostienen canásticos con pétalos de flores, los cuales van arrojando por el camino, de modo que el suelo se baña también de colorido. Tanto las portadoras de la bandera como las niñas, parecen estar haciendo el preámbulo a un grupo de batás que traen en “procesión” el cuadro de la Virgen de las Lajas⁶²; cuatro de ellas apoyan en sus hombros el anda sobre la que reposa el cuadro, cuyos bordes están adornados con flores. De la parte posterior de la imagen se desprende una amplia cantidad de largas cintas de colores, cada una de las cuales es tomada por una batá.

⁶² Según me explicarían después los camëntsá, a estas batás se les denomina Fiesteras de la Virgen de las Lajas.



Figura 10. Fiesteras de la Virgen de las Lajas. Fuente: Archivo propio.

A espaldas de las batás vienen unos personajes que usan vestuarios y máscaras particulares; son ocho hombres, sin embargo, cuatro asumen el rol masculino y cuatro el femenino, avanzan emparejados, una dupla tras otra. Los que cumplen el papel masculino visten camisa, pantalón, cusma, ceñidor y saco de paño; su máscara es negra y se caracteriza por un gesto muy acentuado: tiene afuera una larga lengua. Por su parte, los que interpretan el rol femenino utilizan reboso y falda, además traen colgado a la espalda un canasto tejido en fibra vegetal; su máscara también es negra, cuenta con una cabellera elaborada en cabuya, y tiene el mismo gesto de soplo presente en la del Matachín. Cada uno de estos personajes porta una larga vara de madera⁶³.

⁶³ Según me explicarían después los camëntsá, a estos personajes se les denomina Sanjuanes (*Sanjuanëng*).



Figura 11. Sanjuanes (Sanjuanëng). Fuente: Archivo propio.

Luego, aparecen otros cuatro Matachines agitando sus campanas; sin embargo, y a diferencia del primero, estos llevan máscaras con un plumaje menos vistoso, una vara de madera, y únicamente usan terciado y cusma. Les sigue un conjunto de flautistas, un trompetista y un tamborero. Da la impresión de que unos y otros son prelude de un equipo de danzantes ataviados también de forma particular: una parte del equipo luce pantalón, cusma, ceñidor y reboso blancos⁶⁴; un pañolón rojo rodeando la cintura; y un “morrión”⁶⁵ amarillo de punta ovalada, adornado con espejos, plumas y labores⁶⁶ (azules, verdes y rojas). La otra parte viste camisa y cusma negra, ceñidor blanco, un pañolón de colores atado al cuello y otro de color rojo a la cintura, y una especie de pequeña capa transparente; su morrión es amarillo con verde, de forma rectangular, e igualmente está adornado con espejos y labores, pero sin plumas. La forma de bailar de estos danzantes cambia en relación con la del resto de los participantes: avanzan divididos en dos hileras,

⁶⁴ El reboso tiene decorados rojos, anaranjados, amarillos y dorados.

⁶⁵ Forma en que los camënsá se refieren a un arreglo que utilizan estos bailarines sobre su cabeza.

⁶⁶ Diseños presentes en las fajas (ver pie de página 21).

de pronto se detienen y dan unos pasos hacia atrás, continúan hacia adelante y después cada hilera hace una serie de giros, con los que terminan dibujando círculos en el suelo⁶⁷.



Figura 12. Zaragüayes. Fuente: Archivo propio.

Detrás de estos hombres con morrión, el resto de la comunidad interpreta sus instrumentos y baila. Me reúno de nuevo con la familia del bacó Carlos, y mientras recorremos el camino apoyo a la construcción colectiva de la melodía del *Clestrinj* con mi bombo y mi cascabel. Al arribar al centro de Sibundoy tomamos las calles que conducen al Parque de la Interculturalidad, y estando allí observo que el Matachín dirige el rumbo hacia la Iglesia Catedral San Alfonso María de Ligorio. Tal hecho me lleva a pensar que las notas del *Clestrinj* y la danza cesarán, para entrar con actitud solemne a este templo; no obstante, el ingreso se da en medio de la música, los gritos y el movimiento de los cuerpos; y al ser este un lugar en el que se multiplica el eco, los sonidos

⁶⁷ Según me explicarían después los camëntsá, a estos danzantes se les denomina *Zaragüayes*.

retumban con gran intensidad. Los cabildantes se ubican en sillas que han sido dispuestas cerca al altar, donde además se ha colocado una mesa sobre la que ponen los bastones de mando; las batás sitúan el cuadro de la Virgen de las Lajas a un costado de la nave central; y los otros *cabëng* se distribuyen a lo largo y ancho de la Iglesia. Luego de unos minutos el jolgorio va mermando y el sacerdote comienza a officiar la misa, “una liturgia especial por ser el día del Carnaval del Perdón”. Esta se celebra en español, con excepción de los cantos y peticiones que se hacen en *camëntsá*, y en gran parte de ella se hace referencia a la idea de perdón. Al finalizar, el sacerdote bendice y entrega los bastones de mando a los cabildantes, y el Taita Gobernador se dirige a la comunidad (palabras que más adelante serán *enredadas*).



Figura 13. *Cabëng* en la Iglesia Catedral San Alfonso María de Ligorio. Fuente: Archivo propio.

Terminada la eucaristía salimos al Parque de la Interculturalidad, en donde suceden una serie de cosas: los cabildantes se dirigen al frente de la Casa Parroquial (situada junto a la Iglesia Catedral), varios *cabëng* se acercan, los saludan y les ponen pétalos de flores sobre la cabeza. Seguidamente, salen los representantes eclesíásticos (entre ellos el padre que ha oficiado la misa)⁶⁸, a quienes los cabildantes y otros *camëntsá* saludan también con pétalos de flores. Mientras esto pasa, los bandereros (que han danzado un rato frente a la Casa Parroquial) se dividen en dos grupos, unos van hacia la izquierda y otros a la derecha, y se encuentran en las puertas de la Alcaldía de Sibundoy (localizada en la acera de enfrente de la Iglesia Catedral), allí saludan a las autoridades

⁶⁸ Por lo general, el Obispo de Mocoa y otros sacerdotes de la región participan también de la eucaristía.

municipales⁶⁹; cada grupo continúa su camino para volverse a cruzar en la Casa Parroquial, ahí “recogen” a los cabildantes para ir hacia la cruz de piedra emplazada en el centro del parque.

Al llegar a la cruz los bandereros la rodean bailando, en tanto que algunos de los cabildantes se van ubicando junto a esta. Después de un rato, los portadores de las banderas suspenden la danza y se aproximan a la cruz para arrodillarse ante los cabildantes; el Taita Gobernador les dirige unas palabras en camëntsá y luego, haciendo el respectivo gesto, les da la bendición. A continuación se arrodillan también, unos después de los otros, el Matachín, los personajes de las máscaras negras, los del morrión y otros *cabëng*, quienes a su vez reciben las palabras y la bendición⁷⁰. Finalizado ese momento ceremonial, los bandereros regresan junto con los cabildantes a la Alcaldía, en donde estos últimos saludan también a las autoridades municipales.



Figura 14. Cabëng arrodillado ante el Taita Gobernador (período 2018), en la cruz de piedra del Parque de la Interculturalidad. Fuente: Archivo propio.

⁶⁹ El saludo se hace al Alcalde de Sibundoy, a su comitiva y a las autoridades policiales. En ocasiones, el Gobernador del Putumayo asiste también a esta celebración.

⁷⁰ Según me explicarían después los camëntsá, a este evento que tiene lugar en la cruz de piedra del Parque de la Interculturalidad se le denomina *ritual del perdón*.

Al tiempo que todo esto sucede, y sin dejar de estar al tanto de ello, los demás *cabëng* interpretan sus instrumentos, bailan, gritan y se saludan poniéndose pétalos de flores sobre la cabeza. Precisamente, un joven *camëntsá*, con quien he charlado en ocasiones anteriores, se acerca a saludarme y me coloca pétalos de flores, a la vez que me dice “bonito comienzo de año”.



Figura 15. Cabëng en el Parque de la Interculturalidad. Fuente: Archivo propio.



Figura 16. Batá saludando y poniendo pétalos de flores sobre la cabeza de otro cabëng. Fuente: Archivo propio.

De pronto, los bandereros se desplazan rumbo al cabildo, al que ingresan con el grupo de cabildantes. Por su parte, la mayor parte de la comunidad, que ha seguido a las banderas, se ubica a lado y lado de la calle donde días antes se había levantado aquel gran castillo; da la impresión de que algo importante está a punto de suceder.

Dos hombres, pertenecientes al equipo de los que usan morrión, suben por las columnas a la parte alta del castillo y pasan a través de los ramos una cabuya. Los hombres descienden y se unen a su equipo; todos ellos toman un extremo de la cabuya. Del otro lado del castillo, uno de los personajes de las máscaras negras coge el otro extremo. Los del morrión empiezan a tirar fuerte de su extremo, impulsando al de la máscara, hasta que este se eleva y logra alcanzar la parte alta del castillo. Este mismo proceso se repite hasta que todos los hombres y “mujeres” de las máscaras ascienden. Luego de ello, los del morrión atan por sus patas a un gallo con uno de los extremos de la cabuya; igual que lo hacían antes tiran del otro extremo para que el gallo se eleve. Mientras tanto, los personajes de las máscaras se organizan en fila y uno a uno, tomando impulso con una pequeña carrera y apoyándose de su vara, saltan tratando de arrancar la cabeza al gallo, hasta que al final uno de ellos lo logra. La música, el baile y los gritos, que por un momento habían bajado su intensidad, retornan con gran ímpetu.



Figura 17. Cabëng esperando el momento del enjale del gallo. Fuente: Archivo propio.

Al culminar tal evento, la comunidad comienza a ingresar al cabildo; en ese instante me encuentro con la profesora Ana María Muchavisoy Chindoy quien me convida a seguir. La melodía del *Clestrinj*, la danza y los gritos se toman ahora el interior de este lugar, en el que además se comparte chicha que ha sido almacenada en grandes tanques; decido unirme al baile. Al cabo de un rato, un grupo de batás empieza a ofrecer mote (con gallina, carne de res y cerdo) a todos los presentes, *cabëng* y visitantes como yo. Son ya aproximadamente las tres de la tarde y desde la mañana se han estado interpretando los instrumentos y se ha estado danzando; vienen a mi mente las palabras del bacó Carlos, y entiendo que esta chicha y este mote nos llenarán de más fuerzas para continuar participando del *Clestrinj*.

Después de recargar energías, y mientras bailo, me encuentro con el Taita Exgobernador Cástulo Chindoy Jacanamejoy y con su esposa la mamá Narcisa Chindoy Dejoy, con quienes he tenido la oportunidad de compartir en anteriores viajes a este territorio; ambos me invitan a acompañarlos a realizar algunas visitas. Salimos del cabildo, van también familiares de ellos dos, hacia la casa de una de las hermanas del taita, ubicada en la zona veredal. Una vez arribamos ingresamos bailando, saludamos a los presentes, la mayoría de los cuales está también danzando, así que nos unimos a ellos. Al instante, nos procuran nuevamente chicha y mote, y adicionalmente nos entregan una bolsita; observo que mis acompañantes comen el mote y proceden a guardar en la bolsita las presas de gallina y carne, de modo que yo repito la misma operación; una de las hermanas de la mamá Narcisa me dice: “Los camëntsá, sobre todo en el *Bëtsnaté*, compartimos los alimentos con los otros, si uno ya está llenito hay que guardar para mañana, pero no hay que dejar de recibir, o sino no le vuelven a brindar”. Al taita Cástulo le ofrecen además un plato con huevos y otro con una especie de caldo preparado con ají (que ya he tenido la oportunidad de probar), ofrecimiento que va acompañado de lo que parecen ser unas solemnes palabras en lengua camëntsá, a las que el taita responde de igual forma. El taita pela los huevos y los divide al interior del caldo, come y en seguida nos brinda a todos un bocado de tal manjar. Luego de danzar otro rato en esta morada, visitamos otras cuatro, en las cuales se vuelven a repetir, con pequeñas variaciones, las acciones ya descritas. Sin embargo, algo que llama mi atención de una de estas otras visitas es la escena de una batá que se arrodilla ante otra, al tiempo que le dirige unas palabras en camëntsá que logran desencadenar el llanto de ambas.

Ya ha entrado la noche, el taita Cástulo, la mamá Narcisa y sus familiares se disponen a ir a descansar. Como el camino recorrido en las visitas nos ha acercado a casa del bacó Carlos, decido pasar un momento por su morada.

—*Buajtán bacó.*

—*Nde.* ¿Si bailó?

—Mucho bacó.

—¿Y cuántas visitas hizo?

—Ahorita en la tarde cinco.

—El *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es el día para visitar.

Me siento con el bacó Carlos y la batá Clemencia a tomar chicha en la cocina y a compartir impresiones sobre el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*; sus familiares, a quienes perdí de vista después de finalizada la misa, aún no han regresado. El bacó me comenta que uno de sus hijos, que no había salido con nosotros en la mañana, lo había recogido en la tarde para llevarlo en moto a visitar a Luis Jamiy, hermano del bacó. En casa de Luis se encontró además con sus otros hermanos (Ramón y Luciano) y con sus sobrinos.

—Al vernos nos dimos llanto de alegría y nos demoramos en darnos abrazos —me dice con felicidad el bacó—. Mi sobrino Hugo⁷¹ estaba contentísimo porque me encontraban vivo; él viene con unos amigos indígenas de la Sierra⁷², y al presentarme les dijo: este es el taita bacó Carlos que gracias a Dios está vivo. Yo no soy tan emocionado al desfile, pero sí a que nos reunamos de esa forma.

—Gracias a Dios hemos amanecido con vida para este día —dice la batá.

Son más de las nueve de la noche, me despido del bacó y de la batá luego de haber pasado un bello rato en el que hablamos, reímos y bebimos chicha, bajo la tenue luz de la cocina.

—*Aslëpay, yëfscam.*

⁷¹ Habla de Hugo Jamiy Juagibioy.

⁷² Se refiere a la Sierra Nevada de Santa Marta.

Tomo la trocha de vuelta al centro de Sibundoy; en muchas de las casas, cuyas puertas están abiertas, se escucha la melodía del *Clestrinÿ*. En una casa ubicada más o menos a mitad de camino, la melodía resuena con mayor vigor; observo que en la entrada hay un castillo pequeño; sin duda, se debe tratar de la casa del Alcalde Mayor o el Alguacil Mayor. Ingreso a tal morada, bailo un poco y continúo la marcha. Al encontrarme con las calles pavimentadas, agarro las que conducen al cabildo, donde la celebración continúa con la misma intensidad que en la tarde. Al interior del cabildo me reúno con *cabëng* conocidos; allí mi cascabel y mi bombo van a sonar hasta aproximadamente las cuatro de la mañana, el mismo tiempo en que, con algunos descansos, mi cuerpo va a ser manejado por el ritmo del *Clestrinÿ*.

Ya es hora de ir a descansar, me dirijo con algunos familiares de la profesora Ana María Muchavisoy Chindoy hacia su casa. Se siente el cansancio de muchas horas de baile, pero a la vez se experimenta un sentimiento de felicidad y bienestar, producto de la alegría que emana de este encuentro colectivo. Mientras caminamos vienen a mi mente las imágenes de todo lo evidenciado a lo largo de estos días; al tiempo, me invade la inquietud y la emoción por entender a profundidad las prácticas y los significados que se *enredan* en el *Bëtscnaté-Clestrinÿ Camëntsá*, y por comprender los *enredos* o *desenredos* que se han dado en el proceso de configuración de esta práctica cultural. El Día Grande, ese día capaz de hacer aflorar hasta el llanto de los *cabëng*, había despertado en mí un inmenso interés.

Capítulo 2

Un estudio del *Bëtschnaté-Clestrinj Camëntsá* desde la práctica del contextualismo radical/mapear articulaciones

Para comprender cómo se *enreda* este estudio

En este capítulo se explica cómo se *enreda* este estudio sobre el *Bëtschnaté-Clestrinj Camëntsá*; estudio que, como se ha podido observar, surge a raíz de dos inquietudes: entender a profundidad las prácticas y los significados que se *enredan* en el *Bëtschnaté-Clestrinj*, y comprender los *enredos* o *desenredos* que se han dado en el proceso de configuración de esta práctica cultural. Para captar pues cómo se *enreda* este estudio, en primer lugar se presenta un balance de los antecedentes documentales que tratan del *Bëtschnaté-Clestrinj*, observando cómo los análisis contenidos en ellos se encuentran y desencuentran con las inquietudes mencionadas. En segundo lugar, se aclara de qué manera se abordan aquí esas inquietudes, por lo que se hablará de los *estudios culturales* y de la *práctica del contextualismo radical/mapear articulaciones*. Finalmente, se expone la metodología empleada para desarrollar este estudio.

Una mirada a los documentos que tratan del *Bëtschnaté-Clestrinj Camëntsá* (antecedentes de este estudio)

Los antecedentes que se presentan a continuación son resultado de la revisión hecha a la bibliografía que trata del *Bëtschnaté-Clestrinj Camëntsá*. Tal revisión fue adelantada en las bases de datos de diferentes universidades colombianas y latinoamericanas, y en otras bases de datos⁷³; y se efectuó tomando como filtro las siguientes categorías: *Bëtschnaté*, *Clestrinj*, Día Grande

⁷³ Entre las bases de datos consultadas se encuentran las de las siguientes universidades e instituciones: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de la Amazonia, Universidad de los Andes, Universidad Andina Simón Bolívar, Universidad de Antioquia, Universidad del Atlántico, Universidad de Caldas, Universidad del Cauca, Universidad del Magdalena, Universidad de Nariño, Universidad del Pacífico, Universidad de Pamplona, Universidad del Rosario, Universidad del Valle, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Universidad Externado de Colombia, Universidad Industrial de Santander, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Pedagógica Nacional, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Biblioteca Luis Ángel Arango, Biblioteca de Sibundoy Camilo Crous, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Tecnológico del Putumayo.

Camëntsá, Carnaval del Perdón, Camëntsá, Valle de Sibundoy. La pesquisa arrojó un total de dieciséis documentos (escritos y audiovisuales) que versan sobre el tema. Entre ellos encontramos un texto descriptivo: Chindoy (2006); una monografía de especialización: Chindoy, Mora y Miticanoy (2008); dos tesis de maestría: Canchala (1995), Jaramillo y Dávila (2013); cinco artículos producto de investigación: Tandioy y Maffla (2001), Fajardo (2006), Bacca y Velásquez (2009), Marín (2011), Gómez (2016); un libro producto de investigación: Tobar y Gómez (2004); y seis documentales: *Carnaval del Perdón. Valle de Sibundoy-Putumayo* (Ministerio de Cultura, 2010), *Carnaval del Perdón. Bëtschnaté* (Tawa Inti Suyu, 2011), *Dos familias... un territorio* (Cantoyaco y Grupo ComunicArte, 2016), *Clestrinye* (Chindoy y Forero, 2017), *Bëtschnaté* (Paz, Formoso y Juagibioy, 2017), *Bëtschnaté: Carnaval del Perdón de los Kamëntsá* (Erazo y Shihab, 2019).

Todos estos documentos tienen por característica común ser productos etnográficos. Frente a tal afirmación es de anotar que para Restrepo (2016), lo que busca un estudio o investigación etnográfica es “describir contextualmente las relaciones complejas entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular” (p.16). Dado que estos documentos describen, precisamente, determinadas prácticas que tienen lugar durante el *Bëtschnaté-Clestrinye Camëntsá* y sus significados, es entonces que se puede decir que estos son elaboraciones etnográficas.

Sin embargo, entre estas elaboraciones etnográficas hay diferencias, relacionadas con la forma en que las perspectivas analíticas *emic* y *etic* operan dentro de ellas. Según Restrepo (2016) hacer etnografía implica saber distinguir entre dos perspectivas de análisis: la *emic* y la *etic*. La perspectiva *emic* es aquella que los miembros de una cultura tienen acerca de sus prácticas y de los significados asociados a ellas (mirada desde adentro). Por su parte, la perspectiva *etic* es aquella que tienen los etnógrafos (que no son miembros de la cultura o que siendo integrantes de ella toman cierta distancia analítica) sobre aquellas prácticas y significados (mirada desde afuera).

Así pues, en el texto descriptivo de Chindoy (2006) y en los seis documentales mencionados prima la perspectiva analítica *emic* o la “mirada desde adentro”. En estos documentos, los integrantes de la comunidad camëntsá aportan interesantes descripciones de las prácticas que tienen lugar durante el *Bëtschnaté-Clestrinye*, y esclarecedoras explicaciones de los significados

asociados a ellas; descripciones y explicaciones que son retomadas en este estudio, dado el interés que en él se tiene por las prácticas y los significados que se *enredan* en el Día Grande.

Por su parte, en los documentos restantes las perspectivas de análisis *emic* y *etic* confluyen para generar descripciones e interpretaciones situadas. Ahora bien, y teniendo en cuenta los propósitos investigativos que subyacen a estos documentos, es posible decir que las miradas *etic* del *Bëtsnaté-Clestrinj* se han enfocado en dos puntos centrales, lo que a su vez permite clasificar estos documentos en dos grupos: aquellos que indagan por aspectos simbólicos presentes en el *Bëtsnaté-Clestrinj*, y los que consideran tal práctica cultural como una fiesta del perdón, en la que es posible identificar sentidos propios de justicia.

Documentos que indagan por aspectos simbólicos presentes en el *Bëtsnaté-Clestrinj*.

Inscrito en este grupo se encuentra, en primera instancia, el trabajo de Canchala (1995), quien se ocupa de analizar el *imaginario simbólico* presente en los rituales del perdón y del enjale del gallo, momentos de vital importancia en el *carnaval kamsá*. Es así como el autor, examina el significado de algunos de los símbolos inmersos en estos rituales, lo que le lleva a determinar que la simbología *camëntsá* alrededor del perdón y del enjale del gallo es un *producto sincrético* entre lo europeo-occidental y lo indígena-americano. De manera similar, Chindoy *et al.* (2008) analizan el *simbolismo* que tienen los bandereros dentro del *Día Grande del Clëstrinjje*, simbolismo que se fue forjando desde tiempos coloniales con la reinterpretación de prácticas occidentales.

De otro lado, Marín (2011) ubica en el *carnaval kamëntsá* las huellas provenientes de lo que denomina un *sistema simbólico de ecocosmología chamánica*. Para el autor, el pueblo *camëntsá* es un pueblo *ecocosmológico*, en tanto el conocimiento ecológico y natural es fundamental en la organización del modo de vida social, económico, político, ético, estético, etc. Un punto en que se hace evidente ese carácter ecocosmológico de este pueblo indígena, es en el complejo sistema chamánico que han desarrollado, en el que el conocimiento del medio natural permite hacer un “manejo ecológico de las gentes” (el *yagé*, por ejemplo, permite cuidar el cuerpo personal y social). Así las cosas, el autor indaga por los símbolos de ese sistema ecocosmológico, particularmente del chamánico, presentes en el *carnaval kamëntsá*, y que han logrado permanecer en él a pesar de los procesos de colonización y evangelización adelantados en el Valle de Sibundoy.

Por su parte, Tandioy y Maffla (2001) rastrean las posibles *conexiones simbólicas* entre los *carnavales inga y kamëntsa*, y las fiestas prehispánicas de los incas. Esto teniendo en cuenta que según los estudios históricos, los ingas son descendientes directos de *mitimaes*⁷⁴. Sin embargo, la mayor parte de las conexiones presentadas son entre el *Atun Puncha-Kalusturinda Inga* y las festividades incas.

Documentos que consideran el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* como una fiesta del perdón, en la que es posible identificar sentidos propios de justicia.

Inscrito en este segundo grupo se halla, en primer lugar, el trabajo de Tobar y Gómez (2004). Para ellos el *carnaval kamëntsá* es una expresión ritualizada del mito que marca su origen; el hecho de que en el mito se haga referencia importante a la idea de reconciliación, es entonces lo que hace del *carnaval kamëntsá* una fiesta del perdón. Al ser un *espacio-tiempo para perdonar*, en el carnaval se pueden identificar formas propias de resolver los conflictos y ejercer la justicia, en las que el *don* cumple un papel fundamental: es necesario darse al otro (arrodillarse), dar la palabra, dar un presente (pétalos de flores, por ejemplo) para obtener el *per-dón*⁷⁵. El *don* es pues necesario para la reinstauración de las relaciones sociales, y con él se evita que los conflictos despierten la enemistad total o la venganza. Desde la perspectiva de los autores, la *lógica del derecho kamëntsá* inmersa en el carnaval se aleja así de la oficial, en la que “el odio y la venganza no son objeto de su quehacer y práctica, pues sólo se «preocupa» de ellos cuando se materializan en violencia” (p.61).

Siguiendo esta misma línea argumentativa se encuentran los planteamientos de Fajardo (2006), quien considera que el *Carnaval del Perdón Kamëntsá* es un escenario de reconciliación, en el que se observan *sentidos propios de justicia para con la alteridad* ligados al *don*: quien ha errado aprovecha el carnaval para ser justo con el ofendido y da de sí para asumir sus errores frente a él; a su vez, el ofendido es justo con el ofensor, reconoce su gesto y da también de sí para *per-donar*.

⁷⁴ Desde lo que explican los autores, los *mitimaes* eran indígenas incas que cumplían la misión de entablar relaciones culturales con otros pueblos, en ocasiones realizaban también avanzadas militares.

⁷⁵ Como se irá notando, estos actos (a los que se hizo mención en la descripción presentada en el capítulo 1) no están solo relacionados con el hecho de pedir perdón, estos tienen además otros significados.

En este sentido, con el carnaval se busca dar solución a los conflictos a través del *per-dón* y no del castigo, concepto central en la idea de justicia occidental.

Bacca y Velásquez (2009) creen igualmente que en el *carnaval kamentsá* se evidencian sistemas propios de justicia basados en el *don*. Para ellos, el carnaval de este pueblo indígena es una de las *fiestas agrarias helio-lunares* que atraviesan el mundo andino, fiestas que se celebran para dar justicia a la Tierra, pues por medio de ellas se le da o se le “paga” por las cosechas recibidas a lo largo de un año. Pero además de este sistema de justicia para con la Tierra, en el carnaval se evidencia también un sistema de justicia que regula las relaciones humanas a través del *per-dón*. Esto sucede ya que “en el mundo andino, ser justo comporta equilibrio en todos los niveles de la vida” (p.23).

De otro lado, Gómez (2016) estima que en el *Carnaval del Perdón* opera un *principio de armonización*, a partir del cual es posible entender el sentido de las prácticas que tienen lugar en él. Según el autor, dentro del pensamiento indígena la *armonía* se relaciona con la unión comunitaria, el trabajo colectivo y el vivir en paz; si se tiene en cuenta que en el carnaval *camëntsá* se propicia el encuentro con el otro (ejemplo de ello es la comensalidad comunal), se desarrollan trabajos colectivos (la construcción del castillo, por ejemplo) y se perdona para estar en paz, se puede entonces decir que las prácticas presentes en el *Carnaval del Perdón* pretenden armonizar la vida *camëntsá*. En este orden de ideas, hablar de una justicia *camëntsá* cuyo componente central es el perdón, es en últimas hablar de una justicia cimentada en el *principio de armonización*.

Otros temas y categorías de análisis importantes en las miradas *etic*.

Con la claridad de que las miradas *etic* del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* se han enfocado en analizar los símbolos y los sentidos propios de justicia inmersos en esta práctica cultural, observemos ahora otros temas y categorías de análisis importantes en estas miradas.

Como se pudo evidenciar en la síntesis de los documentos, tanto del primero como del segundo grupo, los distintos autores, con excepción de Chindoy *et al.* (2008), utilizan el término *carnaval* para referirse al *Bëtsnaté-Clestrinÿ*; incluso Canchala (1995), Tobar y Gómez (2004) y Fajardo (2006) convierten el término en una categoría de análisis y retoman elementos de la conceptualización de Mikhail Bakhtin sobre el carnaval, para interpretar determinados aspectos

del Día Grande. Cabe aclarar desde ya que en este estudio se toma distancia de este término, bien sea para nombrar el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* o como categoría de análisis, por razones que se harán explícitas en el documento.

Ahora bien, un tema que ha sido también trabajado en las miradas *etic*, es el de la presencia en el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* de prácticas provenientes del catolicismo; presencia que para algunos de los autores es resultado de un proceso de *sincretismo cultural*. Esta categoría de análisis es, precisamente, la piedra angular del trabajo de Jaramillo y Dávila (2013), quienes a través de la fotografía buscan reconocer y registrar los elementos sincréticos presentes en el *carnaval kamëntsá*, entendiendo el *sincretismo cultural* como “la mezcla o combinación de elementos de distintas culturas que se produce hasta llegar a una síntesis o nuevo producto resultante de la mutua influencia” (p.60). Bacca y Velásquez (2009) se adhieren igualmente a la idea de que el *carnaval* es “una mezcla de lo auténtico con lo católico”; mientras que Canchala (1995) lo concibe como un *producto sincrético*, en el que a pesar de la presencia de valores propios, se hace visible el *proceso de aculturación* que ha sufrido la comunidad camëntsá. Por su parte, Marín (2011) considera que en el *carnaval* hay *simbolismos sincréticos*, derivados de la asimilación que hizo el pueblo camëntsá del cristianismo católico.

Los demás autores analizan tal problemática desde otras categorías. Tobar y Gómez (2004) estiman que en el *carnaval kamëntsá* opera una *policronotopia*, entendida como la “narración histórica de muchos tiempos ocurridos en un mismo espacio” (p.128); a su vez, en él evidencian un fenómeno similar al que ocurre entre *lenguas en contacto*, en donde “la lengua venida del otro y de afuera y guardada por el uno y el aquí, hospedada, ya es otra. Es otra «injerta», colorida y coloreada; traducción y traición al mismo tiempo” (p.133); categoría que retoman para dar a entender que las prácticas católicas inmersas en el carnaval fueron traducidas desde la singularidad y la diferencia camëntsá, dotándolas de nuevos matices y tintes. Siguiendo estos mismos planteamientos, Fajardo (2006) cree que en el *carnaval* pueden apreciarse *fenómenos de traducción* de tradiciones católicas, que hacen *deslizar* la tradición propia. En cambio, Chindoy *et al.* (2008) consideran que en el *Día Grande del Clestrinÿe* se identifican procesos de *hibridación cultural*, “en los que estructuras que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas ordenaciones, objetos y prácticas, desarrollando una multiculturalidad creativa” (p.15); mientras

que Gómez (2016) vuelve sobre el concepto de *armonización* para indicar que en el *carnaval* se armonizan nociones de la *memoria cultural indígena*, con nociones de la *memoria del mestizaje*.

En suma, las miradas *etic* del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* aportan esclarecedores análisis sobre el significado de algunos de los símbolos presentes en esta práctica cultural; sobre lo que significa, en términos de justicia propia, que el Día Grande sea la fiesta del perdón; y sobre la manera en que prácticas católicas se han insertado en esta celebración.

Como hasta ahora se ha mencionado, una de las inquietudes que mueve este estudio es la de entender a profundidad los distintos significados *enredados* al *Bëtsnaté-Clestrinÿ* (entre ellos el de fiesta del perdón o la reconciliación), por lo que algunos de estos análisis sobre el significado de ciertos símbolos y del perdón en el Día Grande serán retomados a lo largo del texto. Ahora bien, y a propósito de la otra inquietud que mueve este estudio, aquí se quiere dar un paso más en relación con las miradas *etic* que hasta ahora se han hecho del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, para llegar a comprender los *enredos* y *desenredos* que han llevado a que diferentes símbolos, significados y hasta prácticas católicas se articulen en el Día Grande.

Adelantada esta mirada a los documentos que tratan del *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá* (antecedentes de este trabajo), y teniendo claro cómo los análisis *emic* y *etic* contenidos en ellos se encuentran (y desencuentran) con las inquietudes que incitan este estudio, se pasará ahora a hablar de los estudios culturales y de la práctica del contextualismo radical/mapear articulaciones, práctica adoptada para abordar tales inquietudes.

Una apuesta por el contextualismo radical/mapear articulaciones

Los estudios culturales y la práctica del contextualismo radical/mapear articulaciones.

Restrepo (s.f.) indica que desde sus inicios los *estudios culturales* han sido un proyecto plural, en el que confluyen múltiples vertientes y disputas; con ello nos quiere dar a entender que no existe una única forma de hacer estudios culturales, ni unos temas, teorías o metodologías “propias” de su quehacer; en términos de Grossberg (2009), existen diferentes formas y formaciones de los estudios culturales. Sin duda, tales afirmaciones son eco de la manera en que Stuart Hall, uno de los autores más representativos en el campo de los estudios culturales, se refiere a ellos:

Los estudios culturales son una formación discursiva, en el sentido de Foucault. No tienen orígenes simples aunque algunos de nosotros estuvimos presentes en algún punto cuando se los nombró inicialmente de esa manera. Parte del trabajo sobre el que se consolidaron ya estaba presente, en mi propia experiencia, en el trabajo de otra gente [...] Los estudios culturales tienen múltiples discursos; tienen muchas historias diferentes. Son todo un conjunto de formaciones; tienen sus propias coyunturas y momentos diferentes en el pasado. Han incluido diferentes clases de trabajo. ¡Quiero insistir en ello! Siempre fue un conjunto de formaciones inestables. Estaban “centrados” sólo entre comillas [...] Los estudios culturales han tenido muchas trayectorias; mucha gente ha tenido diferentes trayectorias a través de ellos, han sido construidos por un número de metodologías y posiciones teóricas distintas, todas en disputa (Hall, 2014d, p.74).

Esos “orígenes no simples” de los estudios culturales se sitúan, según señala el mismo Hall (2014b), en Gran Bretaña en el contexto de la posguerra; momento en que un grupo de académicos provenientes de diferentes disciplinas comenzaron a debatir alrededor de los cambios sociales y culturales que se vivían entonces; y a quienes les interesaba, sobre todo, analizar las rupturas que se estaban dando al interior de las tradicionales culturas de clase británicas, tras la emergencia de la sociedad de masas y de nuevas formas de consumo cultural, tema de poco interés para las humanidades en ese tiempo. Tales debates llevarían a la publicación de textos como *The uses of literacy. Aspects of working-class life* de Richard Hoggart en 1957, y *Cultura y sociedad* de Raymond Williams en 1958; textos que, como indica Hall en la cita anterior, vieron la luz sin ser todavía denominados *estudios culturales*. Sería en 1964, con la creación del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS)⁷⁶ en la Universidad de Birmingham —a donde, parafraseando a Hall (2014b), se “retirarían” a entender, describir y teorizar los cambios sociales de la época— que los estudios culturales emergerían como tal en el plano académico. Mattelart y Neveu (2004) nos brindan un panorama de los temas que serían de principal interés para el CCCS: en principio, se interesarían por las prácticas culturales populares, el impacto de los medios de comunicación en las clases populares, el nacimiento de nuevas ciudades y sus efectos sobre la sociabilidad popular, las subculturas que ponen en práctica los jóvenes del sector popular y los cambios en la identidad de la clase obrera. Luego, harían presencia los temas del racismo y el género; el primero

⁷⁶ La sigla corresponde al nombre del Centro en inglés: Centre for Contemporary Cultural Studies.

con el objetivo de analizar las situaciones que enfrentaban las comunidades de inmigrantes en Gran Bretaña; y el segundo, trabajado inicialmente por Charlotte Brunsdon y Dorothy Hobson, para increpar la primacía de una visión patriarcal en los análisis sobre la cultura obrera y las subculturas juveniles, en lo cual había caído el propio CCCS. Por supuesto, trabajar alrededor de esta amplia gama de temáticas requería volcar la mirada a un conjunto de teorías también amplio. Hall (2014d) reconoce las siguientes como las principales fuentes teóricas de los estudios culturales: una relectura, hecha por los propios integrantes del CCCS, del marxismo ortodoxo; los diferentes planteamientos de Gramsci; el feminismo; las cuestiones sobre raza y racismo; y los trabajos estructuralistas, semióticos y posestructuralistas, que permitieron ver la importancia del lenguaje y de la metáfora lingüística para el estudio de la cultura.

Seguramente, esta variedad de objetos de estudio y de formas de acercarse a ellos, es lo que lleva a Hall a decir que los estudios culturales tienen múltiples discursos y trayectorias, o que son todo un conjunto de formaciones. Su manera de calificar a los estudios culturales como una *práctica discursiva* cobra así total sentido: estos deben ser vistos como un conjunto de enunciados, objetos y estrategias conceptuales que han sido producidos bajo unas condiciones particulares de existencia y transformación⁷⁷. En los inicios de los estudios culturales, esas condiciones particulares de existencia estaban dadas por el contexto de posguerra en Gran Bretaña, lo que quiere decir que en otro contexto los estudios culturales pueden tener otra formación. Es en concordancia con ello que Hall (2014d) señala que lo que importa es lo que los estudios culturales son en situaciones particulares⁷⁸.

Sin embargo, como lo mencionan Hall (2014d), Grossberg (2009) y Restrepo (s.f.), el hecho de que los estudios culturales sean un proyecto plural, no quiere decir que todo estudio sobre la cultura o lo cultural haga parte de ellos, o que no puedan establecerse criterios de especificidad para el campo: “La pluralidad no es lo mismo que ausencia de criterio sobre su propia especificidad” (Restrepo, s.f., sección de Distinciones, párr. 1). Y es precisamente la contextualidad llevada al “límite”, esa misma que caracteriza su surgimiento, sus diferentes formas y formaciones, lo que

⁷⁷ Siendo este el sentido que Foucault le da al término. A propósito de los conceptos de *formación discursiva* y *práctica discursiva* en el pensamiento foucaultiano, ver Restrepo (2004).

⁷⁸ En Restrepo (s.f.) se presenta un panorama de las formaciones que han tenido los estudios culturales en el contexto latinoamericano y colombiano.

permite otorgarle criterios de especificidad a los estudios culturales; en palabras de Grossberg (2009), en el “corazón” de los estudios culturales está la *práctica del contextualismo radical*.

Para los estudios culturales el *contexto* no es, como se entiende convencionalmente, el telón de fondo o el escenario donde suceden “las cosas”, sino las condiciones que permiten la existencia y transformación de esas cosas. Ahora bien, tales condiciones se pueden concebir como un conjunto de relaciones —*articulaciones* en el lenguaje de los estudios culturales— históricamente situadas. Así las cosas, el contexto es el conjunto de articulaciones significativas, situadas históricamente, que permiten comprender la especificidad de una cosa (prácticas, ideas, representaciones, etc.) en el mundo. Grossberg (2006) precisa aún más esta concepción del contexto:

La noción de contextualismo en los estudios culturales es la idea de la relacionalidad, es decir, el postulado que la relación precede —es más fundamental ontológicamente— los términos de la relación. Una práctica no es nada por sí sola. Es lo que es —por ejemplo, una práctica económica, y una práctica económica de una especie particular— sólo dentro de una serie de relaciones. Por ende, si se quiere, todos los eventos son contextos, hasta la formación social misma. Cualquier evento o contexto es una unidad articulada. En tal sentido, todos los eventos, todas las prácticas son condensaciones, unidades articuladas, realidades sobredeterminadas (p.49).

A propósito de la práctica del racismo, y por citar un ejemplo, Hall nos dice: “Ha habido muchos racismos diferentes, cada uno históricamente específico y articulado en forma distinta dentro de las sociedades en que aparece” (citado en Grossberg, 2006, p.52). El desarrollo de esta afirmación se puede encontrar en los propios planteamientos de Hall (2014f), quien nos explica cómo en la sociedad jamaicana, su lugar de origen, el racismo estaba articulado desde determinados discursos de clase y raza-color-etnia:

En Jamaica, donde pasé mi juventud y adolescencia, era constantemente llamado “de color”. La manera en que el término era articulado con otros términos en la sintaxis de raza y etnia era tal que producía el significado, en realidad, de “no negro”. Los “negros” eran los demás: la vasta mayoría de personas, la gente común. Ser “de color” era pertenecer a los rangos “mixtos” de la clase media marrón, un peldaño por encima del resto, en las aspiraciones si no en la realidad. Mi familia adhería un gran peso a estas distinciones

minuciosas, e insistía en la inscripción por lo que significaban en términos de distinciones de clase, estatus, raza, color (p.242).

Sin embargo, la articulación entre los discursos de clase y raza-color-etnia, se da de forma diferente en Gran Bretaña, en donde ser “de color” es lo mismo que ser “negro”: “Pueden imaginarse cuán mortificados estuvieron al descubrir que, cuando vine a Inglaterra, yo era llamado “de color” por los nativos precisamente porque, hasta donde ellos veían, yo *era* “negro”, para todo efecto práctico” (Hall, 2014f, p.242). Con el ejemplo, se puede observar que son esas articulaciones situadas las que preceden la práctica del racismo, lo que implica que sea imposible comprender la práctica fuera de su contexto (de ese conjunto de relaciones); pero a la vez nos permite ver, como lo indicaba Grossberg en la cita antes presentada, que la práctica del racismo, al provenir de un conjunto de relaciones, pasa a ser una condensación o una unidad articulada. En otras palabras, si el contexto es un ensamblaje de articulaciones donde surgen las cosas, estas cosas son pues productos articulados.

Siguiendo a Grossberg (2009), hacer contextualismo radical implica, pues, *mapear* articulaciones, *medir* cómo las articulaciones adquieren fuerzas diferentes en contextos particulares (lo que se evidencia en el ejemplo citado sobre el racismo), e inclusive *redescubrir* las articulaciones que aparentemente se han borrado. Ahora bien, en este punto se hace necesario ir más allá y precisar qué se entiende exactamente por *articulación* desde los estudios culturales.

Hall (2014f) define articulación como:

[...] una conexión o un vínculo que no se da necesariamente en todos los casos como una ley o un hecho de la vida, sino que requiere condiciones particulares de existencia para aparecer, que tiene que ser sostenido positivamente por procesos específicos, que no es “eterno” sino que tiene que ser renovado constantemente, que puede bajo algunas circunstancias desaparecer o ser desplazado, llevando a los antiguos vínculos a ser disueltos y a las nuevas conexiones —rearticulaciones— a forjarse (p.224).

En otro texto nos dirá:

Pero también hablamos de un camión “articulado”: un camión donde el frente (la cabina) y la parte trasera (el remolque) pueden, pero no necesariamente tienen que estar conectados el uno al otro. Cada parte está conectada a la otra, pero a través de una conexión específica

que puede romperse. Una articulación es entonces la forma de conexión que *puede* crear una unidad de dos elementos diferentes, bajo determinadas condiciones. Es un enlace que no necesariamente es determinado, absoluto y esencial por todo el tiempo. Uno tiene que preguntar: ¿bajo qué circunstancias *puede* forjarse o crearse una conexión? La así llamada “unidad” de un discurso es realmente la articulación de elementos distintos, diferentes que pueden ser rearticulados de diferentes maneras porque no tienen una necesaria “pertenencia” (Hall, 2014g, pp.107-108).

En concordancia con las definiciones de Hall, y teniendo además en cuenta lo sugerido por Restrepo (2004), se puede decir entonces que una articulación se caracteriza por: Primero, ser un vínculo no necesario (contingente) entre dos o más aspectos o planos de una *formación social* determinada (el plano económico y las ideas sobre la clasificación racial de la población, en el ejemplo mencionado). Segundo, ser producido bajo unas condiciones históricas específicas, es decir, que este no se establece casualmente. Tercero, necesitar una renovación permanente; de lo contrario, puede ser disuelto, dando lugar a que otras articulaciones puedan ser formadas (hay procesos constantes de articulación, desarticulación, rearticulación). Cuarto, y como ya se ha mencionado, pasar a configurar el contexto en el cual surge.

Así las cosas, del hecho de pensar la realidad desde las nociones de contextualismo y articulación (propias de los estudios culturales), se puede afirmar que, en primer lugar, nos encamina a evitar los reduccionismo en el análisis social: tener claro que las articulaciones son contingentes, que estas se pueden o no se pueden dar, y que no tiene por qué darse obligatoriamente y de la misma forma en todos los contextos y momentos, nos permite hacer lecturas responsables de la complejidad del contexto y de la configuración de las prácticas, ideas, representaciones, etc. que en él se forjan; nos permite entender que los contextos están abiertos al cambio, que si bien hay determinaciones momentáneas, estas no se pueden leer como determinismos inamovibles. Es por ello que los estudios culturales son una práctica “sin garantías”: evitan las lecturas garantes de las necesarias correspondencias o las necesarias no correspondencias.

En segundo lugar, nos conduce a ver el contexto, la formación social, las distintas prácticas (entre ellas las culturales) como “unidades” complejas, sobredeterminadas, en las que elementos diferentes pueden ser articulados de distintas maneras; en otras palabras, nos posibilita ver

“unidades en diferencia”. Esto es lo que lleva a Grossberg (2009) a aseverar que los estudios culturales operan desde una *ontología de la relacionalidad* y desde una *retórica conjuntiva*:

En lugar de la retórica disyuntiva de la academia moderna, los estudios culturales adoptan una retórica conjuntiva, «sí (eso es cierto), pero también lo es... (y también esto... y aquello...)», una lógica del «sí y... y... y», en la que cada cláusula adicional transforma los significados y efectos de todas las anteriores (p.25).

En tercer lugar, y para finalizar, nos direcciona a ver la historia como el proceso continuo de hacer, deshacer y rehacer articulaciones; lo que sucede ya que para los estudios culturales, la historia, al igual que el contexto, es contingente: los hechos históricos no se dan necesariamente, nunca están terminados o cerrados. En el fondo, hacer contextualismo radical es hacer un ejercicio de historización que permite entender cómo las cosas han llegado a ser lo que son bajo unas condiciones (relaciones) específicas.

Contexto, articulación y poder.

Como se ha dicho hasta el momento, para los estudios culturales el contexto es una unidad articulada, contingente, sobredeterminada y compleja. Ahora bien, Grossberg (2009) hace hincapié en el hecho de que tales articulaciones que configuran el contexto se han establecido por las operaciones del poder, bajo los intereses de ciertas posiciones de poder. En tal sentido, las articulaciones no solo producen el contexto y las cosas (prácticas, ideas, representaciones, etc.), sino que también re-producen el poder.

Restrepo (2004) nos recuerda que para Foucault el *poder* no es una sustancia o un bien que se tiene, sino que este se ejerce de forma relacional:

El poder no se tiene, se ejerce; antes que una sustancia opera como una relación; es inmanente, pero específico, a otros tipos de relaciones porque las relaciones de poder no se localizan en una posición superestructural (o infraestructural) con respecto a otro tipo de relaciones como las culturales, las económicas o las del sujeto con sí mismo. El poder está profundamente entramado en estas relaciones, produciendo y operando a través de ellas. De ahí que no se pueda hablar de una posición de externalidad o transcendencia de las relaciones de poder con respecto a otro tipo de relaciones (p.87).

Así pues, el poder está entramado a las distintas articulaciones que configuran el contexto, las produce y a la vez opera a través de ellas. Foucault (2001) señala que el poder pone en juego relaciones entre individuos o entre grupos, de modo que hablar de estructuras o mecanismos de poder supone que ciertas personas ejercen poder sobre otras. En tal sentido, el poder se puede concebir como un conjunto de acciones ejercidas por un sujeto sobre las acciones de otro sujeto. Yendo un poco más allá, el poder es una cuestión de *gobierno de los otros*: al ejercer el poder se estructura un campo posible de acción para los otros. De acuerdo con ello, una articulación (en tanto el poder la produce y opera a través de ella) puede ser vista como un vínculo establecido para inducir, facilitar, dificultar y regular las acciones del otro, e inclusive para producir al otro. En el ejemplo citado a propósito de la clasificación racial en Jamaica, es posible observar como la articulación de los discursos de clase y raza-color-etnia produce al “sujeto de color” y al “negro”, permitiendo a los primeros mantener sus privilegios de clase y estatus, y la acumulación de beneficios, y creando un campo de acción limitado (en términos de ascenso económico y social) para los segundos.

Ahora bien, Foucault (2001) también señala que si bien al ejercer el poder se busca estructurar un campo de acción para los otros, esos otros generan un campo de respuestas y reacciones frente a tal intento:

Por otra parte, una relación de poder sólo puede articularse sobre la base de dos elementos que son cada uno indispensable si se trata realmente de una relación de poder: ese “otro” (sobre quien se ejerce una acción de poder) debe ser enteramente reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa; y que, ante una relación de poder, se abra todo un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones (p.253).

Así las cosas, en las *relaciones de poder* siempre hay espacio para las confrontaciones y las luchas. Eso nos lleva entonces a vislumbrar que toda articulación, al ser producida por el poder y re-producirlo, puede ser debatida y revaluada, abriendo espacios para la rearticulación. Desde esta perspectiva, el contexto puede ser visto como un ensamblaje de articulaciones establecidas desde los intereses de ciertas posiciones de poder, y a la vez de rearticulaciones producto de las luchas y las resistencias frente a tales posiciones de poder. Esto quiere decir que en el contexto también están articuladas las voces de rabia, resistencia y esperanza.

Es por esto que Grossberg (2009), afirma que para los estudios culturales es vital comprender las relaciones de poder presentes en un contexto particular (lo que se logra a través del mapeo de articulaciones), pues consideran que esto animará a las personas a realizar procesos de rearticulación que cambien dichas relaciones y, por ende, el contexto: “la lucha para cambiar el contexto involucra la lucha por entender esas relaciones (de poder) y, cuando sea posible, rearticularlas” (p.30). Es ahí, en las posibilidades de rearticulación que se desligan del mapeo del contexto, en donde se vislumbra el potencial de intervención política de los estudios culturales.

Prácticas culturales, articulación, contexto y poder.

Hall (2014g) hace énfasis en el hecho de que la *cultura* no es un “ente superior” que depende de sí mismo o que se cuida así mismo; defender la idea de que la cultura “se vale por sí sola”, solo lo podrían hacer, dice él, aquellos que hablan de cultura abstraída de sus condiciones materiales de existencia. Restrepo (s.f.) nos hace ver también como muchas veces se explica la cultura en términos culturales (la cultura explicada culturalmente), siendo esta una posición intrínseca que desconoce las articulaciones que se han dado para que las *prácticas culturales* sean lo que son, y que obvia el hecho de que la cultura se relaciona con otros planos en la formación social. Las posturas de ambos autores nos conducen pues a ver la cultura de forma relacional, es decir, como un plano más de la formación social susceptible de articularse con otros planos. La cultura no depende entonces de sí misma, no es un “afuera” del contexto; por el contrario, es el plano cultural en relación con otros planos lo que hace el contexto (la formación social). En este orden de ideas, las prácticas culturales, en tanto resultantes del encuentro de la cultura con los demás planos del contexto, son siempre unidades articuladas, sobredeterminadas, en las que hay una “intersección de muchos efectos posibles”:

Los estudios culturales no comienzan con una teoría general de la cultura. Consideran las prácticas culturales como el punto de intersección de muchos efectos posibles [...] las prácticas culturales son lugares donde pueden darse y se dan diferentes cosas, donde hay intersección de diferentes posibilidades (Grossberg, 2009, p.34).

Para los estudios culturales, las prácticas culturales se constituyen así en una puerta de entrada al contexto, pues a través de ellas, del mapeo de las articulaciones que las conforman, es a la vez posible mapear el contexto, esas relaciones que la cultura ha sostenido con otros planos de la formación social; lo que permite entender tanto la configuración de las prácticas culturales como la del contexto. Por su puesto, y teniendo en cuenta —como ya se mencionó— que las articulaciones son establecidas por las operaciones del poder, bajo los intereses de ciertas posiciones de poder, y que este opera por medio de ellas, ese doble ejercicio de mapeo contribuye de paso a comprender las relaciones de poder presentes en el contexto; comprensión que posibilita observar si la cultura, al articularse al contexto, reafirma o confronta esas relaciones de poder, y si las prácticas culturales que en él surgen reproducen o reevalúan entonces esas relaciones:

Los estudios culturales tratan de entender algo sobre cómo se está construyendo la organización del poder mediante la desarticulación y la rearticulación de relaciones, tomando la cultura como punto de partida e ingreso al complejo balance de fuerzas construidas por las relaciones de ésta con la sociedad, la política, la vida cotidiana, etc. Los estudios culturales se interesan, en primer lugar, por las prácticas culturales como su ingreso al contexto material de las desiguales relaciones de fuerza y poder. Pero el contexto mismo no se puede separar de esas prácticas culturales y de las relaciones de poder, porque ellas articulan la unidad y la especificidad del contexto como un entorno vivido (Grossberg, 2009, p.32).

El *Bëtsnaté-Clestrinj* como unidad articulada, contextualmente configurada.

*Volvamos*⁷⁹ a lo relatado en la introducción y recordemos que el bacó Carlos Jamioy Narvéez se refiere al *Bëtsnaté-Clestrinj* de la siguiente manera: Primero, como una festividad a la que están “*enredados*” varios significados:

El *Bëtsnaté* ha sido nuestra fiesta desde tiempos míticos, desde antes que llegaran aquí los españoles, y varios significados están enredados a ella: es la fiesta de la vida, del encuentro, la abundancia, la reconciliación y el inicio de un nuevo año *camëntsá* (Bacó Carlos Jamioy Narvéez, comunicación personal, 6 de enero, 2016).

⁷⁹ Así como el *Bëtsnaté*, este documento “va y viene, enreda y desenreda”.

Segundo, como una celebración en la que están “*enredadas*” diversas prácticas, algunas de ellas provenientes del catolicismo. Estas consideraciones del bacó Carlos, de ver el *Bëtschnaté-Clestrinj* como una festividad en la que se *enredan* diferentes prácticas y significados, pueden ser leídas desde los planteamientos de los estudios culturales: la práctica cultural del *Bëtschnaté-Clestrinj* es una unidad articulada (*enredada*) o, en términos de Grossberg (2009), un “punto de intersección de muchos efectos posibles”.

Ahora bien, y *volviendo* nuevamente a lo relatado en la introducción, recordemos también que el bacó Carlos pronunció la siguiente frase mientras comentaba que en el *Bëtschnaté-Clestrinj* hay presencia de prácticas católicas debido a los procesos de colonización y evangelización adelantados en el Valle de Sibundoy: “Al hablar de la cultura camëntsá y del *Bëtschnaté*, hay que tener en cuenta que todo va y viene, enreda y desenreda” (comunicación personal, 6 de enero, 2016); frase que puede ser igualmente leída desde los planteamientos de los estudios culturales: el *Bëtschnaté-Clestrinj* es una unidad articulada (*enredada*) que se ha configurado contextualmente, es decir, a raíz de una serie de articulaciones (*enredos*) y rearticulaciones (*desenredos*) históricamente situadas (situados).

Precisamente, es esta interpretación de las palabras del bacó Carlos desde la óptica de los estudios culturales lo que está en el “corazón” de este estudio: por un lado, aquí se considera la práctica cultural del *Bëtschnaté-Clestrinj* como una unidad articulada, en la que se *enredan* diferentes prácticas y significados; por otro, aquí se estima que esta práctica cultural se ha configurado en unos contextos determinados, esto es, bajo una serie de procesos de articulación (*enredos*) y rearticulación (*desenredos*) que se han dado a lo largo de la historia camëntsá (desde el tiempo mítico —usando la expresión del bacó Carlos— hasta los tiempos actuales). En tal sentido, el mapeo de las prácticas y los significados articulados (*enredados*) en el *Bëtschnaté-Clestrinj*, abre las puertas para mapear también algunos de los contextos en que se ha desarrollado la historia de este pueblo indígena; lo que a su vez, permite comprender cómo se ha construido la organización del poder en esos contextos y el papel que ha tenido el *Bëtschnaté-Clestrinj* dentro de esa organización del poder.

Es desde el ejercicio de mapear articulaciones (práctica del contextualismo radical) que se abordan entonces las inquietudes que mueven este estudio: entender a profundidad las prácticas y los significados que se *enredan* en el *Bëtschnaté-Clestrinj*, y comprender los *enredos* o *desenredos*

que se han dado en el proceso de configuración de esta práctica cultural; y desde el cual se busca cumplir con las expectativas (a las que se hizo referencia en la introducción) que este estudio generó en los integrantes del pueblo camëntsá: “levantar una memoria” de las prácticas y los significados que se *enredan* en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, y de la historia de esta festividad; y contribuir en la comprensión de la historia camëntsá (expectativa propia del bacó Carlos).

Así las cosas, la pregunta de investigación sobre la que gira este estudio es: cuáles son las prácticas y los significados que se articulan (*enredan*) en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá*, y los contextos significativos (entendidos también como unidades articuladas, producto de articulaciones/*enredos* y rearticulaciones/*desenredos* históricamente situadas/situados) en que se ha dado el proceso de configuración de esta práctica cultural. En consonancia con ello, el objetivo principal es: mapear las prácticas y los significados que se articulan (*enredan*) en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá*, y los contextos significativos en que se ha dado el proceso de configuración de esta práctica cultural.

Por su parte, los objetivos específicos son: Primero, indagar por las prácticas y los significados que se articulan (*enredan*) en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá*. Segundo, describir las prácticas y los significados que se articulan (*enredan*) en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá*. Tercero, identificar articulaciones (*enredos*) y rearticulaciones (*desenredos*) contextuales bajo las que se ha configurado esta práctica cultural. Cuarto, analizar cómo se ha consolidado la identidad del *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá* desde la óptica de los estudios culturales, es decir, desde la concepción del contexto y las prácticas culturales como unidades articuladas.

Mapeando articulaciones desde la etnografía, la revisión archivístico/documental y la historia oral (la metodología empleada en este estudio)

Como ya se había indicado, Restrepo (2016) concibe la *etnografía* como la descripción contextual de “las relaciones complejas entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular” (p.16). Es por ello, que en un estudio etnográfico interesan tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que estas tienen para quien las realiza (la mirada de la gente sobre lo que hace). En ese sentido, la labor del etnógrafo es indagar por tales prácticas y significados, observando eso que la gente hace y escuchando lo que dice sobre lo que

hace (perspectiva analítica *emic*); para luego, producir descripciones e interpretaciones situadas de las relaciones entre prácticas y significados (en las que se conjugan análisis *emic* y *etic*⁸⁰).

De forma similar, Geertz (2003) considera que la etnografía tiene una función descriptiva e interpretativa. Para él, el hombre está inmerso en *tramas de significación* que él mismo ha tejido, las cuales pueden ser concebidas como estructuras conceptuales complejas, superpuestas o enlazadas entre sí. El objetivo que debe perseguir un estudio etnográfico es, entonces, desentrañar esas tramas de significación: el etnógrafo debe sumergirse en el contexto en que estas brotan y captarlas, para luego dar a conocer sus descripciones e interpretaciones sobre ellas. Geertz advierte así que los productos etnográficos son realmente interpretaciones basadas en las interpretaciones de otras personas sobre lo que piensan y sienten (sobre sus tramas de significación).

En este orden de ideas, y teniendo en cuenta que este estudio se propone, por un lado, mapear las prácticas y los significados que se articulan (*enredan*) en el *Bëtsnaté-Clestrinjë Camëntsá*, la etnografía es la metodología aquí utilizada para realizar tal mapeo: es a través del sumergimiento en el contexto en que brotan esas prácticas y significados, de la indagación por lo que los *camëntsá* hacen en el Día Grande y por los significados que le otorgan a aquello que hacen (por las tramas de significación “enlazadas” en esa festividad), y del ejercicio de descripción e interpretación producto de esa indagación, que se mapea aquí la unidad articulada (*enredada*) del *Bëtsnaté-Clestrinjë*.

Ahora bien, este estudio se vale, específicamente, de tres técnicas de investigación etnográficas para adelantar ese mapeo: observación participante, entrevista etnográfica e informante. Es así como las descripciones e interpretaciones aquí presentadas son resultado de: primero, la participación directa en el *Bëtsnaté-Clestrinjë*; segundo, la observación de lo que sucede en tal festividad; tercero, lo expresado por los *cabëng* en diferentes entrevistas sobre las prácticas y significados que se articulan (*enredan*) en el *Bëtsnaté*; cuarto, una interlocución permanente con el *bacó* Carlos Jamioy Narváez, por lo que sus explicaciones y reflexiones colman este texto.

De otro lado, y en relación con el otro propósito que se persigue en este estudio, los contextos en que se ha configurado el *Bëtsnaté-Clestrinjë* son mapeados por medio de la revisión

⁸⁰ Recordemos que la perspectiva analítica *emic* es aquella que tienen los miembros de una cultura acerca de sus prácticas y de los significados asociados a ellas; por su parte, la perspectiva analítica *etic* es la mirada del etnógrafo sobre aquellas prácticas y significados.

archivístico/documental y la historia oral. Haciendo referencia a la primera de estas metodologías, Bosa (2010) considera que si bien gran parte de los archivos y de los documentos que a partir de él se elaboran han sido producidos desde la oficialidad, en ellos es posible rastrear las prácticas del “otro”, sus interacciones cotidianas y experiencias en un contexto histórico determinado. Precisamente, con la revisión archivístico/documental, en este estudio se procura entender la configuración de algunos de los contextos en que se ha desarrollado la historia camëntsá, y rastrear tanto las prácticas vividas por los *cabëng* como el papel que ha tenido el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* dentro de esos contextos.

Sin embargo, y con el objetivo de ampliar el conocimiento del pasado, escuchando aquellas voces que han sido silenciadas en el ejercicio de escritura tradicional de la historia (Archila, 2005), el mapeo de los contextos en que se ha configurado el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* se hace también desde la historia oral, desde la indagación en los archivos de la memoria oral camëntsá. Etnografía, revisión archivístico/documental e historia oral se articulan así en la metodología de este estudio.

Capítulo 3

Mapeando los significados articulados al *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá* y los contextos de configuración de esta práctica cultural

Mapeando *enredos* y *desenredos*

Este capítulo se constituye, utilizando las palabras del bacó Carlos Jamioy Narváez, en el “momento del *enredo* duro”. Aquí se mapean las prácticas y los significados que se articulan (*enredan*) en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá*, y ciertas articulaciones (*enredos*) y rearticulaciones (*desenredos*) contextuales bajo las que se ha configurado esta práctica cultural y se ha desarrollado la historia camëntsá. El capítulo está dividido en cinco apartados, correspondiendo cada uno de ellos a un momento específico de ese ejercicio de mapeo. Como se verá, es el mapeo de un significado o de un grupo de significados determinados lo que abre las puertas para ingresar al contexto, esto en consonancia con los planteamientos de los estudios culturales.

Primer apartado. El *Bëtsnaté-Clestrinÿ*: una festividad mítica

En este primer apartado se mapea uno de los significados que está articulado (*enredado*) al *Bëtsnaté-Clestrinÿ*: festividad mítica. Se comienza el mapeo por aquí atendiendo a las siguientes palabras del bacó Carlos Jamioy Narváez: “Para poder interpretar qué es el *Bëtsnaté*, toca empezar por las historias que narran cómo surgió, porque el *Bëtsnaté* es una festividad mítica, nuestros mayores lo celebraban desde el tiempo mítico” (comunicación personal, 23 de junio, 2016). Para desarrollar este apartado, en primer lugar se hará claridad sobre la forma en que en este estudio se entiende el concepto de *mito*. Luego, “escucharemos” algunos de esos mitos que narran cómo surgió el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, y a partir de ellos se mapearán una serie de articulaciones (*enredos*) y rearticulaciones (*desenredos*) contextuales. Finalmente, observaremos cómo gracias al mito cobran sentido gran parte de las prácticas que tienen lugar durante el Día Grande.

A propósito del concepto de mito.

Sin duda, hablar de *mito* nos sitúa de antemano en el marco de una serie de relaciones de poder, en las que el discurso mítico se haya en una posición subordinada en contraste con el discurso “racional” e “histórico”. La genealogía de tal subordinación tiene como punto de partida un período determinado del pensamiento griego, en el que Jenófanes y posteriormente Platón oponen *mythos* a *logos*, caracterizando el mito como una imagen incomprensible o una creencia ingenua que se aleja del *logos* o pensamiento racional y argumentado. Como lo expresa Chaparro (2003), a partir de Platón se asume que las preposiciones del discurso mítico, expuestas al rigor de la lógica o de la dialéctica, terminan en el absurdo, por lo que este carece de *logos apofántico* o de un carácter racional de verdad.

A esta oposición entre *mythos* y *logos* se sobrepone después la oposición entre mito e historia, según la cual el mito es la antítesis de la historia por ser un relato ficcional no-lineal, atemporal y asistemático. Esta posición de inferioridad del mito frente a la historia se justifica, como lo advierte Rappaport (2000), bajo la premisa de que las narrativas occidentales de construcción del pasado son “científicas” y “verdaderas”, en tanto organizan la historia de forma lineal y cronológica, utilizando como base un sistema “coherente” de datación, en el que la evidencia se desliga de documentos letrados que se organizan de forma sistemática; mientras que las narrativas míticas obvian la linealidad, la cronología y carecen de evidencias letradas y, por lo tanto, de sistematicidad. Desde esta perspectiva, el discurso mítico es pues ahistórico y asistemático.

No obstante, esta posición de subordinación del mito frente al discurso “racional” e “histórico” puede ser revaluada, si se revierten a la vez los postulados desde los que se fundan tales relaciones de poder. Así, es necesario tener en cuenta, como lo indica Chaparro (2003), que el mito supone una composición heterogénea de lenguajes, una producción colectiva de enunciados y unas lógicas-otras para el acceso y la comprensión de la realidad; de modo que el análisis del discurso mítico no puede reducirse a la aplicación de las leyes de la ciencia positivista. En este sentido, un acercamiento a los enunciados míticos debe trascender el positivismo lógico: lo que interesa no es someter estos enunciados a las leyes de la lógica occidental o realizar su verificación empírica, sino entender el papel que estos cumplen en determinadas formaciones de saber, en las que el mito actúa como un *plano de inmanencia*.

Para Deleuze, cuyas ideas son retomadas por Chaparro (2003), el plano de inmanencia es una imagen del pensamiento, una imagen de lo que significa pensar para una época o un filósofo determinado, en la que confluyen conceptos fragmentarios que no necesariamente se ajustan los unos con los otros, pero que se presenta como un todo coherente y verdadero, como una imagen totalizadora. El mito puede ser entendido, entonces, como un plano de inmanencia, como una imagen coherente, verdadera, significativa y sagrada (con todo y sus fragmentaciones), a través de la cual colectivos determinados piensan y configuran su existencia. La mitología no está así supeditada a la filosofía, no es una imagen incomprensible, ingenua, absurda o falsa como lo dicta la sentencia platónica; por el contrario, el discurso mítico —así como el filosófico— busca “recortar el caos”, sigue lógicas propias y adquiere total coherencia y verosimilitud al interior de formaciones de saber determinadas, guiando el pensamiento y el accionar de los sujetos que lo rememoran. Por su puesto, y como lo anota Deborah Poole (citada en Rappaport, 2000), comprender las lógicas del discurso mítico implica observar la relación que este guarda con el ritual, la danza, la peregrinación, etc., pues allí residen las claves para la interpretación de estas narraciones; es decir que el mito, en oposición a las pretensiones de una lectura positivista, no puede verse como un objeto aislado.

Ahora bien, sobre el supuesto carácter ahistórico y asistemático del mito se deben anotar dos cosas: Primera, no todas las culturas conciben la historia de forma lineal o, parafraseando a Walter Benjamin, como una flecha que viene del pasado y se dirige incesablemente hacia el futuro, en dirección a lo que occidente denomina progreso⁸¹. En las culturas en que el mito ocupa un lugar central, historia y tiempo están sometidos a una continua actualización; en ellas, la historia en lugar de equipararse con una flecha puede más bien ser comparada con una espiral: se desenvuelve a partir del pasado y volviendo constantemente sobre él, restándole importancia a la cronología o a la fecha exacta (anclada en el pasado) en que sucedieron los hechos. Rappaport (2000) señala como esta estructura repetitiva del proceso histórico une pasado, presente y futuro, creando una consciencia de dónde se viene, para reafirmar lo que se es y proyectar hacia dónde se va. Así, cada vez que se rememora el mito, cada vez que se actualiza a través del ritual, este vuelve a llenar el presente, propiciando “la conjunción momentánea de los dos polos del lenguaje: el decir y lo dicho” (Chaparro, 2003, p.41), polos que normalmente son separados en las narrativas histórico-

⁸¹ El parafraseo es de las ideas planteadas por Walter Benjamin en sus tesis sobre el concepto de historia; estas pueden ser consultadas en Mate (2009).

lineales occidentales. El discurso mítico no es pues atemporal ni ahistórico; en términos de Eliade (1991), se ubica en el tiempo primordial, el tiempo de los comienzos, desde donde va colmando e inclusive haciendo posible el transcurrir de la historia.

Segunda, como la afirma Foucault (citado en Chaparro, 2003), cada cultura desarrolla su propio archivo, unas reglas de construcción de los enunciados; archivos que en el caso de los pueblos sin escritura fonética se han construido a través de la memoria oral y de escrituras-otras no fonéticas, y en los cuales se encuentra inscrito el discurso mítico. En tal sentido, la mitología no es asistemática; “datar” la mitología, abordar un sistema mitológico, implica ubicarse y trabajar desde otro régimen de discurso y desde otra lógica de la memoria; conlleva aproximarse a archivos-otros que por las operaciones del poder han sido subordinados.

Así pues, y subvirtiendo las relaciones de poder descritas, en este estudio se entiende el mito como un relato coherente y verdadero, como un plano de inmanencia o una imagen verosímil (con todo y sus fragmentaciones), desde el que determinadas culturas (en este caso la camëntsá) piensan, organizan y guían su accionar en el mundo. Se concibe también como un texto ubicado temporalmente (en el tiempo de los comienzos), que no solo hace parte de la historia, sino que hace posible el desarrollo mismo de la historia, pues constantemente se reactualiza a través de la oralidad y el ritual (cuya comprensión es necesaria para vislumbrar la profundidad y la lógica del mito); y como un producto localizado en los archivos de la memoria oral y de escrituras no fonéticas, desde los que se puede “datar” y sistematizar. El mito, ese relato que, retomando la conceptualización de Eliade (1991), cuenta como algo ha llegado a la existencia (el cosmos, una institución, un comportamiento humano, etc.) gracias a la actuación de los seres sobrenaturales, es entonces un relato real, sagrado y ejemplar, que le otorga sentido y modelos de conducta al ser humano, y le indica cómo vivir correctamente de manera individual y colectiva : “El hombre, *tal como es hoy*, es el resultado directo de estos acontecimientos míticos, *está constituido por estos acontecimientos*” (Eliade, 1991, sección de Lo que revelan los mitos, párr. 2). Además, al ser rememorado y actualizado en la espiral de la historia, volviéndose a narrar o a través de la ritualidad, el mito invade el presente; determinadas formas de pensar, organizar y actuar vuelven a colmar la memoria y se revalidan; y se abre la posibilidad de retornar al tiempo sagrado, de conjugar lo que se dice con lo ya dicho, para continuar diciendo:

[...] al recitar o al celebrar el mito del origen, se deja uno impregnar de la atmósfera sagrada en la que se desarrollaron esos acontecimientos milagrosos. El tiempo mítico de los orígenes es un tiempo «fuerte», porque ha sido transfigurado por la presencia activa, creadora, de los Seres Sobrenaturales. Al recitar los mitos se reintegra este tiempo fabuloso y, por consiguiente, se hace uno de alguna manera «contemporáneo» de los acontecimientos evocados, se comparte la presencia de los Dioses o de los Héroes. En una fórmula sumaria, se podría decir que, al «vivir» los mitos, se sale del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo «sagrado», a la vez primordial e indefinidamente recuperable (Eliade, 1991, sección de Lo que quiere decir «conocer los mitos», párr. 10).

Teniendo claridad sobre la manera en que aquí se entiende el mito, se precisará ahora un aspecto más, de importancia para los análisis que siguen. Agudelo (2015) hace referencia a la forma en que los pueblos indígenas —para los que la oralidad y el mito ocupan un papel central en la percepción y organización de la realidad— articulan en sus sistemas míticos el pensamiento del otro, siendo este un mecanismo de diálogo y mediación intercultural. En este sentido, la experiencia del contacto, el encuentro con el otro en la espiral de la historia, se redimensiona en el sistema mítico, bajo la premisa de que las experiencias del otro son importantes para la propia conciencia histórica. El mito se constituye así en un espacio de diálogo, vinculante del otro y de sus prácticas, en el que la realidad se ve de forma holística. La lógica del diálogo y la interculturalidad permea entonces el plano de inmanencia mítico, otorgándole a la alteridad una historia de origen o un lugar dentro de la propia historia tradicional:

Desde allí se pone de manifiesto la forma como las comunidades tradicionales entienden e incluyen al otro en su cosmovisión y sus prácticas de vida, es decir, cómo desde la concepción de vida el principio de reconocimiento e inclusión es un fundamento vital de construcción discursiva inscrito en su mitogonía (Agudelo, 2015, p.34).

Mapeando los mitos que dan cuenta del surgimiento del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* / Mapeando articulaciones y rearticulaciones contextuales.

Entre los camënsá circulan diferentes mitos que dan cuenta del surgimiento del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*. Estos mitos —en concordancia con lo ya expuesto— son considerados por los *cabëng*

coherentes, verdaderos y sagrados, y están ubicados temporalmente, en ese tiempo mítico al que el bacó Carlos hace referencia, tiempo que hace parte de la espiral histórica camëntsá. Así las cosas, mapear el significado de festividad mítica articulado al *Bëtsnaté-Clestrinj*, implica mapear tales mitos. A continuación “escucharemos” entonces tres narraciones diferentes sobre la manera en que el *Bëtsnaté-Clestrinj* “llega a la existencia”, una de las cuales, como veremos, es producto de una rearticulación⁸². Paralelo a ese ejercicio de mapeo, se irá haciendo otro de ciertas articulaciones y rearticulaciones contextuales.

Mito de la pinta del Bëtsnaté-Clestrinj y de la música / La articulación contextual yagé-conocimiento.

Esta historia es de hace muchos años, de los ancianos. Tiempos antiguos la gente vivía muy tranquila, sin ninguna preocupación; pero un día amaneció muy esplendoroso y maravilloso, como nunca había sido: el sol radiante, el tiempo calmado, las aves cantaban, todo era armonía y la gente no sabía por qué. Mientras pasaba el tiempo la gente como que se movía, era algo raro, novedoso; la gente se movía para un lado, para el otro, y se pregunta por qué hoy tan radiante el día, por qué tan novedoso, por qué será, qué va a pasar, qué sucederá; porque hasta ese momento nada sabían ellos, ni de música, ni de baile, ni de danza, nada. Un anciano disque dijo: “Por Dios qué será que va a pasar hoy día, porque nunca ha sido así”. Todos se preguntaban y se miraban por lo maravilloso que estaba ese día, y llegando el mediodía resulta que casi la mayoría del pueblo se había reunido ya en una casa; había mucha gente, entre niños, jóvenes, adultos, ancianos y bien ancianitos, se habían reunido por lo tan novedoso que estaba el día.

Cuando se dieron cuenta ya era mediodía. De pronto, escucharon música de trompetas en el cielo, en el aire. La gente se admiraba y decía qué será, qué es eso, qué va a pasar; toda la gente con expectativa mirando hacia el cielo por ese sonido. Después de las trompetas empezaron a sonar multitud de músicas: tambores, flautas, rondadores, cascabeles, cachos, cantos, gritos... Era una gran alegría, una alegría infinita en el cielo, y todos estaban escuchando con admiración, poniendo todo su sentimiento. Entonces uno de ellos dijo:

⁸² Según lo evidenciado en el trabajo de campo, estos son los tres mitos centrales que dan cuenta del surgimiento del *Bëtsnaté-Clestrinj*.

“Vamos a escuchar con atención, con educación y con respeto”, no tanto porque el sonido estaba en el cielo sino por lo bonito de la música. Unos ancianos y unas ancianas lloraron porque nunca en la vida habían escuchado algo de esa magnitud. Los abuelos de ese entonces tampoco habían escuchado que algo así ya hubiera pasado, entonces dijeron: “Como hoy ha sucedido, nunca ha sucedido, vamos a participar de la música del cielo con sumo respeto”. Esa música no la veían sino la escuchaban, y pues participaron como si ellos también estuvieran dentro de la música, pero con respeto. En eso pasó un largo rato, y así como la música apareció, se fue calmando poco a poco hasta que desapareció. La música duró como casi una hora, entre las doce meridiano y la una más o menos.

Entonces, después de que pasó la música se fue la tristeza, la lágrima, el desconcierto, las pesadillas, porque nunca habían escuchado algo así. Todos declararon ese día como un día sagrado, un día para consagrar. También dijeron: “Hay que estar recordando todo esto y contar el tiempo para celebrarlo en esta misma época, un día como este mismo día”. Para ello, tuvieron en cuenta que esa era una época de abundancia de maíz.

Luego de eso ya todos comenzaron a vivir, todo se normalizó y la gente empezó a trabajar tranquila; pero ya en la mente se sabía que llegaría de nuevo el día especial y la voz de los ancianos lo recordaba. Algunos que eran supremamente inteligentes se acordaban de todo lo que habían escuchado en el cielo, habían guardado en la memoria el sonido de la flauta, del rondador, el tambor, el cascabel, el cacho, los cantos y los gritos. Ellos no habían visto los instrumentos, solo los oyeron y se acordaban del sonido. La providencia de alguien dejó que en el pensamiento de la gente, en su inteligencia, su memoria, su sabiduría y su saber se guardara todo eso.

Después de ese Día Grande comenzaron a hacer trabajos comunitarios, ayudándose el uno con el otro, colaborándose. Dicen que en medio del trabajo alguien, por chiste o por broma, cogió una hoja, se la puso entre los labios y sopló, y de allí salió una música; al escucharla dijo: “Oiga este sonido yo ya lo había escuchado, repitémoslo”. Volvió a coger una hojita y sopló, y consiguió el ritmo también; ahí dijo: “Claro esta es la música, este es el instrumento que se escuchó ese día en el cielo”. Muchos empezaron aprender a hacer música con la hoja porque hasta ahí nadie sabía hacer música.

Ahora, como la gente vivía cerca de la montaña, disque un señor estaba caminando por la montaña cuando vio un poco de pepas al pie de un árbol que estaba bien cargado. Al señor se le ocurrió coger unas pepas en la mano y batirlas, y sonó como un cascabel. El señor dijo: “Oiga pero yo ya había escuchado este sonido la otra vez, no me acuerdo dónde pero yo lo había escuchado”; hasta que por fin cayó en cuenta: “Ah claro, ese día, el Día Grande escuché que en lo alto sonaba esa música”. Entonces se comunicaron, se conversaron, encontraron el ritmo y analizaron cómo era posible organizar esas pepas; así crearon el cascabel. Hasta ahí ya tenían dos instrumentos musicales; no a todo mundo, pero a algunos como que les pintaba esa suerte de encontrar los instrumentos.

Trabajando varios, por ahí por donde hay tundas o varas, se le ocurrió a un compañero cortar un trozo de tunda y se lo puso en la boca, al soplar sonó, entonces dijo: “Ese sonido yo lo había escuchado”. Los que estaban por ahí cerca trabajando dijeron: “Qué es eso que sonó, repítalo un poquito a ver cómo es”. Claro, se dieron cuenta que ese sonido era el mismo del Día Grande, dieron con el ritmo y así descubrieron el cacho. Con ese ya tenían tres instrumentos musicales, y bueno siguieron trabajando sin saber qué iban a seguir encontrando en el camino.

Después, trabajando muchos, encontraron un árbol coco, un árbol de una madera gruesa y vacía, y con otro palo empezaron a golpearlo y un sonido retumbaba. Alguien dijo: “Esto sí que suena bonito, a mí me parece que ya lo había escuchado pero no me acuerdo dónde”. Varios dijeron: “Vuélvanlo a hacer sonar”, y recordaron que ese sonido lo habían escuchado aquel día de la música en el cielo. Se les ocurrió cortar un trozo del árbol de un tamaño regular, y a alguien se le ocurrió ponerle algo de un lado y del otro para taparlo; así descubrieron el tambor. Ya tenían cuatro instrumentos.

Luego, trabajando un día, un compañero se encontró otra tunda ahí en el suelo, ya estaba seca y tenía unos hoyos hechos por la naturaleza. Despacito la limpio y por curiosidad se le ocurrió coger y soplar, e hizo un sonido fuertísimo. Entonces, también la limpio bien bonito por dentro y volvió a hacerla sonar, sonó como feo, así que dijo: “Qué tal si la tapo de un lado y soplo”. Además, se le ocurrió poner los dedos en los hoyitos, sonó bonito y dijo: “Esto lo había escuchado antes, claro que sí, el Día Grande”. Y cuando lo compartió, la gente se puso contentísima porque había conseguido la flauta.

Más adelante consiguieron el rondador porque también se le ocurrió a otro compañero cortar varias tundas y hacerlas sonar seguidas, pero lo encontraron porque también lo habían escuchado. Así, ellos fueron encontrando los instrumentos porque los habían escuchado y los habían guardado en la memoria, nunca olvidaron lo que escucharon el Día Grande y así los obtuvieron (Bacó Carlos Jamiyo Narváez, comunicación personal, 23 de junio, 2016)⁸³.

Según se cuenta en este primer mito, hubo un tiempo en que los *cabëng* no sabían nada sobre música o baile, hasta un día que marcó una ruptura en el devenir de la historia camëntsá, un día diferente y novedoso, en el que se percibía un ambiente esplendoroso y maravilloso, lleno de armonía. Fue tal la extrañeza y la intriga que despertó ese día y ese ambiente tan *sui géneris*, que hizo que los *cabëng* anduvieran de un lado para otro, hasta que al fin se reunieron en una casa para vivir colectivamente eso que estaban contemplando y sintiendo. Sería al meridiano cuando los *cabëng* tendrían la experiencia cumbre de ese día: luego de oír el sonido de unas trompetas, comenzaron a escuchar “múltiples músicas” que venían del cielo, interpretadas con tambores, flautas, rondadores, cascabeles, cachos y hasta con hojas, aunque en ese momento ellos no sabían que se trataba de tales instrumentos; además, oyeron cantos y gritos. Fue tan bella la música que llegó a sus oídos que los movió hasta el llanto y despertó en ellos un sentimiento de profunda alegría, respeto y admiración que los hizo dejar atrás la tristeza, por lo que ese día lo declararon como un día sagrado que debía ser recordado de ahí en adelante. La huella de esa música caló tan profundo en la memoria colectiva de los *cabëng*, que luego de ello, durante los trabajos comunitarios, comenzaron a encontrar y a reconocer los instrumentos musicales que habían sonado durante ese Día Grande (*Bëtsnaté*) —como lo nombraron— lo que les permitiría continuar rememorando el *Bëtsnaté* cada vez que volvía esa época de abundancia de maíz en que ese evento tan maravilloso había sucedido.

Cuando el bacó Carlos Jamiyo Narváez terminó de relatarme este primer mito, utilizó la palabra “pinta” para referirse a la experiencia de los *cabëng*; según él, ellos tuvieron una pinta del

⁸³ Si bien el bacó Carlos ha escuchado esta historia repetidas veces y de diferentes personas, la narración la hizo siguiendo unos apuntes —consignados en un antiguo cuaderno, de los tantos que conforman su “archivo del ratón”— de una versión escuchada de voz de Pablo Chicunque en febrero de 1985. El bacó cuenta que durante el *Bëtsnaté-Clestrinj* de ese año, mientras tocaba su flauta, el “viejito” Pablo Chicunque se le acercó, hicieron música juntos y luego tomando una tacita de chicha le relato esta historia.

Bëtsnaté-Clestrinj y de la música. El término *pinta* está profundamente relacionado con el sistema de medicina tradicional camëntsá, particularmente, con la ingestión ceremonial de yagé. Flórez (2013) define la *pinta* como aquello que se mira, piensa y oye cuando se toma yagé. La *pinta* se da durante el momento de la “chuma” o la borrachera, es más es la chuma que produce el yagé, esa borrachera que entra a gobernar el cuerpo alejando la sobriedad, la que hace posible la *pinta*. Tanto la chuma como la *pinta* se intensifican con los cantos que el taita *Tatsëmbuá* usa durante la ceremonia, pero a la vez son esos mismos cantos los que producen calma y orden:

Pero el canto tiene igualmente un efecto embrujador que hace perder a quien lo escucha. Esto lo convierte en una modalidad discursiva paradójica, pues cuando se está chumado, el canto acelera la intensidad de la chuma, produciendo un aletargamiento que confunde, que acelera. Pero es precisamente en el momento de mayor celeridad que al escuchar el canto, éste produce calma, genera orden (Garzón, 2004, pp.130-131).

En alguna ocasión, luego de una toma de yagé, el taita *Tatsëmbuá* Marcelino Chicunque me explicaría además que la *pinta* es una enseñanza para la vida, pues a través de ella se puede hacer consciencia de lo que “anda mal” y de la forma en que eso se puede curar; a la vez que permite mirar y escuchar cosas que normalmente pasan desapercibidas en la vida cotidiana. De forma similar, Flórez (2013) considera que la *pinta* promueve un cambio de pensamiento y se constituye en un aprendizaje, un camino de vida o una manera de andar.

Bajo este orden de ideas, y en concordancia con la lectura del bacó Carlos, los acontecimientos que tienen lugar en este mito pueden ser considerados como propios de una *pinta* de yagé: producto de una chuma derivada de la ingestión de “remedio”, los *cabëng* tuvieron unas primeras visiones de un día esplendoroso y maravilloso, lleno de armonía; luego, tal como estaba sucediendo con las percepciones espacio-temporales cotidianas, los cuerpos sucumbirían también ante la chuma y los *cabëng* se comenzarían a mover de un lado para el otro. La chuma y la *pinta* se intensificarían cuando el sonido de unas trompetas, sonido quizás equiparable a los cantos del taita *Tatsëmbuá*, los hizo “perder” aún más, llevándolos a escuchar todas aquellas músicas en el cielo; sin embargo, después vendría la calma, lo que los conduciría a organizar los pensamientos para escuchar con alegría, respeto y admiración. Tal *pinta* de un Día Grande, de un día esplendoroso repleto de música, le permitiría a los *cabëng* curar la tristeza y los pondría a caminar de otra forma, pues de

ahí en adelante cada vez que retornaba la época de abundancia de maíz, se seguirían reuniendo a recordar esa pinta, ese gran día de alegría, lo que lograron hacer ya que poco a poco fueron encontrando los instrumentos musicales que el mismo yagé les había dado a conocer.

Así las cosas, el mapeo de los mitos que dan cuenta del surgimiento del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* nos pone en primer lugar en frente de este mito “yagecero”. Ahora bien, a partir de este mito es posible mapear una articulación contextual entre *yagé-conocimiento*, articulación que configuraría el contexto del tiempo mítico camëntsá. Según Garzón (2004), el bejuco de yagé es de origen selvático y su uso fue aprendido por camëntsás e ingas de los indígenas sionas, cofanes y coreguajes en tiempos precolombinos. Este aprendizaje, como lo deja ver Ramírez (1996), se dio gracias a que en tiempos precolombinos la frontera Andes-selva operaba como una *frontera fluida* por la que circulaban distintos productos y saberes, de modo que entre los pueblos indígenas de los Andes, el piedemonte amazónico y la selva existían toda una serie de redes de intercambio. El pueblo camëntsá cumplía un papel vital en el funcionamiento de esas redes de intercambio, pues los *cabëng* caminaban constantemente el corredor Andes-selva llevando y trayendo productos y saberes, gracias a lo cual aprenderían entonces a usar el yagé. Ese espíritu “andariego” de los *cabëng* se mantuvo inclusive en épocas de la colonia, a pesar de que los españoles trataron de cerrar la frontera Andes-selva y de acabar con las redes de intercambio; así lo dejan ver los comentarios de Fray Juan de Santa Gertrudis, contenidos en su crónica *Maravillas de la Naturaleza*, escrita entre 1756 y 1776:

De Mocoa a mano derecha hay un camino por aquella serranía toda de monte, y en cuatro días se sale a un pueblo de unos indios llamados sibundoyes⁸⁴. Es curato de padres dominicos, y pertenece a la provincia de Quito. Estos indios son los que bajan a nuestra misión y van a Condagua a coger la fruta del barniz, como llevo apuntado, y lo sacan a Pasto, que dista otros 4 días de Sibundoy (De Santa Gertrudis, 1956, p.165).

Pero este andar de los camëntsá por el corredor Andes-selva que les permitió encontrar el yagé está también míticamente fundamentado; en otras palabras, sería gracias a un consejo obtenido en

⁸⁴ Una de las denominaciones empleadas por los españoles para referirse a los camëntsá fue la de sibundoyes. El término se desliga de Sibundoy, nombre de un antiguo cacique que los camëntsá utilizaron para designar la parte central del territorio que habitaban (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 25 de junio, 2016). Si bien los misioneros franciscanos quisieron sustituir la denominación de Sibundoy por la de San Pablo, la primera ha permanecido hasta la actualidad.

el tiempo mítico que los *cabëng* llegarían a la selva y aprenderían a usar el yagé. “Escuchemos” pues el mito en el que se puede rastrear tal consejo:

[...] Bëtsá⁸⁵ hizo que Entšá⁸⁶ tuviera un sueño, y en él Entšá escuchó desde su corazón la voz de Bëtsá que le decía: “Caminarás muchos lugares y encontrarás la planta que te calmará la sed; ella será tu alimento y te mostrará un camino de claridad en tu vida”. Entšá caminó por varios lugares llenos de fragancias silvestres hasta que encontró el biyaj⁸⁷, que Bëtsá le había indicado en el sueño, y al beber la esencia de biyaj tuvo una revelación que le hizo ver que los árboles eran sus hermanos mayores, y que ellos conversaban entre sí y cuidaban a tsbatsana mamá [...] Conoció también que el sol representaba el ojo del creador del Universo y que la luna florecía en la noche cintas de energía sobre la tierra; y todas estas visiones le gustaron a Entšá en su corazón. Cuando Entšá bebió nuevamente biyajëy tuvo nuevas revelaciones: vio que los animales estaban reunidos, escuchándose unos a otros y acordando cómo cuidar sus espacios [...] Todas estas visiones hicieron que Entšá comenzara a tener entendimiento [...] Entšá prestó mucha atención a estas voces y visiones, y aunque eran tan solo voces vio que eran voces de luz en su vida.

Y en el sueño Bëtsá le dijo a Entšá: “Si tú y los tuyos atienden mis señales tendrán conocimiento en abundancia y estarán alimentados en su corazón; así tendrán motivos para estar alegres y tendrán una fiesta grande en la que les acompañaré siempre. Así [...] nació la ceremonia del Clestrinye, que por ser una bendición de Bëngbe Bëtsá, Entšá la llamó Bëtsknaté: el gran día especial en el que se tejen todos los hilos de nuestras energías de Entšá en un encuentro con la madre tierra; y que hoy, en el idioma del mundo, se conoce como la fiesta del perdón, pero que en el corazón de Entšá siempre será la ceremonia de la vida, la fiesta del amor⁸⁸.

Este relato mítico sustenta entonces el hecho de que los *cabëng* lleguen a la selva buscando el yagé y, al tiempo, deja ver que el contexto del tiempo mítico *camëntsá* estaba configurado por la articulación *yagé-conocimiento*: gracias al consejo onírico entregado por *Bëtsá*, los *cabëng*

⁸⁵ Manera de referirse a un ser superior.

⁸⁶ Aquel que habita el mundo y es capaz de pensar.

⁸⁷ Yagé.

⁸⁸ Mito narrado por el taita Miguel Chindoy Buesaquillo; este puede ser consultado en Corporación Casa Amazónica y Bienestar Familiar (2014).

comenzarían a caminar por lugares silvestres en busca del yagé, de esa planta por medio de la cual *Bëtsá* les continuaría enviando señales, y con la que podían obtener claridad y conocimiento en abundancia. Al encontrar el yagé y beber de su esencia, los *cabëng* lograron efectivamente comprender toda una serie de cosas: que los árboles conversaban entre sí y cuidaban a *Tsbatsána Mamá*, que el sol era el ojo del creador del universo, que la luna transmitía energía a *Tsbatsána Mamá*, y que los animales se comunicaban entre sí y cuidaban los espacios en que habitaban. Pero además, el yagé les permitiría pintar y conocer el *Bëtsnaté-Clestrinj*, ese gran día de armonía, música y fiesta, una ceremonia para estar alegres y celebrar la vida.

Así pues, el mapeo del *mito de la pinta del Bëtsnaté-Clestrinj* y de la música, permite a la vez mapear la articulación contextual *yagé-conocimiento*, una articulación que configuraría el contexto del tiempo mítico *camëntsá* y bajo la que se configuraría el Día Grande. Continuemos con el mapeo de los otros mitos que dan cuenta del surgimiento del *Bëtsnaté-Clestrinj*.

Mito de la visión o visita del personaje que enseña el Bëtsnaté-Clestrinj / La articulación contextual yagé-divinidad peregrina-conocimiento.

El pueblo *camëntsá*, que hasta el momento no conocía de música ni de baile, sabía que un personaje importante iba a pasar por aquí, entonces la gente lo estaba esperando con mucho respeto. De repente, se oyó un ruido muy maravilloso, era una música esplendorosa y animada, así que ellos pusieron mucha atención. Todos estaban a la expectativa de ver quién venía tocando esa música. “¿Quién será?”, se preguntaban. Cuando menos se dieron cuenta, venía un joven que bailaba a más no poder, que usaba corona de fajas y que estaba vestido como ahora visten los *camëntsá*. Así bailando se acercó hacía la gente, hacía el pueblo. El joven no llegó como mandando, sino que le pidió permiso al pueblo para poder bailar. Cuando ya le dieron el permiso siguió danzando a más no poder con su música; pero aunque solo estaba él, sonaba muchísima música, música en cantidad, como si muchos la estuvieran haciendo. Así bailó, les enseñó cómo hacer música y cómo bailar, no les dijo háganlo así, sino que ellos vieron y aprendieron. La gente se emocionó mucho de ver como bailaba ese joven.

Ancianos, adultos, jóvenes, niños, todos miraron, y cuando menos se dieron cuenta el joven había desaparecido, había cogido camino y ni más lo volvieron a ver. “¿Dónde está el joven que nos enseñó cómo hacer música, cómo bailar, cómo vestiros y que hay que pedir permiso, el joven que nos hizo esas sugerencias?”, se preguntaban unos. “Desapareció”, respondían los otros. Entonces un anciano dijo: “Tenemos que recordar a ese personaje y esta visita, y cada año por esta misma época de abundancia de maíz celebrar este hecho”. A ese día lo llamaron Día Grande, día importante o día sagrado (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 23 de junio, 2016)⁸⁹.

Tal como sucede con el primer mito, este otro inicia indicándonos que hubo un tiempo en que los *camëntsá* no conocían la música ni el baile. Ellos tenían conocimiento, eso sí, de que un personaje importante iba a visitarlos, por lo cual lo esperaban con expectativa y respeto. De pronto, y mientras aguardaban por la llegada del visitante, comenzaron a escuchar una música esplendorosa y animada; música que, como al instante se darían cuenta, estaba siendo interpretada por un joven que venía bailando, vestido con el atuendo actual de los *camëntsá* y con corona de fajas. El joven se aproximó a los *cabëng* danzando y cuando estuvo enfrente de ellos les pidió permiso para poder continuar con su baile. Aunque era solo él el que estaba interpretando la música, se escuchaba gran cantidad de sonidos, como si los músicos fuesen bastantes. La gente se emocionó al verlo hacer música y bailar, y viéndolo aprendieron también. De repente, y luego de haber aprendido de él la música, el baile, el protocolo para bailar y hasta la forma de vestir, el joven desapareció. Para los *cabëng* fue tan importante tal visita que ese día lo consideraron como un Día Grande y sagrado; de modo que cada año al llegar la época de abundancia de maíz, esa misma en que el joven los había visitado, continuarían rememorando tal hecho con una celebración, en la que la música y la danza aprendidas serían protagonistas.

Sobre la existencia de este segundo mito que da cuenta del surgimiento del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, el bacó Carlos nos dice:

⁸⁹ Este mito me fue relatado por el bacó Carlos tomando también como base los apuntes consignados en uno de sus cuadernos que conforman “el archivo del ratón”. Cabe aclarar que así denomina el bacó un archivo propio que ha vendido construyendo a lo largo de los años, archivo que agrupa varios cuadernos y hojas sueltas en las que el bacó escribe e ilustra información relacionada con la cultura *camëntsá*. A propósito de la forma en que el bacó ha edificado este archivo, en una conversación me diría: “No hay mayor privilegio que escuchar, guardar en la memoria para trabajarla, y luego sentarse a escribir y a dibujar” (comunicación personal, 21 de junio, 2018).

Ambos relatos, tanto el de la pinta del *Bëtschnaté* y de la música, como el de la visión o visita del personaje, van al mismo punto, lo que hay en ellos es una revelación, una visión divina. Quizás unos mayores lo experimentaron de una forma y otros de otra (comunicación personal, 23 de junio, 2016).

Estas palabras del bacó Carlos armonizan con la concepción de mito como plano de inmanencia que se ha adoptado en este estudio: un relato no niega al otro; por el contrario, ambos se muestran como dos posibles experiencias históricas que pueden explicar cómo llega a la existencia el *Bëtschnaté-Clestrinÿ*. Al otorgarle un carácter de plausibilidad a ambas narraciones, en lugar de oponerlas o de negar alguna de ellas, se configura una imagen mítica totalizadora, vinculante y coherente.

Ahora bien, y atendiendo al hecho de que lo que experimentan los camëntsá en este segundo mito es, en palabras del bacó Carlos, una visión, es posible llegar a pensar que los acontecimientos en él contenidos son también resultado de una pinta de yagé; sin embargo, a diferencia de la pinta del primer mito en la que prima la audición, en esta segunda tiene mayor relevancia la visión. En este sentido, el *mito de la visión o visita del personaje* nos remite de nuevo a la articulación contextual *yagé-conocimiento*: es a través del yagé que los *cabëng* pintan a ese personaje que viene interpretando una gran cantidad de sonidos y quien les entrega el conocimiento de cómo hacer música, cómo bailar y cómo vestirse.

Pero, precisamente, que en este mito sea un personaje el que enseña el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* le suma un elemento más a esa articulación contextual; elemento presente en gran parte de la mitología andina. Según Rocha (2010a) en un gran número de mitos andinos se hace referencia a divinidades peregrinas que visitan comunidades determinadas, interviniendo en procesos de creación y civilización; es así como esas divinidades entregan a las comunidades el conocimiento necesario o crean lo que ellas requieren para asegurarles un buen vivir. En el contexto mítico camëntsá esa divinidad peregrina que entrega conocimiento estaría, entonces, adicionalmente articulada con el yagé, produciendo la articulación contextual *yagé-divinidad peregrina-conocimiento*, bajo la cual se configuraría el *Bëtschnaté-Clestrinÿ*.

Hasta este punto el mapeo de los mitos que dan cuenta del surgimiento del *Bëtschnaté-Clestrinÿ*, ha permitido de paso mapear dos articulaciones que configurarían el contexto del tiempo mítico

camëntsá: *yagé-conocimiento, yagé-divinidad peregrina-conocimiento*. A continuación, se mapeará un tercer mito que explica cómo el Día Grande llega a la existencia (*mito de la visita del Señor de Sibundoy fiestero*); mito que es producto de una rearticulación, pues como como se verá la divinidad peregrina que en esta historia enseña el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* pasa a ser el Señor de Sibundoy o Jesucristo (personaje central de otro mito). “Escuchemos” entonces primero el *mito del Señor de Sibundoy* y luego el *mito de la visita del Señor de Sibundoy fiestero*.

Mito del Señor de Sibundoy, Mito de la visita del Señor de Sibundoy fiestero / La articulación contextual colonialidad del poder en torno al trabajo-colonialidad cultural (articulación de estrategias para colonizar el imaginario camëntsá).

Un día los camëntsá se reunieron y dijeron: “Debemos hacer una casa-origen que se llame asentamiento-origen del pueblo camëntsá, una casa también para nuestro ser supremo”. Ellos entendían bien que al construir una casa ya era un asentamiento, pues ya era una propiedad. Para eso, el Taita Gobernador de entonces hizo una minga en el sitio en que iban a construir la casa-origen. Vino toda la gente, de todas partes, y derribaron los árboles dejando todo ese sitio descubierto. Llegando la noche el Gobernador les dijo que al día siguiente continuaban el trabajo, y todos se fueron para sus casas.

Cuando regresaron al otro día, el lugar estaba otra vez lleno de árboles, puro bosque. “¿Qué será que pasó?”, se preguntaban. Al fin, no les interesó mucho lo sucedido y continuaron trabajando, volvieron a talar todo, y esta vez hasta dejaron cortada y organizada en montones la madera que iban a utilizar para la construcción de la casa-origen. También dejaron listas las medidas para el siguiente día continuar trabajando y se fueron a sus casas. Cuando llegaron al otro día, que ya era el tercer día de trabajo, otra vez el sitio apareció lleno de árboles, puro bosque, como si no hubieran hecho nada. Entonces, el Gobernador disque dijo: “¿Qué es lo que está pasando?”. Todos volvieron a colaborar: talaron, organizaron la madera, dejaron listas las medidas y limpiaron muy bien el lugar, recogiendo los chamizos y bejucos que no iban a utilizar.

Al siguiente día otra vez el sitio apareció lleno de árboles, puro monte. Nadie sabía quién era el que estaba haciendo eso. Entonces, el Gobernador dijo: “Hoy se queda alguien como

celador, cuidando, a ver qué es lo que está pasando”. Al que se quedó cuidando se le ocurrió empezar a dar una vuelta por ahí, en ese monte, porque ese día ya no habían trabajado. Dicen que mientras estaba dando la vuelta se encontró unas huellas de pies que hacían un caminito; muy cuidadosamente siguió las huellas y cuando estas iban terminando sintió un olorcito, como de un cirio prendido. “¿Dónde será que está ese cirio?”, se preguntó. Siguió avanzando bien lento hasta que junto a un árbol de cedro inmenso, por donde hoy está la Iglesia de Sibundoy, encontró el cirio y a un personaje, al Señor. Rápidamente fue a avisar al Gobernador lo que había visto. El Gobernador le dijo: “Mañana regresa a ver si encuentra a ese personaje y si lo encuentra me lo trae al cabildo”.

Siguiendo la indicación del Gobernador, el celador regresó al otro día por el mismo camino. Esta vez no encontró el cirio, sino solo al personaje, estaba vestido con cusma, era un indígena pues. Se saludaron y el celador le dijo: “El Taita Gobernador dice que regresemos los dos para que se haga presente en el cabildo”. Entonces, el personaje le dijo: “Yo podría ir y les agradezco tanto que me tengan en cuenta para ir, pero más bien dígame al Taita Gobernador que con sus compañeros y con todo el pueblo vengan aquí, que mañana los espero a la misma hora de hoy”. El celador fue al cabildo y le contó al Taita Gobernador lo que el personaje había dicho.

Al otro día, el Gobernador y todo el pueblo se dirigieron a donde estaba el personaje. Allá lo encontraron, sentado tranquilo al pie de ese inmenso árbol de cedro. El personaje y el Gobernador se saludaron, y el Gobernador le dijo que fueran al cabildo, el personaje aceptó y todos se fueron para allá. Estando ahí, el Gobernador y los ancianos le dijeron al personaje que tenía que salir de ese territorio porque a él no le pertenecía vivir allí, le dijeron que se fuera porque él no era de allí; entonces disque él les respondió: “No, yo vine para darles ánimo y paz a ustedes, para que vivan eternamente bien; yo sé que ustedes quieren hacerme una casa, pero no la quiero donde están pensando, háganla donde me encontraron, yo mismo ya les señalé el puesto, es más yo les voy a ayudar”. El Gobernador, con la rabia que tenía porque había un extraño, aceptó. Entonces, se pusieron a trabajar, a construir la casa; el Señor les ayudaba y les decía que tampoco se preocuparan por alimentación porque él tenía todo. En esa casa vivió el Señor; pero después el Señor empezó a salir y a caminar largo, a veces no lo encontraban. Por irse sin permiso, por perderse, lo azotaron y él por

esa razón decidió irse para Pasto. Cuando se dieron cuenta las ausencias del Señor eran, precisamente, porque él estaba construyendo el camino que va del Valle de Sibundoy a Pasto (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 25 de junio, 2016).

La batá Clementina Juagibioy narra este mismo *mito del Señor de Sibundoy* de la siguiente forma:

Un cazador estaba persiguiendo a un águila que se posaba en un lado y en el otro, hasta que al fin el ave se paró en el gajo de un árbol de cedro, localizado en donde hoy está la Iglesia de Sibundoy. El cazador vio que en una cuevita, ubicada junto al árbol, estaba el Señor de Sibundoy, vestido con cusma y sayo. El cazador y el Señor conversaron, y el Señor pidió al cazador que le dijera al Gobernador que por favor le construyera una casa, una iglesia, en ese lugar.

El cazador fue y le dijo eso al Gobernador, y él encargó a los alguaciles para que le construyeran la casa al Señor. Sin embargo, todo el equipo del Gobernador se reunió y decidió que un alguacil debía vigilar al Señor, porque era un desconocido. El alguacil disque se quedaba dormido o a veces se iba de fiesta, y cuando despertaba o llegaba, por ahí después de las dos o tres de la mañana, encontraba al Señor todo mojado, lleno de barro. El alguacil dio aviso al Gobernador de lo que estaba pasando; entonces el Gobernador se reunió con el equipo y dijeron: “A dónde será que se va a andar el Señor, qué será qué anda haciendo. Eso no se puede dejar así no más, toca darle una juetiada”. Entonces juetiaron al Señor, y resulta que lo que él estaba haciendo era abrir trocha hacía Pasto en las noches, por eso llegaba embarrado y mojado. Como lo juetiaron el Señor se fue para Pasto; disque se fue a toda, con cada paso que daba avanzaba como un metro; por eso es que el Señor de Sibundoy está hoy en Pasto, en la Iglesia de Santo Domingo (comunicación personal, 15 de diciembre, 2016).

Habiendo “oído” el *mito del Señor de Sibundoy*, “escuchemos” ahora el *mito de la visita del Señor de Sibundoy fiestero*.

La costumbre de la bandera⁹⁰ es de hace tiempo, desde que el Señor de Sibundoy o Jesucristo andaba por aquí. Dicen que eso del *Clestrinÿ* lo había traído o enseñado el mismo Señor de Sibundoy.

Un primer relato cuenta que a nuestro Señor lo habían encontrado debajo de un árbol grandote, y el Gobernador había dicho: “Quién será este señor, hay que vigilarlo”. Entonces, lo habían vigilado y casi siempre lo encontraban mojado y embarrado, hecho una nada. Por eso le dijeron que tenía que presentarse al cabildo e informar qué era lo que venía haciendo. Él fue, y allá juetiaron a nuestro Señor, y resulta que lo que él estaba haciendo era abrir trocha del Encano⁹¹ hacia acá, hacia el Putumayo; o sea que nuestro Señor hizo la trocha del Encano a Sibundoy, así disque es la historia. Como lo habían juetiado nuestro Señor se fue para Pasto.

El otro relato dice que al poco tiempo estaba todo el cabildo reunido cuando oyeron a lejos a un músico: “Virgen Santa, quién será, qué será”, dijeron. Entonces, cuando el músico ya iba llegando al cabildo, se dieron cuenta que era nuestro Señor que venía con todos los musicales, tocando todos los instrumentos, así como suena en el *Clestrinÿ*. Disque el Señor le había pedido permiso al Gobernador y había entrado al cabildo bailando con todos esos musicales. Ahí les dijo: “De hoy en adelante, cada año, tienen que festejar el *Clestrinÿ* — el carnaval que dicen— queda la fecha señalada”. Al año hubo una celebración, tremenda celebración, y así se continuó cada año. Desde esa vez disque hubo esa fiesta del *Clestrinÿ* (Batá Pastora Juagibioy, comunicación personal, 27 de junio, 2016).

Como se puede observar, en este *mito de la visita del Señor de Sibundoy fiestero*, el Señor de Sibundoy (personaje proveniente de otro relato) toma el lugar de la divinidad peregrina que en el segundo mito enseña el *Bëtschnaté-Clestrinÿ*. Este fenómeno de rearticulación que se da al interior del mito, este *desenredo* de la divinidad peregrina “pintada” para *enredar* al Señor de Sibundoy fiestero, produce pues una nueva historia que da cuenta del surgimiento del Día Grade.

⁹⁰ Forma en que algunos mayores se refieren al *Bëtschnaté-Clestrinÿ*; esto se debe a la importancia que tienen los bandereros en el Día Grande (más adelante se tratará tal tema).

⁹¹ Corregimiento de Pasto.

Ahora bien, el mapeo de este tercer mito conduce a indagarse por las razones que llevaron a que se diera tal fenómeno de rearticulación, y es mapeando el contexto al que nos remite este mito, y específicamente el *mito del Señor de Sibundoy* (pues es de él que proviene esa nueva divinidad fiestera), que se hace posible aproximar respuestas a esa indagación. Entremos pues a mapear el contexto en que se dio el encuentro entre el pensamiento camëntsá y el pensamiento católico, encuentro que, como se había ya señalado con Agudelo (2015), es al parecer redimensionado en el sistema mítico camëntsá con la historia del Señor de Sibundoy.

Según las crónicas de Juan de Castellanos (citado en Córdoba, 1982), el descubrimiento de Sibundoy por parte de los españoles se dio en julio de 1535. Zarama (1942) señala que fueron Pedro de Añasco y Juan de Ampudia, lugartenientes de Sebastián de Belalcázar, los primeros conquistadores en arribar a Sibundoy, llegada que estuvo precedida por los siguientes hechos: luego de la fundación de la Villa de San Francisco de Quito en 1534, Belalcázar, quien sería nombrado Teniente de Gobernador de tal Villa, decide realizar expediciones hacía el norte, con el afán de apoderarse de las riquezas que pudiese haber en esas tierras hasta ahora inexploradas. A finales del mes de febrero de 1535 partiría la primera de estas expediciones a cargo del Capitán Diego de Tapia, quien regresaría a Quito el 29 de marzo del mismo año, indicando que había descubierto la Nación Quillacinga⁹². Tal noticia movería a Belalcázar a adelantar una segunda expedición en abril de 1535, esta vez a cargo de Pedro de Añasco. Juan de Ampudia se sumaría también a esta, llevando consigo unos dos mil “indios de servicio”, y a principios del mes de junio se encuentra con su compañero en la que sería luego la Villaviciosa de la Concepción de Pasto. Desde allí proseguirían con sus excursiones, pero el mal clima los llevó a Sibundoy: “Unidos estos dos conquistadores, salieron de las tierras de Pasto, por la vía oriental, pero habiendo en el camino encontrado malos climas, tuvieron que regresar a Sibundoy para reponerse y allí permanecieron 20 días” (Zarama, 1942, p.15). Según Córdoba (1982), siete años más tarde Pedro de Molina,

⁹² Según Romoli (citado en Pinzón y Garay, 1998) el término Quillacinga fue un término genérico con el que los españoles englobaron los pueblos del norte de Ecuador y el sur de Colombia para sustentar derechos de conquista sobre los territorios que ocupaban dichos pueblos. Ramírez (1996), teniendo en cuenta la información resultante de las visitas de Tomás López (1558) y García de Valverde (1570), indica que con el apelativo Quillacingas de la Montaña se denominó particularmente a los habitantes del Valle de Sibundoy (camëntsá e ingas).

Hernando de Cepeda y Alfonso del Valle serían encargados por Belalcázar para reducir⁹³ a los indígenas de Sibundoy.

Bonilla (1968) y Córdoba (1982) indican que para 1542, es decir para la misma época de las primeras reducciones, Hernán Pérez de Quesada llegaría a Sibundoy mientras adelantaba su expedición en busca del Dorado; con él venían los capitanes Montalvo y Maldonado. Lo acompañaban también tres sacerdotes en función de capellanes: Vicente Requejada (agustino), Juan Verdejo (dominico) y Antón de Lescámez (diocesano), a quienes les correspondía atraer a los indígenas a la fe católica (Córdoba, 1982). Según indica Bonilla (1968), don Hernán había salido de Santafé con un poco más de ocho mil hombres, entre indígenas muiscas y peninsulares, y al llegar al pie de monte putumayense ya había perdido más de siete mil, y estando allí perdería otros más en su lucha contra los mocoas; de modo que al llegar a Sibundoy, y luego de calmar la intensa hambre que llevaban en esa tierra en que “había harto maíz y otras raíces y legumbres que comer” (De Aguado, citado en Bonilla, 1968, p.16), decide dar por terminada su empresa y licenciar a los hombres que le quedaban para regresar a Santafé. Así las cosas, los sacerdotes mencionados no obtuvieron tampoco mayores “logros” en Sibundoy.

Ya en 1547, siguiendo la cronología de fray Bartolomé de Alácana (citado en Bonilla, 1968), harían presencia en Sibundoy los primeros sacerdotes franciscanos dispuestos a evangelizar a los indígenas de esta región. Sin embargo, Córdoba (1982) señala que sería hasta 1558 cuando la orden franciscana se asentó definitivamente en la región; hecho que puede estar relacionado con la creación de la encomienda en Sibundoy durante ese mismo año⁹⁴.

En este punto, es de aclarar que la encomienda fue una institución colonial que empezó a operar luego de las reducciones, es decir, luego de que las comunidades indígenas habían sido ubicadas o reubicadas en un sitio determinado. Tal institución consistía en que los indígenas de un determinado lugar pasaban a estar a cargo de un encomendero, al cual le debían pagar un tributo que era determinado por los jueces o visitadores que la corona nombraba para “supervisar” lo que

⁹³ Oviedo (2005) define la reducción como una institución colonial que consistía en “ubicar” a los indígenas en un sitio determinado para poder repartirlos (adjudicarlos a los españoles para que trabajen forzosamente) y para facilitar la enseñanza de la fe católica. Muchas veces, cuando las tierras que habitaban las comunidades indígenas eran económicamente atractivas, estas se reubicaban para repartir las tierras entre los españoles. Por su puesto, tal institución significó un cambio en el modo de vida de las comunidades indígenas, sobre todo de aquellas que eran nómadas o que acostumbraban, como camëntsá e ingas, moverse constantemente para hacer intercambios con los pueblos circundantes.

⁹⁴ En 1558 Tomás López hace la primera visita de tasación a Sibundoy.

sucedía en las colonias. El tributo dependía de las condiciones geográficas del lugar (presencia de minas, calidad de los suelos para la agricultura, etc.) y de las actividades que preponderantemente realizaban los indígenas. A cambio de ello, los encomenderos debían garantizar el adoctrinamiento de los indígenas a su cargo. Oviedo (2005) retoma los planteamientos de Hermes Tovar Pinzón acerca de la forma en que en épocas coloniales se concebía la encomienda.

Este nombre de encomienda es una merced hecha por la ley antigua de los reyes de Castilla a los que descubrieren, pacificaren y poblaren en las indias, en que les hacen merced de que aquellos indios que en su título o cédula, se contienen, los tengan en encomienda (que es tanto decir como a su cargo) todos los días de su vida, y después de él su hijo o su hija mayor, y por defecto de hijos su mujer y no más; y estos tales son llamados encomendaderos, y es a su cargo al mirar por el bien espiritual y temporal de los indios en su encomienda, y darles doctrina, y los indios, supuestas las condiciones de la encomienda son, por respecto de ellas, obligados a dar a sus encomenderos, cada año, cierta cantidad de oro y otras cosas en que están tasados por los jueces y visitadores, para el sustento de los encomenderos (p.19).

Dado que la encomienda articuló explotación del trabajo con evangelización, es entonces que se puede considerar que el asentamiento definitivo de la orden franciscana en Sibundoy en 1558, se dio porque ese mismo año se estableció allí la encomienda. En este sentido, es posible señalar una primera articulación contextual bajo la que se dio el encuentro entre el pensamiento camëntsá y el pensamiento católico: *explotación del trabajo-evangelización* o, en término provenientes de la inflexión decolonial⁹⁵, *colonialidad del poder en torno al trabajo-colonialidad cultural*.

A propósito del primer término de esa articulación, Restrepo y Rojas (2010) nos recuerdan que dentro de los planteamientos de la inflexión decolonial, la *colonialidad del poder* es entendida como un “patrón de poder global de relaciones de dominación/explotación/confrontación en torno al trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad” (p.131); de modo que con el término *colonialidad del poder en torno al trabajo* se hace referencia específica a esas relaciones

⁹⁵ Esta es la forma en que Restrepo y Rojas (2010) se refieren al trabajo hecho por una colectividad de argumentación (cuyos integrantes provienen de países de América del Sur y del Caribe) que se ha centrado en problematizar el concepto de modernidad y en entender lo que la modernidad ha significado para aquellos que la han vivido desde una condición subalterna. Arturo Escobar, miembro de tal colectividad, la denomina *Programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*.

de dominación/explotación/confrontación que recaen sobre el trabajo o, en otras palabras, a la dominación de las distintas formas de control del trabajo, de sus recursos y productos, particularmente, en favor del capital.

Para Quijano (2014a), América se constituye como el primer espacio/tiempo de ese patrón de poder global que es la colonialidad del poder y, por lo tanto, en el primer espacio/tiempo de la colonialidad del poder entorno al trabajo, pues es en el proceso de colonización española, en el proceso de invención de América, que por primera vez se dominan y articulan distintas formas de control del trabajo (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil y salario), sus recursos y productos, en favor del capital. Según Quijano (2014a), el capital, como relación social basada en la mercantilización de la fuerza de trabajo, es más antiguo que América, surge antes de su invención, pero es con la emergencia de América que las diversas formas de control del trabajo son articuladas para producir mercancías destinadas al mercado mundial y para permitir la acumulación de metales preciosos. En este sentido, el hecho de que el capital sea el modo de producción dominante hasta el día de hoy, tiene su génesis en el proceso de colonialidad del poder en torno al trabajo adelantado durante la colonización de América⁹⁶.

Sin embargo, Quijano (2014a) advierte que desde su génesis en América, la colonialidad del poder en torno al trabajo —y en general la colonialidad del poder— ha requerido de un elemento para funcionar: la clasificación social de la población sobre la idea de raza. Desarrollemos tal idea: cuando los españoles y portugueses llegan a “América” perciben las diferencias fenotípicas existentes entre ellos y los habitantes del “nuevo” mundo. Esta observación inicial, en apariencia inocente, sería posteriormente traducida en términos de dominación: se naturalizaría la idea de que las estructuras biológicas de los recién llegados eran superiores a las de los nativos, lo que les daba el derecho de asumir el papel de colonizadores y dominadores de las “nuevas” tierras y de su población. La *raza*, entendida como la naturalización biológica de las diferencias, sería así utilizada para clasificar a la población, crear nuevas identidades y justificar la dominación. *Espanoles y portugueses* dejarían de ser entonces marcas de procedencia geográfica para convertirse en razas-identidades y además en razas-identidades jerárquicamente superiores (por lo tanto dominadoras)⁹⁷, con relación a indios y negros que serían razas-identidades inferiores (por

⁹⁶ Es importante aclarar que dentro de los planteamientos de la inflexión decolonial, el colonialismo es una experiencia histórica constitutiva de la colonialidad; es decir que una vez concluye el proceso de colonización, la colonialidad permanece vigente como patrón de poder (Restrepo y Rojas, 2010).

⁹⁷ Estas nacientes identidades serían luego sintetizadas en la de europeos.

lo tanto dominadas). Ahora bien, como estas razas inferiores podían ser dominadas, la fuerza de trabajo de estas fue explotada (a través de la esclavitud y la servidumbre) en pro del capital. Serían así los indígenas y los esclavos negros los encargados de proveer a españoles y portugueses el oro, la plata y demás productos que les permitirían competir con solvencia en un mercado que progresivamente se estaba monetizando.

Haciendo ahora referencia al segundo término de esa articulación, Quijano (1992) concibe la *colonialidad cultural* como una acción que pasa por la *colonización del imaginario* de los dominados (de las razas jerárquicamente inferiores). Particularmente, durante el proceso de invención de América, tal colonización del imaginario significó la represión de los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y símbolos, es decir, de todo aquello que no fuera útil para el proceso de dominación colonial. A lo que le siguió:

[...] la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural (Quijano, 1992, p.12).

La articulación *colonialidad del poder en torno al trabajo-colonialidad cultural (explotación del trabajo-evangelización)*, articulación que se fundó gracias a la clasificación racial de la población que hicieron los españoles, configuraría pues el contexto en que se dio el encuentro entre el pensamiento caméntsá y el pensamiento católico (contexto al que nos remite el *mito del Señor de Sibundoy*). Con esta primera claridad, sigamos pues el mapeo de ese contexto, atendiendo principalmente a la forma en que se dio ese proceso de colonialidad cultural/evangelización (directamente relacionado con el contenido del mito).

Como ya tenemos claro fueron los sacerdotes franciscanos los que arrancaron formalmente la evangelización en Sibundoy (y en general en todo el Valle de Sibundoy). Bonilla (1968) nos dice que una de sus primeras acciones fue la de castellanizar los nombres de los poblados indígenas del Valle; así, Manoy, Putumayo y Sibundoy fueron renombrados como Santiago, San Andrés y San Pablo, respectivamente. Además de ello, la doctrina franciscana se caracterizaría por introducir la práctica de la catequesis, impartir bautismos, celebrar misas recurrentemente (a las que los indígenas debían asistir con obligatoriedad), imponer el calendario de las fiestas católicas, y por el

uso del látigo como medio de castigo. Pacheco (1971) nos brinda una idea de la forma en que funcionaba el método evangelizador franciscano:

En las doctrinas franciscanas se enseñaba el catecismo a todos los indios, niños y adultos, los domingos y días de fiesta. Llegados al templo, antes de comenzar la misa, se pasaba lista a los indios de cada capitanía. Y no solo se castigaba con azotes a los que por desidia dejaban de asistir, sino a los caciques y capitanes por su descuido en no hacerlos venir; se les imponía además una multa para adorno de la iglesia [...]

Al templo entraban todos, paganos y cristianos, y se daba comienzo a la misa. Al llegar al prefacio se hacía salir a los no bautizados. Terminado el santo sacrificio, tornaba a entrar para aprender con los demás el catecismo. Al final se les predicaba un sermón.

A los niños se les enseñaba diariamente el catecismo por la mañana y por la tarde en el atrio de la iglesia o al frente de la casa cural. Debían aprenderlo de memoria, repitiéndolo en voz alta (pp.493-494).

No se conoce la fecha exacta en que la orden franciscana hizo dejación voluntaria de la doctrina en Sibundoy; no obstante, se sabe que el 23 de marzo de 1577 la Real Audiencia de Quito nombró a los padres dominicos del convento de Pasto como nuevos evangelizadores de la región (Bonilla, 1968). La doctrina de los dominicos fue similar a la de los franciscanos, reforzando prácticas como la catequesis, la celebración de misas, la instauración del calendario festivo católico y la aplicación de castigos; sin embargo, los dominicos hicieron hincapié en la tarea de explicar a los indígenas aquellos aspectos sobrenaturales de mayor complejidad dentro de la visión católica. Pacheco (1971) nos ilustra también sobre la forma en que trabajaban los sacerdotes dominicos:

El doctrinero debía elaborar un padrón o censo de todos sus pueblos, con el nombre de todos sus indios, chicos y grandes. Se utilizaba este padrón para correr lista todos los domingos y días de fiesta, antes de la misa. A los que faltaban se les imponía un castigo. En la misa, después del evangelio, debía hacer el doctrinero una breve homilía; en ella debía insistir en aquellas doctrinas “en que menos firmes están los indios como la integridad y efectos de la confesión, inmortalidad del alma, premio y castigo eterno y temporal del purgatorio, y la real presencia de nuestro Salvador en la Eucaristía”.

A los muchachos, mujeres y hombres adultos sin ocupación debía el doctrinero enseñarles diariamente la doctrina, y terminada esta se quedaba con los muchachos y muchachas “haciéndoles ejercicio en ella, preguntando a cada uno, castigando al que errare”. El fiscal, a su vez, durante una o dos horas por la mañana, se encargaba de repasar la doctrina, señalando a cada uno lo que debía aprender de memoria; a los que no respondían en alta voz o se equivocaban los castigaba dándoles con una vara o azote un golpe. Los sábados el doctrinero verificaba el adelanto de los neófitos (p.494).

Es importante aclarar que además de las estrategias evangelizadoras ya mencionadas, tanto dominicos como franciscanos impulsaron la adoración y la devoción por la cruz (Córdoba, 1982), y que ambas órdenes persiguieron las festividades indígenas, por ser “borracheras” que interferían en el proceso de evangelización y que iban en contra de las leyes divinas:

En 1570 los provinciales de los franciscanos y dominicos, Francisco de Olea y Francisco Venegas, mandaban a sus religiosos, en virtud de santa obediencia y bajo pena de excomunión, el impedir las borracheras de los indios “como cosa muy perniciosa al servicio de Dios, a la conversión de los naturales y escándalo de la cristiandad” (Pacheco, 1971, p.454).

También, buscaron acabar con los sistemas de curanderismo nativos, y dentro de ellos con el uso del yagé, castigando a los que ellos denominaban “indios hechiceros”. Así lo dejan ver las palabras del visitador real García de Valverde (en Oviedo, 2005), quien en su informe de la visita que hizo a Sibundoy —y en general a la Gobernación de Popayán⁹⁸— en 1570, ordena a los encomenderos identificar a los indios hechiceros y llevarlos ante los doctrineros para castigarlos: “Yten que assí mismo tengan cuydado de prender los yndios hechizeros y entregallos al doctrinero de la doctrina para que los castiguen” (p.275).

Luego de seis años de doctrina en Sibundoy, los dominicos abandonan la región en 1583 llevándose consigo el Cristo de Sibundoy hacia pasto, un crucifijo que no se sabe si había sido traído por ellos o previamente por los franciscanos, pero frente al cual se había promovido la adoración y devoción a que se hacía mención. Según el historiador Sergio Elías Ortiz (citado en De Quito, 1938), el traslado del Santo Cristo de Sibundoy, también llamado Señor de Sibundoy, a

⁹⁸ Gobernación a la que perteneció Sibundoy durante la colonia.

Pasto fue un hecho que generó “harto sentimiento en los naturales”; ya ubicado en tal ciudad el crucifijo mereció muchas y cuantiosas capellanías.

Después de la partida de los dominicos, y a pesar de que la encomienda seguía funcionando, no hubo actividad misionera en Sibundoy por un largo período de tiempo. Sería hasta 1650 que un sacerdote jesuita retomaría la evangelización en la región, quién al parecer estuvo allí hasta el año 1667 (Córdoba, 1982). Ya para finales del siglo XVII nuevamente un sacerdote dominico asumiría la doctrina de Sibundoy, actividad que seguiría siendo desarrollada por diferentes religiosos de esta misma orden a lo largo del siglo XVIII.

Así las cosas, la colonialidad cultural que operó en Sibundoy articuló toda una serie de estrategias para adelantar la colonización del imaginario camëntsá: *catequesis-bautismos-celebración de misas-imposición del calendario festivo católico-persecución de las festividades indígenas-persecución de los sistemas de curanderismo propios (yagé)-creación de santos patronos (Señor de Sibundoy)*⁹⁹-castigos. Con la articulación de estas estrategias se buscó, retomando las palabras de Quijano (1992), reprimir los modos de conocer y de producir perspectivas, imágenes y símbolos de los camëntsá; y a la vez, imponer los patrones de expresión de los españoles y sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural.

Este es pues el contexto en que se dio el encuentro entre el pensamiento camëntsá y el pensamiento católico —al que nos remite el *mito del Señor de Sibundoy*— un contexto configurado por la articulación *colonialidad del poder en torno al trabajo-colonialidad cultural*, y por la articulación de toda una serie de estrategias para colonizar el imaginario camëntsá. Pero el mito, además de redireccionarnos a mapear ese contexto, nos habla también de lo que sucedió al interior de él.

Recordemos que en el mito, el Señor se presenta a los camëntsá como un indígena más, vestido con sayo y cusma; sin embargo, lo consideran un extraño. El Gobernador ordena que el Señor sea llevado al cabildo; pero él pide que sea el Gobernador, acompañado por el pueblo, quienes vayan a donde él está para que dialoguen. En principio, el Gobernador y los ancianos le dicen al Señor que debe abandonar el territorio camëntsá ya que él no es de allí; no obstante, al final lo acogen debido al mensaje de paz y bienestar que trae, y ceden ante la petición de edificarle una casa,

⁹⁹ Para Gruzinski (2007), la creación de santos patronos con el objetivo de sustituir a las deidades locales, fue una de las estrategias usadas por los españoles en el proceso de colonización de lo imaginario.

aunque por ser foráneo lo mantienen vigilado. El Señor comienza a construir el camino que va de Sibundoy a Pasto, pero lo hace en las noches, sin informarle de ello a la comunidad; por esas salidas sin previo aviso, por no contar con la aprobación de las autoridades comunitarias, deciden castigarlo. De estos hechos se puede deducir entonces lo siguiente: Primero, en medio de ese contexto de encuentro entre el pensamiento camëntsá y el pensamiento católico —de *colonialidad del poder en torno al trabajo-colonialidad cultural*— los camëntsá debieron dialogar con el otro (con el pensamiento católico). Segundo, ese diálogo les implicó ceder en ciertas cosas (debido a esa articulación de estrategias que tenían por fin colonizar el imaginario camëntsá), lo que traería consecuencias. Tercero, sin embargo no se cedió por completo, pues durante el diálogo también se mantuvo una actitud vigilante; es decir, que frente a la colonialidad cultural hubo resistencias.

Con estas claridades que nos brinda el *mito del Señor de Sibundoy* acerca de lo que sucedió al interior del contexto en que se dio el encuentro entre el pensamiento camëntsá y el pensamiento católico, observemos algunas de las principales consecuencias derivadas del proceso de colonialidad cultural/colonización del imaginario, y algunas de las resistencias que se dieron frente a tal proceso.

Una primera consecuencia es señalada por Juagibioy (2008), quien se refiere al hecho de cómo la doctrina católica generó cambios en el sistema religioso camëntsá:

La religión de los antiguos aborígenes Kamëntsá estaba dividida en dos categorías divinas, bajo los títulos del Dios solar y de la diosa lunar. Al sol le rendían culto como el Ser Supremo del universo, invocándolo con el nombre sagrado de Padre Sol. La luna la consideraban como la “madre o diosa de la fertilidad” [...] En su evolución cultural, los Kamëntsá asimilaron paulatinamente la nueva doctrina inculcada por los misioneros católicos y su fe es firme (p.21).

Por su parte, el bacó Carlos nos permite entrever otra consecuencia, relacionada con la forma en que la evangelización produjo una ruptura temporal en la historia camëntsá. Según el bacó existe un tiempo de la historia camëntsá denominado *kaka tempo*, “tiempo de los crudos o de los no bautizados”, un tiempo anterior a la visita del Señor de Sibundoy, en el que los *cabëng* podían hablar con los animales y en el que los animales podían convertirse en seres humanos.

Silvio Aristizábal Giraldo, en el prólogo que hace al libro *Lenguaje ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura kamëntsá* de Alberto Jaujibioy Chindoy (2008), precisa aún más lo que es el *kaka tempo*, teniendo en cuenta las propias explicaciones de Jaujibioy:

Refiere el autor que para los Kamëntsá existió un tiempo conocido en su cosmogonía como período de “kaka tempo”, que significa “tiempo crudo”, “tiempo no cristiano” o “tiempo de los infieles”. En ese período de la historia de su pueblo algunos animales estaban dotados de poderes especiales para transformarse en seres humanos o realizar actividades propias de hombres y mujeres: el pavo, el gavilán, el cusumbo y la chucha se metamorfoseaban en hombres jóvenes y elegantes. La gorriona, el mocho y el ciempiés se mudaban en mujeres jóvenes y atractivas. El gallinazo poseía admirables capacidades para la curación de enfermedades. La gallina y el oso tenían la facultad de hablar sin necesidad de alterar su forma de ser (p.14).

Ambas consecuencias, tanto el hecho de que los kamëntsá hubieran dejado de rendir culto al sol y a la luna, y que la historia kamëntsá se hubiera dividido en dos tras la llegada del catolicismo y la impartición de bautismos (lo que produjo todo un cambio en la manera de relacionarse con los animales), revelan un hecho importante: si se tiene en cuenta que, según el mito, los *cabëng* comprendieron gracias al yagé que el sol era el ojo de *Bëtsá* y que la luna “florecía en la noche cintas de energía sobre la tierra”, y que por medio de él lograron entenderse con los animales, es posible decir que el proceso de colonialidad cultural en Sibundoy tuvo por objetivo central *desenredar* la articulación *yagé-conocimiento*. En este sentido, la colonización del imaginario en Sibundoy operó, efectivamente, como lo indica Quijano (1992): se articularon toda una serie de estrategias (las más evidentes en este caso son la persecución de los sistemas de curanderismo propios/yagé, el bautismo y la creación de santos patronos) para reprimir los modos de conocer y de producir imágenes y símbolos de los kamëntsá, y así imponer las creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural de los españoles (crucifijo del Señor de Sibundoy).

Sin embargo, frente al proceso de colonialidad cultural/colonización del imaginario hubo resistencias, observemos dos de ellas. Por un lado, a pesar de la persecución de la que fue objeto, los *cabëng* no dejarían de beber yagé; la planta que les entregaría *Bëtsá* en el tiempo mítico aún hoy es utilizada por los kamëntsá para obtener conocimiento, para obtener enseñanzas que guían su andar. Ahora bien, si se toma en consideración, cómo lo indica Garzón (2004), que muchas veces esas enseñanzas son transmitidas por figuras de animales que se hacen presentes en las

pintas, se puede decir que al tomar remedio los *cabëng* están retornando al *kaka tempo*, a ese tiempo que quiso ser negado con la colonialidad cultural/colonización del imaginario. En este orden de ideas, la articulación *yagé-conocimiento* no pudo ser finalmente *desenreda*; por el contrario, cada vez que los *camëntsá* toman “remedio”, esa articulación que se fundó en el tiempo mítico vuelve a colmar el presente.

Por otro lado, aunque se buscó suprimir las expresiones festivas *camëntsá* (otra de las estrategias articuladas para adelantar la colonización del imaginario), los *cabëng* no permitirían que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, esa fiesta que habían conocido en el tiempo mítico a través del *yagé*, fuera erradicada: “Los españoles nos prohibieron hartas cosas, pero eso si no nos pudieron prohibir que celebráramos el *Bëtsnaté*. Nuestros mayores aguantaron y lo siguieron celebrando” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 19 de diciembre, 2016). Precisamente, fray Jerónimo de Escobar (citado en Pinzón y Garay, 1998), para finales del siglo XVI se “lamentaba” de que a pesar de los “esfuerzos” de los evangelizadores, los Quillacingas, particularmente los de la Gobernación de Popayán, seguían celebrando sus fiestas:

[...] y como son bárbaros, cuanto se les ha enseñado en diez años, se pierde en diez días; de más que estos días vacan en mil vicios que son unos taquies que ellos llaman, que son unos bailes generales a donde hacen juntar todo el pueblo a que baile en la plaza con grandes tinajas con cerveza que es el vino con que ellos se emborrachan y es ordinario entre ellos, en ausencia de los sacerdotes evangélicos, ocuparse en esto y dura cada baile dos días y tres sin dormir y en este tiempo adoran ídolos y hacen otras muchas ofrendas al demonio (pp.158-159).

Estas resistencias revelan, como se planteó en el capítulo 2, que si bien los españoles articularon *colonialidad del poder en torno al trabajo-colonialidad cultural*, y toda una serie de estrategias para colonizar el imaginario *camëntsá*, con el fin de “gobernar” sobre sus modos de producir conocimiento y de expresión, frente a tal intento los *cabëng* generaron un campo de respuestas, que impidieron, entre otras cosas, el *desenredo* definitivo de la articulación *yagé-conocimiento* y la desaparición de su Día Grande.

El mapeo hecho del contexto en que se dio el encuentro entre el pensamiento *camëntsá* y el pensamiento católico, y el entendimiento de lo que sucedió al interior de él (gracias al *mito del Señor de Sibundoy*), nos conduce entonces a aproximar una respuesta frente a la pregunta de por

qué se rearticuló el *mito de la visión o visita del personaje que enseña el Bëtschnaté-Clestrinÿ* para producir el *mito de la visita del Señor de Sibundoy fiestero*: en un contexto configurado por la articulación *colonialidad del poder en torno al trabajo-colonialidad cultural*, y por la articulación de toda una serie de estrategias para adelantar la colonización del imaginario camëntsá, fue necesario para los *cabëng* dialogar con el otro (con el pensamiento católico); en tal diálogo, al otro se le permitió permanecer en el territorio camëntsá (“se le edificó allí una casa”), pero también se le condicionó para permanecer en este, se le puso resistencias (“se le vigiló”); una de esas condiciones sería que el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* —ese Día Grande que los *cabëng* habían conocido en el tiempo mítico gracias al yagé (algunos “pintando” la música del *Clestrinÿ* y otros “pintando” a una divinidad peregrina que les enseñaría esa fiesta)— debía permanecer con ellos; razón por la cual el Señor de Sibundoy, ese otro a quien se le había construido una casa, se convierte en un Señor fiestero, en un Señor que conoce y promueve la fiesta. La rearticulación que se da al interior del mito hace parte entonces del campo de respuestas de los *cabëng* frente al intento español por gobernar sus modos de producir conocimiento y de expresión. En este sentido, por medio de la práctica cultural del *Bëtschnaté-Clestrinÿ* se confrontó la organización del poder que promovieron los españoles al articular *colonialidad del poder en torno al trabajo-colonialidad cultural* y diferentes estrategias para colonizar el imaginario camëntsá.

A modo de cierre.

Uno de los significados articulados al *Bëtschnaté-Clestrinÿ* es el de festividad mítica, ya que el Día Grande surge en el tiempo mítico, tiempo que no solo hace parte de la historia camëntsá, sino sobre el que se sigue desarrollando la espiral de esa historia.

Son por lo menos tres los mitos que dan cuenta del surgimiento del *Bëtschnaté-Clestrinÿ*: *mito de la pinta del Bëtschnaté-Clestrinÿ* y *de la música*, *mito de la visión o visita del personaje que enseña el Bëtschnaté-Clestrinÿ*, *mito de la visita del Señor de Sibundoy fiestero* (este último relacionado con el *mito del Señor de Sibundoy* y producto de una rearticulación). A partir de cada uno de estos mitos es posible mapear, respectivamente, las siguientes articulaciones contextuales: *yagé-conocimiento*, *yagé-divinidad peregrina-conocimiento*, *colonialidad del poder en torno al trabajo-colonialidad cultural* (articulación de diferentes estrategias para colonizar el imaginario

camëntsá); articulaciones que han configurado los contextos en que se ha desarrollado la historia camëntsá y bajo los que se ha configurado la práctica cultural del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*.

Esos tres mitos que dan cuenta del surgimiento del Día Grande, y que residen en los archivos de la memoria oral camëntsá, son considerados por los *cabëng* coherentes, verdaderos y sagrados, y los hechos contenidos en ellos se han venido rememorando desde el tiempo mítico en la espiral de la historia camëntsá, dotando de sentido muchas de las prácticas que tienen lugar en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*. Así, que los *cabëng* se reúnan cada año a celebrar el Día Grande durante la época de las mejores cosechas de maíz, que ese día interpreten una música definida con unos instrumentos determinados, que bailen y se vistan de una forma específica, y que guarden un profundo respeto por esa celebración (como se verá más adelante), son hechos que encuentran su sustento en el tiempo mítico.

Celebrar el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es pues, en términos de Eliade (1991), celebrar también el mito, es reintegrarse al tiempo sagrado de los orígenes y hacerse contemporáneos de los acontecimientos que alguna vez vivieron los mayores, es conjugar lo que se dice con lo ya dicho para continuar diciendo. Es en concordancia con ello que la mamá Narcisa Chindoy Jamioy nos dice: “En el *Bëtsnaté* hacemos lo que hicieron nuestros primeros mayores, seguimos los pasos de lo que Dios nos enseñó, porque él mismo nos enseñó esa fiesta” (comunicación personal, 23 de junio, 2016).

Segundo apartado. El *Bëtsnaté-Clestrinÿ*: cierre de un ciclo e inicio de uno nuevo, fiesta de la abundancia, fiesta del maíz, fiesta del compartir

Como ya observamos uno de los significados que está articulado (*enredado*) al *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá* es el de festividad mítica, centremos ahora nuestra atención en otro grupo de significados articulados (*enredados*) a esta práctica cultural: cierre de un ciclo e inicio de uno nuevo, fiesta de la abundancia, fiesta del maíz, fiesta del compartir.

Para empezar, *volvamos* un momento nuestra atención al capítulo 1 de este documento y recordemos los siguientes fragmentos:

[...] los demás *cabëng* interpretan sus instrumentos, bailan, gritan y se saludan poniéndose pétalos de flores sobre la cabeza. Precisamente, un joven *camëntsá*, con quien he charlado en ocasiones anteriores, se acerca a saludarme y me coloca pétalos de flores, a la vez que me dice “bonito comienzo de año”.

El señor continúa compartiendo chicha a todos los allí presentes: *cabëng* constructores, tejedores y espectadores, y a los *squená* (no indígenas) que como yo observamos con atención lo que sucede.

La batá Clemencia sirve a cada uno un plato de mote con gallina, carne de res y cerdo. Al rato, trae tinajas de chicha, se escuchan los *quemëjuá* y los *bualkansa*. Efectivamente, la chicha está más fuerte que ayer; compartimos de nuestras tinajas mientras conversamos.

De camino entramos danzando a una casa cuyas puertas están abiertas, saludamos a sus moradores y damos vueltas alrededor de la sala; nos ofrecen un vaso de chicha de una tinaja grande, lo tomamos y nos retiramos bailando rumbo a nuestro destino; esta misma dinámica la volvemos a repetir en otra casa.

[...] la comunidad comienza a ingresar al cabildo; en ese instante me encuentro con la profesora Ana María Muchavisoy Chindoy quien me convida a seguir. La melodía del *Clestrinÿ*, la danza y los gritos se toman ahora el interior de este lugar, en el que además se comparte chicha que ha sido almacenada en grandes tanques; decido unirme al baile. Al cabo de un rato, un grupo de batás empieza a ofrecer mote (con gallina, carne de res y cerdo) a todos los presentes, *cabëng* y visitantes como yo.

Al instante, nos procuran nuevamente chicha y mote, y adicionalmente nos entregan una bolsita; observo que mis acompañantes comen el mote y proceden a guardar en la bolsita las presas de gallina y carne, de modo que yo repito la misma operación; una de las hermanas de la mamá Narcisa me dice: “Los camëntsá, sobre todo en el *Bëtsnaté*, compartimos los alimentos con los otros, si uno ya está llenito hay que guardar para mañana, pero no hay que dejar de recibir, o sino no le vuelven a brindar”.

Me siento con el bacó Carlos y la batá Clemencia a tomar chicha en la cocina y a compartir impresiones sobre el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*.

En estos fragmentos se puede ver cómo para los *cabëng* el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* marca el cierre de un ciclo (un año) y el comienzo de uno nuevo; además, en ellos se puede apreciar cómo durante el Día Grande, e incluso en los días que le preceden, se comparte chicha y mote (alimentos preparados con maíz) en abundancia. Ahora bien, para entender por qué el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es una fiesta de cambio temporal, de abundancia de maíz y de compartir, se debe comprender lo que sucedió luego de que los camëntsá conocieran el Día Grande.

La articulación contextual *trabajo-manutención comunitaria-fiesta*.

Según relata el bacó Carlos, solo hasta que los *cabëng* conocieron el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* organizaron un calendario, pues como queda claro en los mitos antes presentados, sintieron la necesidad de medir el tiempo para seguir conmemorando el Día Grande en la misma época en que les había sido revelado (una época de abundancia de maíz). El calendario camëntsá se dividió entonces en ciclos comprendidos entre un *Bëtsnaté-Clestrinÿ* y el otro, o entre una época de abundancia de maíz y la otra.

Cuando los camëntsá conocieron el *Bëtsnaté* hubo un cambio de mentalidad, un cambio de vida. Los mayores de ese tiempo dijeron: “Desde hoy vamos a comenzar a organizarnos para seguir celebrando siempre el *Bëtsnaté* en esta misma fecha de abundancia de maíz”; desde ahí los camëntsá tuvimos un calendario. Y ese calendario sería cíclico, como un círculo, los mayores veían el tiempo como un círculo, pues siempre en la mente tenían el volver, el retornar al *Bëtsnaté* (Bacó Carlos Jamióy Narváez, comunicación personal, 19 de diciembre, 2016).

Una vez delimitados los ciclos del calendario, afirma el bacó Carlos, los *cabëng* comenzaron a observar con atención lo que sucedía con los cultivos de maíz a lo largo del ciclo, para entender por qué en la época del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* abundaba ese alimento; esto lo hicieron ya que si bien ellos sabían sembrar, no tenían clara consciencia del funcionamiento de los cultivos. Esa observación les permitió comprender que el maíz sembrado en el tiempo lluvioso del ciclo era el que germinaba en mayor cuantía y con mejor calidad, siendo ese precisamente el que se cosechaba para el momento del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*; pero además, les llevó a notar que la luna ejercía un papel vital sobre *Tsbatsána Mamá*, pues el desarrollo de los cultivos dependía de esas “cintas de energía” que ella dejaba caer sobre la tierra¹⁰⁰. Ese hallazgo los movió a prestar mayor atención al comportamiento de la luna, gracias a lo cual pudieron determinar también que para retornar a la época de abundancia de maíz (al *Bëtsnaté-Clestrinÿ*) era necesario que esta completara trece ciclos lunares (entendiendo un ciclo lunar como el tiempo que transcurre entre una luna llena y otra). Con esos nuevos conocimientos, los *cabëng* terminaron de organizar su calendario: el ciclo comprendido entre un *Bëtsnaté-Clestrinÿ* y el otro se subdividió en trece meses/*shinÿ* (en concordancia con los ciclos lunares), y la primera luna llena de la época de abundancia de maíz se tomó como el punto exacto en que se celebraría el Día Grande; en adición, a cada mes se le otorgó un nombre relacionado con las actividades de siembra/cosecha que en ellos se debían realizar o con los cambios temporales que en estos se daban y que afectaban los cultivos.

A continuación se presenta un gráfico, elaborado a partir de las explicaciones del bacó Carlos y del taita José Narciso Jamioy Muchavisoy, que muestra la organización definitiva que tuvo el calendario *camëntsá*, calendario que aún hoy confluye con el calendario occidental.

¹⁰⁰ Los saberes acerca de la forma en que la luna influye sobre los cultivos están todavía vigentes en el pueblo *camëntsá*; así, para sembrar, mantener los cultivos y cosechar se tienen en cuenta las fases lunares.

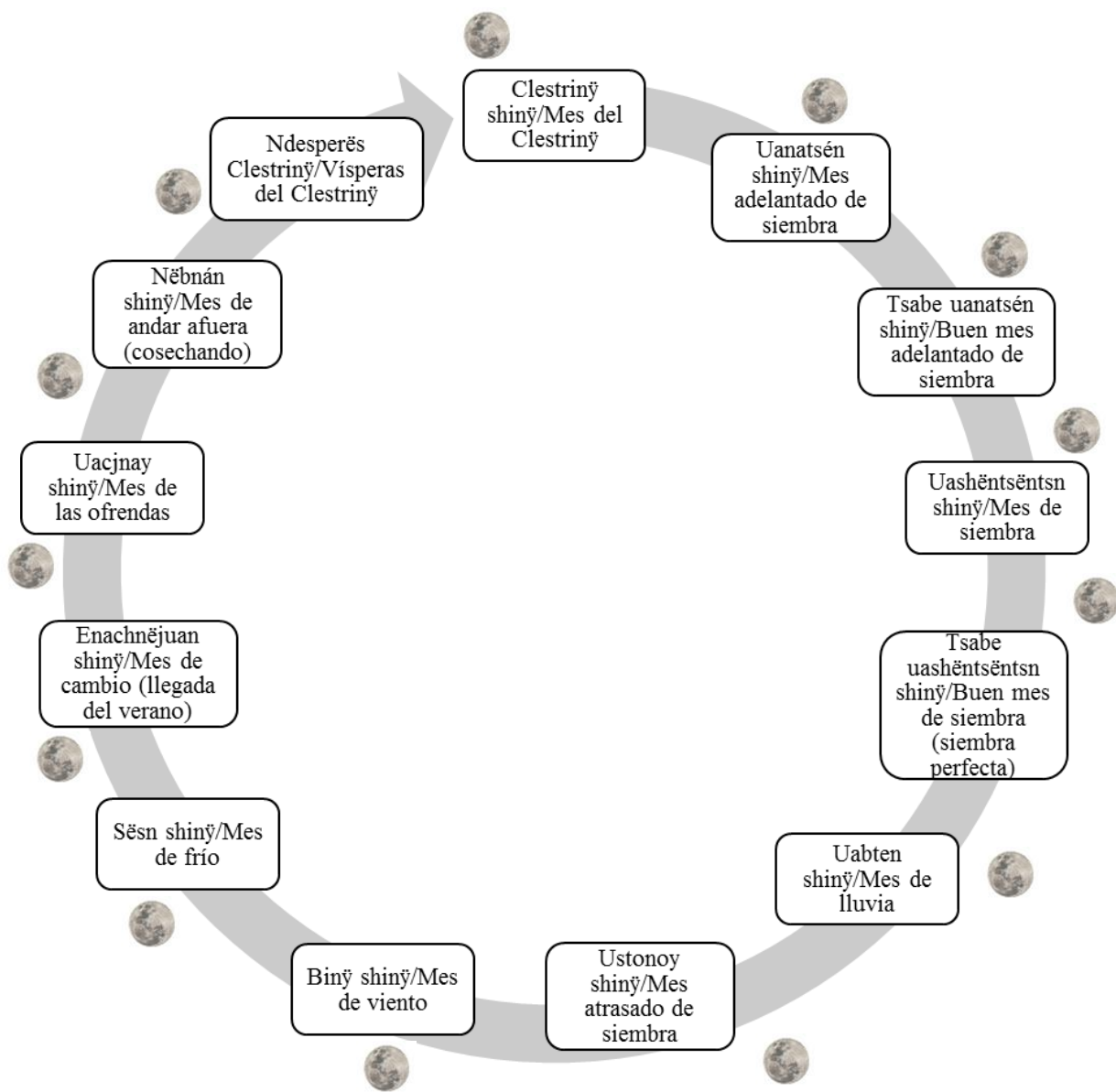


Figura 18. Calendario caméntsá. Fuente: Elaboración propia.

Como se puede observar, el primer mes del calendario es en el que se celebra el *Bētsnaté-Clestrinŷ* (época de abundancia de maíz)¹⁰¹. Luego del mes del *Clestrinŷ* viene un periodo conformado por dos meses (*uanatsén shinŷ* y *tsabe uanatsén shinŷ*), en el que se realizan “siembras

¹⁰¹ En relación con el calendario occidental, el mes del *Bētsnaté-Clestrinŷ* está ubicado entre febrero y marzo.

delanteras” de maíz, así llamadas porque este periodo antecede al que se considera el ideal para sembrar. Ese periodo ideal está conformado por tres meses (*uashëntsëntsn shinÿ*, *tsabe uashëntsëntsn shinÿ* y *uabten shinÿ*); esos son los meses lluviosos de los que los *cabëng* notaron provenían las mejores cosechas; lo que, según el bacó Carlos, se debe a que la lluvia hace que la tierra sea más fértil. El maíz sembrado en este período es el que se cosecha para el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*¹⁰². Pasado el período ideal de siembra, viene el de la “siembra trasera”, siembras con las que se busca garantizar que siempre haya maíz (así sea en menor cuantía) a lo largo del año *camëntsá*¹⁰³; tal período está conformado por los siguientes meses: *ustonoy shinÿ*, *binÿ shinÿ*, *sësn shinÿ*, *enachnëjuan shinÿ*. Por su parte, *uacjnay shinÿ*, *nëbnán shinÿ* y *ndesperës Clestrinÿ*, conforman un período en el que se empieza a “reparar”¹⁰⁴ para el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*; es más, en el primero de estos meses se celebra el día de la ofrenda a los difuntos, una celebración relacionada con el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* a la que se hará referencia en el tercer apartado.

Conformado el calendario, nos dice el bacó Carlos, los *cabëng* pasaron a desarrollar sistemas de trabajo colectivo, en los que todos se reunían a realizar las actividades de siembra y cosecha; esto ya que comprendieron que era necesario sembrar de manera organizada para que a nadie le faltara el maíz y para que la época de abundancia de alimentos fuera altamente productiva, lo que les permitía celebrar el retorno del Día Grande con un gran compartir de chicha y mote¹⁰⁵. Si bien la propiedad de la tierra era comunal, decidieron que cada uno se debía hacer responsable de una porción (*jajañ*) y los demás irían a trabajar a ella. Así, nacieron los dos sistemas de trabajo que hasta hace unos años eran ampliamente usados en la comunidad *camëntsá*, pero que hoy se usan de manera esporádica: el trabajo organizado y la minga.

¹⁰² El taita Miguel Chindoy Miticanoy nos explica que existen tres clases de maíz: un maíz al que él denomina “ligero” que se cosecha entre los seis o siete meses *camëntsá*; el maíz amarillo que se cosecha entre los ocho y nueve meses (siendo este el más usado para preparar la chicha y el mote del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*); y el maíz granizo que se cosecha después de los nueve meses. Si el maíz amarillo es sembrado en *tsabe uashëntsëntsn shinÿ* (mes de siembra perfecta), estará listo (luego de ocho o nueve meses) para las preparaciones del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*.

¹⁰³ Para ello, también se almacena maíz que va siendo progresivamente utilizado.

¹⁰⁴ Los *cabëng* utilizan el término “reparar” para referirse a que se empieza a entonar la melodía del *Clestrinÿ* en los encuentros familiares y sociales. El término también es usado para indicar que la memoria colectiva alrededor del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* comienza a reactivarse: se narran los mitos, se recuerdan los cantos, se comparten saberes sobre el tejido de la indumentaria, la elaboración de instrumentos musicales, la preparación de alimentos etc.

¹⁰⁵ En la historia *camëntsá*, como se ha podido observar, el maíz antecede al *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, es decir, que los *cabëng* aprendieron a transformar el maíz en chicha y mote antes de tener conocimiento del Día Grande. A propósito de ello, el bacó Carlos indica que el maíz ha estado presente desde el inicio de la historia *camëntsá*, pues en los relatos del período del *kaka tempo* hasta los animales sabían preparar chicha. Para acercarse a algunos de estos relatos ver Juajibioy (2008).

Según refiere el bacó Carlos, un grupo de trabajo organizado consistía en la reunión de un número amplio de personas que se ayudaban mutuamente en las tareas de siembra, cuidado del cultivo y cosecha. Todos se reunían en el *jajañ* o en la chagra de uno de ellos a realizar alguna de estas tareas, luego pasaban a la del otro, y así sucesivamente hasta que en todas las chagras se efectuaba la respectiva tarea. Estos grupos de trabajo organizado eran liderados por un *uebëyayá* (caporal), quien coordinaba la ejecución de las diferentes labores; y por lo general, funcionaban hasta el mes de vísperas del *Clestrinÿ*, para volverse a conformar luego del *Bëtsnaté*. Por su parte, en la minga una persona convocaba a todos los que deseaban, a participar de un trabajo determinado. El convocante debía garantizar la alimentación y la provisión de chicha para los trabajadores, siendo esta la remuneración que ellos recibían por los servicios prestados: “Luego que sacaban sus tareas entraban a la casa del patrón y les servían un plato de mote con presa, podía ser gallina o cuy; la cantidad de comida dependía de si era minga grande o minga pequeña” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 19 de diciembre, 2016).

Conjuntamente con estas formas de trabajo colectivo destinadas al cultivo de maíz, los *cabëng* comenzaron a realizar otras labores pensadas en función del retorno al Día Grande: crianza de animales para acompañar el mote, tejido de la indumentaria que traía la divinidad peregrina que les enseñó el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* (incluida la corona de fajas) y elaboración de instrumentos musicales: “Pero no solo miraron cómo trabajar en colectivo, también comenzaron a trabajar en la reproducción de la indumentaria del personaje, de los instrumentos musicales, en el cuidado de los animales, con miras a tener un buen *Bëtsnaté*” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 19 de diciembre, 2016).

Hasta este punto tenemos claras dos cosas: Primera, luego de conocer el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* los *cabëng* empezaron a constituir un calendario, proceso en el que también se fueron sumando los conocimientos sobre la manera en que funcionaban los cultivos y sobre el comportamiento de la luna. Constituido el calendario, consolidaron una concepción de trabajo en función de la manutención comunitaria y del retorno al Día Grande (en la que confluían diversas labores y dos sistemas de trabajo particulares: el trabajo organizado y la minga). En otras palabras, los *cabëng* articularon (*enredaron*) *trabajo-manutención comunitaria-fiesta*, articulación que operaría con base en el calendario agrícola-lunar que habían construido. Esa articulación entraría así a

configurar los contextos en que se ha desarrollado la historia camëntsá y bajo los que se ha configurado el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*.

Segunda, el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es el cierre de un ciclo y el inicio de uno nuevo, porque ese Día Grande se convertiría en el punto de inicio (de retorno) del calendario camëntsá; adicionalmente, es la fiesta de la abundancia de maíz ya que para la época en que se celebra se obtiene las mejores cosechas de maíz (en cuantía y calidad) de todo el ciclo; lo que permite festejar compartiendo chicha y mote, eso la convierte también en la fiesta del compartir.

Con estas claridades entremos ahora a mapear con detenimiento cada uno de esos significados articulados al *Bëtsnaté-Clestrinÿ* y las prácticas relacionadas con ellos:

Cierre de un ciclo e inicio de uno nuevo: un ciclo pensando y preparando el retorno al Día Grande.

En palabras del bacó Carlos, el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* no se reduce solo a un día; para él, los *cabëng* llevan el *Bëtsnaté* en su pensamiento a lo largo de todo el ciclo, e incluso durante toda la vida; de modo que cada día del año camëntsá se están preparando para retornar al Día Grande. Es así como pasada la fiesta, comienzan de nuevo el proceso de siembra de maíz, teniendo en mente que no puede faltar la comida a lo largo del año, ni mucho menos para el próximo *Bëtsnaté*:

La palabra *Bëtsnaté* es todo el año, el sentimiento del *Bëtsnaté* es toda una vida. Pasado el *Clestrinÿ* todo el mundo se organiza para sus actividades en el campo, pensando que deben sembrar para que haya choclos o mazorcas buenas para el próximo *Clestrinÿ*. Al siguiente día del *Clestrinÿ* se vuelve a planear el trabajo; los mayores decían: “Ya pasó la fiesta, nos vamos a organizar, vamos a planear con la luna, para que empecemos a sembrar, porque si no sembramos no comemos”, y al llegar el mes de siembra perfecta decían: “Sembremos ahorita para que haya cosecha abundante para comer y tomar en el *Clestrinÿ*” [...] No es que al llegar el *Bëtsnaté* corra a comprar maíz, luego de bailar hay que trabajar. Un verso muy bonito de una canción del *Clestrinÿ* dice: “Si tenemos vida el otro *Clestrinÿ* vamos a tomar chicha de maíz”, pero solo se puede volver a tomar chicha trabajando a lo largo del año. Entonces, el *Bëtsnaté* no es un día, sino es todo el año, así solía verlo mi papá (Bacó Carlos Jamiy Narváez, comunicación personal, 21 de marzo, 2016).

Pero los camëntsá no solo siembran a lo largo del ciclo con el pensamiento puesto en el Día Grande, en su transcurso también tejen en función de esa festividad:

Es común que las mayores estén tejiendo a lo largo del año la faja para el *Clestrinÿ*, y cuando otro mayor o mayora entran a la casa y la ven en esa tarea, o ven que tiene por ahí colgada la faja a medio tejer, le dicen con alegría: “¡Ya se está preparando para el *Clestrinÿ*!” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

No obstante, si bien el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* está todo el ciclo en la mente de los *cabëng*, los tres meses previos al Día Grande, como ya se mencionó, son los de “reparar”. Frente a ello, la mamá Pastora Juagibioy nos dice que desde el día de la ofrenda a los difuntos, localizado en el *uacjnay shinÿ*, los *cabëng* comienzan a reparar la melodía del *Clestrinÿ* para “refrescar la memoria”. Desde ese día se aprovecha entonces, según indica el bacó Carlos, cualquier reunión familiar o social para interpretar tal melodía. Es más, en tiempos en que se trabajaba a través de los grupos organizados, apenas arrancaba el *uacjnay shinÿ*, los integrantes de estos grupos solían reunirse un rato luego de terminar sus labores a tomar chicha y a tocar la música del *Clestrinÿ*.

Por su puesto, las semanas y días previos a la celebración del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* (al cierre del ciclo) son de gran movimiento y demandan mayor trabajo. Quienes no tienen su indumentaria lista agilizan las labores de tejido y confección de las diferentes y coloridas prendas de vestir que recordemos se usan durante el Día Grande; y quienes no son tejedores o tejedoras, hacen lo posible por contactar a quien les pueda colaborar en ello. La mamá Josefa Juagibioy habla de la importancia de tener lista la indumentaria: “El *Clestrinÿ* es el momento de cambio de ropa para nosotros. Si la ropa, la faja o la corona ya están viejitas hay que cambiarlas y conseguir unas nuevas” (comunicación personal, 21 de junio, 2018). A sí mismo, quienes no tienen aún los instrumentos musicales que llevarán ese día, se apresuran en su elaboración o en comunicarse con los artesanos que los fabrican. La preparación de los alimentos es otra de las cosas que demanda mayor trabajo en esos días que anteceden al *Bëtsnaté-Clestrinÿ*; es así como se debe poner a cocinar el mote y se debe alistar la chicha para que en el Día Grande esté en su punto de fermentación.

En los días finales del ciclo se realizan también las actividades de limpieza de diferentes lugares, del cuerpo y el espíritu, para comenzar el nuevo año con energías renovadas. *Volvamos* y recordemos los siguientes fragmentos del capítulo 1:

El grupo es encabezado por un señor con corona de plumas que agita una bandera rosada. Tras él, dos jóvenes baten unas ollitas pequeñas, a la vez que las ventean con la ayuda de la *wayra*, haciendo que de ellas brote un humo que va dejando su estela a lo largo del camino. La estela es recibida y también venteada con la *wayra* por un conjunto de hombres; unos usan corona de plumas y otros corona de fajas; sus cuellos están rodeados de collares hechos con colmillos, cascabeles y chaquiras (dispuestas para configurar el rostro de un jaguar); de cuando en vez beben un poquito de líquido de una botellita que llevan consigo y soplan fuerte, al tiempo que agitan la *wayra*, es posible sentir como el sonido y la energía del soplo invaden el ambiente. La apariencia y acciones que realizan estos hombres me conducen a discernir que se trata de taitas médicos tradicionales y que los dos jóvenes que están delante suyo son sus aprendices. Detrás de ellos danzan los demás *cabëng*. Subimos por la calle que conduce al cabildo, en donde me encontraba hace un rato, y nos dirigimos al Parque de la Interculturalidad (parque central de Sibundoy), allí nos ubicamos alrededor de una hoguera sobre la cual los taitas vuelven a soplar. Con el fuego de testigo se presentan, en efecto son *Tatsëmbuá* que vienen realizando un ritual de limpieza del territorio desde la vereda La menta [...]

De pronto salen del cabildo (los taitas *Tatsëmbuá*), todos están ataviados con sayo (*quëbsaiyá*), y con las coronas y collares antes descritos; cada uno lleva consigo la *wayra*, la botellita y una armónica, y algunos cargan la ollita de la que emana ese humo que en la noche parece ser una diáfana niebla. Primero, se dirigen hacia la cruz de piedra que está en mitad del parque, van entonando sus armónicas, agitando las *wayras* y zarandeando las ollitas; al llegar a la cruz la rodean, uno de los taitas interpreta un canto propio de los *Tatsëmbuá* que trae a mi mente los rituales de yagé, mientras que los demás toman del líquido de su botellita y soplan con dirección a la cruz, al tiempo que sacuden fuertemente las *wayras*. Este mismo proceso lo repiten alrededor de diez esculturas *camëntsá* que están ubicadas en diferentes puntos de la plaza.

Algunos *cabëng* solo disfrutaron un rato de la velada, ya que se dirigen a las casas o malocas de diferentes *Tatsëmbuá* a ceremonias de yagé, “pues es bueno tomar remedio antes del *Bëtsnaté*, para empezar el nuevo año con energías renovadas”.

Los dos primeros fragmentos dan cuenta de las limpiezas que se hacen de lugares determinados del territorio camëntsá antes del Día Grande. Una limpieza o “limpia”, según explica Garzón (2004), consiste en expulsar del cuerpo del enfermo las malas energías (entendidas como un desequilibrio corporal y emocional) que emanan de una enfermedad o de un embrujamiento; en este sentido, la limpia hace parte de los procesos de curación que efectúan los taitas *Tatsëmbuá*. A partir de las siguientes palabras pronunciadas por los taitas *Tatsëmbuá* que efectuaron el ritual de limpieza descrito en el primer fragmento (realizado entre la vereda La menta y el Parque de la Interculturalidad), es posible vislumbrar que los camëntsá conciben el territorio como un cuerpo mayor susceptible también de enfermarse o de desequilibrarse energéticamente, en tanto las acciones que realizan los hombres sobre él, la forma de recorrerlo y las energías humanas que en él se van depositando, repercuten en su equilibrio o armonía; por lo cual, se hace necesario limpiarlo o armonizarlo (devolverle el equilibrio energético):

Nosotros esta tarde hemos venido armonizando nuestro territorio. Nosotros no somos chamanes, somos *Tatsëmbuá*, hombres sabedores, entendedores, orientadores, consejeros espirituales, que tenemos el deber de ritualizar esta armonización, de limpiar nuestro territorio, para garantizar su buen vivir y el buen vivir de nuestro pueblo en él.

Estamos pensando bonito, caminando bonito, curando y sanando nuestro territorio.

Hoy estamos aportando un granito de arena para armonizar nuestra tierra y nuestro bonito pensar, para limpiarla de tantas cosas que la afectan, de nuestra influencia sobre ella. En vísperas de nuestro Día Grande, de nuestro *Bëtschnaté*, hemos recorrido los pasos que recorrieron nuestros abuelos, desde el Puente Amarillo¹⁰⁶ hasta el parque de Sibundoy, para armonizar el territorio y el pensamiento bonito, y para que los niños aprendan el significado de la honestidad, del respeto y del cuidado de la Tierra¹⁰⁷.

Como se puede ver específicamente en el segundo fragmento, del Parque de la Interculturalidad se hace una limpieza especial, pues si bien el Día Grande los camëntsá comienzan a congregarse en la vereda Sagrado Corazón, se presume que al llegar al parque ya estará todo el pueblo reunido, por lo que el sitio debe estar limpio para que el encuentro de los *cabëng* se dé bajo condiciones

¹⁰⁶ Ubicado en la vereda La menta.

¹⁰⁷ Estas palabras fueron pronunciadas por tres taitas *Tatsëmbuá* diferentes el sábado previo al *Bëtschnaté-Clestrinj* del año 2018. Estas fueron dirigidas al público que acompañó el ritual de limpieza.

energéticas armónicas. La limpieza del parque se focaliza en la cruz de piedra localizada en el centro de este, por ser el lugar en que se lleva a cabo el ritual del perdón, y en una serie de esculturas ubicadas en puntos equidistantes, elaboradas por artesanos camëntsá para el año 2006. Es de resaltar, según comenta el bacó Carlos, que algunos cabëng tienen también la costumbre de limpiar sus casas y chagras antes de la llegada del *Bëtsnaté-Clestrinj*.

Para limpiar, bien sea lugares o personas, los taitas *Tatsëmbuá* utilizan chonduro (*Cyperus niger*), una planta de la que, según Garzón (2004), existe un sin número de variedades, cada una de las cuales tiene un uso específico en procesos de limpieza y curación. Según las palabras de un taita *Tatsëmbuá*, referenciadas por Pinzón y Garay (1998), los “chondores” son gentes que acompañan al yagé, quien es el cacique o el taita. El chonduro se mezcla con agua y alcohol, obteniendo una infusión con la que los taitas soplan los lugares o personas que van a limpiar (este es el líquido contenido en las botellitas a que se hace referencia en los fragmentos). La limpieza requiere entonces a la vez del soplo; el taita Juan Bautista Agreda Chindoy (en Anderson, Caiuby y De León, 2013) explica de la siguiente manera lo que significa hacer un soplo:

Todos los médicos tradicionales trabajamos con el soplo preparando coco chonduro revuelto con agua, a veces cuando se puede hacer con agua bendita y según el diagnóstico del mal que tiene el paciente se hace un ritual invocando a los poderes ancestrales para que mediante el soplo se alejen los malos espíritus que provocan dolencias. El soplo se hace tomando un poco de remedio de chonduro en la boca y se sopla en el cuerpo de la persona enferma, además se sopla viendo las partes que más le duelen y conforme se va curando con el soplo el paciente va reaccionando de manera instantánea y se mejorará (p.31).

Además del chonduro y el soplo, en las limpiezas (así como en las tomas de yagé) se emplea un sahumero hecho a base de copal¹⁰⁸ y la *wayra*. El primero de ellos, según el taita Juan Bautista Agreda Chindoy (en Anderson *et al.*, 2013), ayuda a alejar las malas energías y a mantener la armonía (de él proviene el humo a que se hace referencia en los fragmentos); mientras que la *wayra*, como como ya se había explicado siguiendo las palabras de la artesana Magdalena Chicunque, se utiliza para cambiar las malas energías por energías positivas (ver pie de página 38).

¹⁰⁸ Resina del árbol de copal (*Protium copal*).

Ahora bien, así como se limpian los lugares para retornar al Día Grande, los *cabëng* también limpian su cuerpo y su espíritu a través de limpiezas o participando de ceremonias de yagé (lo que se hace evidente en el tercer fragmento). El taita Juan Bautista Agreda Chindoy (en Anderson *et al.*, 2013) aclara que el yagé puede tomarse con diferentes intenciones: para curar una enfermedad determinada (en ese caso se hacen tratamientos que no incluyen sólo el yagé, sino otras plantas que el mismo “remedio” le indica al *taita Tatsëmbuá*), para tratar enfermedades energéticas, para prevenir enfermedades, para desintoxicar el cuerpo y el espíritu, como medio de aprendizaje, etc. En este orden de ideas, se puede decir que tomando yagé antes del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, los *cabëng* buscan desintoxicar su cuerpo, limpiar su espíritu y su energía, y obtener aprendizajes para empezar el nuevo ciclo renovados. Precisamente, sobre estas tomas previas al Día Grande, el *taita Tatsëmbuá* Jesús Antonio Juagibioy nos dice: “Por lo general, el viernes vísperas del *Clestrinÿ* nos purificamos con yagé para recibir el año con energía positiva” (comunicación personal, 28 de junio, 2018).

En suma, a lo largo de todo el ciclo los *cabëng* se están preparando para retornar al Día Grande; desde los primeros días del año *camëntsá* y hasta los últimos están realizando diversas labores en función de tal retorno. Es por ello, que el bacó Carlos indica que el *Bëtsnaté* no es solo un día, pues este está en el pensamiento de los *cabëng* durante todo el ciclo. Así las cosas, se puede afirmar que partir del Día Grande para retornar a él sigue siendo una forma de medir el tiempo entre los *camëntsá*, forma que confluye con el calendario occidental.

Fiesta de la abundancia: copiosidad de maíz, música, baile, cantos, gritos, colorido y alegría.

Ya tenemos claro que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es una fiesta de abundancia de maíz (y por lo tanto de chicha y mote), pues desde el tiempo mítico su celebración tiene lugar en la época de las mejores cosechas de este alimento. Sin embargo, en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* no solo abunda el maíz. *Volvamos* a la introducción de este texto y recordemos que según indica el bacó Carlos el término *Clestrinÿ* significa repetición de sonidos; *volvamos* también al capítulo 1 para evocar y ser conscientes del hecho de que la melodía del *Clestrinÿ* está siempre “sonando” a lo largo de la descripción que se hace del Día Grande; esto para entender por qué el bacó Carlos nos dice que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es también el día de la abundancia de música o el día de la “multimúsica”:

El *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es también el día de la abundancia de música, es multimúsica, multisonido. Es un desorden de música, bulla, ruido, multiruido; pero eso no quiere decir que sea un carnaval. Por la alegría que despierta el *Bëtsnaté*, todo objeto se vuelve instrumento musical; si no hay instrumentos se coge una botella y se le ponen adentro granos de maíz, y si no hay bombo se usa cualquier tarro (comunicación personal, 19 de diciembre, 2016).

La constante repetición de la melodía del *Clestrinÿ* durante el Día Grande (e incluso durante los días que le preceden); la interpretación simultánea de un sin número de flautas, rondadores, cachos, bombos, cascabeles, y hasta de tarros y botellas con granos de maíz; hacen del *Bëtsnaté* una celebración en la que hay copiosidad de música. La “multitud de músicas” que provenían del cielo, la “música en cantidad” que interpretaba la divinidad peregrina aunque estuviera sola, o el sonido “de todos los musicales” con que se presentó el Señor de Sibundoy fiestero, vuelve a colmar año a año el Valle de Sibundoy, haciendo que la música retunde entre las montañas que lo rodean. Pero esta abundancia de música implica también copiosidad de baile, de modo que no solo las montañas, sino también el suelo del Valle sabe en qué momento el Día Grande ha retornado:

El *Bëtsnaté* es también repetición, monotonía o abundancia de baile. *Bëtsnaté* se puede traducir como una pregunta, cómo es el gran día, y la respuesta es: con repetición y abundancia de música y baile, y también de cantos y gritos (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 19 de diciembre, 2016).

El baile, los cantos y los gritos (esos que “escuchamos” en el capítulo 1, *juajaja!*, *juejeje!*) pululan pues también durante el Día Grande. Ahora bien, otra cosa que abunda en el *Bëtsnaté* es el colorido. Según las explicaciones del lingüista José Narciso Jamioy Muchavisoy, la partícula *clestr* no solo significa sonido, antiguamente los ancianos la asociaban también con colorido; si *inÿ* significa repetir, la palabra *Clestrinÿ* puede ser además interpretada como *el retorno al colorido*. Para el bacó Carlos, el colorido abunda tanto por las prendas de vestir que usan los *cabëng* como por los pétalos de flores que se ponen sobre la cabeza mientras se saludan. Hace algún tiempo esa abundancia de color producida por los pétalos era aún mayor, pues para la época del *Clestrinÿ* florecía de manera profusa un árbol de flores rosadas que se usaban especialmente para el saludo del Día Grande, razón por la cual al árbol se le denominaba *clestrinÿitiy* (árbol del *Clestrinÿ*):

Antes eran unas flores especiales que se daban por montones en ese tiempo del *Clestrinÿ* las que se usaban para el saludo, eran unas flores rosaditas de un árbol al que llamaban *clestrinÿtiy*. Había muchos árboles de esos; por ejemplo, donde el Bacó Carlos, siendo él niño, el papá tenía en la chagra cantidad de esos árboles. Y las ramas de ese árbol servían para hacer tinte negro; yo le miré a la mamá que ella ponía a cocinar esas ramas con un barro especial, ella me enseñó de dónde sacar ese barro, y en eso que parecía una sopa se metían las mantas blancas y se revolvía para que quedaran todas negras. En esta época ya no se ve ese árbol, ni esas florecitas, entonces cogemos las que tenemos por ahí (Mama Narcisa Chindoy Jamioy, comunicación personal, 29 de junio, 2016).

Sobre la práctica de saludarse poniéndose pétalos de flores sobre la cabeza, el bacó Carlos señala:

Las flores no son por tener mugre en la cabeza, los mayores me enseñaron su sentido. Poner pétalos de flores es regalarle al otro una de las maravillas que existen en el mundo, en la naturaleza. Un anciano me decía: “Las flores son lo lindo que Dios nos ha dejado y tienen que soltarse sobre la cabeza del otro con cuidado, así como caen del árbol”. Y mientras se sueltan uno pone palabras: “Mi compadre, mi hermano, mi papá, mi suegro... ahora en vida estemos alegres como las flores”, eso se dice esperando que en la vida del otro haya mucha alegría, porque las flores no son tristeza, son sinónimo de alegría (comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Estas palabras nos dejan ver que las flores no solo hacen que abunde el colorido sino también la alegría; siendo este, efectivamente, un sentimiento que pulula en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*: “El *Bëtsnaté* es pura alegría, nos alegramos porque estamos vivos, porque una vez más nos reunimos; bailamos, comemos y hacemos música alegres” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 21 de marzo, 2016).

Así pues, el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* no solo es la fiesta de la abundancia de maíz, es también una fiesta de copiosidad de música, baile, cantos, gritos, colorido y alegría.

Fiesta del maíz: empezar el nuevo ciclo fortificados y agradeciendo por las cosechas recibidas.

Según las explicaciones del bacó Carlos, la palabra camëntsá *sbuachán* (con la que se nombra el maíz) tiene un significado complejo que en español se podría aproximar a “aquello que fortifica, que da vida y energía”; de ahí que para designar a una persona enérgica se use el término *sbuachá*. A lo largo de la historia camëntsá, refiere también el bacó Carlos, el maíz ha sido siempre su fuente de vida, pues los relatos del *kaka tempo* dan cuenta que desde ese tiempo ya tenían maíz, y que con él preparaban chicha y mote. En este sentido, el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, en tanto fiesta en que abunda el maíz, es el momento para llenarse de vida y recargarse energéticamente: “En el *Bëtsnaté* se toma harta chicha y se come hartito mote para fortalecerse, llenarse de vida, de energía; así es que uno puede bailar. Pero además, así comienza uno el año lleno de vida y de energía” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Pero el hecho de poder compartir ese alimento que es sinónimo de vida y energía, ese alimento que a lo largo de la historia camëntsá ha fortalecido el cuerpo individual y el cuerpo colectivo, implica a la vez agradecer a Dios y a la Tierra por él.

Si adelantamos el pensamiento, el *Bëtsnaté* es también la fiesta del maíz porque con esa fiesta le estamos agradeciendo a Dios y a la Tierra por un año de cosechas de maíz, y de todos los alimentos, hayan sido buenas o malas. El *Bëtsnaté* es una acción de gracias con la Tierra, con el Señor, porque tenemos alimentos, porque podemos sentarnos a compartir la chicha y el mote (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

El *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es entonces ese gran día en que los camëntsá se fortifican como pueblo con el maíz que Dios y la Tierra les brindan, pero también es el día que aprovechan para agradecer por las cosechas que han obtenido a lo largo del ciclo.

Fiesta del compartir: el principio de reciprocidad-comunalidad.

Como ya se había mencionado, luego de que los *cabëng* tuvieron conocimiento del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* comenzaron a celebrar el retorno de ese gran día compartiendo chicha y mote (lo que se

podía hacer gracias a la abundancia de maíz que había en la época en que se daba tal retorno). Desde entonces, asegura el bacó Carlos, compartir esos alimentos es algo que está en el corazón del *Bëtschnaté*. A propósito de ello, la señora Cecilia Chindoy comenta:

El *Bëtschnaté* es un momento para compartir; a pesar de la pobreza o de la humildad uno hace el esfuerzo, con toda la voluntad, para brindar algo a quien viene a visitar, cualquier cosita que se haya conseguido uno la comparte bien bonito (comunicación personal, 25 de junio, 2018).

Compartir de lo que se ha conseguido, independientemente de si las cosechas fueron buenas o malas, es además algo que alegra profundamente a los *cabëng*: “A todo el que llega se le sirve el mote con carnita y pollo, y así uno es feliz compartiendo el mote y tomando chicha” (Cecilia Chindoy, comunicación personal, 25 de junio, 2018); constituyéndose a la vez en un acto que lleva implícita la reciprocidad comunitaria:

Uno la pasa feliz compartiendo con cariño y con respeto lo poquito que uno tiene en la casa; y así mismo, cuando uno ya va a visitar, ellos le brindan a uno con cariño y con respeto; mejor dicho uno mismo se da el cariño y el respeto, teniendo el pensamiento de compartir, de la unidad (Cecilia Chindoy, comunicación personal, 25 de junio, 2018).

Según Torres (2017), la idea de *comunalidad* en los pueblos indígenas de los Andes está construida, desde tiempos prehispánicos, a partir del *principio de reciprocidad*, principio que se hace visible en tres espacios fundamentales: el trabajo, el poder y la fiesta; de modo que la comunidad indígena andina es una modalidad de organización social, en la que la cooperación ocupa un lugar fundamental dentro del sistema de valores. La reciprocidad en el trabajo ha estado sin duda presente en la comunidad camëntsá dados los sistemas de trabajo que históricamente han utilizado (trabajo organizado y mingas); pero además, esa reciprocidad se hace presente en la fiesta del *Bëtschnaté-Clestrinj* a través del compartir de alimentos: una forma de ser recíproco con Dios y con la Tierra por las cosechas obtenidas a lo largo del ciclo es compartiendo los alimentos con los demás, actitud que a su vez es retribuida —como lo vimos en la cita anterior y como se puede apreciar también en la que sigue— con lo que los demás le brindan a quien comparte:

La costumbre ese día es brindar a la medida de las posibilidades de las personas, se brinda lo que uno tiene con toda la voluntad y con la gracia de Dios. Se brinda de lo que uno ha

podido trabajar en el año con la ayuda de Dios. Todas las cositas bendecidas por Dios, lo que Dios le ha ayudado a uno a trabajar, quiere uno compartirlo con las personas. En ese Día Grande que nosotros festejamos, uno le brinda con toda la voluntad a los hermanos, familiares, mamá, papá o a todas las personas que lleguen a visitarlo. Uno les dice: “Quiero compartir con usted lo que Dios y la Tierra nos ha dado, esa es mi forma de agradecerle a Dios y a la Tierra”. Y después cuando uno a visitar también le brindan a uno (Cecilia Chindoy, comunicación personal, 25 de junio, 2018).

La reciprocidad expresada en el compartir de los alimentos es tan importante dentro del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, que inclusive aquellos alimentos que se ofrecen de manera especial a ciertas personas, son compartidos por ellas con los mismos oferentes y con todo aquel que se encuentre en el lugar. Durante la celebración del Día Grande y dentro de otro tipo de celebraciones comunitarias (bautizos, matrimonios, etc.), es común que a las autoridades comunitarias (cabildantes, excabildantes, médicos tradicionales) y a aquellos a quienes son de aprecio para la familia (por ejemplo a los compadres), se les ofrezca platos especiales con huevos o con abundantes carnes, alimentos que ellos dividen y comparten con las personas que los acompañan, incluidos los mismos oferentes. *Volvamos* al capítulo 1 y recordemos el siguiente fragmento en el que se observa tal actitud de reciprocidad:

Al taita Cástulo le ofrecen además un plato con huevos y otro con una especie de caldo preparado con ají (que ya he tenido la oportunidad de probar) [...] El taita pela los huevos y los divide al interior del caldo, come y en seguida nos brinda a todos un bocado de tal manjar.

Por su puesto, el principio de reciprocidad está también presente en la forma de compartir la chicha, *volvamos* de nuevo al capítulo 1 y recordemos el proceso que se sigue en tal compartir:

Para los camëntsá la chicha está hecha para ser compartida. En las reuniones familiares y sociales, el anfitrión de la casa suele brindar vasijas de chicha a los asistentes más cercanos, quienes a la vez la comparten con los demás. Al ofrecer la vasija el anfitrión suele decir *quemëjuá* (salud) y quien la recibe contesta *bualkansa* (sírvas), el anfitrión bebe un poquito y la entrega. El receptor de la chicha repite la operación, dice *quemëjuá* a todos los presentes, asegurándose de que lo escuchen, espera la respuesta (*bualkansa*) y procede a tomar de ella, luego sirve a los otros. Cuando no se sigue la costumbre y se deja de decir

quemëjuá a todos, cada vez que el poseedor de la chicha vaya a ofrecer, se verá obligado a tomar un poco, pues todos le dirán *bualkansa*.

Así las cosas, el compartir colectivo de alimentos durante el *Bëtsnaté-Clestrinj* es un acto de reciprocidad con Dios, con la Tierra y con la comunidad, que a su vez permite estrechar los lazos comunitarios: al compartir el maíz y sus derivados año tras año, los *cabëng* se reafirman como herederos de una misma tradición; se fortifican mutuamente con lo que Dios y la Tierra les ha brindado ancestralmente; y se encuentran para charlar, bailar y mantenerse unidos. Por ello, los *cabëng* nunca rechazan lo que les brindan, mucho menos en el Día Grande, pues eso implicaría romper el ciclo de la reciprocidad y fracturar los tejidos comunitarios. Recordemos estas palabras que “escuchamos” de una batá en el capítulo 1: “Los *camëntsá*, sobre todo en el *Bëtsnaté*, compartimos los alimentos con los otros, si uno ya está llenito hay que guardar para mañana, pero no hay que dejar de recibir, o sino no le vuelven a brindar”.

Haciendo referencia a ese mismo principio de reciprocidad-comunalidad propio del pensamiento *camëntsá*, Hugo Jamioy Juagibioy escribe su poema *Bocoy* (Chicha):

No es que a cada visitante
se le quiera ver borracho,
la chicha es un saludo de bienvenida;
si la aceptas
te aceptamos;
si la rechazas
nunca más te brindamos
nada (en Rocha, 2010b, p.81).

En este punto, es de resaltar el hecho de que durante el *Bëtsnaté-Clestrinj*, y en general en diversos momentos de la vida cotidiana, los *cabëng* suelen compartir chicha, mote y otros alimentos con los visitantes o los *squená*. Sin duda, este es un acto con el que se busca hacer partícipe al otro de las costumbres propias, pero además es una forma de construir, desde las lógicas comunitarias, puentes de comunicación con el otro; por su puesto, y utilizando las palabras contenidas en el poema, “rechazar” los ofrecimientos implica negarse a la posibilidad del diálogo, pues de entrada se está yendo en contravía de los principios de reciprocidad (compartamos

mutuamente nuestras costumbres) y comunalidad (encontrémonos alrededor del compartir de los alimentos).

Ahora bien, y para cerrar esta sección sobre lo que significa que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* sea la fiesta del compartir, se debe tener en cuenta que además de los alimentos, los *cabëng* comparten colectiva y recíprocamente la música, el baile, los versos (cantos), las flores y la alegría, haciendo del *Bëtsnaté* un tejido comunitario, en el que todos dan pero a la vez reciben del otro. A propósito de esta transversalidad del acto de compartir, de la reciprocidad y la comunalidad en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, Hugo Jamiyó Juagibioy nos dice:

Hoy día nosotros vivimos esa parte esencial que es prepararnos para este gran día, para reencontrarnos con nuestras familias, para atender a los que nos visitan y para sentirnos atendidos a donde visitamos. Tenemos que expresar lo máximo de lo que nosotros somos, de lo que nosotros hacemos; por eso preparamos la vestimenta, preparamos los mejores instrumentos, escogemos los mejores alimentos para prepararlos para brindarle a los familiares, a los visitantes, preparamos los mejores versos para poderse los decir al abuelo, a la abuela, al tío, al primo, al sobrino, al desconocido, porque para cada uno de ellos hay una palabra [...] a la mujer que uno ve que es bonita también le dice, y la mujer también prepara sus versos bien bonitos para decirle al hombre, para decirle al abuelo, a todos¹⁰⁹.

También en relación con esa transversalidad el bacó Carlos señala: “En el *Bëtsnaté* uno tiene que estar con su *Clestrinÿ* en la mano, brindando chicha, brindando que comer, pero también brindando su sonrisa, su alegría. Eso es el *Clestrinÿ*” (comunicación personal, 23 de junio, 2016).

Hasta aquí se ha pues explicado por qué luego de haberse conocido, el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* se constituye en una fiesta de cambio temporal, de abundancia, de maíz y de compartir (hecho ligado a la suma de cocimientos para organizar el calendario *camëntsá* y a la conformación de la articulación contextual *trabajo-manutención comunitaria-fiesta*); además, se ha hecho el mapeo de cada uno de estos significados articulados al Día Grande. Pasemos ahora a prestar atención al siguiente hecho: el bacó Carlos señala que según comentaban los mayores, durante la época de la colonización española los *cabëng* debían entregar gran cantidad de maíz a los españoles, lo que

¹⁰⁹ Palabras pronunciadas por Hugo Jamiyó Juagibioy en el documental *Carnaval del Perdón. Bëtsnaté* (Tawa Inti Suyu, 2011).

inflúa sobre la celebración del *Bëtschnaté-Clestrinÿ*. Tal situación es también comentada por el bacó Emilio Jamioy:

Algunos mayores contaban eso, que cuando llegaron los españoles se les llevaron todas las riquezas y hasta el mismo maíz, casi que ni les quedaba para celebrar lo de los Zaragüayes¹¹⁰, ni el *Clestrinÿ*, así más o menos dice el historial (comunicación personal, 15 de diciembre, 2016).

Tales recuerdos que habitan en los archivos de la memoria oral camëntsá nos remiten de nuevo al contexto de la época de la encomienda que se estaba mapeando en el apartado anterior, contexto configurado por la articulación *colonialidad del poder en torno al trabajo-colonialidad cultural*, para prestar ahora mayor atención a la forma en que se dio en Sibundoy ese proceso de colonialidad del poder en torno al trabajo; el cual, según se puede ver, afectó en tiempos coloniales ese abundante compartir de maíz que caracteriza al *Bëtschnaté-Clestrinÿ*.

La articulación contextual *trabajo-manutención española-capital*.

Como ya se había mencionado en el primer apartado, la institución colonial de la encomienda es instaurada en Sibundoy en 1558. Ese año, Tomás López (visitador real) hace la primera visita de tasación a la recién creada encomienda de Sibundoy (encargada a Rodrigo Pérez) para determinar el tributo que los sibundoyes debían pagar a dicho encomendero. Observemos, a partir del informe escrito por López (en Oviedo, 2005) cómo fueron tasados los *cabëng*:

Cibundoy / Rodrigo Perez

En la uilla de Pasto treynta dias del mes de nouiembre de myll e quinientos y cinquenta y ocho años por los señores don Garci Diaz Arias obispo de Quito y el licenciado tomas López oydor del Audiencia Real del Nueuo Reyno por el poder que de SM tienen para ello se taso el pueblo de Cibundoy que es en la Montaña encomendado en el capitan Rodrigo Perez mandose a los naturales del que en cada un año den al dicho su encomendero myll e quinyentas mantas de algodón de dos piernas cada una de dos varas y media en largo cada

¹¹⁰ Recordemos que estos son los personajes que usan morrión (ver figura 12). Antiguamente, el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* y la fiesta de Zaragüayes se celebraban en días diferentes (en el siguiente apartado se tratará tal tema).

pierna y tres quartas en ancho o su valor en oro a razond e a medio peso de oro por manta y veynte mantas de cabuya y myll e quinientas bracas de chaquira y myll aves a cien pares de alpargates y quarenta xaquimas con sus cabestros y veynte cinchas todo de cabuya y diez reatas de lana o algodón y veynte arrobas de cabuya y veynte petacas por encorar y cinquenta panes de sal de los que hazen los dichos naturales y veynte cargas de axi todo lo qual le pagaran y daran en dos vezes en el año mytad a San Juan y la otra mytad a Naudidad yten le an de traer myll cargas de leña que le traygan quando vengan a bebeficiar las sementeras.

Yten que le sienbren beneficien y cojan en su propio pueblo seys hanegas de mayz y quatro hanegas de papas y en este valle esta villa le sienbren y cojan quatro hanegas de mayz yten le beneficien y cojan otras quatro hanegas de trigo baruechandolo senbrandolo el dicho su encomendero con sus bueyes yten le den quatro muchachos para que esten y siruan en casa del dicho su encomendero [...] y estos y los demas yndios que el dicho encomendero tiene le enpajen y reparen las casas y bohío de su morada de dos en dos años una vez si fuere menester (p.120).

Como se puede apreciar, los sibundoyes debían entregar cada año a Rodrigo Pérez ciertos productos manufacturados (mantas de algodón, mantas de cabuya, chaquiras, alpargatas, jáquimas, cinchas, reatas de lana o algodón, cabuya), avícolas (aves), agrícolas (ají, maíz, papá, trigo), mineros (sal), además de leña. Adicionalmente, cuatro de sus encomendados debían servirle en su casa, y la totalidad de ellos repararle cada dos años su morada. En esta tasación elaborada por López llama la atención el hecho de que el maíz a tributar no se siembra solo en Sibundoy, sino también en otras partes del Valle, lo que induce a pensar que la cantidad de maíz exigida (diez hanegas en total) era alta. En ella, quedan a la vez claras las fechas de entrega del tributo: la mitad en San Juan y la otra mitad en Navidad.

Ya en el informe anónimo de una vista adelantada en el año 1560 se puede observar cómo a los tributos mencionados se les suma el tributo en oro:

Otra provincia es la de Sigundoy es fría y gente vestida y de buena desistión y abundante de todo género de comida y ricos de oro que lo poseen y lo traen en joyas. Ay minas de oro y que los naturales las labran y agora los españoles lo sacan con yndios (“Visita de 1560”, en Tovar, 1988, pp.25-26).

En un informe escrito diez años después por el licenciado García de Valverde (en Oviedo, 2005), producto de su visita a Sibundoy y en general a la Gobernación de Popayán en 1570, se puede constatar que para la fecha el tributo en oro ocupaba ya un lugar central; eso se hace manifiesto en las declaraciones que rinden diversos personajes (contenidas dentro del informe) que García de Valverde tiene en cuenta para realizar la tasación de Sibundoy. Observemos algunas de esas declaraciones:

Declaración de Joan Baptista de Reyna (presbítero de la provincia de los Pastos): “[...] y que en lo de Cigundoy vido este testigo que tienen mynas de oro en el propio valle junto a las casas de los yndios y que por esto pueden dar oro de tributo” (p.136).

Declaración de Joan Rosero (vezino de la ciudad de San Joan de Pasto): “[...] y Cigundoy le parece a este testigo que pueden ser tassados en oro porque tienen mynas en su propia tierra y que podrá cada un yndio de los del dicho pueblo de Cigundoy pagar cada año dos pesos de oro del que sacan en las mynas” (p.137).

Tomando como referencia estas declaraciones, García de Valverde “hace oficial” el tributo en oro para Sibundoy; su lista de productos a tributar la complementan los siguientes elementos: mantas, chaquiras, aves, carneros, puercos, maíz¹¹¹, trigo, papás, huevos y leña. Este visitador real mantiene las fechas establecidas por López para la entrega del tributo (San Juan y Navidad), y adicionalmente estipula que este debe ser repartido entre el encomendero y los sacerdotes doctrineros.

En el informe de García de Valverde, Rodrigo Pérez continúa figurando como encomendero de Sibundoy; no hay claridad sobre la fecha en que este personaje dejó de ejercer tal oficio, pero luego de él Sibundoy tendría ocho encomenderos más, siendo Margarita Caycedo la última persona en tomar posesión de este cargo en 1769 (tampoco se conoce la fecha exacta en que esta mujer dejó de ser encomendera en Sibundoy, y por lo tanto en que acabó la encomienda en la región). Esto quiere decir que Sibundoy estuvo un poco más de doscientos años bajo el sistema de la encomienda. Durante todo este tiempo la tasación parece no haber cambiado mucho, es así como don Luis de Quiñones, según datos proporcionados por Bonilla (1968), en una visita realizada en

¹¹¹ García de Valverde aumenta la cantidad de maíz a tributar en relación con la tasa de López: de diez fanegas se pasaría a diecisiete (quince para el encomendero y dos para los sacerdotes doctrineros).

el año 1621 encontró que los sibundoyes seguían tributando en oro y en especie (con cerdos, productos avícolas y agrícolas).

Así las cosas, la manera en que estaban tasados los *cabëng* deja ver que el proceso de colonialidad del poder en torno al trabajo que se dio en Sibundoy —en el contexto de la encomienda— articuló (*enredó*) las diversas actividades laborales que realizaban los *camëntsá* (*cultivo-cría de animales-tejido/manufactura*) con otras impuestas por los españoles (*explotación minera-servicio a los encomenderos*) en pro de los intereses españoles. Al igual que sucedió en gran parte del territorio americano, la encomienda de Sibundoy —operando desde la colonialidad del poder en torno al trabajo— garantizó la manutención de los encomenderos, sacerdotes y corregidores, y a la vez le permitió tanto a ellos como a la corona española la acumulación de diferentes productos y de metales preciosos (oro) para ponerlos a circular en el mercado mundial¹¹². En este sentido, y siguiendo los planteamientos de Quijano (2014a), la colonialidad del poder en torno al trabajo en Sibundoy —en el contexto de la encomienda— articuló distintas actividades laborales, sus recursos y productos en favor del capital.

Los españoles gestarían así una nueva articulación (*enredo*) contextual *trabajo-manutención española-capital* que confrontaría la ya mencionada *trabajo-manutención comunitaria-fiesta*, en tanto a las distintas actividades laborales, sus recursos y productos empezó a dárseles nuevos destinos. Muestra de ello es que una parte del tributo debía darse para Navidad, aproximadamente dos meses antes del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* (recordemos que en relación con el calendario occidental, el mes del *Clestrinÿ* está ubicado entre febrero y marzo), lo que sin duda afectaba desde ya la cantidad de maíz que se cosecharía para el Día Grande; pero además, los animales que se habían estado criando o las mantas que se habían estado tejiendo a lo largo del ciclo, y que seguramente tenían por fin usarse para la celebración del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, debían ser entregadas dos meses antes a los encomenderos. Para colmo de males, los visitadores reales de la Gobernación de Popayán (tanto López como García de Valverde) estipularon que los indígenas debían entregar un tributo especial de caza y fruta (lo que para el caso de los sibundoyes sería maíz) en la Pascua y en los días de fiesta católicos; ya que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* se celebra por los días en que tiene

¹¹² Cabe resaltar que una parte del tributo era destinada para la corona española.

lugar la fiesta católica del Miércoles de Ceniza¹¹³, tal mandato debió implicar una reducción aún mayor en la cantidad de maíz que se emplearía para el Día Grande: “Yten se declara que los dichos naturales en las Pasquas y fiestas principales del año sean obligados a dar a sus encomenderos de la caza y fruta que entrellos se ofresciere y tuvieren con moderacion” (López, en Oviedo, 2005, p.128)¹¹⁴.

La confrontación hecha a la articulación *trabajo-manutención comunitaria-fiesta* con la articulación *trabajo-manutención española-capital* (buscando *desenredarla*), permite explicar entonces por qué en los archivos de la memoria oral de los *cabëng* habita el recuerdo de que durante la colonización española “casi no les quedaba maíz para celebrar el *Bëtsnaté*”. Ahora bien, si se toma en consideración que la primera de esas articulaciones operaba desde el calendario agrícola-lunar *camëntsá*, mientras que la segunda lo hacía desde el calendario occidental-festivo católico (teniendo en cuenta las fechas estipuladas para la entrega de los tributos: San Juan y Navidad), tal confrontación recaería a la vez sobre la forma de medir el tiempo de los *cabëng*. A propósito de ello, López (2000) considera que la colonización española significó también una colonización del tiempo indígena, pues se impusieron nuevas medidas temporales para regular la explotación del trabajo y el adoctrinamiento; en palabras de la autora, se establecieron unos tiempos para sembrar y otros para rezar. Así pues, San Juan y Navidad, en oposición al retorno al Día Grande, se impusieron como esas nuevas medidas temporales bajo las cuales los *cabëng* debían organizar sus actividades laborales; su calendario agrícola-lunar fue así desconocido. Yendo un poco más allá la colonización del tiempo *camëntsá* implicó entonces un ejercicio de *colonialidad del saber*.

Colonialidad del saber es otro de los conceptos clave dentro de lo que se nombró como *la inflexión decolonial*. Recordemos que en los planteamientos de esta inflexión, la *colonialidad del*

¹¹³ A propósito de la cercanía en fechas entre la celebración del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* y la del Miércoles de Ceniza, Pinzón y Garay (1998) estiman que los evangelizadores trataron de asimilar la fiesta del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* con la del Miércoles de Ceniza como forma de reevaluar su sentido. Siguiendo este planteamiento, es posible decir que tal estrategia usada por los evangelizadores fue una más de las articuladas en el proceso de colonialidad cultural a que se hizo mención en el apartado anterior, estrategia que fue resistida por los *cabëng*. No obstante, esto nos puede permitir comprender por qué en la actualidad el punto de referencia para festejar el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* ya no es la primera luna llena de la época de abundancia, sino el lunes anterior al Miércoles de Ceniza.

¹¹⁴ Adicional a esto, se debe tener en cuenta que en los días de las fiestas católicas los indígenas debían entregar también un estipendio a los curas. Juan y De Ulloa (1982) se refieren a tal hecho a partir de lo notado en sus viajes por las provincias de Quito: “[...] así pues, quando llega el día del Santo, arrastra el Cura con todo lo que el Indio ha podido juntar en dinero todo el año, y las aves y animales que su mujer é hijos han criado en sus chozas, viviendo casi privados de alimento, y reducidos á yerbas silvestres, y á las semillas que recojen de las pequeñas chacharitas que cultivan” (p.336).

poder es un “patrón de poder global de relaciones de dominación/explotación/confrontación en torno al trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad” (Restrepo y Rojas, 2010, p.131), patrón que se empieza a fundar con la invención de América como la alteridad de Europa y de la modernidad¹¹⁵, y que adquiere su sustento en un sistema de clasificación racial de la población. Con el término *colonialidad del saber* se quiere entonces hacer referencia específica a esas relaciones de dominación/explotación/confrontación en torno a la subjetividad y sus productos (conocimiento); en otras palabras, la colonialidad del saber resalta la dimensión epistémica de la colonialidad del poder.

La colonialidad del saber implica así la subalternización, folclorización o invisibilización de toda una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de conocimiento occidental (Restrepo y Rojas, 2010). Desde el momento de génesis de la colonialidad del saber en América, lo que ha estado detrás de esos fenómenos de subalternización, folclorización o invisibilización, o más bien lo que ha permitido que se den, es la racialización de la población que instauraron los españoles/europeos y que los puso a ellos no solo como los dominadores de las distintas formas de control del trabajo, sino también como los poseedores del conocimiento “verdadero, racional y científico”. En este orden de ideas, la naturalización de la idea de que españoles/europeos son una raza-identidad superior, desencadenará en un etnocentrismo europeo fundamentalista —al que desde la inflexión decolonial se le denomina también *eurocentrismo*— que no tolera la posibilidad de que existan otras epistemes. A propósito de la colonialidad del saber, Walsh (citada en Restrepo y Rojas, 2010) nos dice:

[...] la *colonialidad del saber*, debe ser entendida como la represión de otras formas de producción del conocimiento (que no sean blancas, europeas y “científicas”), elevando una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y negando el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros, reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y natural de raza (p.137).

Así las cosas, la colonización del tiempo camënsá implicó de paso un ejercicio de colonialidad del saber, pues se invisibilizó y negó todo el cúmulo de conocimientos desarrollados por los *cabëng*

¹¹⁵ Una de las ideas centrales en la inflexión decolonial es que la modernidad europea se construyó a partir de la experiencia del colonialismo en América, es decir, que la historia de la modernidad no se puede separar de la historia del colonialismo y la colonialidad.

a propósito del funcionamiento de los cultivos y del comportamiento de la luna, para imponer unas medidas temporales alejadas de la episteme camëntsá. Sus modalidades de producir conocimiento se vieron así subalternizadas.

En suma, que durante la colonización española hubiese mermado la cantidad de maíz destinada para celebrar el *Bëtsnaté-Clestrinj*, amenazado el compartir colectivo de chicha y mote que caracteriza esta festividad (y con ello el fortalecimiento colectivo, el recargue energético para el nuevo ciclo y el mantenimiento del principio de reciprocidad-comunalidad), sucedería debido a la consolidación de la articulación *trabajo-manutención española-capital* en el contexto de la encomienda, articulación que además significó la colonización del tiempo camëntsá y la colonialidad del saber sobre sus conocimientos agrícola-lunares.

A modo de cierre.

El *Bëtsnaté-Clestrinj* es el cierre de un ciclo y el inicio de uno nuevo, y es además la fiesta de la abundancia, del maíz y del compartir; todos ellos son significados articulados a esta práctica cultural. Que estos significados estén *enredados* al Día Grande pasa por los siguientes hechos: Primero, en el tiempo mítico los *cabëng* tuvieron conocimiento del *Bëtsnaté-Clestrinj* en la época de abundancia de maíz. Segundo, luego de ello empezaron a conformar un calendario para que esta festividad se siguiera celebrando siempre en esa misma época de abundancia, proceso en el cual fueron adquiriendo conocimiento sobre la forma en que funcionaban los cultivos y sobre el comportamiento de la luna; al final establecerían un calendario agrícola-lunar en el que el punto de retorno sería el *Bëtsnaté-Clestrinj* (primera luna llena de la época de la abundancia). Tercero, una vez constituido el calendario desarrollaron sistemas de trabajo colectivo para el cultivo de maíz, de modo que este alimento no les faltara a lo largo del ciclo, ni mucho menos en el *Bëtsnaté*, así podían celebrar el retorno del Día Grande con un gran compartir de chicha y mote; además, comenzaron a realizar otras labores en función del retorno al Día Grande. Los camëntsá articularon entonces *trabajo-manutención comunitaria-fiesta*, articulación que operaría desde el calendario agrícola-lunar. Esta entraría a configurar los contextos en que se ha desarrollado la historia camëntsá y bajo ella se seguiría configurando el *Bëtsnaté-Clestrinj*.

No obstante, en el contexto de la época de la encomienda los españoles articularon *trabajo-manutención española-capital* (articulación que operaba desde el calendario occidental-festivo católico), dándole otros fines al trabajo, sus recursos y productos, y confrontando así la articulación antes mencionada. Eso provocaría una disminución significativa en la cantidad de maíz que se usaba para festejar el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* (recuerdo que habita en los archivos de la memoria oral de los *cabëng*), además de la colonización del tiempo *camëntsá* y de la subalternización de sus saberes agrícola-lunares (colonialidad del saber).

Pero los *cabëng* resistirían frente a tal confrontación, pues si bien debieron entrar a dialogar con las nuevas concepciones de trabajo y tiempo (así como dialogaron con el pensamiento católico), la articulación *trabajo-manutención comunitaria-fiesta* no pudo ser *desenredada*, ni el calendario agrícola-lunar desmantelado. Aún hoy los *cabëng* cultivan maíz en función de su autonomía alimenticia y del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*¹¹⁶, y además continúan realizando otras labores con el pensamiento puesto en el Día Grande; cosas que hacen siguiendo el calendario agrícola-lunar constituido por los mayores, en el que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es el punto de retorno. Seguir celebrando el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* en el contexto de la encomienda fue entonces una respuesta frente al intento español por gobernar el trabajo y el tiempo, una manera de oponerse a la organización del poder por ellos promovida.

¹¹⁶ Recodemos las siguientes palabras pronunciadas por el bacó Carlos antes citadas: “No es que al llegar el *Bëtsnaté* corra a comprar maíz, luego de bailar hay que trabajar”.

Tercer apartado. El *Bëtsnaté-Clestrinÿ*: fiesta de la vida y del encuentro

Otros dos significados que están articulados (*enredados*) al *Bëtsnaté-Clestrinÿ Camëntsá* son los de fiesta de la vida y fiesta del encuentro, prosigamos pues con el mapeo de estos significados y de las prácticas relacionadas con ellos.

Según señala el bacó Carlos, una primera razón que hace que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* sea la fiesta de la vida, es que celebrar el Día Grande “contagia de vida”:

Desde el principio, desde el tiempo mítico, el *Bëtsnaté* ha contagiado de vida. Cuando los mayores de ese tiempo escucharon esa música del cielo se llenaron de vida, dejaron atrás la lágrima, la tristeza, comenzaron a vivir de verdad. Comenzando por eso el *Bëtsnaté* es fiesta de la vida (comunicación personal, 23 de junio, 2016).

A tal punto, indica el bacó Carlos, el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* contagia de vida que incluso aquellos que en teoría no pueden celebrar ya el Día Grande “dejan que la vida que trae el *Bëtsnaté* los invada”. A propósito de ello, el bacó narra y comenta la siguiente historia:

Había un anciano, pero ancianito, que ya solo vivía en la cama; tenía su esposa y sus hijos. Unos ocho días vísperas del *Bëtsnaté* el mayor disque les dijo: “El deseo mío es que preparen algo para ese día”. Y cierto disque la mujer y los hijos prepararon una chichita. Resulta que el día del *Bëtsnaté* llegaron los hijos, entonces el anciano disque dijo: “Bendito sea Dios que hemos llegado al día más grande del año, hoy es fiesta para todos, nadie este día puede decir que usted no tiene que bailar, mire por ahí a ver dónde está una flautica”; y entonces miraron y encontraron una pequeña flauta, una hermosa flautica. El anciano dijo: “Uy de estar guardada debe estar seca, lávenla por dentro con la misma chicha”; entonces disque le refrescaron la flauta, tocó y sonó una hermosura de melodía. El mayor tocó sentado en la cama, después pidió una medida de chicha, tomó la de él y a todos les dio. Luego de haberse servido y de haber compartido la chicha el mayor dijo: “Voy a tratar de participar más en el *Clestrinÿ*”; entonces disque salió de las cobijas y se bajó de la cama, se puso de pie y empezó a tocar de nuevo la flauta, se dio una vueltica, pudo darla desde el rincón en que estaba hasta el centro y regresó bailando otra vez hacia la cama. El mayor disque dijo: “Bendito sea Dios, en vida he bailado y en vida nos hemos acompañado acá, que mi Dios les pague”; agradeció por la flauta que le habían alcanzado,

la entregó, se volvió a acomodar y se acostó. A los hijos les dijo: “Bailen y tomen”. Al otro día disque que el mayorcito murió.

Hasta los que son bien mayores, hasta los que están en cama dejan que la vida que trae el *Bëtsnaté* los invada, porque el *Bëtsnaté* es pura vida (comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Además de la anterior, una segunda razón ligada a que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* sea la fiesta de la vida, es que en ella se agradece y se celebra porque se ha retornado con vida a otro Día Grande. Sobre ello tratan, precisamente, algunos de los versos (cantos) que se han transmitido oralmente por generaciones y que se entonan ese día:

klestrinÿe, klestrinÿe	<i>Clestrinÿ, Clestrinÿ,</i>
Klestrinÿe, klestrinÿe	<i>Clestrinÿ, Clestrinÿ,</i>
Taitabe Iwar, videntsna, chkas mochëjëbtsoboyejway	por la vida que Dios nos presta
Chock, chock, chock, mok, mok, mok	hoy queremos agradecer,
Vidantskwan,	bailando y cantando
Vidasna wateskam, ndoñesna mëntskoñam...	en honor al Día Grande. ¹¹⁷

Clestrinÿe, Clestrinÿe,	Clestrinÿe, Clestrinÿe,
Vida ora buetsoboyejuangá,	hoy vamos a celebrar la vida,
Vida ora buetsoboyejuangá.	hoy vamos a celebrar la vida. ¹¹⁸

Clestrinÿe, Clestrinÿe,
como sigo con vida
y hoy amanece nuestro día de la alegría,

¹¹⁷ Este canto y otros que se presentan más adelante, fueron recogidos por el grupo de investigación *Kabëngbe Biyang*, integrado por estudiantes de la Institución Etnoeducativa Rural Bilingüe Artesanal Kamëntsá y dirigido por la docente María Clara Juajibioy. Los cantos se recogieron indagando con diferentes mayores de la comunidad en el marco del proyecto de investigación *Los versos del Bëtsknate del pueblo kamëntsa biya del Valle de Sibundoy Putumayo* en el año 2016, y fueron puestos a disposición de este estudio. Se conserva la ortografía usada por el grupo de investigación en la transcripción de los cantos. Ahora bien, la traducción al español de estos cantos para este estudio fue elaborada por la señora Cecilia Chindoy. Se debe aclarar que la traducción no es literal, esta corresponde más a la interpretación del sentido de los mismos.

¹¹⁸ Canto tomado del documental *Bëtsknaté* (Paz, Formoso y Juajibioy, 2017). Los distintos cantos que interpretan los *cabëng* en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* son una de las expresiones de la *botamán biyá* (palabra bonita) a que se hizo referencia en la introducción.

voy a danzar y me alegraré.¹¹⁹

Ahora bien, que el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* sea la fiesta del encuentro, asevera el bacó Carlos, se debe a que ese día todo el pueblo camëntsá se reúne para celebrar colectivamente el retorno del Día Grande, siendo esta una reunión que no tiene precedentes a lo largo del ciclo; incluso aquellos *cabëng* que por determinada razón no están en *Tabanoc* regresan para participar del *Bëtschnaté*¹²⁰. Que esto suceda se desliga también de lo acontecido en el tiempo mítico “porque en los dos relatos, el de la música del cielo y el del personaje que visita, todo el pueblo se reúne a vivir el *Clestrinÿ*” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 23 de junio, 2016).

Es por estas razones que el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* es la fiesta de la vida y del encuentro. Sin embargo, precisa el bacó Carlos, estos dos significados articulados al *Bëtschnaté-Clestrinÿ* no se pueden ver por separado, pues ambos están *enredados*:

Pero vida y encuentro se *enredan* bien bonito, porque en el *Bëtschnaté* uno agradece y celebra porque en vida nos volvemos a encontrar. Imagínese eso, nos volvemos a reencontrar vivos. Y como no sabemos si el próximo *Bëtschnaté* nos volvamos a ver nos decimos, casi siempre lo decimos con los versos que cantamos, ahora en vida (*vida ora*) encontrémonos, tomemos chicha, alegrémonos, bailemos (comunicación personal, 30 de junio, 2016)¹²¹.

Vida-encuentro se enredan entonces en el *Bëtschnaté-Clestrinÿ*, de modo que ese día los *cabëng* agradecen y celebran por el hecho de tener vida y poderse encontrar, y mutuamente se invitan a dejarse contagiar de vida y a aprovechar que esta se tiene para encontrarse alrededor de la música, el baile, la chicha y la alegría (cosas que, como ya sabemos, abundan en el Día Grande). Es tal emoción que produce en los *cabëng* “encontrarse en vida”, dice el bacó Carlos, que ese suceso los mueve inclusive hasta el llanto:

¹¹⁹ *Ibíd.*

¹²⁰ Ese hecho les lleva a Chindoy *et al.* (2008) a decir a que el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* es también “la fiesta del regreso”.

¹²¹ Que en el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* se agradezca y se celebre por tener la posibilidad de encontrarse en vida con el otro, permite entender el porqué del siguiente fragmento del capítulo 1: “—Al vernos nos dimos llanto de alegría y nos demoramos en darnos abrazos —me dice con felicidad el bacó—. Mi sobrino Hugo estaba contentísimo porque me encontraban vivo; él viene con unos amigos indígenas de la Sierra, y al presentarme les dijo: este es el taita bacó Carlos que gracias a Dios está vivo. Yo no soy tan emocionado al desfile, pero si a que nos reunamos de esa forma”. Según me explicaría un *cabëng* mientras danzábamos al interior del cabildo en el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* del año 2017, una forma en que los camëntsá celebran el encuentro en vida con el otro es emitiendo los gritos a que se hizo mención en el capítulo 1 (*juajaja!, juejeje!*).

Ese día las personas lloran cuando se encuentran; pero el llanto no es por el alcohol, es por la vida, por el gusto y la alegría que nos produce encontrarnos en vida, por la emoción de encontrarnos vivos y poder danzar, abrazarnos, besarnos (comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

Pero a la vez, pensar que el que se está viviendo puede ser el último *Bëtsnaté* y, por lo tanto, el último encuentro, también hace brotar lágrimas a los *cabëng*. Así lo dejan ver las siguientes palabras del Taita Luis Miticanoy:

Ese día del *Clestrinÿ* cuando se saludan dicen: “Quién sabe si el otro año nos encontremos otra vez, así con música, con las costumbres de nosotros; este año que será que nos va a pasar”. Se saludan así bien bonito y eso les da pena y nostalgia, y lloran (comunicación personal, 21 de junio, 2018).

Pena y nostalgia que también es expresada a través del siguiente canto:

Taitabe Iwar, videntsna	Si Dios nos presta la vida
Tsekoñam vidanskwan,	nos volveremos a encontrar
Chkas mochjëbtsoboyejway	el próximo año,
Bëgbe bëtsejemëng tmojesbashejwañ	de lo contrario esta será
	la última oportunidad. ¹²²

Así pues, *vida-encuentro* se *enredan* en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* despertando tanto la emoción como la nostalgia de los *cabëng*; emoción de saber que hay vida para encontrarse y compartir con los otros, y nostalgia de pensar que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* que se está viviendo puede ser la última oportunidad de encuentro con los demás. Con estas primeras claridades de por qué el Día Grande es la fiesta de la vida y del encuentro, y de cómo estos significados articulados a esta práctica cultural se *enredan*, pasemos ahora a observar cómo se da el “encuentro en vida” de los *cabëng* durante el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*.

¹²² Ver pie de página 117.

“Encontrase en vida”.

El encuentro en vida de los *cabëng* durante el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* comienza con las visitas que los hijos les hacen a los padres. A propósito de la práctica de visitarse y de esas visitas de hijos a padres, el bacó Carlos nos dice:

El *Bëtschnaté* es el día de las visitas, se hacen visitas de una familia a otra; visitándonos nos encontramos en vida y como eso nos alegra se toma chicha. Siempre a la visita se le recibe con chicha [...] A los que nos gusta ser danzantes el domingo ya salimos a visitar familias, ya con corona y terciado; y el día del *Bëtschnaté* las visitas comienzan cuando los hijos van a visitar a los papás. Los hijos llegan con música, con versos y bailando, hacen el gesto del respeto a los papás¹²³, escuchan las palabras que ellos les tienen¹²⁴ y les piden permiso para continuar con la danza. Entonces los papás comienzan a tocar sus instrumentos y convidan a los hijos a que los acompañen, y todos empiezan a bailar (comunicación personal, 30 de junio, 2016).

“Escuchemos” unos de los cantos que los hijos interpretan a sus padres cuando llegan a visitarlos, en el que se hace referencia a cómo durante el Día Grande se aprovecha la oportunidad de tener vida para encontrarse y compartir con ellos.

Klestrinÿe, Klestrinÿe, Klestrinÿe, Basti... mamajema Basti... taitajema	<i>Clestrinÿ, Clestrinÿ, Clestrinÿ,</i> buenos días mamá, buenos días papá.
Vidanskwan chams mamá Jtsabaynan, kbondwashekweston Vidanskwan, Klestrinÿe, Klestrinÿe... Klestrinÿe sëndeybó Sëndeybó, vidanskwan... Chanjaisobwertan	Mientras Dios nos preste la vida siempre estaré donde están ustedes que son mis padres. Hoy que es un día tan importante quise venir a visitarlos con mucho respeto y pedirles perdón por todos mis errores

¹²³ El gesto de respeto a que se hace mención es arrodillarse. En el próximo apartado se hablará a propósito de tal gesto.

¹²⁴ En el siguiente apartado se hará referencia al contenido de esas palabras.

Chkas respet sëndabayenoperden
Chok, chok, chok, mok, mok, mok
Mamajem chka skochjapasnsentsiá
Tsekoñam vidanskwan

o faltas que les he causado a ustedes.
Con el perdón y permiso de ustedes
bailaré con mucho respeto.

Taitabe barie chká skochjapasentsia
Vidanskwan, vidanskwan
Katatoyam mochjëtse nasbwachiy
Taitajem mamajem

El encuentro en vida se traslada luego de las casas a la vereda Sagrado Corazón, justo al frente de la iglesia que lleva el mismo nombre, donde el pueblo camëntsá se reúne para partir hacia el centro de Sibundoy. *Volvamos* al capítulo 1 y recordemos el siguiente fragmento:

Tras nosotros vienen muchas más personas y al llegar al Sagrado Corazón se logra apreciar la magnitud de este encuentro colectivo: la comunidad camëntsá está toda reunida allí; ancianas, ancianos, señoras, señores, jóvenes, niñas y niños, ataviados de la manera ya descrita, danzan con los sonidos del *Clestrinÿ*, que son interpretados con flautas, rondadores, armónicas, bombos, cascabeles y hasta con tarros en los que se han introducido semillas; al tiempo, se escucha el retumbar de los cachos y hacen nuevamente presencia los gritos, ecos de alegría, que había oído el sábado (*¡uajaja!, ¡uejeje!*). Los *cabëng* están expectantes por la partida al centro de Sibundoy.

Sin embargo, antes del año 1973 los *cabëng* se iban reuniendo para ir al centro de Sibundoy de otra manera:

Antes de 1973 los que nos iban convocando para irnos reuniendo eran los bandereros¹²⁵. Son seis bandereros, dos los escoge el Taita Gobernador, dos el Alcalde Mayor y dos el Alguacil Mayor, y todos los seis tienen que ser excabildantes. Con anterioridad al *Bëtsnaté* la gente ya sabía quién era banderero, entonces ese día, cuando lo veían salir, los que vivían

¹²⁵ *Volvamos* al capítulo 1 y recordemos quienes son esos personajes: “Tras ellos viene un conjunto de hombres cargando banderas de diferentes colores fijadas en astas, con las que hacen una especie de venia al bailar. Estas pueden ser verdes, azules, rosadas o rojas; únicamente de alguno de estos tonos o combinadas con blanco (por una cara se aprecia el respectivo tono y por la otra el blanco). Ver figura 9.

cerca de él también salían y lo seguían, y a medida que el banderero iba caminando iba recogiendo más gente, así que al rato ya eran por ahí unos cien los que iban con él. Eso sí todos los bandereros, y pues el pueblo que los seguía, debían estar más o menos al mediodía en la plaza central para ir al cabildo a visitar al Taita Gobernador (Bacó Carlos Jamiroy Narváez, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Según Chindoy *et al.* (2008), estos personajes que aún hoy participan de la celebración del Día Grande y que hasta hace unos años eran los encargados de propiciar el encuentro colectivo en vida del pueblo camëntsá¹²⁶, fueron integrados al *Bëtsnaté-Clestrinÿ* en tiempos coloniales como símbolo de resistencia ante la ocupación española, pues los colonizadores usaban las banderas para indicar que habían tomado posesión de un territorio, mientras que los bandereros del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* las utilizarían para convocar al pueblo camëntsá a permanecer unido en defensa del territorio que ancestralmente les pertenecía. Ahora bien, las banderas que se ondean en el Día Grande, además de simbolizar el encuentro y la unión, adquieren significados particulares dependiendo del color de las mismas:

Las banderas son de diferentes colores: verdes, azules, rosadas o rojas. El verde significa tierra (toda la naturaleza), el azul el cielo, el rosado las flores del campo. El rojo significa el sacrificio, el sufrimiento, la sangre que ha tenido que derramar nuestro pueblo. Las banderas pueden tener de este lado uno de estos colores y del otro el blanco, y el blanco significa paz, tranquilidad (Bacó Carlos Jamiroy Narváez, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Después de arribar al centro de Sibundoy y de asistir a misa (práctica que se *enredó* al Día Grande también en 1973¹²⁷), el encuentro en vida de los *cabëng* continúa en el Parque de la Interculturalidad. Es sobre todo en ese momento en que aprovechan para saludarse poniéndose pétalos de flores sobre la cabeza y en el que intercambian aquellos versos que agradecen y encomian el hecho de tener vida antes presentados.

¹²⁶ En el quinto apartado se explicará por qué en el año 1973 cambió la forma en que inicia el encuentro colectivo del pueblo camëntsá en el Día Grande.

¹²⁷ Este tema será abordado en el quinto apartado.

Del Parque de la Interculturalidad el encuentro se desplaza al cabildo, donde los *cabëng* saludan al Taita Gobernador entonando versos con los que le hacen entender que para ellos es importante aprovechar que hay vida para visitarlo:

Cham Klestrinÿe sëndeybó	Con mucho respeto,
Taita mandadbioy	ahora en vida,
Jabwatsëtsayam	vengo a visitarlo Taita
Kbondeyboñ, kbondeyboñ	porque para todos
Chieyekna chka respet sëndabayenoperden	es muy importante
Taita chka respet sëndabayenoperden	nuestro Día Grande.
Taita chka skochjapasentsia	
	Con su permiso y bendición
Vidanskwan, vidanskwan	bailaré en nuestra casa cabildo ¹²⁸ .
Kabëngajem mondëtsabayñ	
Chkas mochjëbtsoboyejway	

Luego de celebrar durante un buen tiempo en el cabildo porque han retornado al Día Grande con vida y se han podido encontrar, los *cabëng* empiezan a dirigirse a sus casas. A partir de ese momento e inclusive hasta el amanecer del siguiente día, comienzan a darse las visitas entre familias a las que el bacó Carlos hacía mención. *Volvamos* al capítulo 1 y recordemos el siguiente fragmento:

Después de recargar energías, y mientras bailo, me encuentro con el Taita Exgobernador Cástulo Chindoy Jacanamejoy y con su esposa la mamá Narcisa Chindoy Dejoy, con quienes he tenido la oportunidad de compartir en anteriores viajes a este territorio; ambos me invitan a acompañarlos a realizar algunas visitas. Salimos del cabildo, van también familiares de ellos dos, hacia la casa de una de las hermanas del taita, ubicada en la zona veredal. Una vez arribamos ingresamos bailando, saludamos a los presentes, la mayoría de los cuales está también danzando, así que nos unimos a ellos. Al instante, nos procuran nuevamente chicha y mote [...] Luego de danzar otro rato en esta morada, visitamos otras cuatro, en las cuales se vuelven a repetir, con pequeñas variaciones, las acciones ya descritas.

¹²⁸ Ver pie de página 117.

Es con estas visitas, en las que se comparte recíprocamente chicha, mote, música, baile, versos, flores y alegría en abundancia, que los *cabëng* sellan su encuentro en vida durante el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*.

Ahora bien, que los encuentros en vida de los *cabëng* en el Día Grande se den de la manera descrita, permite entender el porqué de algunas de las dinámicas que tienen lugar en el *Uacjnayté* (día de la ofrenda a los difuntos). Según las explicaciones de la mamá Pastora Juajibioy, los *camëntsá* consideran que en el *Uacjnayté* los espíritus de los difuntos regresan a este mundo a visitar a sus familiares; por tal razón, nos indica el Taita Heriberto Chindoy Dejoy, el día anterior se lleva a cabo una minga para limpiar el cementerio y en las casas se prepara una ofrenda con los alimentos que “en vida más le gustaban a los finados: carne, pollo, cuy, huevos, mote, verduras, frutas, chicha...”. Durante el amanecer del *Uacjnayté* los familiares del difunto se reúnen en la casa en que se ha preparado la ofrenda y brindan con chicha en honor a él: “se hecha al piso un poquito de chicha y se nombra al finado”. Ya en horas de la mañana asisten a misa y después van al cementerio a visitar la tumba del difunto, sobre la que rosean agua bendita “para refrescar el cuerpo del finado”. Luego de ello, regresan a casa a compartir los alimentos de la ofrenda, “comiendo y tomando siempre a nombre del finado para que no vaya a hacer daño”¹²⁹. Pasada la ofrenda y el compartir de alimentos, nos dice el bacó Carlos, se ofrenda y se comparte también la melodía del *Clestrinÿ*, y se realizan algunas visitas como en el Día Grande:

Después del ofrecimiento y del compartir de los alimentos, la ama de casa o el casero dicen: “Oiga a la finada de mi mamá le gustaba mucho el *Clestrinÿ*; al finado de mi papá le gustaba mucho la flauta; la finada de mi mamá era alegre y bailaba *Clestrinÿ*, también ofrezcámosle eso”, y se levantaban a bailar. Inclusive, algunos dicen: “Taita, bacó... vamos a mi casa y hacemos música allá, en mi casa también hay algo de comer” (comunicación personal, 30 de junio, 2016).

En este orden de ideas, el *Uacjnayté* se puede interpretar como un momento de encuentro entre los vivos y los muertos; y si el encuentro en vida se celebraba compartiendo alimentos, música, baile, este reencuentro con los espíritus de los difuntos no podría tener otras características; por

¹²⁹ Los fragmentos citados fueron pronunciados por el taita Heriberto Chindoy Dejoy en una conversación sostenida el 30 de junio de 2016.

ello, se les ofrenda con aquellos alimentos que más les gustaban en vida y con la melodía que en vida los llenaba de alegría, la melodía del *Clestrinÿ*. Tan similares son las dinámicas del *Bëtschnaté* y las que se siguen durante este reencuentro, que los difuntos no solo se reúnen con sus familiares sino con otros integrantes de la comunidad, pues también durante el *Uacjnayté* los *cabëng* acostumbran visitarse. El *Uacjnayté* es entonces una oportunidad para volver a compartir con aquellos que con cantos se despidieron en el que sería su último *Bëtschnaté-Clestrinÿ*, cosa que para los espíritus de los difuntos es sumamente importante:

Según me contaban mis abuelitos, eso de que las animitas llegan a comer y a escuchar la música del *Clestrinÿ* es verdad. Las animas que encuentran ofrenda se van contentas: “Allá en mi casa nos hicieron esto, voy lleno, voy repleto”, dicen. Pero las animas a las que no les dan nada se van llorando, diciendo: “Allá no nos dieron nada, quedamos con hambre”. De eso se habían dado cuenta los que habían caminado a la media noche, a la madrugada, que habían oído a los espíritus de los difuntos conversando, llorando (Batá Pastora Juagibioy, comunicación personal, 27 de junio, 2016).

Hasta aquí hemos pues mapeado los significados de fiesta de la vida y fiesta del encuentro articulados al *Bëtschnaté-Clestrinÿ*, significados que a su vez están profundamente *enredados*; prestemos ahora atención a las siguientes palabras del bacó Carlos:

El camëntsá ha sido muy valiente, porque al pobre camëntsá no le ha tocado fácil; desde las épocas de los españoles ha tenido que sufrir harto, por eso le comentaba lo del significado de la bandera roja. Imagínese, y aun así siguió celebrando por la vida, a pesar de todo (comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Estas palabras del bacó Carlos invitan a continuar con el mapeo del contexto de la época de la encomienda en Sibundoy que se venía haciendo en los apartados anteriores; contexto que, como se verá a continuación, estuvo también configurado por la articulación (*enredo*) *muerte-desencuentro*.

La articulación contextual *muerte-desencuentro*.

Durante la época de la encomienda la población camëntsá disminuyó drásticamente. A partir de los datos suministrados por Tomás López, quien recordemos hizo la primera visita de tasación

en Sibundoy, se puede estimar que para el año 1558 la población camëntsá era de 9000 habitantes. Doce años después este índice poblacional había decrecido notablemente, pues los números entregados por García de Valverde para el año 1570 reflejan un promedio de 3900 habitantes en Sibundoy. Estos índices continuaron en declive a lo largo de todo el siglo XVII, alcanzando su punto más dramático en el año 1688 cuando la población camëntsá era de 123 habitantes. Aunque en el siglo XVIII se comenzó a notar un pequeño aumento poblacional, las cifras no dejaban de ser alarmantes, fue así como los censos de 1711, 1722 y 1767 mostraron un total de 309, 288 y 317 habitantes respectivamente. En la tabla que sigue se puede observar detalladamente el proceso de declive poblacional del pueblo camëntsá durante la encomienda.

Tabla 1

Declive poblacional del pueblo camëntsá durante la encomienda

Año	Número de habitantes (indígenas camëntsá) en Sibundoy
1558	9000
1570	3900
1582	1620
1590	1500
1688	123
1691	144
1711	309
1722	288
1767	317

Fuente: Elaborada a partir de datos proporcionados por Ramírez (1996).

Existen varias razones que permiten explicar el porqué de esta alarmante disminución de la población camëntsá. En primer lugar, Romoli (1962) hace referencia al hecho de que el actual suroccidente colombiano enfrentó en épocas de la colonia dos violentas epidemias de viruela, una en 1566 y otra en 1588, que diezmaron a gran parte de la población indígena de esta región. En

segundo lugar, Romoli (1962), Ramírez (1996) y Oviedo (2005) advierten cómo el ansia española por la explotación de recursos mineros que caracterizó la encomienda, llevó a que los indígenas de esta misma región tuvieran que realizar arduos trabajos a los que no estaban acostumbrados, lo que provocó un alto desgaste físico y emocional que condujo a la muerte de parte de la población tributaria. En tercer lugar, Romoli (1962) y Oviedo (2005) aseguran que tal régimen de trabajo provocó la huida de otra parte de la población indígena en busca de “una nueva patria libre”. En cuarto lugar, se debe tener en cuenta que la encomienda impulsó el traslado de población indígena con fines laborales; fue así como parte de la población camëntsá fue llevada a regiones como Mocoa a trabajar en minas y como peones. Frente a ello, Friede (citado en Ramírez, 1996) asevera que:

[...] en las listas de indios bautizados en Mocoa en 1775, se encuentran apellidos como Chicunque, Mavisoy, Tandioy, Omne, Jacanamejoy, Peña, Quinche, que patentiza la traída de indios forasteros originarios de la región situada al sur del Macizo Central Colombiano y del valle de Sibundoy (p.86).

La práctica de estos traslados queda también confirmada con las palabras de Don Ramón de la Barrera (síndico de misiones), quien para el año 1751 testifica que “solicitó indios de peonaje de los pueblos de Santiago y Sibundoy como se acostumbra en esta ciudad (se refiere a la ciudad de Mocoa)” (citado en Ramírez, 1996, p.107).

En este orden de ideas, se puede afirmar que en Sibundoy, en el contexto de la encomienda, se articuló *muerte-desencuentro*; muerte reflejada en las vidas camëntsá que se perdieron por las enfermedades y la sobreexplotación laboral, y un “desencuentro comunitario y territorial” debido a que parte de la población camëntsá fue llevada a trabajar a otros lugares o se trasladó huyendo del régimen encomendero. Esta articulación entraría así a confrontar la ya mencionada *vida-encuentro* que configura al *Bëtsnaté-Clestrinjë*, implicando a la vez todo un ejercicio de *colonialidad del ser*.

Colonialidad del ser es otro de los conceptos nodales en lo que se ha venido llamando *la inflexión decolonial* y otra de las aristas de la *colonialidad del poder*, es decir, del “patrón de poder global de relaciones de dominación/explotación/confrontación en torno al trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad” (Restrepo y Rojas, 2010, p.131). Si con él termino *colonialidad del saber* (trabajado en el apartado anterior) se resalta la dimensión epistémica de la

colonialidad del poder, el término *colonialidad del ser* resalta su dimensión ontológica, haciendo énfasis en la forma en que esas relaciones de dominación/explotación/confrontación tocan al ser mismo, “deshumanizando total o parcialmente a determinadas poblaciones, apareciendo otras como la expresión misma de la humanidad” (Restrepo y Rojas, 2010, p.156).

Maldonado-Torres (2007) es uno de los integrantes de la comunidad de argumentación de la inflexión decolonial que más ha trabajado sobre el concepto de colonialidad del ser. Para él, la fórmula cartesiana “yo pienso, luego soy” es la síntesis de lo que sucedió desde el inicio de la colonización americana: apoyado en el sistema racial de clasificación de la población que él mismo había instaurado, el hombre blanco europeo/occidental tomó el lugar del poseedor del conocimiento “verdadero” y, al tiempo, encarnó la expresión misma del ser, la expresión misma de la humanidad. Ese exceso ontológico le llevaría a deshumanizar al alter-ego, convirtiéndolo en *sub-alter*, en un ente que está por debajo del ser, utilizable y dispensable. Al hablar de colonialidad del ser se está entonces resaltando el hecho que los sujetos colonizados debieron afrontar todo un conjunto de experiencias en las que fueron considerados un sub-alter a raíz de ese exceso ontológico, experiencias sobre todo caracterizadas por un constante rondar de las amenazas de muerte y violación corporal: “[...] en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales” (Maldonado-Torres, 2007, p.148).

Articular *muerte-desencuentro* en Sibundoy en el contexto de la encomienda significó entonces todo un ejercicio de colonialidad del ser, pues la población camëntsá fue vista por los colonizadores como un sub-alter, como una población a la que se podía utilizar en beneficio de sus intereses, aunque ello implicara la muerte de un gran número de camëntsá o el hecho de que tuvieran que experimentar un desencuentro comunal y territorial. Las experiencias vividas en ese contexto de *muerte-desencuentro*, de colonialidad del ser, serían grabadas por los *cabëng* en las banderas rojas que aún hoy llevan los bandereros durante el Día Grande, pero además las grabarían en otras dos prácticas culturales que en el año 1973 y 1978, respectivamente, fueron integradas al *Bëtsnaté-Clestrinj*, pero que antes se celebraban en otras fechas del ciclo: La danza de los Zaragüayes y el enjale del gallo efectuado por los Sanjuanes¹³⁰.

¹³⁰ En el quinto apartado se explicará por qué estás dos prácticas culturales fueron integradas al *Bëtsnaté-Clestrinj*.

La danza de los Zaragüayes.

Volvamos al capítulo 1 y recordemos quiénes son estos personajes:

[...] un equipo de danzantes ataviados también de forma particular: una parte del equipo luce pantalón, cusma, ceñidor y reboso blancos; un pañolón rojo rodeando la cintura; y un “morrión” amarillo de punta ovalada, adornado con espejos, plumas y labores (azules, verdes y rojas). La otra parte viste camisa y cusma negra, ceñidor blanco, un pañolón de colores atado al cuello y otro de color rojo a la cintura, y una especie de pequeña capa transparente; su morrión es amarillo con verde, de forma rectangular, e igualmente está adornado con espejos y labores, pero sin plumas. La forma de bailar de estos danzantes cambia en relación con la del resto de los participantes: avanzan divididos en dos hileras, de pronto se detienen y dan unos pasos hacia atrás, continúan hacia adelante y después cada hilera hace una serie de giros, con los que terminan dibujando círculos en el suelo (ver figura 12).

Según las explicaciones del bacó Carlos, la danza de los Zaragüayes debió ser aprendida por los camëntsá en tiempos precolombinos de pueblos quechua hablantes, los cuales la realizaban en honor al maíz, el sol y la luna. No obstante, como los camëntsá ya tenían su propia celebración para agradecer por las cosechas de maíz (el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*), la adoptarían solo para rendir homenaje al sol y la luna:

Es fácil entender que la danza de los Zaragüayes no es de aquí, sino que existía en otras regiones. *Zara* en quechua, en inga, es maíz, entonces el nombre de Zaragüay no es propio de la cultura. Quizás ese baile lo aprendimos mucho antes de que llegaran los españoles de nuestros vecinos ingas, o hasta de indígenas de Ecuador o Perú que hacían danzas al sol, la luna y el maíz. Como nuestros camëntsá anduvieron mucho recopilarián tradiciones. Pero los mayores usarían la danza solo para rendirle culto al sol y la luna, cuando uno les preguntaba que por qué hacían esa danza, decían que era para el sol y la luna; pues como nosotros ya teníamos nuestro *Bëtsnaté*. Mejor dicho, eso de los Zaragüayes sería para nuestros vecinos como el *Bëtsnaté* de nosotros, y ellos hacían ese baile por los tiempos

del *Corpus Cristi*, y nosotros también lo hacíamos por ese tiempo (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 19 de diciembre, 2016)¹³¹.

Según la batá María Luisa Juagibioy Chindoy, quien ha realizado un arduo trabajo de investigación alrededor de la danza de los Zaragüayes, el hecho de que en tiempos precolombinos esta danza se efectuase por los días en que tenía lugar la fiesta católica del *Corpus Cristi*, llevó a que los evangelizadores trataran de asociar la danza con esa fiesta, nombrando a los danzantes como los síndicos o fiesteros del *Corpus*. Sin embargo, el significado de la danza no pudo ser del todo reconfigurado, pues si bien el día del *Corpus* se convirtió en la fecha establecida para su realización, los *cabëng* la seguirían practicando en honor al sol y la luna; pero adicionalmente, y lejos de las pretensiones de los evangelizadores, la danza se comenzaría a aprovechar también para “denunciar los actos de los conquistadores” a través de un vestuario particular que adoptaron los Zaragüayes:

Los mayores cuentan que los Zaragüayes denunciaban lo que hacían los conquistadores. Según ellos los espejos del morrión representan que los españoles vinieron a engañar a los *cabëng*, cambiándoles la riqueza que ellos tenían, el oro y el resto de riquezas, por espejos, brillantes y cosas por el estilo. Los espejos representan además la aculturación que sembraron los españoles en el pueblo camëntsá. Sobre los colores presentes en el morrión, los mayores dicen que el amarillo simboliza la riqueza de nuestros antepasados, que nos fue arrebatada por los españoles; el verde representa la naturaleza del Valle de Sibundoy, parte de la cual fue también destruida por los españoles; el azul simboliza los ríos y quebradas del Valle de Sibundoy; y el rojo representa la muerte de muchos de nuestros *cabëng*, que derramaron su sangre por culpa de los españoles.

El rojo que simboliza la muerte está también presente en los pañolones rojos. Ahora, los mayores dicen que el blanco del resto del vestuario representa la sinceridad y la honestidad

¹³¹ Otro personaje que hace parte de la danza de los Zaragüayes es el matachín, quien precisamente representa al sol. *Volvamos* al capítulo 1 y recordemos quién es ese personaje: “El Matachín lleva una máscara (*jobëtsanës*) roja que tiene corona de plumas y fajas, pintas amarillas y verdes en las mejillas, y en la que los labios gesticulan un soplo que recuerda la expresión de los taitas *Tatsëmbuá*. Viste camisa y pantalón blanco, y sobre estas prendas una csuma negra. Completa su atuendo un sayo de fondo negro con franjas azules, rojas y blancas; un ceñidor blanco; y collares de chaquiras, colmillos y cascabeles. En sus manos trae una campana dorada”. Actualmente, cuatro matachines acompañan a los Zaragüayes en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*; pero además, hay un matachín principal que guía al pueblo camëntsá en su recorrido hacia el centro de Sibundoy.

de los *cabëng*, inclusive ese color quiere decir que en ese tiempo nosotros éramos como ingenuos; pero ellos mencionan que el blanco también es símbolo de la tranquilidad en la que vivía nuestro pueblo antes de la colonización (Batá María Luisa Juagibioy Chindoy, comunicación personal, 17 de diciembre, 2016).

Como se puede observar a partir de lo comentado por la batá María Luisa, los Zaragüayes, por medio del vestuario que adoptaron, grabarían también las experiencias vividas en el contexto de *muerte-desencuentro*, contexto caracterizado no solo por el rondar cotidiano de la muerte, sino también del engaño, la usurpación, la destrucción y la intranquilidad; pero con su forma de bailar dejarían a la vez claro que ante el panorama de *muerte-desencuentro* se resistió permaneciendo unidos, sobre todo en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*:

Según dicen los mayores, bailar formando círculos significa que uno es de aquí y que uno siempre está en su territorio o regresa a él para compartir con los demás. A pesar de que haya muchos caminos, los camëntsá permanecemos o volvemos a nuestra tierra a compartir con los demás [...] Los Zaragüayes bailaban así para la época del *Corpus Cristi*, pero para los mayorcitos lo que significaba ese baile se veía sobre todo en nuestro *Bëtsnaté*, ahí era que los españoles los veían a todos reunidos (Batá María Luisa Juagibioy Chindoy, comunicación personal, 17 de diciembre, 2016).

El enjale del gallo efectuado por los Sanjuanés.

Volvamos de nuevo al capítulo 1 y recordemos ahora quiénes son los Sanjuanés y en qué consiste el enjale del gallo:

[...] unos personajes que usan vestuarios y máscaras particulares; son ocho hombres, sin embargo, cuatro asumen el rol masculino y cuatro el femenino, avanzan emparejados, una dupla tras otra. Los que cumplen el papel masculino visten camisa, pantalón, cusma, ceñidor y saco de paño; su máscara es negra y se caracteriza por un gesto muy acentuado: tiene afuera una larga lengua. Por su parte, los que interpretan el rol femenino utilizan reboso y falda, además traen colgado a la espalda un canasto tejido en fibra vegetal; su máscara también es negra, cuenta con una cabellera elaborada en cabuya, y tiene el mismo

gesto de soplo presente en la del Matachín. Cada uno de estos personajes porta una larga vara de madera (ver figura 11).

Dos hombres, pertenecientes al equipo de los que usan morrión, suben por las columnas a la parte alta del castillo y pasan a través de los ramos una cabuya. Los hombres descienden y se unen a su equipo; todos ellos toman un extremo de la cabuya. Del otro lado del castillo, uno de los personajes de las máscaras negras coge el otro extremo. Los del morrión empiezan a tirar fuerte de su extremo, impulsando al de la máscara, hasta que este se eleva y logra alcanzar la parte alta del castillo. Este mismo proceso se repite hasta que todos los hombres y “mujeres” de las máscaras ascienden. Luego de ello, los del morrión atan por sus patas a un gallo con uno de los extremos de la cabuya; igual que lo hacían antes tiran del otro extremo para que el gallo se eleve. Mientras tanto, los personajes de las máscaras se organizan en fila y uno a uno, tomando impulso con una pequeña carrera y apoyándose de su vara, saltan tratando de arrancar la cabeza al gallo, hasta que al final uno de ellos lo logra. La música, el baile y los gritos, que por un momento habían bajado su intensidad, retornan con gran ímpetu.

Según lo comentado por un mayor perteneciente al pueblo inga, quienes también realizan el enjale del gallo en el *Atun Puncha-Kalusturinda*, antiguamente la práctica de arrancar la cabeza al gallo era una forma de ofrendar a la Madre Tierra¹³². Sin embargo, en el pueblo camëntsá, a parir de la colonización española, esa práctica pasaría a tener otro significado y comenzaría a ser efectuada por unos personajes con máscaras negras, a los que los evangelizadores llamarían Sanjuanes¹³³:

De los Sanjuanes yo le escuché a mi suegro, que murió casi de 90 años, que el baile que ellos hacían para arrancarle la cabeza al gallo era costumbre, y que ellos hacían eso porque estaban bravos con los blancos, porque los conquistadores habían venido y los habían dejado sin nada, los conquistadores eran los culpables de que los *cabëng* se estuvieran quedando pobres, de que no tuvieran nada, de que se estuvieran muriendo. El oro se lo

¹³² Tal explicación es brindada por el mayor en el documental *Carnaval del Perdón. Valle de Sibundoy-Putumayo* (Ministerio de Cultura, 2010).

¹³³ Según las explicaciones del bacó Carlos, los *cabëng* realizaban la práctica del enjale del gallo por los días en que tiene lugar la fiesta católica de San Juan Bautista. Por tal razón, y trazando además una comparación entre lo que sucede en el enjale del gallo y la forma en que murió San Juan Bautista, los evangelizadores trataron de asociar esta práctica con esa fiesta católica.

habían llevado todo, disque los conquistadores amontonaban todo el oro, pero eran morrocotas de oro, de grandes como las calabazas que tengo allá atrás. También los engañaban y les cambiaban el oro por sal, por panela. Y no era solo el oro, todo se estaba acabando.

Entonces ellos aprovechaban el baile de los Sanjuanés para mostrar esa rabia que tenían. Los Sanjuanés bailaban en círculo, y mientras bailaban y sonaba la flauta iban cantando y hablando, disque decían: “Aun cuando sea este pedacito de tierra lo vamos a defender, porque todo no lo han quitado, hasta la vida, porque nosotros ya nos quedamos sin nada”. Y cuando ya subían al gallo para arrancarle la cabeza, disque decían: “Así lo quisiera coger a ese blanco que vino a robarnos todo, así quisiera arrancarle...”; pero eso lo decían en lengua, y los blancos y los curas disque se reían de ver cómo le arrancaban la cabeza al gallo, eran felices mirando eso, pero el *cabëng* estaba era bravísimo. Eso contaba mi suegro, así le escuché yo de niña (Mamá Narcisa Chindoy Jamióy, comunicación personal, 29 de junio, 2016).

Con la práctica del enjale del gallo, como se puede apreciar, se grabaron igualmente las experiencias vividas en el contexto de *muerte-desencuentro*; en particular, esta práctica hace memoria de la “rabia” que sintieron los *cabëng* al ver que estaban perdiendo la vida, la tierra (lugar de encuentro comunitario) y las riquezas que en abundancia ofrecía su territorio. Pero una de las máscaras que usan los personajes que realizan el enjale, la que tiene afuera una larga lengua, es por su parte el recordatorio de que para algunos tener que subsistir en un contexto de colonialidad del ser en el que eran considerados entes utilizables, amenazados por la muerte, el desencuentro y la violación corporal fue algo que los fue desgastando poco a poco:

La máscara de la lengua afuera es la máscara del ahorcado. En esa época algunos se ahorcaron por la tristeza de ver lo que estaba pasando: los *camëntsá* estaban como desapareciendo, les tocaba trabajar obligados para otros... Pero también se ahorcaban por temor a la justicia, porque la sentencia de la justicia era muy cruel; duraban ocho o quince días amarrados, aguantando latigazos, esa era la corrección para poderse salvar. Luego de “juetiarlos” les decían que ya se habían salvado, que ya no tenían condena (Bacó Carlos Jamióy Narváez, comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

Esta máscara se convertiría así en remembranza de que la pregunta *¿por qué continuar?*, pregunta que emerge en el contexto de la colonialidad del ser, había calado hondo entre los camëntsá, y además en símbolo del *grito/llanto* que generó tener que subsistir en ese contexto:

Si la pregunta ontológica más básica es “¿por qué hay cosas más bien que nada?”, la pregunta que emerge en el contexto colonial, y que motiva la reflexión sobre la colonialidad del ser, es “¿por qué continuar?” [...] La pregunta sólo está precedida por una expresión que revela a primera instancia la presencia de la colonialidad del ser: el grito/llanto. El grito/llanto: no una palabra sino una interjección, es una llamada de atención a la propia existencia de uno. El grito/llanto es una expresión preteórica de la pregunta “¿por qué continuar?” (Maldonado-Torres, 2007, p.150).

Sin embargo, tanto la práctica del enjale del gallo como las máscaras de los Sanjuanés dejan ver también otras resistencias que se dieron en el contexto de *muerte-desencuentro*. Según lo narrado por la mamá Narcisca Chindoy Jamioy, una de las cosas que decían los Sanjuanés mientras le arrancaban la cabeza al gallo era: “Aun cuando sea este pedacito de tierra lo vamos a defender”, y efectivamente a lo largo de la época colonial los *cabëng* protagonizaron distintos episodios de defensa de la tierra (su lugar de encuentro comunitario). Quizás, el más icónico de ellos tuvo lugar en el año 1700, cuando el entonces cacique de Sibundoy, Carlos Tamabioy, usando las formalidades de los colonizadores de manera estratégica, firmó un testamento en el que heredaba a todos sus congéneres el territorio que don Luis de Quiñones había declarado como resguardo de Sibundoy en el año de 1621, y del cual muchos españoles se querían apoderar. Bonilla (1968) recupera y nos da a conocer un fragmento de tal testamento, en el que se evidencia como el cacique Calos Tamabioy insta a su pueblo a defender su territorio

... es mi voluntad que las gocen y defiendan (las heredades recibidas) si hubiera alguna inquietud de alguna persona mal intencionada. – Item: declaro que estas mis tierras que dejo son propias mías, de mis abuelos, que no tienen persona ninguna que verme, ni el Capitán don Salvador Ortiz que tiene arrimadas sus haciendas y no le toca cosa ninguna y de querer violentar o de querer quitar, haya apelación a la Real Audiencia, porque declaro que no tengo cosa ninguna que no fuese legítima, sino toda en justa razón y derecho; y así

mismo, (que) puedan comparecer con ese mi testamento ante su Alteza con los testigos presentes (p. 30)¹³⁴.

Por su parte, el hecho que los Sanjuanes que usan las máscaras con la lengua afuera estén acompañados por otros que llevan una máscara en la que los labios gesticulan un soplo, máscara que según la batá María Luisa Juagibioy Chindoy representa a los taitas *Tatsëmbuá*, puede ser interpretado como un símbolo de la compañía permanente que los *Tatsëmbuá* le han brindado a su pueblo, llenándolo de vida con sus saberes.

Así pues, las banderas rojas que llevan los bandereros, la danza de los Zaragüayes y la práctica del enjale del gallo efectuada por los Sanjuanes, graban las experiencias vividas por los camëntsá en el contexto de *muerte-desencuentro*, pero también dejan ver las resistencias que se hicieron a tal articulación, una de las cuales sería, precisamente, seguirse encontrando a celebrar la vida en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*.

A modo de cierre.

El *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es la fiesta de la vida porque en ella los *cabëng* se contagian de vida y encomian el hecho de llegar con vida al Día Grande. Además, es la fiesta del encuentro porque ese día todo el pueblo camëntsá se reúne a celebrar colectivamente el retorno del *Bëtsnaté*, reunión que no tiene precedentes a lo largo del ciclo. Ahora bien, estos dos significados articulados al *Bëtsnaté-Clestrinÿ* se *enredan* para hacer de él una festividad en la que se agradece y celebra porque “en vida” es posible encontrarse con el otro.

Esa articulación *vida-encuentro* que configura al *Bëtsnaté-Clestrinÿ* y que está en el pensamiento de los *cabëng* a lo largo del ciclo, fue confrontada en el contexto de la época de la encomienda con la articulación *muerte-desencuentro*, confrontación que significó un ejercicio de colonialidad del ser, en tanto la población camëntsá fue vista por los colonizadores como un subalter, como una población a la que se podía utilizar en beneficio de sus intereses, aunque ello

¹³⁴ Según las explicaciones del bacó Carlos, el castillo en que se realiza el enjale del gallo representa la autoridad camëntsá, lo que en términos simbólicos podría estar indicando que el invasor es acorralado por las autoridades tradicionales, hecho que encuentra un eco histórico en el episodio de defensa de la tierra presentado.

implicara la muerte de un gran número de camëntsá o el hecho de que tuvieran que experimentar un desencuentro comunitario y territorial.

Las experiencias vividas en ese contexto de *muerte-desencuentro*, de colonialidad del ser, produjeron en los camëntsá rabia y tristeza (un profundo grito/llanto); sin embargo, y retomando las palabras del bacó Carlos, “el pueblo camëntsá fue valiente” y ante la instauración de la articulación *muerte-desencuentro* generó un campo de respuestas. Una de ellas sería seguirse encontrando cada vez que retornaba el Día Grande a contagiarse colectivamente de vida; buscando, así como en el tiempo mítico, hacer frente a “la tristeza y la lágrima”, al grito/llanto generado por la colonialidad del ser. En palabras de Guerrero (2010), fue desde la afectividad, desde un *corazonar* que movió a los *cabëng* a seguirse encontrando para celebrar la vida a pesar de las circunstancias que estaban enfrentando, que ellos combatieron la colonialidad del ser, la articulación *muerte-desencuentro*:

Si la razón definía el ser (Dussel) y aquello que negaba como la afectividad estaba destinado al no ser [...] una forma de combatir la colonialidad del ser, no será, recuperar ese ser, no desde la razón colonial que lo niega, sino desde donde hemos resistido e insurgido frente a la colonialidad del poder, desde el corazón y la afectividad. El continuum de las luchas de los pueblos subalternizados por la existencia, no se las ha hecho sólo desde la razón, sino fundamentalmente desde las sensibilidades y los afectos, desde el corazón [...] porque a pesar de estar acorralados por la muerte, esos pueblos bailan, sonríen y cantan, encuentran desde la profundidad de sus dolores, formas para seguir amando, para seguir soñando y creyendo, para burlar la muerte y para continuar tejiendo la sagrada trama de la vida (pp.42-43).

En suma, en un contexto configurado por la articulación *muerte-desencuentro*, el *Bëtschnaté-Clestriný* sembró vida, unión y esperanza, constituyéndose así en una resistencia ante el intento español por gobernar el “ser camëntsá” desde la muerte, la división y el miedo.

Cuarto apartado. El *Bëtschnaté-Clestrinÿ*: fiesta del respeto, perdón y consejo

Hasta el momento hemos observado que el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* es: primero, una festividad mítica; segundo, el cierre y el inicio de un ciclo; tercero, la fiesta de la abundancia; cuarto, la fiesta del maíz; quinto, la fiesta del compartir; sexto, la fiesta de la vida y del encuentro. Pasemos ahora a mapear otro grupo de significados articulados (*enredados*) a esta práctica cultural: fiesta del respeto, del consejo y del perdón, y las prácticas relacionadas con ellos.

Para empezar, recordemos que desde el tiempo mítico las actitudes de respeto han ocupado un lugar central en la celebración del Día Grande. En el *mito de la pinta del Bëtschnaté-Clestrinÿ y de la música*, por ejemplo, los abuelos piden a todos escuchar y participar de la música del cielo con sumo respeto. De forma similar, en el *mito de la visión o visita del personaje que enseña el Bëtschnaté-Clestrinÿ*, todos están esperando al personaje con mucho respeto, y a su vez él “no llega mandando, sino que pide permiso al pueblo para poder bailar”. Estas actitudes de respeto inmersas en el festejo mítico del Día Grande, nos dice el bacó Carlos, no se agotaron allí, aún hoy son practicadas —y hasta con más detalles— por los *cabëng*. Es así como en el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* actual todos participan de la música y el baile respetuosamente, “pues se baila de forma respetuosa, no brincando o empujando, sino haciendo un movimiento delicado y prudente con el cuerpo” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 23 de junio, 2016). De otro lado, cuando se arriba a una casa a visitar a sus moradores se actúa igualmente con respeto, por eso antes de saludarlos se danza previamente al exterior de ella o en la sala, siendo esta una forma de pedir permiso para continuar la visita y el baile; Daza (citado en Tobar y Gómez, 2004) retoma las palabras de un *cabëng* a propósito de este proceder:

Llegar a una casa a la loca, coger y entrar a donde uno va como visitante, no es así, sino que uno debe portarse con miedo, con respeto [...] Uno trata de dar vueltas antes de entrar en una casa o donde el gobernador (p.36).

Pero el posterior saludo al dueño o dueña de la casa se debe hacer también de manera respetuosa, para lo cual el visitante utiliza un lenguaje ceremonial (*jonguamiyán*), siendo este, recordemos, un lenguaje profundo y cortés¹³⁵. A la vez, el anfitrión, así como lo hicieron los *cabëng* del tiempo mítico, recibe al visitante con respeto, respondiendo a sus palabras con otras

¹³⁵ Como ya se había mencionado, *jonguamiyán* es otra de las manifestaciones de la *botamán biyá* (palabra bonita).

ceremoniales. Es por todo esto que el bacó Carlos señala que el *Bëtsnaté-Clestrinj* ha sido y es una fiesta de *cortisië*, es decir, una fiesta en la que sus participantes se comportan y hablan de forma respetuosa y cortés.

Hasta aquí tenemos pues cierta claridad de por qué el *Bëtsnaté-Clestrinj* es la fiesta del respeto. Sin embargo, el bacó Carlos nos dice que hay otra actitud que los *camëntsá* han usado históricamente para expresar su respeto por el otro: arrodillarse ante él, y que entender la manera en que tal actitud entró a hacer parte de la gestualidad *camëntsá* permite al tiempo comprender por qué el *Bëtsnaté-Clestrinj* es también la fiesta del perdón.

Tomando como fuente el conocimiento histórico que se ha transmitido oralmente por generaciones, el bacó Carlos nos cuenta que la cruz de piedra que está emplazada en el centro del Parque de la Interculturalidad ha estado allí desde tiempos coloniales y que desde entonces se le ha conocido como *Lamentationents* (*lugar de los lamentos o sitio del calvario*); nombre que le fue adjudicado ya que los evangelizadores enviaban a los *cabëng* a arrodillarse en frente de ella para “lamentarse” o pedir perdón por los “errores” cometidos:

En ese tiempo usted cometía un error y el cura, después de una gran retahíla, le decía: “Vaya allá (al *Lamentationents*), arrodílese, láméntese, pida perdón”, y ahí tenía que estar por unas horas, todo el tiempo que el cura dijera, arrodillado, rezando, cantando, llorando...

Por eso los mayores le llamaron a esa cruz *Lamentationents*¹³⁶ (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 28 de junio, 2016).

Los evangelizadores, sostiene el bacó Carlos, introdujeron entonces el gesto de arrodillarse a través de prácticas como las de la “lamentación”, asociándolo con el hecho de pedir perdón por los errores o pecados cometidos, aunque también era exigido para mostrar respeto por Dios y las autoridades

¹³⁶ En adición, Chindoy (2008) señala que otra razón para que esta cruz lleve este nombre es porque alrededor de ella eran castigados los *cabëng* que desobedecían a los misioneros o encomenderos. Se pueden establecer dos razones que permiten entender por qué esta cruz de piedra fue puesta en el actual Parque de la Interculturalidad: por un lado, y según la historia oral, una parte de este parque era en tiempos precolombinos cementerio indígena, y por lo tanto lugar en que se practicaban diferentes ritos fúnebres. Por otro lado, la historia oral señala también que este sitio era sagrado y de gran importancia para los *cabëng*; según habría escuchado el bacó Carlos, en él los antiguos médicos tradicionales realizaron diferentes rituales para garantizar la protección y pervivencia del pueblo *camëntsá*; en adición a ello, el taita Juan Narváez (cuyas palabras son retomadas en un texto publicado por la Institución Educativa Champagnant de Sibundoy, 2009) asegura que los mayores contaban que desde tiempos inmemoriales este sitio era usado por los *cabëng* para reunirse y hacer allí las ceremonias del *Bëtsnaté*.

religiosas. Sin embargo, los *cabëng* reinterpretarían y ampliarían el significado de este gesto: se convertiría en una forma de expresar respeto y de pedir perdón a las diferentes personas, no solo a Dios y a las autoridades religiosas; es decir, el gesto sería sacado de su contexto puramente religioso para ser llevado al ámbito comunitario. Siendo el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* una fiesta de *cortisië*, los *cabëng* comenzarían a usar este gesto dentro de esta festividad, constituyéndolo en una nueva actitud (además de las ya mencionadas) de respeto por el otro; no obstante, en tanto el gesto estaba a la vez asociado con el acto de pedir perdón, el Día Grande se convertiría en una oportunidad para, de ser necesario, disculparse con el otro y con Dios. Es por ello que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es también la fiesta del perdón. Esto no quiere decir, aclara el bacó Carlos, que antes de que el Día Grande se comenzara a ver como fiesta del perdón, este no fuera un momento propicio para “estar en paz y curar los problemas sociales, por algo es además la fiesta del compartir, de la vida y del encuentro” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 23 de junio, 2016).

Las disquisiciones del bacó Carlos ponen de manifiesto que para comprender a profundidad por qué el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es la fiesta del respeto y del perdón, es necesario detenerse a observar cómo fue introducido el gesto de arrodillarse al sistema de símbolos *camëntsá*. Para los evangelizadores este gesto estaba articulado con los siguientes significados: mostrar respeto a ellos y a Dios, pedir perdón a ellos y a Dios; pero los *cabëng* rearticularon el signo, y el gesto se asoció con: mostrar respeto al otro, pedir perdón al otro. Al articular (*enredar*) el gesto al *Bëtsnaté-Clestrinÿ* se incluyó a esta festividad otra actitud de respeto, haciéndola cada vez más una fiesta de *cortisië*; pero de paso, y ligado al hecho que esta fiesta servía para compartir, reencontrarse y fortalecer los vínculos comunitarios, se le adjudicó un nuevo significado: fiesta del perdón¹³⁷.

Pero además, estas disquisiciones permiten lo siguiente: en primer lugar, entender por qué el geógrafo Felipe Pérez (citado en Bonilla, 1968) escribía para 1862 que los indígenas del Valle de Sibundoy solían arrodillarse ante “el viajero”, hecho que para él implicaba un desconocimiento del cristianismo; ignorando que para estos indígenas este era un gesto de respeto.

Estos indios (los del Valle de Sibundoy) se diferencian de los del Caquetá abajo en que han aprendido a ir a la iglesia al toque de la campana, i saben arrodillarse durante la misa; pero

¹³⁷ Este hecho es al parecer redimensionado también en el sistema mítico *camëntsá*, pues en algunas versiones del *mito de la visita del Señor de Sibundoy fiestero*, el Señor le enseña a los *cabëng* a arrodillarse para mostrar respeto y les indica que en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* se deben perdonar. Una vez más observamos que a través del mito se construyeron puentes de diálogo con el otro, vinculando sus prácticas en la mitogonía propia.

sin entender nada del cristianismo. También saludan al viajero arrodillándose y pronunciando malamente i con las manos juntas las palabras “Santísimo Sacramento del Altar” (pp.38-39).

En segundo lugar, permiten comprender por qué durante el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* algunos *cabëng* se arrodillan ante sus coterráneos, hecho descrito en el capítulo 1 de este documento:

Sin embargo, algo que llama mi atención de una de estas otras visitas es la escena de una batá que se arrodilla ante otra, al tiempo que le dirige unas palabras en *camëntsá* que logran desencadenar el llanto de ambas.

En tercer lugar, y gracias a las claridades históricas y conceptuales que nos aportan, nos permiten interpretar mejor las siguientes palabras de los *cabëng* acerca de lo que significa el gesto de arrodillarse en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*:

Arrodillarse es un saludo de respeto, de *cortisië*, no es solo para pedir perdón; por eso cuando uno se arrodilla se dice que está haciendo el *cortisië*. Ese día (el Día Grande) al papá, a la mamá a los superiores no se les dice solo *basti*¹³⁸ y listo, hay que arrodillarse para saludarlos con respeto en vida, y recibir la bendición (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 28 de junio, 2016).

El *Bëtsnaté* es de mucho respeto, comienza en casa, con la familia, los hijos se arrodillan y les piden la bendición a los papás, y ellos les dan la bendición y les dedican un momento de consejo, de lenguaje ceremonial (Mamá Narcisa Chindoy Jamioy, comunicación personal, 29 de junio, 2016).

El día del *Clestrinÿ* es de mucho respeto, por ejemplo los hijos se arrodillan frente a los papás, los compadres entre ellos, si uno ve a un amigo que lo aprecia mucho va y se arrodilla; es un saludo de respeto, y además se ponen pétalos de flores (Batá Teodora Chindoy Dejoy, comunicación personal, 26 de junio, 2016).

Entre nosotros nos arrodillamos para respetar a Dios y a todos (Taita Luis Miticanoy, comunicación personal, 21 de junio, 2018).

¹³⁸ Buenos días.

En el *Bëtsnaté* uno se arrodilla y les pide perdón a los papás; de pronto uno comete tantos errores, tantas faltas con ellos. Entonces ese día se les pide perdón a ellos y a Dios (Cecilia Chindoy, comunicación personal, 25 de junio, 2018).

Si de pronto uno ha hecho que alguien le pierda la confianza, si uno ha ofendido, pues ese es el día especial (el Día Grande) para poder reconciliarse o pedir perdón; pero el perdón no es apenas darse la mano y ya, sino que uno se postra de rodillas, se disculpa con la otra persona y espera que ella le dé su consejo y la bendición, así bien bonito; y ahí termina el problema y siguen en paz, como amigos o familiares (Batá Pastora Juagibioy, comunicación personal, 27 de junio, 2016).

En estas palabras se aprecia cómo, efectivamente, el gesto de arrodillarse trasciende el ámbito religioso (en el que fue introducido por los evangelizadores) para ocupar el ámbito comunitario. Arrodillarse es una forma de mostrar respeto a Dios, pero también de mostrar respeto y de saludar a los diferentes integrantes de la comunidad (familiares, compadres, amigos, etc.). Del mismo modo, es un gesto que acompaña el acto de pedir perdón a Dios o a los demás *cabëng* (cuando se les ha ofendido o cuando se ha fallado).

En cuarto lugar, las disquisiciones del bacó Carlos nos permiten entender por qué algunos *cabëng* (sobre todo los mayores) dicen que en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* se hace “el acto del perdón”, cuando a lo que están haciendo referencia es al hecho de arrodillarse en señal de respeto:

Clestrinÿ es la fiesta de los indígenas y ese día se hace el acto del perdón que consiste en que la gente, por lo menos un hijo, se arrodilla ante los mayores como muestra de respeto; esa es la costumbre (Taita Nicolás Narváez, comunicación personal, 17 de diciembre, 2016).

En tanto el gesto de arrodillarse ha estado históricamente articulado con los significados *respeto/perdón*, algunos *cabëng* usan el significante *acto del perdón* asociándolo con el primero de estos significados. Es por ello que Canchala (1995) dice que en el “carnaval de la comunidad kamsá” se practica un “perdón de cortesía” (de respeto) y otro de “enemistad” (de reconciliación).

Por último, nos permiten captar el porqué de los discursos que acompañan el gesto de arrodillarse en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*. “Escuchemos” de voz de algunos *cabëng* esos discursos o una descripción de lo que en ellos suele decirse:

—Gracias, disculpe por molestarla, hoy es nuestro Gran Día, que nuestro Dios y la Virgen nos dejaron (palabras pronunciadas por una visitante mientras está arrodillada frente a la dueña de casa).

—Muchas gracias batá, ahora que tenemos vida vamos a celebrar (respuesta de la dueña de casa)¹³⁹.

Gracias por venir a saludarme y escuchar mis palabras, por esa bonita cortesía que han tenido (palabras pronunciados por un mayor mientras otro *cabëng* se encuentra arrodillado ante él)¹⁴⁰.

El gesto de arrodillarse se hace en cualquier parte, en el parque, en el camino, en las casas; y el que se arrodilla le dice al otro que gracias a Dios se han vuelto a ver en vida, a saludarse. Y el que está de pie le responde: “Ya que estamos en vida y en este gran día vamos a bailar”, y si no ha ido a la casa lo invita a que vaya (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Cuando uno es menor de edad se arrodilla ante los papás, los saluda y les habla pidiéndoles permiso para poder ir al Bëtsknaté, y ellos le dan consejos y la bendición (Taita Heriberto Chindoy Dejoy, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Muchas gracias, con mucho respeto mamá disculpémonos y démonos el perdón. Así es nuestro *Clestrinj*, el Día Grande. Hoy nos vamos a encontrar, a saludar y a perdonar (palabras pronunciadas por un *cabëng* mientras esta arrodillado frente a su madre)¹⁴¹.

—Mamita nos sabrá disculpar, nos tendrá paciencia (palabras pronunciadas por un *cabëng* mientras está arrodillado frente a su madre).

—Está bien que me recuerden y vengan a visitarme. Estamos con Dios quien nos enseñó el buen comportamiento, hoy no tenemos que escondernos de quien nos persigue, hoy vivimos, caminamos y celebramos en cualquier lugar. Dios nos protege, papá y mamá también los están esperando (respuesta de la madre)¹⁴².

¹³⁹ Discurso tomado del documental *Carnaval del Perdón. Valle de Sibundoy-Putumayo* (Ministerio de Cultura, 2010).

¹⁴⁰ Discurso tomado del documental *Bëtsknaté* (Paz, Formoso y Juagibioy, 2017).

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid.

Si uno se va a disculpar con la otra persona se arrodilla y le dice: “Si en algún momento yo fallé, si algún día te falté al respeto, hoy en nuestro Día Grande te pido me perdones, me disculpes, para yo estar tranquila este día y todos los días”. Así se dice sobre todo cuando han sido faltas leves o cuando uno se quiere disculpar porque de pronto sin ser consciente pudo haber cometido algún error. La otra persona le dice: “Puede estar tranquila y que Dios nos perdone a ambas para continuar con una vida tranquila, vamos a bailar”. Uno también puede decir exactamente por qué se está disculpando y la otra persona hasta le da un consejo (Cecilia Chindoy, comunicación personal, 25 de junio, 2018).

Si yo voy a pedir perdón a alguien me arrodillo y le digo: “Por esto que cometí (se menciona por qué se quiere disculpar uno) o porque yo te ofendí con esta actitud (se menciona la actitud) me disculpo, no volverá a suceder, ojalá me puedas perdonar y podamos seguir trabajando, siendo compadres, vecinos...”. Entonces la otra persona le aconseja, le da la bendición y hacen las paces (Taita Heriberto Chindoy Dejoy, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Las primeras cuatro alocuciones nos dejan ver que el gesto de arrodillarse está acompañado de un saludo cortés, lo que se deriva del hecho de que este sea un gesto usado para expresar respeto. A través de este saludo se eleva un agradecimiento porque ha sido posible encontrarse con la otra persona en vida y se muestra la alegría que causa el retorno del *Bëtsnaté-Clestrinj* (temas tratados en el tercer apartado). Cuando el saludo es pronunciado por un hijo menor de edad a sus padres, a este le puede seguir una petición de permiso para asistir al festejo del Día Grande. Al saludo se responde agradeciendo al otro por su *cortisië*, e invitándole y animándole a celebrar juntos en vida. En ocasiones, y sobre todo cuando a quien se saluda es a los padres, la respuesta al saludo puede incluir un consejo y la bendición.

Ahora bien, y en tanto el gesto de arrodillarse es también usado para pedir perdón, los discursos que acompañan el gesto pueden tratar sobre tal petición (tal es el caso de las otras cuatro alocuciones). La petición de perdón se puede hacer en términos generales, es decir, sin hacer referencia a una falta en específico; esto sucede cuando la falta ha sido leve o cuando la persona se quiere excusar “porque de pronto sin ser consciente pudo haber cometido algún error”. Si la falta ha afectado notablemente al otro, se hace explícita la razón por la que se quiere pedir disculpas y se hace el compromiso de no volver a recaer en ella. Con su respuesta el “afectado” puede

absolver al “infractor”, lo que brinda sosiego a ambos; sin embargo, en ella se enfatiza en que el “perdón supremo” proviene de Dios; esta puede contener un consejo y finalizar con la impartición de la bendición. Como vimos el objetivo de pedir perdón es que tanto el ofensor como el ofendido recuperen la tranquilidad para poder vivir un buen *Bëtscnaté-Clestrinÿ* y una buena vida, lo que a su vez garantiza el restablecimiento de las relaciones sociales y el “no *desenredo*” de los lazos interpersonales y comunitarios (“ojalá me puedas perdonar y podamos seguir trabajando, siendo compadres, vecinos...”).

Hasta este momento, y gracias a las reflexiones del bacó Carlos, tenemos pues claro que el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* es la fiesta del respeto porque en ella los *cabëng* se comportan de manera respetuosa y cortés; lo que se hace evidente en su forma de bailar, en el protocolo que siguen para realizar una visita, en el lenguaje ceremonial que usan para saludar al otro y en el gesto de arrodillarse que efectúan ante los demás (muestra de respeto comunitario). Además, tenemos claro que el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* es también la fiesta del perdón comunitario porque en ella se aprovecha para pedir disculpas por las faltas inconscientes, leves o graves que se han cometido y han afectado a los *cabëng*, buscando con ello recobrar la tranquilidad (tanto del ofensor como del ofendido), restablecer las relaciones sociales y fortalecer los lazos interpersonales y comunitarios.

Ahora bien, y profundizando en lo que significa que el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* sea la fiesta del perdón, Arentd (2009) considera que el perdón le permite tanto al que es perdonado como al que perdona liberarse de las consecuencias desligadas de la falta que el primero ha cometido; de este modo, ambos pueden salir del confinamiento originado por tales consecuencias y recuperar su capacidad de actuar. Estas afirmaciones de Arentd tienen un eco en los discursos que acompañan el gesto de arrodillarse para solicitar perdón antes citados, en los que se hace referencia a la forma en que el perdón dado y el perdón recibido generan tranquilidad; pero además, tienen eco en las siguientes palabras que son evidencia de que pedir perdón y obtener perdón produce libertad y devuelve la capacidad de actuar:

Si uno necesita hacerlo, en el *Bëtscnaté* aprovecha para pedirles perdón a los demás y a Dios por sus faltas o errores. Y después de hacerlo uno se siente como limpio, tranquilo; y con esa tranquilidad ahí sí puede uno salir a divertirse y empezar bien el nuevo año, porque para nosotros ese día empieza un nuevo año. Es bueno pedir perdón porque hoy estamos

con vida y no sabemos si el próximo *Bëtschnaté* estemos nuevamente juntos (Cecilia Chindoy, comunicación personal, 25 de junio, 2018).

Arendt (2009) asevera también que al perdonar se deshace el anhelo de venganza, anhelo que al ser albergado impide poner fin a las consecuencias de la falta, manteniendo a ofensor y a ofendido inmersos en ellas, y que al ser consumado genera un círculo de re-acciones que solo profundizan tales consecuencias. En este sentido, el *Bëtschnaté-Clestrinj*, en tanto fiesta del perdón, contribuye a alejar de los *cabëng* el anhelo de venganza o de “hacerle daño al otro”. Ese día, con la emergencia de la reconciliación desaparecen las consecuencias de la falta y las ansias de venganza, de modo que tanto ofensor como ofendido pueden vivir *natjëmban* (tranquilos, sin preocupaciones), el primero sin la preocupación de recibir daño como re-acción por la falta cometida¹⁴³ y el segundo sin la preocupación de re-actuar para hacerle daño al otro:

A través del comprender a la otra persona como ser humano hay posibilidad de hablar de reconciliación, y si hay reconciliación entre las partes podemos hablar de vivir *natjëmban*, de vivir tranquilos, vivir sin dificultad, vivir sin tanta preocupación, sobre todo cuando las preocupaciones tienen que ver con hacerle daño al otro¹⁴⁴.

Sin embargo, para liberarse completamente de las consecuencias de la falta y para erradicar del todo el anhelo de venganza es necesario que el ofensor se comprometa a no volver a cometer los mismos errores:

Las dos facultades (perdonar, hacer y mantener las promesas) van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado [...] y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres (Arendt, 2009, pp.256-257).

¹⁴³ Por ello, las palabras pronunciadas por una mamita antes citadas: “hoy no tenemos que escondernos de quien nos persigue”.

¹⁴⁴ Palabras pronunciadas por Juan Carlos Muchavisoy Chindoy en el documental *Bëtschnaté* (Paz, Formoso y Juagibioy, 2017).

Es por ello que las peticiones de perdón de los *cabëng* incluyen la promesa de que aquello que los ha movido a disculparse “no volverá a suceder”, gestando con ello una “isla de seguridad en el océano de inseguridad del futuro”, lo que sin duda termina de extirpar las consecuencias de la falta.

Selladas las consecuencias de la falta, erradicado el anhelo de venganza, hecha la promesa de que el error no se volverá a cometer, es posible restablecer las relaciones sociales y volver a *enredar* los lazos interpersonales y comunitarios, pues el perdón, dice Arendt (2009), posibilita que la vida prosiga o que se pueda empezar otra vez. Precisamente, en el siguiente discurso una mamá *cabëng* se refiere a la forma en que el perdón permite la renovación de la vida y con ello de las relaciones sociales y de los vínculos interpersonales y comunitarios:

Hoy (el Día Grande) a todos ustedes les pido perdón, les pido me disculpen, les pido me dispensen si en alguna ocasión yo los ofendí, y los quiero invitar a perdonar para hacer una nueva vida, porque nuestros mayores consideran que todos debemos ser una comunidad, una familia; ese es un pensamiento bonito que todos llevamos en el corazón y la mente, un pensamiento que nace en el corazón y que llega a la cabeza¹⁴⁵.

En este orden de ideas, pedir perdón y dar perdón se constituye en una forma de cuidar la vida, tanto la propia como la comunitaria. Esto nos permite entender aún más porque el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* se convirtió también en la fiesta del perdón: si en el Día Grande se celebra la vida y el encuentro (como vimos en el tercer apartado), es necesario proteger la vida propia y comunitaria para poder festejar, y el perdón cumple tal función pues sana la vida individual al otorgar libertad y la colectiva al renovar las relaciones y vínculos comunitarios. De allí las palabras del Taita Exgobernador Alfonso Pujimuy que tratan de cómo el perdón significa “vigilar y defender la vida”, lo que está en el centro del *Bëtsnaté*:

Qué lindo fuera, pues donde hay tanta guerra, en el mismo territorio colombiano, que algún día dijeran, “en vez de estarnos matando entre colombianos por qué no hacemos un día de fiesta o de reflexión”, por qué no nos pueden aprender a nosotros los del *Bëtsnaté*, por qué no lo pueden aprender. Y nosotros tenemos esa fe y esa convicción de que nosotros tenemos que ser los vigilantes de la vida, tanto del uno como del otro, tenemos que responder porque

¹⁴⁵ Estas palabras fueron pronunciadas en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* del año 2017 por la mamá que entonces ejercía como Gobernadora del pueblo camëntsá. Estas fueron dirigidas a todo el pueblo camëntsá en la Iglesia Catedral de Sibunday una vez finalizada la misa.

el otro viva y él tiene también que responder para que uno pueda vivir. Porque la vida es una sola y tenemos que defenderla a como dé lugar¹⁴⁶.

Vigilar y defender la vida (propia y comunitaria) es entonces lo que está, utilizando las palabras de Derrida (2007), en el *polo condicional o pragmático* del perdón que se pide y se da en el *Bëtschnaté-Clestrinÿ*. Para Derrida el perdón tiene dos polos: uno incondicional o puro y otro condicional o pragmático. En el polo incondicional reside la esencia misma del per-dón, que en tanto don es concederlo al culpable sin esperar que de tal acción se derive algo más; visto desde este polo el perdón es puro, gratuito, aneconómico. Sin embargo, “si se quiere que el perdón devenga efectivo, concreto, histórico, si se quiere que ocurra, que cambie las cosas, es necesario que su pureza se comprometa en una serie de condiciones de toda índole (sicosociológicas, políticas, etc.)” (Derrida, 2007, p.34), esas condiciones con las que se compromete el perdón son las que residen en su polo condicional o pragmático; visto desde este polo el perdón está al servicio de una finalidad (restablecer la normalidad psicológica, social, política; trabajar el duelo; propiciar una terapia de reconciliación; etc.). Ambos polos, según Derrida, son heterogéneos pero indisociables. Durante el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* el afectado dona el per-dón al infractor (“puede estar tranquila”), inclusive siendo este consiente de que también pudo haber cometido errores solicita el per-dón puro y divino para los dos (“y que Dios nos perdone a ambas para continuar con una vida tranquila”); pero en el fondo, el acto de pedir perdón y dar perdón en esta festividad tiene por fin defender la vida propia y comunitaria, incentivando a través de una “terapia de reconciliación” el retorno de la “normalidad psicológica y social”, eso es lo que está en su polo condicional o pragmático.

Esta finalidad de defender la vida propia y comunitaria articulada (*enredada*) al polo condicional o pragmático del perdón inmerso en el *Bëtschnaté-Clestrinÿ*, difiere en relación con los fines articulados (*enredados*) al perdón por los evangelizadores en el contexto de la época colonial. Según nos narraba el bacó Carlos, los evangelizadores enviaban a los *cabëng* al *Lamentasionents* a pedir perdón a Dios por sus “pecados”. Dussel (1983) se refiere a cómo la mayor parte de esos pecados por los que los indígenas debían pedir perdón estaban relacionados con sus creencias en espíritus propios, lo que haría que los pecados existieran en abundancia, pues esos espíritus,

¹⁴⁶ El taita Alfonso Pujimuy pronuncia estas palabras en el documental *Bëtschnaté* (Paz, Formoso y Juagibioy, 2017).

“origen del mal” para los misioneros, “habitan montañas, valles, quebradas. Vienen con las tormentas, los rayos, el viento. Silban por la noche, se confunden con las «ánimas en pena»; rondan la cotidianidad” (p.591). Pero además, era considerado un pecado a perdonar el no acatamiento de las normas y prácticas de la nueva religión: “Si usted no iba a misa lo enviaban al *Lamentationents*, allí lo castigaban y debía pedir perdón” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 28 de junio, 2016). Desde la visión evangelizadora el perdón divino solicitado por los indígenas sería donado incondicionalmente, a pesar de su “infidelidad”; pero a la vez, requería de ellos su conversión al catolicismo y con ello el abandono de sus creencias. La conversión sería pues el fin articulado al polo condicional o pragmático del perdón evangelizador. Es por ello que fray Juan de los Barrios (en Romero, 1960) hace énfasis en que a los indígenas se les debe hacer entender que el perdón de los pecados implica necesariamente el bautismo:

También les declaren los Sacramentos de la Santa Mache Yglesia, y sus efectos, y las obligaciones que tenemos de recibirlos, y guardarlos, y que sin el Santo Baptismo ninguno puede salvarse, y por él se hacen los hombres hijos de Dios, y se le perdonan los pecados cometidos en la infidelidad (p.481).

El perdón evangelizador, visto desde su polo pragmático, está pues comprometido con la conversión; los *cabëng* reinterpretarían ese polo pragmático y junto con el gesto de arrodillarse (como lo explicó el bacó Carlos), incorporarían al *Bëtsnaté-Clestrinÿ* (en tanto fiesta de la vida y del encuentro) un perdón comprometido con la defensa de la vida propia y comunitaria. Si bien los *cabëng* en las peticiones y dadas de perdón pronunciadas en el Día Grande no dejaron de invocar el perdón divino, puro y aneconómico, en la pragmática del perdón *camëntsá* este no tenía por fin “convertir infieles”, alejándolos de sus creencias y prácticas, sino garantizar el equilibrio y la tranquilidad (*natjëmban*) individual y comunitaria, fortaleciendo, en lugar de buscar erradicarlas, prácticas como la del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*. Fue en concordancia con esa concepción otra de la pragmática del perdón que los *cabëng*, como lo dice el bacó Carlos, llevaron el perdón y el gesto que lo acompaña (arrodillarse) “al camino, la casa, el parque”, es decir, a los espacios comunitarios, sustrayéndolo del *Lamentationents* (o del templo), lugar destinado por los evangelizadores para pedir perdón: “Y es menester que los que platican a los indios les den a entender, cómo Dios Nuestro Señor mandó se hiciesen los tales templos, para que allí los hombres viniesen a pedir a Dios perdón de sus pecados” (Fray Juan de los Barrios, en Romero, 1960, p.87).

Con la claridad sobre el hecho de que aquello que está en el polo pragmático del perdón inmerso en el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* es la defensa de la vida propia y comunitaria, se abren las puertas para entender por qué, cómo lo “escuchamos” de voz de los *cabëng*, el que perdona suele aconsejar al perdonado. El bacó Carlos nos explica que en lengua camëntsá la palabra *jabuayenán* que normalmente se traduce como *aconsejar* tiene un significado más profundo: “*jabuayenán* quiere decir en sí *dar vida*, darle vida a alguien a través de consejos, orientaciones o sugerencias” (comunicación personal, 25 de junio, 2016). Si al cometer una falta, como ya lo vimos, se pierde la tranquilidad (tanto de ofensor como de ofendido), se rompen las relaciones sociales y se *desenredan* los lazos comunitarios, afectando la vida propia y comunitaria, a través del consejo el ofensor obtiene las enseñanzas necesarias para que la tranquilidad (*natjëmban*) del existir personal y colectivo no se vuelva a alterar; en sentido, la palabra de consejo, desde que es pronunciada, otorga vida. El perdón defiende entonces la vida personal y comunitaria de las consecuencias ya producidas por las faltas, mientras que el consejo previene que las faltas se vuelvan a presentar dando y protegiendo la vida de antemano; ambos actúan de manera complementaria en pro de la vida: “Luego de perdonarlos se les hace un pequeño consejo: mire lo que hizo, eso no hay que hacerlo, hay que corregirlo, hoy estamos empezando un nuevo año y también puede empezar una nueva vida” (Taita Cástulo Chindoy Jacanamejoy, comunicación personal, 25 de junio, 2016).

Sin embargo, recordemos que el consejo no solo se brinda cuando se ha cometido una falta, los *cabëng* reciben también consejos mientras están arrodillados en señal de respeto. “Escuchemos” lo que nos dicen los *cabëng* sobre el contenido de esos otros consejos que son sobre todo transmitidos de padres a hijos:

Yo iba y me arrodillaba frete a mi papá y el me aconsejaba así: “Bueno esta es nuestra costumbre, nuestra tradición que nos han dejado nuestros antepasados, nuestros taitas; vamos a ir a bailar con respeto, vamos a ir a acompañar y a visitarnos entre familias, vamos a ir al pueblo y aquí tenemos que volver a llegar”. Después del consejo mi papá me daba la bendición y con música ya nos íbamos; y en esa época nos íbamos pero a pie limpio (Taita Heriberto Chindoy Dejoy, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Los papás aconsejan a los hijos y les dicen que esta es la fiesta que Dios les ha dejado, que tienen que ir con cuidado, con respeto, sin tomar mucho; que así como salen todos, todos

deben volver a casa (Mama Narcisa Chindoy Dejoy, comunicación personal, 13 de diciembre, 2016).

En la casa los papás aconsejan tener un buen comportamiento, disfrutar en familia, no estar por ahí solito (María Clara Juagibioy, comunicación personal, 26 de junio, 2018).

En el consejo se le dice a los hijos que ese día (el Día Grande) no es para reclamarle cosas a las personas que nos han hecho daño, sino que hay que disculparlas, pues hay que tratar de estar bien con todas las personas (Cecilia Chindoy, comunicación personal, 25 de junio, 2018).

Cuando llega el día (el Día Grande) los hijos van a donde los papás y se arrodillan, y los papás los aconsejan, a través del consejo les hablan de la forma de comportarse. En el consejo les dicen: “Hoy es un día muy importante para la vida de nosotros, tenemos que estar todos en familia, no hay que descuidar a los hijos (eso es cuando los hijos ya son papás), hay que ir con respeto”. Entonces les dan unas normas de comportamiento para ese día grande del *Bëtschnaté*; pero también los aconsejan para el futuro, para la vida, si hay alguna falla o si tienen algún tipo de vicio les dicen que no deben portarse de esa forma, que hay que vivir bonito, que tienen que ser responsables, que tienen que evitar hacer esto, y que así evitarán las dificultades y los problemas en el camino (María Clara Juagibioy, comunicación personal, 26 de junio, 2018).

En el consejo uno dice que ese es el día de goce de nosotros, nuestro *Clestrinÿ*, y que hay que pasarlo de la mejor manera, teniendo cuidado con la chicha, y que desde ese día hay que tener cuidado de que no se vayan a presentar conflictos (Taita Cástulo Chindoy Jacanamejoy, comunicación personal, 23 de junio, 2018).

Entre compadres y familiares también se aconsejan, y el padrino al ahijado. El consejo es que siempre se tengan respeto y se ayuden, y que esa cultura no la vayan a dejar perder (Taita Heriberto Chindoy Dejoy, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Como vemos estos otros consejos tienen las siguientes características: Primera, en ellos se hace énfasis en la importancia que tiene el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* para el pueblo camëntsá, una festividad que ha sido heredada de los antepasados y de Dios, y que por lo tanto no se puede dejar perder.

Segunda, a través de ellos se indica cómo debe ser el comportamiento en el Día Grande: hay que actuar con respeto, proceder de la mejor forma, medirse en el consumo de chicha, estar pendiente de la familia, perdonar a quien ha cometido alguna falta. Tercera, con esos consejos se brindan además sugerencias para el ciclo que empieza y para la vida en general: redireccionar determinada conducta, no propiciar conflictos, ser respetuoso, colaborador, etc.

Según ha escuchado el bacó Carlos de los mayores, la práctica de *jabuayenán* (dar vida a través de consejos) ha sido ancestralmente usada por el pueblo camëntsá en diferentes contextos, siendo en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* en el que ha tenido mayor protagonismo, pues al ser la fiesta de la vida se aprovecha especialmente para alimentar el existir del otro con sugerencias. Esto le lleva a pensar que desde tiempos precolombinos durante el Día Grande se debieron dar consejos similares a los anteriormente presentados, en los que residían también las claves para vivir un buen *Bëtsnaté-Clestrinÿ* y un “bonito” nuevo ciclo, consejos que eran escuchados por los *cabëng* con sumo respeto. Con la introducción del gesto de arrodillarse al *Bëtsnaté-Clestrinÿ* los camëntsá comenzarían a postrarse para oír estos consejos, expresando de una nueva forma ese respeto por quien los pronunciaba; pero recordemos que la introducción de tal gesto significó además que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* se convirtiera en la fiesta del perdón, por lo que perdón y consejo se articularon (*enredaron*) para defender y dar la vida; la palabra de consejo se constituyó así en la encargada de evitar no solo el retorno de las faltas (como ya lo vimos) sino su surgimiento (objetivo que en últimas persiguen los *cabëng* al aconsejar a quien se arrodilla para mostrar respeto).

Esta articulación *perdón-consejo* en pro de la vida que se gestó entonces en el contexto de la época colonial, y en la cual el consejo pretende impedir que emerjan o regresen las faltas y con ello la necesidad de tener que pedir perdón, marca otro punto en el que la visión camëntsá del perdón se aleja de la visión evangelizadora: para los camëntsá es importante anular la misma posibilidad de tener que disculparse; por el contrario, para los evangelizadores es posible “acumular días de perdón” (y con ello faltas), lo que se logra participando de prácticas católicas como las fiestas religiosas:

Las cuales fiestas mandamos se guarden so pena de ex-comunión, no solamente los Españoles, más las hagan guardar a los Yndios de su servicio, y a todos sus criados, y familia no consintiendo ni mandando que en ellas carguen, ni trabaxen los Yndios de los

repartimientos [...] Y porque mejor sepan quando han de guardar las dichas fiestas mandamos a nuestros Curas las declaren el domingo antes que caigan amonestando al Pueblo las guarden como son obligados, y los Encomenderos hagan lo mismo con sus Yndios, esclavos y criados, y para que lo hagan con más devoción concedemos quarenta dias de perdón a los que las guardaren, y oieren Missa maior, y sermón quando le aia, y fueren a las procesiones quando se hacen (Fray Juan de los Barrios, en Romero, 1960, p.486).

Así pues, el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* además de ser la fiesta del respeto y del perdón, es también la fiesta del consejo. Durante el Día Grande las palabras de consejo brotan para dar vida a quien las escucha, previendo el surgimiento o el retorno de determinados errores que pueden afectar la vida personal y comunitaria; en otras palabras, y parafraseando a Benjamin (1986), durante el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* se redime el viejo arte de aconsejar y la sabiduría que reside en los consejos le permite al individuo redireccionar su presente.

A modo de cierre.

Desde el tiempo mítico el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* ha sido una fiesta de respeto (*cortisië*), pues los *cabëng* se comportan en ella de manera respetuosa; eso se hace evidente en su forma de bailar, en el protocolo que siguen para realizar una visita y en el lenguaje ceremonial que usan para saludarse.

Ahora bien, hay otra manera en que los *camëntsá* muestran su respeto por el otro durante el Día Grande: arrodillándose ante él. Este gesto de arrodillarse, según nos cuenta el *bacó* Carlos a partir del conocimiento histórico que se ha transmitido oralmente por generaciones, fue introducido por los evangelizadores en la época de la colonia, para que a través de él los *cabëng* expresaran respeto y pidieran perdón a Dios y a las autoridades religiosas, lo que debían hacer sobre todo en la cruz llamada *Lamentasionents*. Sin embargo, los *cabëng* llevarían el gesto del ámbito religioso al comunitario rearticulando su significado, fue así como la acción de arrodillarse pasó a concebirse como una forma de expresar respeto y pedir perón al otro.

Ya que el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* era (y es) una fiesta de *cortisië*, los *camëntsá* articularon el gesto de arrodillarse a esta festividad, convirtiéndola de paso en la fiesta del perdón comunitario (debido al significado que ya subyacía al gesto), denominación que en cierta medida reforzaba algo que ya

sucedía en el Día Grande, pues al ser la fiesta de la vida y el encuentro se aprovechaba para curar los problemas sociales. En este orden de ideas, el fin articulado al “perdón del *Bëtschnaté-Clestrinÿ*” diferiría en relación con el fin articulado al “perdón evangelizador”: este último buscaba la conversión de los indígenas a la religión católica, mientras que el primero buscaba defender la vida social y comunitaria desde el interior de una práctica cultural propia, liberando al individuo y al colectivo de las consecuencias producidas por las faltas.

Ese “perdón del *Bëtschnaté-Clestrinÿ*” encontraría en la práctica de *jabuayenán* (dar vida a través de consejos) una aliada para cuidar la vida. Si bien esta práctica, nos dice el bacó Carlos, jugaba ya un papel importante en el Día Grande desde tiempos precolombinos, al constituirse esta festividad en la fiesta del perdón, la palabra de consejo se encargaría de prevenir tanto el surgimiento como el retorno de las faltas, dando y protegiendo la vida de antemano. Es por ello que el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* es también la fiesta del consejo.

Si bien el respeto, el perdón y el consejo hacen presencia a lo largo de todo el Día Grande, hay un momento especial del *Bëtschnaté-Clestrinÿ* en que los tres se articulan (*enredan*): el ritual del perdón. *Volvamos* al capítulo 1 y recordemos en qué consiste este ritual:

Al llegar a la cruz los bandereros la rodean bailando, en tanto que algunos de los cabildantes se van ubicando junto a esta. Después de un rato, los portadores de las banderas suspenden la danza y se aproximan a la cruz para arrodillarse ante los cabildantes; el Taita Gobernador les dirige unas palabras en *camëntsá* y luego, haciendo el respectivo gesto, les da la bendición. A continuación se arrodillan también, unos después de los otros, el Matachín, los personajes de las máscaras negras, los del morrión y otros *cabëng*, quienes a su vez reciben las palabras y la bendición

Como se puede apreciar en la anterior descripción, el ritual del perdón se lleva a cabo en el mismo lugar en que los evangelizadores hacían arrodillar a los *cabëng* para que expresaran respeto y pidieran perdón a ellos y a Dios: en la cruz denominada *Lamentationents*. En él, los personajes protagonistas del *Bëtschnaté-Clestrinÿ* (bandereros, matachines, sanjuanés, zaragüayes) y los *cabëng* que desean, se arrodillan ante él Taita Gobernador quien les dirige un discurso especial y les da la bendición. Según nos cuenta el bacó Carlos, este ritual comenzó a realizarse desde que el gesto de arrodillarse se incorporó al *Bëtschnaté-Clestrinÿ* (época de la colonia), lo que, como se ha dicho, convirtió tal celebración en la fiesta del perdón. Desde entonces se ejecutaba de la forma ya

descrita, solo que matachines, sanjuanés y zaragüeyes no participaban en él (recordemos que estos personajes son vinculados al *Bëtsnaté-Clestrinÿ* en los años setenta del siglo XX). Pero escuchemos las explicaciones de algunos excabildantes y de otros *cabëng* sobre lo que sucede y se dice en el ritual del perdón:

En ese ritual uno los aconseja (a los que están arrodillados). Uno les dice: “Con la bendición de Dios y de la Virgen Santísima estamos cumpliendo nuestra costumbre que nos han dejado nuestros taitas, y ojalá que hoy y siempre estemos unidos, que hoy y siempre vivamos con gran respeto, para así mantener nuestra cultura. Con la bendición de Dios nos vamos a volver a encontrar el próximo año, y si no pues esta será la última oportunidad”. Luego uno les dice: “Con la mano que se me ha de convertir en polvo y en tierra les doy la santa bendición”, y uno les hecha la bendición y las flores (Taita Heriberto Chindoy Dejoy, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

En el *Lamentationents* el Gobernador retoma la palabra antigua y dice: “Miremos a la madre naturaleza, miremos al divino creador y despojémonos de todo lo negativo”. Entonces la madre naturaleza recibe la energía negativa para que vuelva nuevamente la energía positiva. Luego de ello, el Gobernador dice que en nuestro camino estamos dejando huellas y que esas huellas deben ser positivas para que las sigan las futuras generaciones, y por eso hay que corregir los malos pasos y de ser necesario disculparse por ellos (Taita Ángel Jacanamejoy, comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

Decían los ancianos que desde que pusieron aquí esa cruz, empezaron a hacer ese ritual en nuestra fiesta del *Bëtsnaté*. El ritual consiste en que el Gobernador se para ahí en la cruz y da un consejo en *camëntsá*. En ese consejo dice: “Hoy es el gran día para perdonarnos; si de prono ustedes se han enojado con los vecinos, con los papás, hermanos, hermanas; si alguien los ha ofendido o ustedes han ofendido a alguien; si alguien les ha fallado o ustedes le han fallado a alguien; perdonen o pidan perdón, así ustedes quedan en paz” (Taita Miguel Ángel Muchavisoy, comunicación personal, 23 de marzo, 2016).

En el ritual del *Lamentationents*, los personajes, los mismos cabildantes y los que deseen, se arrodillan frente al Gobernador y le dicen: “Si de pronto algún día me he equivocado aprovecho para pedir perdón”. Él les responde: “Dios es el único que perdona, y como

ambos somos humanos, entonces los dos pidamos perdón a Dios” (María Clara Juagibioy, comunicación personal, 26 de junio, 2018).

En el ritual del perdón los bandereros y los otros personajes le piden disculpas a uno por si han cometido alguna cosa, también se disculpan los familiares, amigos... Ellos entregan todo eso en el *Lamentationents* y uno les aconseja algo que puedan cambiar para el futuro (Taita Cástulo Chindoy Jacanamejoy, comunicación personal, 23 de junio, 2018).

El rito del perdón se hace en el *Lamentationents*, el Taita y sus cabildantes se ubican allí. Ese rito es para reconciliarse, acercarse; entonces los que se arrodillan le piden perdón al Taita, y de forma recíproca, con humildad, él también les pide perdón. Además, el Taita les da consejos para la vida familiar, las relaciones sociales, comunitarias; y les da como unas normas de cortesía para tratarnos dentro del ámbito del respeto (María Clara Juagibioy, comunicación personal, 26 de junio, 2018).

Las explicaciones de estos excabildantes nos dejan ver que el ritual del perdón es un evento central del *Bëtschnaté-Clestrinjë*, en el que la articulación entre respeto, perdón y consejo ocupa un lugar central. Es así como bandereros, matachines, sanjuanés, zaragüeyes y demás *cabëng* se arrodillan para expresar respeto al Taita Gobernador, quien de entrada alimenta sus vidas con consejos; respetarse, estar siempre unidos, mantener la cultura, dejar huellas positivas a las futuras generaciones, corregir los malos pasos, despojarse de lo negativo y entregárselo a la madre naturaleza, dar o pedir perdón para estar en paz, son algunos de ellos. Pero en el ritual los *cabëng* también piden perdón al Taita Gobernador por las posibles faltas cometidas; a su vez, él se disculpa con ellos, invoca el perdón divino para todos y les brinda otra serie de consejos para la vida futura (familiar y comunitaria), con los que seguramente se busca evitar la emergencia de determinadas faltas. El ritual del perdón es pues un claro ejemplo de lo que significa que el *Bëtschnaté-Clestrinjë* sea la fiesta del respeto, el consejo y el perdón; ejemplo liderado por el Taita Gobernador que, como vimos, es replicado por los *camëntsá* en los diferentes espacios comunitarios.

Pero además, el ritual del perdón es también una muestra que pervive de la resistencia que los *camëntsá* hicieron a la *colonialidad del poder en torno a la autoridad* ejercida por los conquistadores en el contexto de la época colonial. Hasta el momento se han hecho algunos análisis de cómo la colonialidad del poder, entendida como un “patrón de poder global de relaciones de dominación/explotación/confrontación” (Restrepo y Rojas 2010), actuó en los siguientes aspectos

de la vida camëntsá: el trabajo, la epistemología y la ontología. No obstante, y retomado los planteamientos de Quijano (2014b), se debe tener en cuenta que la actuación de la colonialidad del poder en esos aspectos requirió a la vez de su intromisión en el terreno de la autoridad (*colonialidad del poder en torno a la autoridad*), pues el control de la autoridad y de sus instrumentos de coerción facilita controlar otras esferas de la existencia social. En este sentido, el ejercicio de colonialidad del poder en torno al trabajo, de colonialidad del saber y del ser, demandó primero que los conquistadores confrontaran las figuras y formas de autoridad de los *cabëng* para imponer las propias y dominar a través de ellas; fue así como la autoridad del *Taita Shoshouá*¹⁴⁷ (guía político y espiritual del pueblo camëntsá desde tiempos precolombinos) fue negada mediante la introducción del encomendero y el sacerdote como nuevas figuras de autoridad, introducción que estuvo acompañada del uso de medios de coerción como el castigo.

Si observamos lo que sucede desde tiempos coloniales en el ritual del perdón se puede decir entonces que este fue un mecanismo de resistencia ante esa colonialidad del poder en torno a la autoridad: primero, en el mismo lugar en el que se les exigía mostrar respeto a los sacerdotes y en el que además eran castigados, los *cabëng* se arrodillan a mostrar respeto al *Taita Shoshouá* (hoy llamado Taita Gobernador), reafirmando así que él es una figura de autoridad en la comunidad. Segundo, estando su pueblo arrodillado ante él, el *Taita Shoshouá* les da vida a través de consejos (uno de los cuáles es no dejar perder su cultura ni la festividad del *Bëtschnaté-Clestrinj*), acto con el cual ratifica su autoridad espiritual. Tercero, el *Taita Shoshouá* le habla a los *cabëng* acerca de la importancia del perdón para defender la vida personal y comunitaria, pide perdón, da perdón y hasta les otorga la bendición, de esa manera él se convierte en el trasmisor de la idea del perdón comunitario, superponiéndose a la figura del sacerdote. Esa confirmación que se hace de la autoridad que tiene el *Taita Shoshouá* en medio de este ritual, es pues lo que hace de él un ejemplo de resistencia frente a la colonialidad del poder en torno a la autoridad ejercida por los conquistadores:

El ritual del perdón lo hace el Taita Gobernador, al que antes lo llamaban *Taita Shoshouá*.

Ahí todos lo reconocemos a él como nuestro padre común, por eso nos da la bendición. En

¹⁴⁷ Palabra con la que antiguamente se nombraba al Taita Gobernador.

la locución ceremonial que hace en el ritual él mismo dice: “Es un gran honor ser padre de ustedes” (Bacó Carlos Jamiy Narváez, comunicación personal, 12 de diciembre, 2016).

Una vez más vemos como el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, la festividad más importante del pueblo camëntsá, fue un vehículo usado por los *cabëng* para resistir a la colonialidad. Al lado de las actitudes de respeto de origen mítico y del antiguo arte de dar vida a través de consejos, cabalgan un concepto de perdón rearticulado, extraído de su contexto religioso colonial y puesto al servicio de la vida comunitaria, y un ritual de reconciliación que se opone a la colonialidad del poder en torno a la autoridad.

Quinto apartado. De “carnaval salvaje” a Carnaval del Perdón: mapeando representaciones del *Bëtscnaté-Clestrinÿ*

Hasta el momento se han mapeado una serie de significados que los *cabëng* le atribuyen al *Bëtscnaté-Clestrinÿ*: fiesta mítica, de cambio temporal, de la abundancia, del maíz, del compartir, de la vida, del encuentro, del respeto, del perdón y del consejo. Se proseguirá ahora con el mapeo de dos representaciones que agentes externos al pueblo *camëntsá* han hecho de esta práctica cultural: “carnaval salvaje” y Carnaval del Perdón, la primera de ellas forjada por los misioneros capuchinos y la segunda por representantes de la orden redentorista. Para ello, en primer lugar se hará un acercamiento al concepto de *representación*.

A propósito del concepto de representación.

Según Hall (2014c) representar se puede entender, en primer lugar, como el proceso de producción de sentido a través del lenguaje, proceso en el que están implicados dos sistemas de representación: Primero, las personas, objetos y eventos del mundo se correlacionan con un conjunto de conceptos o representaciones mentales (significado). Segundo, esos conceptos son a la vez representados por medio del lenguaje, entendido como un sistema organizado de signos con los que se establecen códigos de comunicación (significante). Ahora bien, si se tiene en cuenta que tanto las representaciones mentales como los códigos son resultado de convenciones sociales, es decir, que emergen al interior de una cultura, se puede decir que representar es el proceso de producción de sentido desde el lenguaje y desde la cultura.

Cada cultura, indica Hall (2014a), genera así sus propias representaciones, muchas de las cuales son usadas para establecer fronteras simbólicas con otras culturas. Ese uso de la representación para establecer fronteras simbólicas implica “marcarse” a sí mismo a través de un conjunto determinado de representaciones, pero al tiempo implica “marcar al otro”; en otras palabras, en el proceso de autorepresentarse se generan representaciones de la diferencia.

Tal panorama se complejiza si se tiene en cuenta que el acto de representar a la diferencia está atravesado por el poder:

A menudo pensamos en el poder en términos de coerción o restricción física directa. Sin embargo, también hemos hablado, por ejemplo, del poder en la *representación*: poder de marcar, asignar y clasificar; del poder *simbólico*, el de la expulsión *ritualizada*. El poder, parece, tiene que entenderse aquí no sólo en términos de explotación económica y de coerción física, sino también en términos culturales o simbólicos más amplios, incluyendo el poder de representar a alguien o algo de cierta forma dentro de cierto “régimen de representación”. Incluye el ejercicio de *poder simbólico* a través de las prácticas representacionales (Hall, 2014a, p.472).

Representar a la diferencia es entonces un evento que está enmarcado en una serie de relaciones de poder, de modo que desde una posición de poder determinada se puede ejercer poder simbólico sobre el otro, al “marcarlo, asignarlo o clasificarlo” de una manera en particular.

Una de las prácticas de representación con las que se suele ejercer ese poder simbólico, nos advierte Hall (2014a), es la estereotipación, práctica que se constituye en sí en una forma de violencia simbólica. Esto sucede ya que al estereotipar a la diferencia se le suele reducir a un conjunto de características producidas por la imaginación de quien representa, con las cuales de paso se le esencializa y naturaliza, “fijando” así un significado determinado para ella. Pero una vez “fijo” ese significado, se despliegan toda una serie de estrategias para excluir o expulsar al otro, o incluso para que “encaje” en la propia representación. Esto quiere decir que la representación no opera en el vacío, no se queda en el nivel de la representación mental, sino que a partir de ella se generan mecanismos para regular y gobernar a quien se representa. Eso es lo que, en últimas, está detrás de lo que Hall (2014c) denomina el trabajo de la representación.

Con estas primeras claridades sobre el concepto de representación, se pasará ahora a mapear las dos representaciones que se han hecho del *Bëtschnaté-Clestrinj*: “carnaval salvaje” por los misioneros capuchinos y Carnaval del Perdón por los redentoristas.

Los misioneros capuchinos y la representación del “carnaval salvaje”.

En el primer apartado se había mencionado que a lo largo del siglo XVIII, es decir durante el último período de la encomienda, la evangelización en Sibundoy estuvo a cargo de misioneros dominicos. Ya entrado el siglo XIX, con los sucesos independentistas, los misioneros de la región

del Putumayo (incluidos los de Sibundoy) se retirarían, y sería hasta 1841 que un grupo de sacerdotes jesuitas retornaría a Mocoa. Sin embargo, hasta el año 1893, luego de haberse firmado el concordato entre la Santa Sede Apostólica y el Gobierno colombiano que daba vía libre para adelantar misiones entre las “tribus bárbaras” en 1887, una orden misionera volvería a asumir formalmente la evangelización en el Putumayo: los misioneros capuchinos (Kuan, 2015).

Establecida esta orden en el territorio del Putumayo construirían una residencia de misioneros en Mocoa en 1896, a la que le seguiría la construcción de otra en Sibundoy en 1899, momento desde el cual Sibundoy se establecería como el centro de operaciones de la misión. En 1905 las misiones del Putumayo y del Caquetá se convertirían en Prefectura Apostólica, y fray Fidel de Montclar en su primer prefecto¹⁴⁸. Precisamente, en un informe escrito por él en 1918, se puede observar la forma en que los misioneros capuchinos representaron las festividades indígenas, particularmente el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* camëntsá:

El carnaval entre estos indios, particularmente durante los tres últimos días¹⁴⁹, ofrecía el aspecto repugnante de inmunda bacanal; era como el impetuoso desbordamiento de todas las pasiones manifestadas del modo más salvaje; parecía que todos los sedimentos selváticos, que durante el año yacían tranquilos en el fondo de su conciencia, eran removidos con satánico ímpetu, apareciendo al exterior con toda su asquerosa fetidez; que todas las inclinaciones más perversas, herencia secular legada a ellos por sus mayores, rompían el dique que las retenía aprisionadas durante el transcurso del año y se desbordaban, cual torrente impetuoso que arrasaba todo miramiento y consideración que se les oponía al paso. En una palabra: era el tiempo en que el indio se mostraba en toda la crudeza de su salvajez, sin atenuaciones de ninguna clase. Aquello era una borrachera continuada. Día y noche no cesaban de tomar chicha; aquellos días los pasaban en una excitación casi interrumpida, y en este estado era cuando cometían mil barbaridades de lo más repugnantes [...]

Para evitar tamaños abusos y las tremendas consecuencias que estos acarreaban, el Prefecto Apostólico, como Jefe Superior de Policía entre los indios, se vio precisado a dar algunas

¹⁴⁸ El orden jerárquico de las jurisdicciones eclesiásticas es: arquidiócesis, diócesis, vicariato, prefectura y misión. Para avanzar jerárquicamente es necesario ir conformado comunidades católicas más amplias (Kuan, 2015).

¹⁴⁹ Si bien el *Bëtsnaté* es un día, afirma el bacó Carlos, antes de que los capuchinos comenzaran a regular tal práctica cultural, las celebraciones podían extenderse hasta por una semana.

disposiciones encaminadas a reglamentar las ollas de chicha y otras cosas que a lo sumo podían exigirse al Alguacil Mayor [...] Además de esto, emprendimos una verdadera cruzada contra el carnaval en la forma en que lo celebraban, manifestándoles que no por ser días en que puede permitirse un poco más de esparcimiento, se podía llegar a creer que la ley de Dios no obliga en ellos. En fin, tanto se ha insistido sobre el particular, que se han llegado a cortar multitud de abusos; se ha conseguido disminuirlo de tal modo, que ya no se parece en nada a lo que era. Este año en varios pueblos, y singularmente en el de Sibundoy, apenas se ha conocido esta fiesta, a no ser por la presencia de unos pocos indios que salieron disfrazados por las calles y por el ruido de los bombos con que se divertían en sus casas.

Esperamos que ha de perderse poco a poco el aspecto repugnante de tales fiestas, pues los jóvenes miran ya con menosprecio las bacanales a que estaban acostumbrados los viejos, y gustan divertirse de un modo más decente, lo cual es sin duda una de las ventajas de consideración obtenidas (De Montclar, 1918, p.108).

Como se puede apreciar a través de estas palabras, los misioneros capuchinos representaron el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* como un “carnaval salvaje”, como una “inmunda bacanal” en la que se exteriorizaban los “sedimentos selváticos de los indios” o en la que ellos dejaban ver “la crudeza de su salvajez”.

Ahora bien, para entender cómo se funda esta representación del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, es necesario mirar, en concordancia con lo ya expuesto, cómo se autorepresentaron los misioneros capuchinos para desde allí marcar a la diferencia, autorepresentación que se hace evidente en las siguientes palabras proferidas por fray Plácido de Vilanoba (citado en Bonilla, 1968):

Nada resiste a la constancia de estos abnegados religiosos, que han recibido el encargo de llevar la luz del evangelio a las selvas del Caquetá y Putumayo; han comprendido que para desempeñar su misión y librar de la esclavitud a tantos miles de salvajes, no quedaba otro arbitrio que romper los Andes y... los Andes caen hechos añicos y ceden al empuje de estos héroes de la civilización (p.99).

Como se puede ver, los capuchinos se autorepresentaron como los héroes de la civilización, como los potadores de “luz” (léase conocimiento) que tenían el deber de iluminar con ella a la selva y a

sus moradores, quiénes por ser “hijos de la selva” (como fray Fidel de Montclar (1918) se refiere también a los indígenas del Putumayo y Caquetá) podían ser moldeados como los Andes. Pero esta autorepresentación de los capuchinos se traduciría además en términos raciales, constituyéndose ellos en la raza civilizada (por tanto civilizadora) y los indígenas en la “raza salvaje”, lo que se puede deducir de las apreciaciones del prefecto Montclar (citado en Kuan, 2015):

No creo que a nadie se le ocurra contar a los indios del Caquetá y Putumayo entre los civilizados, pues aunque la Misión ha conseguido muchísimo en ese sentido, falta todavía mucho por hacer: una raza salvaje no se civiliza en algunos años, deben transcurrir varias generaciones para que dejen sus hábitos repugnantes y absurdas tradiciones y abandonen su innata pereza dedicándose sus individuos al trabajo y pequeñas industrias. El vestido, el lenguaje, los instintos, las supersticiones, la aversión a reunirse en pueblos, y otras mil circunstancias convencen a cualquiera que visite estos lugares que los indios de estos pueblos no son todavía civilizados (p.114).

Desde la posición de poder que les otorgaba ser la raza civilizada, la diferencia fue entonces marcada racialmente como “salvaje”; a ese significado se reduciría y se fijaría al otro y a sus prácticas.

Tal marcación tocaría así al *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, del que se desconocerían sus diferentes significados —incluso el de fiesta del perdón, menciona el bacó Carlos— para ser representado como un “carnaval salvaje” al que se debía regular. Esa regulación se haría a través de diferentes estrategias. Observemos cuatro de ellas que son recordadas por los *cabëng*, y sobre algunas de las cuales Montclar hace cierta mención en su “descripción” de las fiestas indígenas antes presentada:

En primer lugar, se controlaría el consumo de chicha tanto en la vida cotidiana como en el *Bëtsnaté-Clestrinÿ*. A propósito de esta estrategia y de las resistencias que hubo frente a ella, la señora Cecilia Chindoy relata lo siguiente:

Mi papá nos contaba que en la época de los capuchinos había leyes para prohibir que tomáramos chicha hasta en el *Bëtsnaté*. Inclusive, cuando él fue el gobernador los capuchinos le pidieron que como él tenía el poder le prohibiera a la gente hacer chicha en la casa; pero él sí les dijo: “Yo soy de la comunidad, no soy extraño, cómo voy a quitar algo que es nuestro. La chicha no es mala, es para divertirnos y también para trabajar,

porque la chicha da fuerzas para trabajar”. Entonces mi papá no dejo que nos quitaran la chicha (comunicación personal, 25 de junio, 2018).

En segundo lugar, se reduciría la cantidad de días que duraba la celebración del *Bëtschnaté-Clestrinÿ*. Sobre ello menciona el bacó Carlos:

El *Bëtschnaté* como tal siempre es un día, pero antes podíamos durar celebrando una semana, hasta ocho días visitándonos. Ya los capuchinos redujeron a un solo día; pero eso sí tampoco nos pudieron quitar el *Bëtschnaté*, prohibieron los Sanjuanés y los Zaragüayes¹⁵⁰, pero no el *Bëtschnaté* porque igual la gente salía (comunicación personal, 11 de febrero, 2018).

Estas palabras del bacó Carlos contradicen lo afirmado por De Montclar (1918), cuando escribe lo siguiente: “Este año en varios pueblos, y singularmente en el de Sibundoy, apenas se ha conocido esta fiesta, a no ser por la presencia de unos pocos indios que salieron disfrazados por las calles” (p.108).

En tercer lugar, a los niños se les prohibiría participar del *Bëtschnaté*, obligándolos a permanecer ese día en los colegios que la misma misión había creado. A cerca de esta estrategia se refiere la profesora María Clara Juagibioy:

Ese día del *Bëtschnaté*, el Alguacil de menores, que era un indígena pero debía obedecer lo que el padre dijera, tenía que estar pendiente de que todos los niños fueran al colegio, y de que estuvieran allí todo el día (comunicación personal, 26 de junio, 2018).

En cuarto lugar, las hermanas franciscanas, quienes dirigían la escuela femenina de Sibundoy, adoptarían la costumbre de organizar cada *Bëtschnaté* una peregrinación al Santuario de Las Lajas. Esta estrategia que fue inicialmente creada para que las niñas camëntsá no participarían del Día Grande, afirma el bacó Carlos, se fue luego haciendo extensiva a toda la comunidad; de modo que se comenzaría a financiar el transporte de las demás personas que también quisieran asistir. Sin embargo, tal estrategia no lograría “sacar el *Bëtschnaté* de la mente del camëntsá”:

¹⁵⁰ Según lo que el bacó Carlos ha escuchado de los mayores, tanto la danza de los Zaragüayes como el enjale del gallo se prohibieron para la década de 1930, pues los capuchinos consideraban que esas festividades “se prestaban para muchos desórdenes” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 19 de diciembre, 2016).

Algunos iban a las Lajas por su devoción, otros por el gusto de darse un paseo; pero igual no sacaban de su mente el *Bëtschnaté*. Mientras iban en el transporte para allá iban tocando los instrumentos y cantando; al llegar allá lo mismo; y a los dos días cuando volvían, apenas se bajaban del bus, comenzaban a visitar, iban de una casa a otra y hasta al mismo Gobernador el hacían abrir el cabildo para festejar allá. Imagínese, no se podía dejar pasar la fiesta de la vida y del encuentro (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 25 de junio, 2016).

Así pues, los misioneros capuchinos representaron el *Bëtschnaté-Clestrinj* como un “carnaval salvaje”, y a partir de esa representación articularon (*enredaron*) una serie de estrategias para regularlo, con lo que en últimas se buscaba su supresión. Sin embargo, frente a esas estrategias los *cabëng* generaron un campo de respuestas y continuaron celebrando el retorno del Día Grande, y con ello la vida y el encuentro. La violencia simbólica ejercida por los misioneros capuchinos a partir de sus representaciones fue así resistida desde las representaciones propias.

Mapeada esta representación de “carnaval salvaje”, pasemos ahora a mapear la de Carnaval del Perdón.

Los misioneros redentoristas y la representación del Carnaval del Perdón.

En 1969 la orden capuchina concluiría su actividad misional en Sibundoy, y al año siguiente la orden redentorista se instalaría en la región, en donde permanece hasta la actualidad. A propósito de la llegada de los redentoristas a Sibundoy, el bacó Carlos menciona lo siguiente: “Ellos llegaron a Sibundoy con otro pensamiento, como queriendo dialogar más con el indígena, estaban más dispuestos a hablar (comunicación personal, 25 de junio, 2016).

De los religiosos redentoristas que arribaron a Sibundoy para 1970 hay uno que es ampliamente recordado por los *cabëng*: el Hermano José Cruz, quien jugaría un papel crucial en la configuración del *Bëtschnaté-Clestrinj* actual.

Según comenta el bacó Carlos, el Hermano José Cruz se caracterizó por ser un religioso ampliamente interesado en las costumbres y prácticas culturales de los *cabëng*, por lo que dedicaba gran parte de su tiempo a visitarlos para dialogar sobre tales temas. A través de esos diálogos, el

Hermano Cruz se daría cuenta de que los misioneros capuchinos habían diseñado diferentes estrategias para tratar de acabar con el *Bëtschnaté-Clestrinÿ*, y además descubriría que otras prácticas culturales como la danza de los Zaragüayes y el enjale del gallo habían sido prohibidas por ellos; por lo que “empezó a mirar cómo fortalecer el *Bëtschnaté* y cómo recuperar las tradiciones prohibidas” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

El proyecto del Hermano Cruz, relata el bacó Carlos, coincidió con el hecho de que para esa misma época el bacó Basilio Juagibioy, artesano camëntsá, estaba volviendo a elaborar las máscaras de los Sanjuanés y de los matachines, a partir de los recuerdos que él tenía y de indicaciones dadas por los mayores. El Hermano Cruz seguiría muy de cerca el trabajo del bacó Basilio, y en el año 1973 le propondría al entonces Gobernador Crispin Chindoy que los Sanjuanés y el matachín participaran del *Bëtschnaté-Clestrinÿ* de ese año, argumentando “que había recuperar las tradiciones perdidas y que eso se podía hacer desde el *Bëtschnaté* porque esa era la fiesta más importante del camëntsá” (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 30 de junio, 2016). Sin embargo, a tal propuesta le seguiría la de “reorganizar” el *Bëtschnaté-Clestrinÿ*:

Con el Hermano José Cruz fue que se empezó a *enredar* todo. Él, primero propuso que el matachín y los Sanjuanés salieran también en el *Bëtschnaté*, mejor dicho que ese mismo día se hiciera lo del gallo; pero ya después lo que propuso fue darle otro orden al *Bëtschnaté*, como hacerle un programa. Le insistió al Gobernador que era mejor que todos se vieran en la capillita del Sagrado Corazón para salir todos juntos de ahí, como en desfile. Al matachín lo puso de primeras, como el pregonero de la fiesta, después puso a los cabildantes, después a los bandereros, después a las mamitas que llevan la imagen de la Virgen de las Lajas, después a los Sanjuanés, y ahí sí venía el resto del pueblo [...] Y eso de llevar la imagen fue otro *enredo*, porque eso lo propuso el Hermano para que la gente no se fuera a las Lajas, sino para que se quedara aquí en el *Bëtschnaté*, y que aquí mismo fuera a misa.

Así pues, a partir de las propuestas del Hermano Cruz, en el año 1973 el *Bëtschnaté-Clestrinÿ* adquiriría una nueva configuración, ya que, primero, se establecería la capilla del Sagrado Corazón como el punto de encuentro colectivo del pueblo camëntsá; lo que, como se había mencionado en el tercer apartado, implicaría que los bandereros dejasen de “recoger” a los *cabëng* para llevarlos al centro de Sibundoy. Segundo, se daría un orden particular a la forma en que los camëntsá debían dirigirse al Parque de la Interculturalidad, en la que el matachín se convertiría en el guía o

pregonero. Tercero, nuevas prácticas se articularían (*enredarían*) al *Bëtscnaté*: el enjale del gallo, la procesión con la imagen de la Virgen de las Lajas y la asistencia a misa (estas dos últimas buscando que los *cabëng* no se fuesen a Nariño sino que se quedasen en Sibundoy participando del *Bëtscnaté*)¹⁵¹.

Pero además de adquirir una nueva configuración, con la intervención del Hermano Cruz, al *Bëtscnaté-Clestrinj* se le pasaría a representar como Carnaval del Perdón:

El Hermano fue el que comenzó a hablar del Carnaval del Perdón. Le llamaría la atención lo del acto de pedir perdón en el *Bëtscnaté* y así lo llamó; y pues el resto de los redentoristas también lo siguieron llamando así (Bacó Carlos Jamioy Narváez, comunicación personal, 30 de junio, 2016).

Haciendo un breve análisis de lo hecho por el Hermano Cruz con relación a las festividades *camëntsá*, se puede apreciar, desde lo narrado por el bacó Carlos, que el propósito que perseguía el Hermano era el de fortalecer las expresiones festivas de los *cabëng*, al contrario de lo que pretendieron los misioneros capuchinos que era su erradicación; esto es un ejemplo, como lo indica Hall (2014g), de que la religión se puede articular a sí misma y en el contexto de diferentes formas. Sin embargo, la representación del *Bëtscnaté-Clestrinj* hecha por el Hermano y reproducida por sus compañeros de orden hasta la actualidad, no escapa tampoco al reduccionismo, pues fija el *Bëtscnaté-Clestrinj* en uno solo de sus significados: fiesta del perdón. Pero además, tal representación es estereotipante, en tanto supone que la presencia en el *Bëtscnaté* de música y baile hace de él un carnaval, marcación que es rechazada por los *cabëng*, ya que obvia el verdadero sentido que para ellos tiene celebrar el *Bëtscnaté*:

La palabra carnaval no tiene ningún sentido para nosotros, que en el *Bëtscnaté* haya música, baile, bulla, no lo hace un carnaval. Lo de nosotros es un *Bëtscnaté-Clestrinj*, un Día Grande, el día para compartir, para celebrar la vida, el encuentro, para darnos consejos, para agradecer. Esto no es que sea puro baile y listo, eso sí hay que tenerlo claro [...] Pero los visitantes y mucha gente si habla es del Carnaval del Perdón, y a veces hasta a nosotros

¹⁵¹ La danza de los Zaragüayes se articularía (*enredaría*) al *Bëtscnaté* en 1978, luego de que la batá María Luisa Juagibioy Chindoy hiciera un trabajo de reactivación de la memoria colectiva alrededor de esta práctica cultural.

mismos se nos pega eso (Bacó Carlos Jamiyo Narváez, comunicación personal, 22 de junio, 2016).

Los camënsá siguen así librando una disputa por la representación alrededor del *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, disputa que data de la época colonial, en la que las festividades Quillacingas eran representadas como “bárbaras” (según las palabras de fray Jerónimo de Escobar, a quien se citó en el primer apartado); que continúa durante los años de la misión capuchina, cuyos integrantes representaron el *Bëtsnaté* como un “carnaval salvaje”; y que llega hasta el tiempo actual, en el que el *Bëtsnaté* ha querido ser fijado y reducido con la representación Carnaval del Perdón.

Capítulo 4

Enredando algunos análisis finales en torno a la identidad

Hasta el momento, el mapeo de las prácticas y de los significados que se articulan (*enredan*) en el *Bëtscnaté-Clestrinÿ*, y de los contextos en que se ha configurado esta práctica cultural, ha permitido observar lo siguiente:

Primero, el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* es una festividad de vital importancia para el pueblo camëntsá, pues por medio de ella, año tras año, los *cabëng* revitalizan sus lazos comunitarios, compartiendo recíprocamente música, baile y maíz; encontrándose para celebrar la vida; y reconciliándose e intercambiando consejos.

Segundo, el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* es una unidad sobredeterminada, pues está configurada por la articulación de diferentes prácticas y significados. No obstante, a lo largo de la historia camëntsá se le ha querido simplificar a través de distintas representaciones. Una de ellas, aún vigente, es la de Carnaval del Perdón, representación que estereotipa al *Bëtscnaté* convirtiéndolo en un carnaval y que lo esencializa y reduce a uno de sus significados: fiesta del perdón. Esto le ha implicado al pueblo camëntsá estar en una disputa permanente con esas representaciones que ejercen violencia simbólica sobre su Día Grande.

Tercero, parte de la historia camëntsá se ha desarrollado en contextos configurados por articulaciones (*enredos*) establecidas desde las operaciones de la colonialidad del poder y la colonialidad cultural. En tales contextos, a través del *Bëtscnaté-Clestrinÿ* se han confrontado esas articulaciones, de modo que esta práctica cultural se ha constituido en un medio para resistir al patrón de poder dominante.

Ahora bien, ese ejercicio de mapeo develó un hecho más sobre el que aún no se ha profundizado: el mito del Señor de Sibundoy fiestero, y la articulación al *Bëtscnaté-Clestrinÿ* de las prácticas del perdón, de asistir a misa y de llevar en procesión a la Virgen de las Lajas, son hechos que dejan ver que en medio de la colonialidad, el pueblo camëntsá ha dialogado con el otro, con la diferencia, y que ese diálogo ha sido importante en la configuración de la propia identidad. Entremos pues a tratar tal hecho.

Para Hall (2014e), la *identidad* debe ser entendida como un proceso, pues esta se encuentra en permanente construcción. Tal carácter procesual de la identidad se deriva de al menos dos hechos: Primero, las identidades están contextualmente posicionadas, de modo que se pueden transformar a partir de las rearticulaciones que se dan en el contexto. Segundo, las identidades se van configurando a partir de la relación con la diferencia, es decir, que el diálogo entablado con el otro puede llevar a que la propia identidad sufra cambios. La identidad no es pues un “punto fijo o inamovible”, como el contexto es susceptible de rearticularse.

Pero si bien las identidades son procesuales, indica Hall (2014e), se debe tener en cuenta que estas también están posicionadas, están ligadas a un lugar, a una historia, a ciertas tradiciones culturales. En este sentido, las rearticulaciones identitarias surgen siempre de la negociación entre los “amarres” de la identidad y lo “novedoso”.

Llevando estas discusiones sobre el carácter procesual y posicionado de las identidades al terreno de la identidad étnica, Hall (2014e) diferencia entre lo que él denomina *viejas etnicidades* y *nuevas etnicidades* o *eticidades emergentes*. Las primeras, se caracterizan por ser identidades/eticidades que esencializan su posicionalidad, autonombrándose, en el seno de relaciones de poder, como las identidades/eticidades modelo a seguir, por lo tanto, son incapaces de “aflojar sus amarres” identitarios para entrar en diálogo con el otro, al que, en oposición, tienden a engullirlo, pues “sólo pueden estar seguras de su existencia si consumen a los otros” (Hall, 2014e, p. 383).

Por su parte, las nuevas etnicidades son aquellas que no esencializan su posicionalidad, pero tampoco pierden el asidero del que proceden, de modo que pueden entrar a dialogar con el otro bajo ciertas condiciones. Estas identidades/eticidades no son pues del todo procesuales ni del todo posicionales, “no están encerradas en el pasado ni son capaces de olvidarse del pasado. No son del todo lo mismo, ni enteramente diferentes” (Hall, 2014e, p. 383).

Estos análisis de Hall nos dan luces para entender que, en medio de la colonialidad, el pueblo camëntsá ha procedido como una “eticidad nueva”, pues ha entablado conversación con la diferencia (lo que ha generado cambios en su identidad), pero sin desanclarse de su posicionalidad, sin olvidarse de su pasado. Es por ello que el Señor de Sibundoy se convierte en un Dios fiestero, que el perdón se inserta al *Bëtschnaté* pero con el propósito de defender la vida comunitaria, y que se va a misa pero sin dejar de festejar dentro de la iglesia; en cada uno de estos cambios que se han

dado al interior del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* reside una huella del pasado, una huella de la posicionalidad identitaria camëntsá.

En este sentido, decir que el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* es un producto sincrético (lectura que, recordemos, es dominante en los análisis que se han hecho del *Bëtsnaté*) es desconocer que el pueblo camëntsá ha dialogado con el otro pero anclado en su posicionalidad identitaria. Lejos de ser un producto resultante de la simple mezcla o combinación de elementos, forma en que Jaramillo y Dávila (2013) conciben el sincretismo, en esta práctica cultural se evidencia que en su diálogo con la diferencia, los *cabëng* apropiaron elementos de ella, no sin antes reinterpretarlos desde su posicionalidad identitaria. La concepción del *Bëtsnaté* como una mezcla, desconoce, en últimas, las resistencias que han hecho los *cabëng* en medio de la colonialidad, y los ubica en el papel de receptores pasivos de los elementos culturales de la diferencia.

En lugar de ver el *Bëtsnaté-Clestrinÿ* como un producto sincrético, se podría más bien concebirlo como un espacio en el que operan las lógicas de lo *ch'ixi*. Tomando la noción de la lengua aymara, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) utiliza el término *ch'ixi* para referirse a la existencia en paralelo de múltiples diferencias culturales, que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. La autora define el término de la siguiente manera:

La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario [...] Así como el *allqamari* conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo *ch'ixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él. Pero su heterónimo, *chhixi*, alude a su vez a la idea de mescolanza, de pérdida de sustancia y energía. Se dice *chhixi* de la leña que se quema muy rápido, de aquello que es blandengue y entremezclado (pp. 69-70).

El *Bëtsnaté-Clestrinÿ*, en concordancia con los planteamientos de Rivera (2010), es un espacio en el que “lo blanco y lo negro”, “el mundo camëntsá y su opuesto”, se conjugan, se complementan sin llegar a mezclarse, sin formar un tercer elemento resultante del contacto. La práctica de pedir

perdón se complementa con la de dar consejos en defensa de la vida; las prácticas de ir al Santuario de las Lajas, de asistir a misa a la iglesia de Sibundoy y de llevar a la Virgen de las Lajas en procesión, se complementan con las de agradecer y festejar mientras eso pasa por “encontrarse en vida”. Yendo más allá, y hablando desde lo que arrojó el mapeo contextual, el calendario camëntsá se complementa con el calendario occidental, al igual que lo hacen las articulaciones *trabajo-manutención comunitaria-fiesta*, *trabajo-capital*, y el tiempo ordinario y el *kaka tempo* (al que se retorna al tomar yagé). La “identidad del *Bëtsnaté-Clestriný*”, la identidad camëntsá, no es pues un producto *chhixi* (una mezcla), tampoco es una identidad *q'ara* (culturalmente desnuda o usurpadora de lo ajeno)¹⁵², es una identidad que se ha configurado desde lo procesual y lo posicional, desde un dialogo de saberes en el que ciertas prácticas de la diferencia, previamente “revisadas”, han entrado a complementar las propias.

Queda un aspecto por tratar acerca de la “revisión” de las prácticas de la diferencia. Observemos lo que relata fray Jacinto María de Quito (1938), acerca de la forma en que los habitantes del Valle de Sibundoy se oponían a los mandatos capuchinos, argumentando que estos no eran “costumbre” entre ellos:

Otro tanto podemos decir al tratarse de la inmutable ley de la costumbre o costumbre, como dicen ellos.

Su aferramiento y tenacidad a esta ley era, si se quiere, lo que causó mayores pesadumbres a más de un misionero. El culto y adhesión reverente a sus antiguas tradiciones era al mismo tiempo la razón suprema para no admitir innovación alguna por buena y provechosa que fuera al individuo o al pueblo [...]

Como al principio nuestra Misión no recibía auxilio alguno del gobierno, solicitamos el auxilio de los sibundoyes para que nos ayudaran a levantar el rancho para nuestra habitación. Su contestación clara y categórica fue: “No es costumbre que los Padres tengan casa en nuestro pueblo; eso solo entre blancos, como en Pasto”. Después de mucho bregar y de pagarles más de lo acostumbrado, al fin pudimos cubrirlo con paja. Mas, al tratar de embarrar las paredes, fue materialmente imposible contar con ellos; tuvo el Hermano Fray

¹⁵² El término también es empleado por Rivera (2010).

Ladislao que arremangarse el hábito para pisar el barro y con el auxilio de un muchacho blanco, embarrarlas él mismo [...]

Sigamos. El Roperero de Lourdes, fundado en Bogotá, confeccionó unos vestidos para esta Misión. El Rmo. Prefecto Apostólico los entregó a las Madres Franciscanas para que los repartieran a las niñas ¿El resultado? Que, por temor de que sus padres las castigaran por llevar vestidos distintos de los de su usanza, unas los cambiaron por sal, otras por pan, y no faltó quien los botara en el monte y en las quebradas (pp. 37-38).

Usando las palabras de fray Jacinto, “el aferramiento y la tenacidad a la costumbre” es ejemplo de la manera en que los *cabëng* han reafirmado su posicionalidad identitaria en el diálogo con la diferencia, y muestra de que no han sido receptores pasivos que mezclan prácticas; es desde la “costumbre”, desde el pasado, que éstas se han revisado para aceptarlas como complementarias o rechazarlas.

En suma, la identidad del *Bëtsnaté-Clestrinÿ* y la identidad *camëntsá* no han sido ni son “entidades fijas”, en la espiral de la historia han cambiado pero ancladas en el punto desde el que se despliega esa espiral (“van y vienen”, usando las palabras del bacó Carlos). En sintonía con las rearticulaciones contextuales y a parir del contacto con el otro —al que se reconoce como un actor dilógico, por lo que, como se describió en el capítulo1, el Día Grande también se visita y saluda con pétalos de flores— se han transformado creativamente, desde lógicas *ch'ixi*, pero sin desprenderse de su posicionalidad.

Conclusiones

Uno de los objetivos que se planteó este estudio fue el de mapear las prácticas y los significados que se articulan (*enredan*) en el *Bëtscnaté-Clestrinÿ Camëntsá*. Ese mapeo permitió ver que el *Bëtscnaté* es una festividad mítica, el cierre de un ciclo y el inicio de uno nuevo, y la fiesta de la abundancia, del maíz, del compartir, de la vida, del encuentro, del respeto, del consejo y del perdón. Esta multiplicidad de significados articulados al *Bëtscnaté*, hacen de esta práctica cultural una unidad sobredeterminada, a la que, sin embargo, se le ha querido reducir con la representación Carnaval del Perdón.

El otro objetivo que se planteó este estudio, directamente dependiente del anterior, fue el de mapear algunos de los contextos en que se ha configurado el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* y en que se ha desarrollado la historia camëntsá. Tal mapeo nos llevó al tiempo mítico y precolombino, y a la vez nos puso en frente de contextos configurados por las operaciones de la colonialidad cultural y la colonialidad del poder, en los que el pueblo camëntsá ha dialogado con la diferencia, pero en los que sobre todo ha debido resistir ante la forma en que la colonialidad ha atentado contra él.

Una de las maneras en que el pueblo camëntsá ha resistido a esa colonialidad, ha sido, precisamente, a través del *Bëtscnaté-Clestrinÿ*. Con él, como lo dejo ver el ejercicio de mapeo, los *cabëng* han confrontado distintos tipos de colonialidad que actúan de forma articulada: cultural, en torno al trabajo, en torno a la autoridad, del saber y del ser. Celebrar el *Bëtscnaté-Clestrinÿ* en la espiral de la historia se ha constituido así en una las vías escogidas por el pueblo camëntsá para luchar por su pervivencia, siendo esto algo que los mismos *cabëng* expresan en uno de los cantos que interpretan durante el Día Grande:

Chiyekna chkas	Mientras Dios
Bëngajemëng	nos preste la vida
Chkas mochjëbtsoboyejway	seguiremos festejando,
Vidanskwan, vidanskwan	tal cual como nos han enseñado
Taitabe Iwar, vidasna	nuestros taitas.
Chkas mochjëbtsoboyejwayjemëng...	

Kenatjemëngka	Nosotros como hermanos
Chkas bëngajemëng	seguiremos rescatando
Bëngbe botaman kostumbr	nuestras costumbres,
Ndoñ mochjëbtsebohjon	no dejaremos acabar
Klestrinë, klestrinë, klestrinë	con nuestra cultura,
klestrinë, klestrinë, klestrinë...	<i>Clestrinë, Clestrinë, Clestrinë,</i>
	<i>Clestrinë, Clestrinë, Clestrinë.</i> ¹⁵³

Pero así como el *Bëtsnaté-Clestrinë* es un espacio desde el cual el pueblo camëntsá ha luchado “para no dejar acabar su cultura”, es también un lugar desde el que ha reafirmado su posicionalidad identitaria, su anclaje con un territorio, una historia y unas tradiciones culturales particulares. Desde allí ha confrontado a esas “viejas identidades/etnicidades” que quieren engullir a la diferencia. Por ello, ese día también cantan:

Clestrinye, Clestrinye,
 nosotros somos indígenas así somos,
 nosotros somos indígenas así somos,
 así celebramos la vida.¹⁵⁴

En este sentido, se puede decir que el *Bëtsnaté-Clestrinë* es también la fiesta de la resistencia, este podría ser uno más de los significados articulados a esta práctica cultural.

Para finalizar, *volvamos* a lo narrado en la introducción y recordemos que el pueblo camëntsá esperaba dos cosas de este estudio: por un lado, que a través de él se “levantara una memoria” de las prácticas y significados asociados al *Bëtsnaté-Clestrinë* y, por otro, que con él se abrieran puertas para continuar con la comprensión de la historia camëntsá. Se espera pues que este ejercicio de mapeo haya contribuido a “levantar esa memoria” y a comprender, desde la óptica del *Bëtsnaté-Clestrinë*, un poco más esa historia; en últimas, como lo expresa el bacó Carlos, el *Bëtsnaté* nos “habla de lo que es y ha sido el camëntsá”.

¹⁵³ Ver pie de página 117.

¹⁵⁴ Canto tomado del documental *Bëtsknaté* (Paz, Formoso y Juagibioy, 2017).

Referencias

- Agudelo, E. (2015). *Prácticas de noviolencia: interculturalidad y poéticas para curar rabia*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20150223064530/noviolencia.pdf>
- Anderson, B., Caiuby, B. y De León, C. (2013). Curación con yagé: una entrevista con taita Juan Bautista Agreda Chindoy. *Cultura y droga*, 18(20), 13-36.
- Archila, M. (2005). Voces subalternas e historia oral. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, (32), 293-308.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Bacca, P. y Velásquez, O. (2009). Fiestas agrícolas y ciclos helio-lunares en el mundo andino: el carnaval como fuente de justicia de los pueblos indígenas pastos y kamentsás. *Análisis. Revista colombiana de humanidades*, (74), 15-32.
- Benjamin, W. (1986). El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov. En, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos* (pp. 189-211). Barcelona, España: Planeta Agostini.
- Bonilla, V. (1968). *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá, Colombia: Ediciones Tercer Mundo.
- Bosa, B. (2010). ¿Un etnógrafo entre los archivos? Propuestas para una especialización de conveniencia. *Revista colombiana de antropología*, 46(2), 497-530.
- Briceño, M. (2014). *Las coordenadas del cielo. Músicas en las ceremonias de yagé del taita Orlando Gaitán* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Cabildo Indígena Camëntsá Biyá. (2012). *Diagnóstico Plan Salvaguarda Camëntsá*. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_camentza_version_preliminar_0.pdf
- Cabildo Indígena Camëntsá Biyá. (s.f.). *Plan especial de salvaguardia del Bëtschnaté*. Recuperado de [183](https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Patrimonio/13-</p></div><div data-bbox=)

B% C3% ABtsnat% C3% A9% 20o% 20D% C3% ADa% 20Grande% 20de% 20la% 20tradici
% C3% B3n% 20cam% C3% ABts% C3% A1% 20-% 20PES.pdf

Canchala, H. (1995). *El imaginario simbólico de los rituales del carnaval, comunidad kamsá Sibundoy (Putumayo)* (Tesis de maestría). Universidad de Nariño, San Juan de Pasto, Colombia.

Cantoyaco y Grupo ComunicArte (productores). (2016). *Dos familias... un territorio* [Documental]. Colombia: Cantoyaco y Grupo ComunicArte.

Chaparro, A. (2003). *De logos a mythos. Crónica de una involución*. En A. Chaparro y C. Schumacher (Eds.), *Racionalidad y discurso mítico* (pp. 19-51). Bogotá, Colombia: Centro Editorial Universidad del Rosario.

Chindoy, M. (2006). *Carnaval del Perdón o del Arco Iris*. En Fundación BAT Colombia (Ed.), *Colombia de fiesta: las tradiciones folclóricas regionales* (pp. 125-137). Bogotá, Colombia: Círculo de lectura.

Chindoy, N., Mora, M. y Miticanoy, M. (2008). *Clasificación agógica de los bandereros de la comunidad kamëntsá del municipio de Sibundoy (Putumayo), en el Día Grande del Clëstrinye* (Monografía de especialización). Fundación Universitaria Los Libertadores, Sibundoy, Colombia.

Chindoy, S. (productor) y Forero, A. (director). (2017). *Clestrinye* [Documental]. Colombia: Ministerio de Cultura, Cabildo del Pueblo Kamëntsá Biyá.

Córdoba, A. (1982). *Historia de los kamsá de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981* (Tesis de doctorado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Corporación Casa Amazónica y Bienestar Familiar. (2014). *Butaman vid jiyasobom biam. Vivamos bien y bonito*. Recuperado de <https://casaamazoniadotorg.files.wordpress.com/2014/04/vivamos-bien-y-bonito.pdf>

Derrida, J. (2007). *Política y perdón*. En A. Chaparro (Ed.), *Cultura política y perdón* (pp. 21-44). Bogotá, Colombia: Centro Editorial Universidad del Rosario.

- De Montclar, F. F. (1918). Informe. En, *Informes que rinden el Vicariato Apostólico de la Goajira y el Prefecto Apostólico del Caquetá y Putumayo*.
- De Quito, F. J. (1938). *Miscelánea de mis treinta y cinco años de misionero del Caquetá y Putumayo*. Bogotá, Colombia: Editorial Águila.
- De Santa Gertrudis, F. J. (1956). *Maravillas de la naturaleza. Tomo I*. Bogotá, Colombia: Biblioteca de la Presidencia de Colombia. Recuperado de <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/3878>
- Dussel, E. (1983). *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, CEHILA Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120215104509/iglesia2.pdf>
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona, España: Editorial Labor. Recuperado de <http://www.thule-italia.net/Sitospagnolo/Eliade/Eliade,%20Mircea%20-%20Mito%20y%20Realidad.pdf>
- Erazo, C. (productor) y Shihab, L. (director). (2019). *Bëtsnaté: Carnaval del Perdón de los Kamëntsá* [Documental]. Colombia: Canal Trece.
- Fajardo, J. (2006). El Carnaval del Perdón. *Revista Porik An*, (11), 399-416. Recuperado de http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_3noanteriores/No.11porikan/articulo12.pdf
- Flórez, I. (2013). Pintando la sangre y el cuerpo con los colores del yajé: aprendizajes mestizos en Bogotá. *Maguaré*, 27(2), 91-125.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Garzón, O. (2004). *Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

- Gómez, P. (2016). *El Carnaval del Perdón (Bëtschnaté) en Sibundoy: prácticas comunicativas, solución de conflictos y esbozo de una teoría de la armonización*. Recuperado de https://www.javeriana.edu.co/unesco/humanidadesDigitales/ponencias/IV_81.html
- Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa*, (10), 13-48. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39612022002>
- Grossberg, L. (2006). Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo. *Tabula Rasa*, (5), 45-65. Recuperado de <http://revistatabularasa.org/numero-5/grossberg.pdf>
- Gruzinski, S. (2007). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Guerrero, P. (2010). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Hall, S. (2014a). El espectáculo del “otro”. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 459-487). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, Editorial Enviñón.
- Hall, S. (2014b). El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 37-49). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, Editorial Enviñón.
- Hall, S. (2014c). El trabajo de la representación. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 489-526). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, Editorial Enviñón.
- Hall, S. (2014d). Estudios culturales y sus legados teóricos. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 73-94). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, Editorial Enviñón.

- Hall, S. (2014e). Etnicidad: identidad y diferencia. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 373-383). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, Editorial Envi3n.
- Hall, S. (2014f). Significaci3n, representaci3n, ideolog3a: Althusser y los debates postestructuralistas. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 221-249). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, Editorial Envi3n.
- Hall, S. (2014g). Sobre postmodernismo y articulaci3n. En E. Restrepo, V. Vich y C. Walsh (Eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 97-116). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, Editorial Envi3n.
- Instituci3n Educativa Champagnant. (2009). *100 a3os de historia marista en el Putumayo*. Sibundoy, Colombia: Instituci3n Educativa Champagnant.
- Jamioy, H. (2010). *B3nybe oboyejuay3ng. Danzantes del viento*. Bogot3, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Jaramillo, J. y D3vila, L. (2013). *Est3ticas convergentes. Sincretismo cultural en el B3tschnat3 Kam3nts3 Biy3 de Sibundoy Putumayo* (Tesis de maestr3a). Universidad de Nari3o, San Juan de Pasto, Colombia.
- Juajibioy, A. (2008). *Lenguaje ceremonial y narraciones tradicionales de la cultura kam3nts3*. Bogot3, Colombia: Fondo de Cultura Econ3mica.
- Juan, J. y De Ulloa, A. (1982). *Noticias secretas de Am3rica. Parte II*. Madrid, Espa3a: Ediciones Turner.
- Kuan, M. (2015). *Civilizaci3n, frontera y barbarie. Misiones capuchinas en Caquet3 y Putumayo, 1893-1929*. Bogot3, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- L3pez, M. (2000). El tiempo de rezar y el tiempo de sembrar: el trabajo ind3gena como otra pr3ctica de cristianizaci3n durante el siglo XVI. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, (27), pp.26-67.

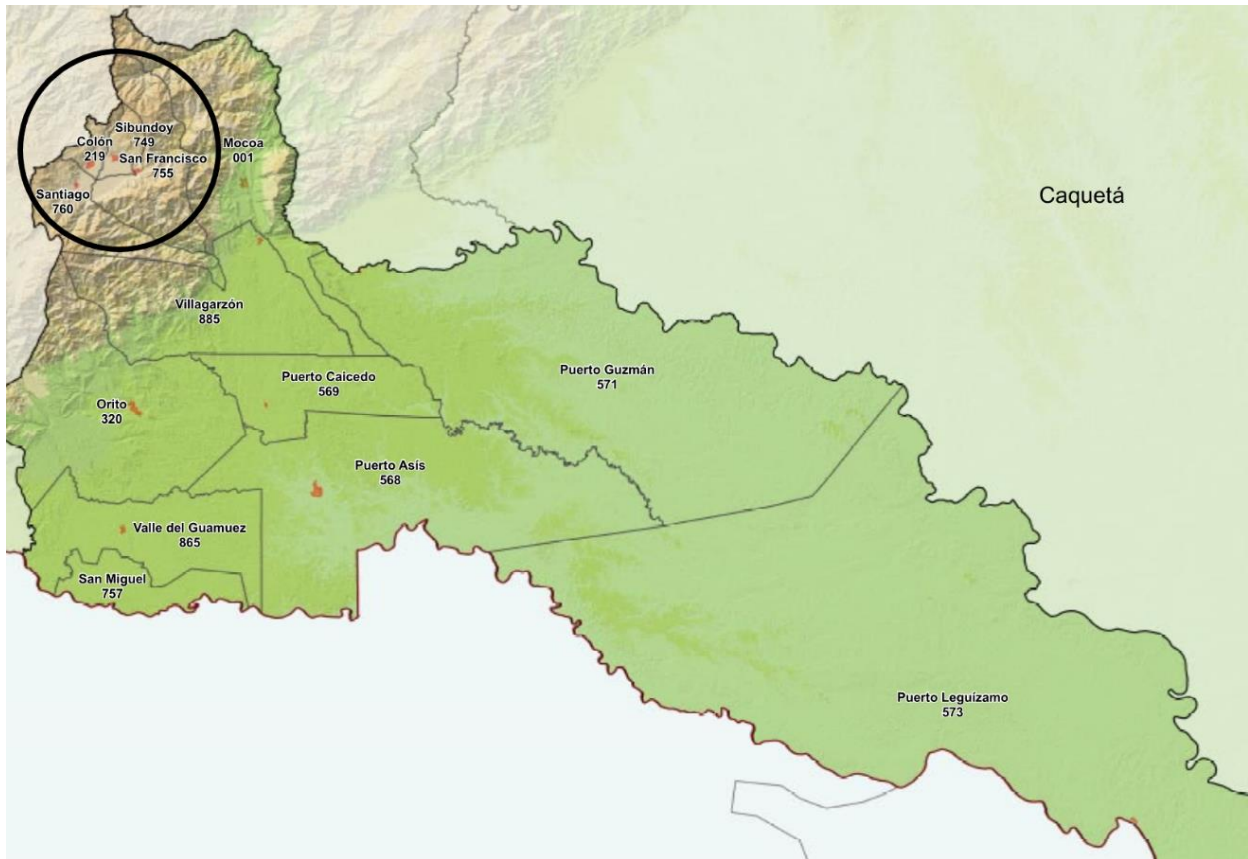
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Marín, A. (2011). Carnaval kamëntsá: identidad, simbolismo y resistencia. En M. González (Ed.), *El entrecruzamiento de la tradición y la modernidad. Memorias del Encuentro Internacional sobre Estudios de Fiesta, Nación y Cultura. 2011* (pp. 132-152). Bogotá, Colombia: Intercultura, IDEP.
- Mate, M.R. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Mattelart, A. y Neveu, E. (2004). *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Ministerio de Cultura (productor). (2010). *Carnaval del Perdón. Valle de Sibundoy-Putumayo* [Documental]. Colombia: Ministerio de Cultura.
- Ministerio de Cultura. (s.f.). *Parque de la Interculturalidad*. Sibundoy, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Oviedo, R. (Ed.). (2005). *Relaciones y visitas de tasación en las tierras altas del departamento de Nariño, durante el siglo XVI. Visitas del Bachiller Tomás López y del Licenciado García de Valverde*. San Juan de Pasto, Colombia: Alcaldía Municipal de Pasto, Universidad de Nariño.
- Pacheco, J. (1971). *Historia extensa de Colombia. Volumen XIII. Historia eclesiástica. Tomo I*. Bogotá, Colombia: Ediciones Lerner.
- Paz, F., Formoso, D., Juagibioy, J. (productores) y Paz, F. (director). (2017). *Bëtsknaté* [Documental]. Colombia: Ministerio de Cultura.
- Pinzón, C. y Garay, G. (1998). Inga y kamsá del Valle de Sibundoy. En *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central. Tomo IV-Volumen 3* (pp. 113-330). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

- Quijano, A. (2014a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En D. Assis (Ed.), *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Quijano, A. (2014b). Colonialidad del poder y clasificación social. En D. Assis (Ed.), *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Ramírez, M. (1996). *Frontera fluida entre Andes, piedemonte y selva. El caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Envi3n Editores.
- Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (s.f.). Estudios culturales en América Latina. *Revista de estudios culturais*, (1). Recuperado de <http://each.uspnet.usp.br/revistaec/?q=revista/1/estudios-culturales-en-am%C3%A9rica-latina>
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Lim3n Ediciones.
- Rocha, M. (Ed.). (2010a). *Antes el amanecer. Antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.

- Rocha, M. (Ed.). (2010b). *Pütschi Biyá Uai. Puntos aparte. Antología multilingüe de la literatura indígena contemporánea en Colombia. Volumen 2*. Bogotá, Colombia: Libro al viento.
- Romero, M. (1960). *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Colombia: Academia Colombiana de Historia.
- Romoli, K. (1962). El suroeste del Cauca y sus indios al tiempo de la conquista española, según documentos contemporáneos del Distrito de Almaguer. *Revista colombiana de antropología*, 11, 240-302.
- Sánchez, J. (2010). Miguel Ángel López y Hugo Jamióy: Poéticas de lo imposible. *Cuadernos de literatura*, 14(27), 132-155.
- Tandioy, F. y Maffla, A. (2001). Simbolismo de los carnavales inga y kamëntsa del Valle de Sibundoy (Alto Putumayo). *Revista hechos y proyecciones del lenguaje*, (10). Recuperado de <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rheprol/article/view/856>
- Tawa Inti Suyu (productor). (2011). *Carnaval del Perdón. Bëtschnaté* [Documental]. Colombia: Tawa Inti Suyu.
- Tobar, J. y Gómez, H. (2004). *Perdón, violencia y disidencia*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Torres, A. (2017). *El retorno a la comunidad*. Bogotá, Colombia: CINDE, Editorial El Búho.
- Tovar, H. (Ed.). (1988). *No hay caciques ni señores. Relaciones y visitas a los naturales de América. Siglo XVI*. Barcelona, España: Sendai ediciones.
- USCU. (2018). *Diccionario Bilingüe Camëntsá: Español, Español: Camëntsá*. Recuperado de <https://www.sil.org/system/files/reapdata/70/77/77/70777763956530344525543756284427770534/kbhdic.pdf>
- Zarama, J. (1942). *Reseña histórica*. San Juan de Pasto, Colombia: Imprenta del Departamento.

Anexos

Anexo A. El Valle de Sibundoy en el departamento del Putumayo



Modificado de <https://geoportal.dane.gov.co/servicios/descarga-y-metadatos/descarga-divipola/&sa=D&source=hangouts&ust=1595108161993000&usg=AFQjCNG-LNW3CbnizVm-T0fRI21uI2GdcA>

Anexo B. El departamento del Putumayo y el Valle de Sibundoy en Colombia



Modificado de

<https://geoportal.igac.gov.co/sites/geoportal.igac.gov.co/files/geoportal/politicoseg.pdf>