

“Enseñarse bonito”
Cuerpo, trabajo y vida en el
campo entre los kamëntsá del
Valle de Sibundoy, Putumayo

Andrés Francisco Garzón Camacho

Universidad de Caldas
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Departamento de Antropología y Sociología
Manizales, Colombia.

2021

“Enseñarse bonito”
Cuerpo, trabajo y vida en el campo entre
los kamëntsá del Valle de Sibundoy,
Putumayo

Andrés Francisco Garzón Camacho

Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de:
Antropólogo

Director

Luis Alberto Suárez Guava

Docente del Departamento de Antropología y Sociología

Universidad de Caldas

Universidad de Caldas

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Departamento de Antropología y Sociología
Manizales, Colombia.

2021

Pai, Aslepay

“Pai tbatsanamamá” le enseñé a decir a mi sobrino Martín durante las horas de comer y mientras me observaba escribir este trabajo de grado. Agradecimientos, gracias, pai o aslepay necesito decirles a él y a muchas otras personas.

Este trabajo pudo haber sido una investigación con campesinos en el parque natural Chingaza, un estudio de la relación entre humanos y el caimán llanero o sobre la “memoria biocultural” del resguardo Cañamomo- Loma Prieta en Riosucio, Caldas. Además, pudo llegar a ser un estudio sobre la cultura del agua y los pescadores del río Magdalena con la fundación Alma o la relación de los niños kamëntsá con los ciclos naturales. Al final, yo opté por esta última opción y por eso llegué la primera vez al valle de Sibundoy durante el bëtsknaté del año 2017.

El curso donde tenía que definir el pre- proyecto de tesis lo tomé con el profesor Miguel Rivera. Con Miguel pude participar de varias asignaturas durante la carrera y hacer parte del semillero FOCUS sobre antropología visual o antropología de los sentidos como a él y a mí nos gusta llamarlo. De alguna manera esta tesis también es resultado de esos caminos de conocimiento compartidos con Miguel. Esos caminos recorridos juntos en San Basilio de Palenque, Villavicencio, el sur del Tolima o el Valle de Sibundoy donde llevó a un grupo de estudiantes durante mi trabajo de campo. Igualmente, algunos ejercicios desarrollados en esas asignaturas inciden en esta tesis. Siendo así, acá puedo recordar el impacto sensorial que me generó ver en sus clases el documental “la cueva de los sueños olvidados” de Herzog, mis trabajos finales sobre reflexividad fotográfica en una zona veredal de Planadas, Tolima o un breve estudio sobre las técnicas corporales de los estudiantes de las residencias masculinas Gabriel Soto Bayona. Miguel, más que un profesor es mi amigo, mi parcerero. Pai por eso.

A mitad del semestre de definición del trabajo de grado llegó Luis Alberto Suárez Guava a la universidad a dar ese mismo curso. Inmediatamente le pedí el favor a Miguel de que me dejara asistir a clases con Luis para que se convirtiera en mi asesor de tesis. “Pasó de Guatemala a Guatepeor” me contestó Luis Alberto a modo afirmativo. A mí me interesaba trabajar con Suárez porque ya había tenido la oportunidad de observarlo hablar sobre la tragedia de Armero, sus cuestionamientos a Geertz, leer su etnografía sobre el asunto de

las “maneras” del inga en Bogotá y sus aproximaciones etnográficas al trabajo de Vasco. Aun así, lo que más me había llamado la atención era saber que nació en aquel pueblo donde yo pasaba mis vacaciones de niñez, Fusagasugá, provincia del Sumapaz.

Con Luis empezamos a analizar el tema de niñez y ciclos naturales y terminamos reconociendo que los niños son los abuelos y que lo más adecuado era dejar ese tema para otra oportunidad. A pesar de ello no me frustré. En las asesorías con Luis Alberto sucedía algo tan correspondiente analíticamente, que cada lectura que me dejaba se iba aproximando a inquietudes archivadas durante gran parte de la carrera. Fue así que a partir de ese acompañamiento se hizo visible el asunto del aprendizaje y la producción de conocimiento desde el cuerpo concreto y sus particularidades. Un cuerpo que tiende a aprender desde esa “conciencia práctica” que refieren Marx y Engels (1968) en el texto “la ideología alemana”. Así pues, empecé a asombrarme con ese conocimiento inmerso en las habilidades para abrir una naranja, caminar en la loma, cortar un guineo o afilar un machete cómo aprendió Juan Sebastián Anzola en Sucre, Cauca, haciendo su tesis. Por este tipo de impactos analíticos que pasan por el sentir apareció la inquietud hacia el conocimiento contenido en los usos del cuerpo en el ambiente rural. Por ello, le expreso pai a Luis por acompañarme en este proceso de “llanero solitario” como me sabe decir. Pai por la paciencia, por la rigurosidad en la lectura y los comentarios de mis escritos. Pai por aparecer como una guaca a volver a darme esperanzas en la antropología y a recordarme que hay que tomarse muy en serio la vida de los otros, trabajando con ellos, acompañando, *chistiando*¹ diría don Salvador Jamióy, compartiendo la vida.

Pai a aquellos profesores que al asombrarme se asoman cómo destellos en esta tesis. A Gloria Elsa Castaño por llamar la atención sobre la necesidad de cuestionar los sofismas y por las lecturas de Marvin Harris sobre el impacto evolutivo de la anatomía humana. Pai a Ana Lucía Estrada por explicarme que es un “síndrome culturalmente específico” que me preparó para aproximarme a las enfermedades del monte. Pai a Alexander Paruma por los temas de comportamiento y percepción geográfica y el análisis del sueño de Akira Kurosawa que se mete en el ambiente rural de un cuadro de Van Gogh. Al caminar por

¹ En esta tesis las letras cursivas hacen referencia a palabras del habla cotidiana de kamëntsá y squenás en el valle de Sibundoy.

los desechos de *Tabanok* se siente una pequeña similitud al último sueño de Kurosawa. Pai a Camilo Lozano porque de alguna manera inició mi interés en una antropología del gesto. Pai por nombrar en sus clases el impacto de un gesto alemán que aparece en la película “bastardos sin gloria”. En este trabajo de grado los gestos son importantes, aunque haya faltado ampliar el tema y la rigurosidad descriptiva. Pai a Pilar Giraldo por ayudar a volverme más riguroso con el sentido transdisciplinar del caminar. Pai, aslepay.

Aquí también hay que agradecer a quienes le dieron las condiciones materiales de existencia a este trabajo. A la gran alcahueta mayor, mi madre Elda Camacho, cuyo pensamiento no me entiende, pero su instinto nunca me desampara. Gracias a ella puedo decir que he estudiado dos carreras sin presiones jerarquizantes y bajo mi propio sentido de la consecuencia. Pai mamita. Pai, aslepay a mis hermanos Diego y Fernando por la colaboración. A mis sobrinos María José y Juan David quienes se sorprendían de lo mucho que escribía y pareciera que nunca iba a acabar. De alguna manera este es un trabajo incompleto. Pai a mi amigo Yherson Miticanoy y su familia que me acogió durante seis meses en la vereda San Félix. A su hermano Cristian por llevarme a trillar fríjol o avistar totorales, a su padre Segundo por llevarme a todo lado, por la paciencia. A su mamá Fabiola por el cuidado las veces que me enfermé, por la comida que me daba fuerza para trabajar, por la colada de chilacuan que tiendo a extrañar al final de las tardes. Pai a la familia Miticanoy Burgos por enseñarme a *conversar bonito*.

Durante el trabajo de campo de esta tesis también se fortaleció el valor de la amistad. Pai, aslepay a mi amigo Omar David Loaiza, quien abandonó la carrera, pero no la amistad y desde Canadá me apoyó económicamente sin pedírselo. Ese mismo apoyo económico lo recibí de mi mamá patabrava, Cristina Perdomo y Juan Camilo Perdomo con quien compartimos intereses analíticos alrededor de la llamada antropología de la naturaleza. De nuevo a Miguel Rivera, Álvaro Sepúlveda, Edison Muyuy, Maryuri Miticanoy, Ángela Jacanamejoy, David Rodríguez (Kiluminati). Pai a Alda Guevara Muchavisoy por permitirme trabajar en el proyecto Ticca de promoción de áreas naturales de conservación comunitaria con la asociación sol y luna.

Por supuesto pai, aslepay a todas aquellas familias squená y kamëntsá que me dejaron entrar a sus casas, sus cultivos, sus zanjas, sus potreros. A aquellos que me invitaron a *acarriar* vacas por las veredas o a *rodíar* al monte. Pai por permitirme *guacanary* conversar bonito. A Dolores Muchavisoy, Pedro Agreda, Narcisa Chicunque, Antonio Jajoy, Narcisa

Jamioy, Luisa Mavisoy, Salvador Jacanamejoy, Clemencia Juajibioy, Carlos Juajibioy, Clemencia Jacanamejoy, Alfonso Jacanamejoy, Piedad Burgos, Norberto Bravo, Rafael Pineda y esposa, Juan Chindoy, Jesús Jajoy y esposa.

Pai, aslepay a quienes me compartieron en varias ocasiones sus palabras contextualizadoras. A Pastora Jamsasoy, Gloria Muchavisoy, Jaime Chindoy, Roberto Domínguez, Alberto Campaña, Santos Jamioy, Marceliano Jamioy, Camilo Ordoñez, Luz Magnaly Jamanoy, Julián Cano, Ángela Jacanamejoy.

Pai, aslepay a quienes auxiliaron con fotografías este trabajo. A Nhora Muchavisoy, a Jorge Luis Estupiñan, Julián Cano, Sebastián Galvis, José Fernando Pastás, Eliana Muchachasoy, Fabio Martínez, Ayënan Juajibioy y William Jamioy. A Ayënan y a William agradezco enormemente la colaboración y la amistad que se va *criando bonito*.

Pai, aslepay a los lectores de los borradores de esta tesis. A David Rodríguez, Juan Camilo Perdomo, Omar Gómez, Natalia Zambrano, Franklin Triviño y al grupo de tesisas asesorados por Luis Alberto. Lo poco que interactuamos me ayudó mucho y lamento no haber podido compartir más.

Pai, aslepay a Henry Rugelis por sus ilustraciones y por no dejarme solo en esos momentos en que la ansiedad, depresión y hastío invadían mi cuerpo y amenazaban con no dejar terminar este trabajo de grado. Ese mismo apoyo se lo agradezco de nuevo a Juan Camilo, Omar, Nata, Kilu y mi familia.

Papá murió dos días antes de que empezara esta encerradera de cuerpos a causa de una pandemia mundial. Recuerdo que al enterarse que dejaba tirada a la mitad la carrera de licenciatura en producción agropecuaria en Unillanos, él le dijo a mi mamá, “entonces que se vaya para el campo a tirar azadón”. Y pues sí, eso hice, aunque con torpeza porque falta muchísimo por aprender, por enseñarse. Pai padre, a pesar de todo.

Pai, aslepay a Javier Valbuena por recibirme en Manizales y el caminar, aunque a veces nos guíen éticas del viaje distintas. Pai a la universidad de Caldas, a Manizales por enseñarme a abrazar, a las residencias masculinas Gabriel Soto Bayona por ser una de mis casas.

Por último, cómo dice Eduardo Arias, “decidí graduarme porque ninguna carrera es la solución a nada en la vida”. Personalmente, no me interesa cargar a la espalda los fetiches

de un título. Igualmente, acá espero haber logrado así sea un poquito de esa “imaginación antropológica” que el profesor Juan Manuel Castellanos extraña en los estudiantes que se arriesgan a estudiar antropología.

Pai, aslepay a mí mismo por insistir y no renunciar. Este trabajo para mí tiene un cinco por el solo hecho de existir, o cómo expresaba el profesor Jaime Pineda en clases de biopolítica: “tres, por asistir, cuatro por insistir y cinco por persistir”. Pai, aslepay a Tabanok por iniciarme en las bonitas maneras de tratar, aunque falte mucho por aprender, por *enseñarse bonito*.

Que nuestros ejercicios antropológicos permitan construir ambientes para la vida.

Resumen

El siguiente documento aborda una aproximación etnográfica sobre los usos del cuerpo en el ambiente material y social relacionado con el trabajo rural hecho por los kamëntsá del Valle de Sibundoy, Putumayo. El cuerpo produce conocimientos y sentidos comunes; contextos que aquí se describen a través de movimientos, sensaciones y palabras usadas en la región; igualmente, pero en menor proporción aparece el trabajo rural de los squená o gente no kamëntsá.

El conocimiento emana del mundo y del trabajo. Siendo así, esta investigación asume como estrategia metodológica una participación corporal en las actividades prácticas, el trabajo rural como forma de conocimiento, ir y dejarse enseñar a trabajar en las veredas de Tabanok. Por ello, en esta investigación se acompañó a trabajar para uno poder enseñarse bonito. Lo cual implica aprender a contextualizarse con el entorno, adquirir fuerza en el trabajo, mostrarse *guapo*. Asimismo, se requiere desarrollar habilidad práctica, *practicarse* y ser *aparente*, mantener la fuerza a través de los años, siendo *valente*. Para los kamëntsá, aprender a trabajar lo ayuda a uno a *cultivarse* como persona. Por lo tanto, aquí se narran aprendizajes metidos en el *guacho*, tocando la tierra, *enchuquiándose* en las zanjas, *acarriando vacas* y *rodiando* al monte, el *plan* o la *loma*.

Este trabajo de grado trata sobre algunos aspectos de la vida en el campo. Trata sobre memorias sentidas, imaginaciones laboradas, ofrendas, celebraciones, lugares, seres y sus fuerzas o energías. Trata sobre el compartir la vida trabajando, usando constantemente el cuerpo porque la *cultura se siente* y *el campo se siembra en el corazón*.

Contenido

	Pág.
1. Introducción.....	1
1.1 Volver a Tabanok	1
1.2 Sudar la tesis	5
2. Caminar	15
2.1 Tabanoy	16
2.2 Ir a la cabeza con las vacas	18
2.2.1 Echando vacas	23
2.2.2 Cargando leche y atajando caminos	26
2.3 Ir al Paraíso.....	32
2.3.1 Volver a rodar al monte.....	40
2.3.2 Caminar entre el alto y el bajo putumayo	45
2.4 En los caminos va el hombre adelante y la mujer atrás porque el arcoíris es un ladrón 47	
2.5 Tejer labores y seguir caminando.....	55
3. La memoria sentida sobre lo aguanoso, la muerte y los espíritus que vagan por el mundo	63
3.1 Watjajonay	64
3.2 El corazón de la totora	67
3.3 “Todo eso era de la misión”	70
3.4 El cuello de botella del INCORA.....	73
3.5 Las zanjas o los caminitos del agua	77
3.5.1 La afeitada de la zanja.....	80
3.6 Heladas.....	83
3.7 Uacnayté.....	86
3.8 Los espíritus que vagan por el mundo.....	90
4. Hacer nacer un camino para un cultivo que florece	107
4.1 Partir guacho.....	108
4.2 Enabuatambayëng se hacía en el guacho de antigua que no cortaba la tierra	114
4.2.1 Bailar la semilla.....	118
4.3 El jajañ es un orden desordenado	121
4.4 šboachán es esperanza	123
4.5 Fríjol.....	129
4.5.1 Fríjol tranca.....	130
4.6 Joashkon.....	134
4.7 Bëtskнатé	139
4.7.1 Recorrido de los personajes del bëtskнатé	140

4.7.2	Bocoy para animarse y compartir	152
4.8	Saná	156
4.9	Lo abrigado.....	158
4.10	Desde el corazón hay que trabajar bonito.....	164
5.	Breves conclusiones o cómo los pollos bambaros se pueden volver corretiados ..	171
6.	Bibliografía	179

Lista de figuras

	Pág.
Ilustración 1: Síntesis gráfica sobre el caminar en Tabanok. Guion de Francisco Garzón dibujado por el artista Henry Rugelis... ..	28
Ilustración 2. Síntesis gráfica de memoria sentida del agua en el valle de Sibundoy. Guion de Francisco Garzón dibujado por el artista Henry Rugelis.	77
Ilustración 3: Síntesis gráfica sobre el trabajo de cultivar la tierra y la celebración del año nuevo kamëntsá o Bëtsknaté. Guion de Francisco Garzón dibujado por el artista Henry Rugelis.....	121
Ilustración 4. Cuadro de relación del árbol con respecto al cuerpo humano por Henry Mavisoy (2007)	180

1. Introducción



Imagen 1. Amanecer cerca de la escuela Carrizaral, Santiago, Putumayo, vía a Pasto. Fotografía de Jorge Luis Estupiñan.

1.1 Volver a Tabanok

La primera vez que estuve en el valle de Sibundoy fue durante los preparativos del *bëtsknaté* realizado en febrero de 2017. El *bëtsknaté* es la celebración del año nuevo kamëntsá. Para esa ocasión, yo iba a explorar la posibilidad de desarrollo del tema elegido para mi trabajo de grado que abordaba la relación de los niños kamëntsá con la naturaleza. ¿Qué es la naturaleza?, la dificultad para abordar aquella cuestión me llevó a archivar la propuesta.

Al cambiar de tema también cambie de asesor de tesis. De Miguel Rivera pasé a ser asesorado por Luis Alberto Suarez Guava. No obstante, a esa primera propuesta le

sobrevivió la iniciativa de trabajar con los kamëntsá y de hacerlo en el área rural de aquel valle ubicado en el alto Putumayo. Por eso, ante mi insistencia, Luis Alberto me compartió un texto que me dejó pensando en la importancia de la producción de conocimiento a partir del cuerpo concreto. Ese texto era la tesis de grado “uno hace a la finca y la finca lo hace a uno”, trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca. Tesis de Sebastián Anzola Rodríguez. En aquel documento, Anzola narra el procedimiento implicado en la apertura habilidosa de una naranja. Su descripción me generó mucho interés al demostrarnos a los lectores y consumidores de naranjas esta sencilla y compleja acción que relaciona los sentidos, los cuerpos y la aproximación al contenido de las cosas. Además, en esa tesis se puede observar cómo se *entrevera* lo abstracto y lo concreto en la vida cotidiana del ambiente rural. Ahí, en ese preciso momento de mi asombro lector apareció el cuerpo. Por ende, de mi parte empecé a interrogarme: ¿Cómo influye el cuerpo en el conocimiento de las cosas?, ¿Cómo se expresa el conocimiento del trabajo rural a partir de los usos del cuerpo entre los kamëntsá del Valle de Sibundoy? Fue así que nació esta investigación que está a punto de leer.

El valle de Sibundoy queda en el alto Putumayo, al sur de Colombia. Las dos primeras y rápidas veces que lo visité lo hice por la ruta Manizales- Cali- Pasto. Luego, la tercera vez lo hice en dirección Villavicencio- Bogotá- Mocoa y subí por aquel *camino culebrero* llamado *el trampolín de la muerte*. Meses más tarde, por esa misma vía me devolvería al terminar trabajo de campo.

Este valle también llamado tabanok para los kamëntsá queda limitando al occidente con Nariño. Por eso tienden a comer cuy y a tener un *hablado pastuso*. Hacia el norte limita con el departamento del Cauca y al sur y oriente con el piedemonte amazónico putumayense. Para (Ramírez, 1996), aquel lugar es una “frontera fluida”, un dinámico ecotono que conecta el paisaje andino con el paisaje amazónico. En palabras de los lugareños, se identifican como gente del alto y bajo (Putumayo), la gente de la zona fría y la gente de la zona *abrigada*. También, tabanok vive en *junta* con los cerros Patascoy, Cascabel y Juanoy, siendo bañado por el río Putumayo que baja a través de la garganta de Balsayaco hacia el piedemonte amazónico. Para los kamëntsá, este valle es el *bëngbe waman tabanok* “nuestro sagrado lugar de partida y de llegada”. Por eso, tabanok es ese pedacito de la *tbatsanamamá* o “madre tierra” de la que los kamëntsá vienen, se quedan o se van y tienden a volver a morir.

Tabanok es un vallecito constituido por cuatro municipios: Santiago, Colón, Sibundoy y San Francisco. Estos cuatro asentamientos tienen cabeceras o zonas urbanas que dinamizan el intercambio comercial. Aun así, la economía de producción se desarrolla en la zona rural. En ese sentido, en el actual alto Putumayo mucha gente de las veredas vive de la ganadería minifundista, la artesanía y principalmente de la agricultura a base de monocultivos como el maíz y el frijol. En el caso, a partir del aumento de este modelo de producción agrícola se puede identificar una gran pérdida del *jajañ* o chagra tradicional kamëntsá.

El alto Putumayo al ser un punto fronterizo ha configurado “relaciones-red” (Pinzón, Suárez y Garay, 2004) que históricamente han intercambiado materias primas y asuntos chamánicos entre las gentes de las montañas andinas y las selvas amazónicas. Por esta misma situación, los kamëntsá son muy conocidos por usar la planta del yagé, proveniente de zonas cálidas. Igualmente, esta característica de corredor entre zonas bajas y altas se ha prestado para la consolidación de procesos de colonización. De entrada, cabe aclarar que los kamëntsá plantean que ellos son pobladores originarios de tabanok y por ello kamëntsá significa “personas de aquí con pensamiento y lengua propia”. De igual modo, al kamëntsá lo acompaña el inga en aquel valle, tabanok para el primero, *kindicocha* para el segundo. La diferencia principal entre estos grupos radica en la lengua. Por un lado, los ingas tienen raíces lingüísticas de base quechua. Por el otro, la lengua kamëntsá arcaica sigue siendo un misterio que no se articula con una lengua conocida. Siguiendo este carácter diferenciador, la memoria oral difunde que los ingas son *venidos* en épocas prehispánicas. Se dice que dos poblados ingas se asentaron en momentos diferentes en el valle. Así, se plantea que los ingas pudieron venir del antiguo imperio incaico, moviéndose desde el norte de Ecuador durante el siglo dieciséis, gente *mitimae*. (Trujillo, 1979). Por igual, existe una hipótesis de procedencia quechua que conectaba la región del Napo ecuatoriano con la amazonia colombiana (Ramírez, 1996). Finalmente, los mismos ingas de los alrededores de Santiago dicen venir del Tawantisuyo y los ingas del poblado de San Andrés, se referencian como “las sobras del dragón”. (Esta noción aparece en el capítulo tres y trata sobre la historia de la niña serpiente, la *Amarun*).

Posterior a los ingas llegaron los españoles. Desde el siglo XVI estos europeos hicieron

presencia débil que se vino a fortalecer con la misión franciscana en el siglo XIX. Sin embargo, sería la misión capuchina la que generaría una gran intervención, incidiendo en la creación de los municipios y el inicio de la vía llamada el trampolín de la muerte. También, tras la llegada de los capuchinos empezaron las etapas de colonización nariñense y la difusión del cultivo de la papa, a principios del siglo XX.

Los kamëntsá de antigua vivían en el *tjañ*, la loma, el monte, la parte alta del valle. Tras los intentos de *blanqueamiento* por parte de las misiones, los kamëntsá se vieron obligados a hacer desplazamientos internos u *oleadas* que los llevaron a asentarse mayoritariamente en la zona plana, el *plan* o *jachañ*. Para ello, misioneros y colonos como Walter Krauss promoverían el desarrollo intensivo de zanjas que fueran asentando los suelos *aguanosos*. Luego, llegaría el Instituto Colombiano De Reforma Agraria (INCORA) que hizo el gran desecamiento de esa parte del valle mediante la canalización incompleta del río Putumayo.

Tabanok llueve mucho, *llueve corrido*. Además, cuando se asoma el invierno, el río Putumayo vive volviendo a inundar aquellos lugares que le fueron quitados. Tras la canalización, en el plan disminuyeron los desechos o *caminitos de pie* y aumentaron los caminos principales. Asimismo, disminuyeron los caminantes y aumentaron los pasajeros de bicicletas, motos y uno que otro carro. Con este megaproyecto hidráulico llegaron los monocultivos y sus agrotóxicos, los venenos paradójicamente llamados *remedios*. También, llegaron las maquinas que aceleran las cosechas, el transporte, los tiempos y los cuerpos de los trabajadores. Con la llegada de los bancos y los alimentos industrializados se puso en crisis la organización del trabajo kamëntsá llamado *enabatambayëng* y la alimentación *salida de la chagra*.

Desde el siglo XX hasta la actualidad muchos kamëntsá y descendientes de colonos han encontrado disputas en sus perspectivas de desarrollo. Al día de hoy, junto con los constantes impactos de la canalización incompleta del río Putumayo, se siente una tensión por la posible culminación de la vía variante San Francisco-Mocoa. Este último proyecto se viene desarrollando desde el año 2012 como iniciativa geopolítica del IIRSA o eje de transporte hacia el Amazonas. En relación con aquel asunto existen posiciones que se contraponen. Por consiguiente, hay choques entre una perspectiva mayoritariamente *squená* o no kamëntsá que aprueba la variante y las comunidades

étnicas articuladas a sus cabildos que la niegan. Para muchos squená, el aumento de tráfico por esta carretera implica oportunidades comerciales que ayudan a sus expectativas de calidad de vida. Para ingas y kamëntsá significa el exterminio total de sus culturas y consideran que la erosión del relieve seguirá impidiendo la total realización del proyecto. Siendo así, en medio de este entramado de situaciones llegué a aprender. Llegué a aproximarme a las maneras particulares en que los usos del cuerpo en el trabajo rural kamëntsá se vuelven conocimiento, contexto, sentido común.

1.2 Sudar la tesis

“Vino a sudar la tesis”, me decía un vecino de San Félix, al enterarse que mi metodología de investigación era trabajar en las veredas. Y pues sí. “Si no aprendo etnografía, por lo menos aprendo un poco a trabajar en el campo”, le contestaba vía celular a Luis Alberto en una de las asesorías. De esa manera disimulaba mis miedos, al pensar que no estaba encontrando algo importante. Mientras tanto, mi asesor me aconsejaba que todo era importante y que describiera mucho porque después lograría “buscarle la forma” a algún asunto. Para ello, Luis me invitaba a prestar atención a categorías de relaciones, a las palabras de la gente, los movimientos de sus cuerpos y los cuerpos de los objetos. Igualmente, me animaba a rastrear la dimensión teórica de lo que la gente piensa, dice y hace, el posible aspecto antropológico de esos asuntos y dejar *criar* una escritura cotidiana del mundo. Luis me recordaba que el conocimiento emana del mundo y me invitaba a disfrutar del campo. Tiempo después, al volver de Sibundoy, me enteré que “buscar la forma” también es un consejo que dan los campesinos del norte del Tolima. Según (Guzmán, 2021), ellos se expresan así para aprender a moverse por algunos caminos de la Cordillera Central. Por tanto, estas consideraciones junto a mi experiencia en tabanok permiten ampliar la perspectiva de los actos de leer, escribir y prestar atención.

Este trabajo de grado muestra un poco que leer no es solamente la capacidad de dar sonido, ver, entender o interpretar mentalmente las palabras o letras de un texto. Leer en Sibundoy, al igual que en el norte del Tolima, implica enseñarse a las características del paisaje para estar en contexto. Asimismo, en este documento se muestra que leer el entorno enseña a comprender particularidades del cuerpo. Entre ellas, algunas maneras kamëntsá de darle forma a técnicas corporales, gestos, proxémias o los significados de

las figuras de los tejidos de una faja llamada *tsombiach*. Además, aquí aparecen procesos comunicativos con las sensaciones, lo no humano, el silencio, la brujería, los muertos, los astros, las señas, energías o fuerzas del monte.

Escribir va más allá de la exposición de ideas, a modo de letras o palabras mediante el uso de lápiz, bolígrafo o los dedos. Ya sea sobre una máquina con papel o la pantalla de una computadora. Por eso, uno podría atreverse a plantear que caminar también es una manera de escribir o dibujar en el paisaje. No obstante, (Ingold, 2018) considera que caminar y dibujar no son lo mismo por asuntos de escala, diferencias en la acción entre manos y pies, así como entre inscripción e impresión. Para aquel antropólogo británico, la mirada del caminante es menor a la del dibujante por estar muy cerca al suelo. En el caso de las manos y los pies, Ingold identifica que evolutivamente, las manos no siguieron siendo soporte de otras partes del cuerpo y eso les permite manipular herramientas. Por ende, pueden inscribir o dejar registro de las huellas de sus gestos con cierto grado de permanencia. Siendo así, este investigador da como ejemplo, las huellas dejadas a modo de un surco o el trazado sobre un cultivo. Para el caso de Sibundoy, ese trazado es un guacho. Allí, quien observa un cultivo bien *guachado* sabe que su forma es un *caminito recto*. Si hay guachos *pescuezudos* o torcidos se puede deducir un desconocimiento de los gestos del trabajador, una persona *chucha* para la *guachada*. Por otro lado, los pies al caminar si llevan el peso del cuerpo con grados de continuidad, pero no hacen inscripciones sino impresiones con pisadas diversas sobre el terreno. Lo cual implica que cada paso individual es diferente y tiende a desaparecer. Por consiguiente, para que un camino pueda quedar demarcado necesita de pisadas constantes y colectivas. Aun así, distinguir la diferencia entre inscripción e impresión nos permite reconocer que tienen en común sus posibilidades como formas de escritura. O en otras palabras “lo que tienen en común es que son huellas del cuerpo que se mueve al avanzar” (Ingold, T, 2018. Pág. 97). Siguiendo este argumento, las páginas aquí escritas sobre una pantalla y papel, tratan de dar cuenta de inscripciones e impresiones del trabajo de la gente que vive caminando entre potreros, cultivos, zanjas y montes en el alto Putumayo.

Prestar atención implica desarrollar la capacidad de esperar. Esto lo plantea (Masschelein, 2010), pero a mí me lo enseñó don Antonio Jajoy. Con aquel mayor comprendí la importancia de cuestionar lo que Johannes Fabian (1983) llama

“tendencias esquizocrónicas de la antropología emergente”. Es decir, aquella arrogante costumbre de anticipar el resultado de los encuentros que el antropólogo tiene con las personas. En este sentido, don Antonio me enseñó la importancia de la relación entre callar, esperar y hacer. Él me ayudó a alejarme de esas tendencias deterministas en los momentos que le preguntaba sobre algún asunto y no respondía verbalmente. Así, el señor Jajoy ante mi espera de respuesta, callaba, no contestaba afanosamente, pero días después me respondía a través de palabras que se ligaban a una acción que estuviera desarrollando. Asimismo, aquella relación aparecía cuando su hijo Jesús me invitaba al *paraíso* a vacunar vacas. En ese monte, Jesús sabía caminar con mucha atención. Él pasaba alrededor de zonas riesgosas, escuchaba atentamente y generaba momentos de silencio. Luego, tomaba alguna decisión, de acuerdo a las manifestaciones captadas en el entorno. Allí, Jesús entraba en correspondencia con el lugar y lo demostraba habilidosamente con los movimientos de su cuerpo. Por tales maneras, los Jajoy, padre e hijo, sin darse cuenta me enseñaban que en la articulación entre silencio, paciencia y acción también se labra el conocimiento.

Esta monografía surge del interés por la dimensión material - corporal del trabajo rural kamëntsá como base de conocimiento. Por tanto, aquí se describen usos de los cuerpos de gente que trabaja en el campo, en labores cotidianas, tareas, jornal, actividades productivas, oficios u otras definiciones locales que inciden sobre: el cuerpo mismo, la interacción con otros cuerpos y demás aspectos del ambiente social y material de algunas veredas del valle de Sibundoy. En consecuencia, cabe aclarar que esta investigación se guía por planteamientos que cuestionan las perspectivas dualistas sobre la relación cuerpo-mente. De allí que se tenga en cuenta autores como (Mauss,1936, Merleau Ponty,1975, Jackson,2011) que consideran un carácter cognoscitivo de lo corporal, yendo más allá de las posiciones que tienden a reducir los procesos de acceso al conocimiento a lo mental o representativo. Siendo este el caso, estos autores han planteado la existencia de valores epistemológicos y sociales del cuerpo y una capacidad de orientación metodológica que lo concibe como sustrato existencial de la cultura Csordas (1993). Sin embargo, trabajar con los kamëntsá permite descubrir que los conocimientos corporales tienden a ir acompañados por palabras que nombran al cuerpo en sentido literal y figurado, respecto a diversos asuntos. Lo cual significa, que al ser esta investigación enfocada en la dimensión material corporal, no se niega la representación, sino que se complementa proporcionalmente con la acción.

Al irme a campo me acompañaban analíticamente (Marcel Mauss, 1936) y su abordaje de las “técnicas corporales” como “actos eficaces tradicionales”, (Suárez Guava, 2002) y la atención a las “maneras” o costumbres del cuerpo, (Merleau Ponty, 1962) y su noción fenomenológica de “cuerpo vivido” como fundamento de la experiencia perceptiva. También, tuve en cuenta a (Jackson, 2011) quien plantea la participación corporal en las actividades prácticas para adquirir habilidades sociales y prácticas en el trabajo de campo. Por eso, este antropólogo australiano considera que “para quebrar el hábito de usar un modelo de comunicación lineal a fin de entender la praxis corporal, es necesario adoptar la estrategia metodológica de tomar parte sin motivo ulterior y de ponerse uno-literalmente-en el lugar de otra persona: habitar su mundo” (Jackson, 2011, Pág. 81)K Además, aquí se les da relevancia a propuestas como la de (Anzola, 2017), sobre el “trabajo de campo” considerado método de conocimiento, (Clavijo,2012) y su argumento de que “el trabajo se hace y se piensa con el cuerpo” o la invitación de (Suárez Guava, 2021) a hacer etnografías humildes y con las manos sucias.

Recuerdo que la primera vez que debatí con mi asesor fue en una salida de campo de antropología urbana en la Universidad Javeriana. Allá nos había llevado el profesor Camilo Lozano a conversar con Suárez Guava sobre etnografías hechas en las ciudades. Entre ellas, su trabajo de grado con los Inga que viven en zonas del centro de Bogotá. Esa vez, Luis Alberto manifestaba su desacuerdo con ese enfoque de Geertz que plantea que no podemos “ponernos en los zapatos del otro” y que la antropología se tiene que dedicar a interpretar a ese otro. En ese momento, más que detallar el interpretativismo de Geertz, me interesé por esa expresión sobre los zapatos y consideré que uno no puede ponerse en los zapatos del otro porque eso hace que el otro desaparezca. No obstante, posteriormente comprendería a que se refería Luis Alberto respecto a ese asunto. Para mi asesor, el profesor Suárez Guava (2021), ponerse en los zapatos de los otros radica en volver a aprender a caminar junto a ellos, compartiendo la vida desde el trabajo diario que da sustento, comprendiéndola como gente que trabaja, más que como gente que “piensa pensamientos”, haciendo una antropología con las manos sucias y la barriga llena. Por consiguiente, al irme a campo, lo hice con la intención de compartir el paso con los kamëntsá.

(Anzola, 2017) reivindica el trabajo de campo, el trabajar en el campo, la ruralidad o trabajo agrícola como estrategia de producción de conocimiento. De esa manera, Anzola

también nos invita a cuestionar la falsa dicotomía entre trabajo material y trabajo intelectual. Nos invita a reivindicar que la gente del campo es gente con conocimiento, gente que expresa lo que piensa y sabe haciendo cosas, usando constantemente el cuerpo. Respecto del problema trabajo-conocimiento, se observan las mismas tensiones del problema cuerpo-mente como si fueran dos caras de una misma moneda que aluden a la cultura. Para (Gose, 1989), la exclusividad epistemológica otorgada al esfuerzo intelectual por encima del esfuerzo material es un fenómeno que deriva de la reformulación del dualismo cuerpo-mente que se llevó a cabo en la época de la ilustración. Por ello, (Sánchez Vásquez, 1980) señala sobre este aspecto que, al dividirse el trabajo entre intelecto y actividad material, se convierte al trabajo en negación de lo humano. Sin embargo, serán (Engels y Marx, 1968) quienes cuestionan dicha escisión, al considerar que el trabajador se define así mismo a través del trabajo y que “las ideas están ampliamente cargadas de materia”. Igualmente, desde una perspectiva crítica similar, (Vasco, 2002), discute la situación predominante de la actual escritura antropológica que tiende a invisibilizar o disminuir la importancia de establecer relaciones sociales en el trabajo de campo. Esta crítica se fundamenta en el cuestionamiento a las oposiciones cuerpo-mente, sensación-razón, trabajo material-trabajo intelectual que se enfocan en registros e interpretaciones meramente textualistas.

Esta aproximación vuelta texto no muestra afanes por acceder a discursos o interpretaciones sobre las cosas. Y aunque aparezcan algunos de estos análisis hechos por gente académica, lo que aquí predomina es la teoría de la gente kamëntsá y squená que la vive trabajando en el valle de Sibundoy. Al fin y al cabo, aquí se expone un poco que la teoría no es monopolio de la academia. Por tanto, el conocimiento escrito en este documento es fruto de palabras o categorías locales, explicaciones, consejos, relatos o historias, chistes, recuerdos, recorridos, conversaciones, entrevistas, usos de herramientas y usos de los cuerpos de kamëntsá y squenás haciendo trabajo rural, prácticas religiosas y festivas. Asimismo, aquí aparecen descripciones de mi propio cuerpo aprendiendo a trabajar.

La siguiente investigación que van a leer tuvo una duración de 10 meses entre febrero y noviembre de 2018. Durante esos meses asumí el planteamiento que considera que al llegar a campo uno no sabe y tiene que estar dispuesto a dejarse enseñar (Anzola, 2017, Suárez Guava, 2021). Asimismo, acá también se asume que “conocer es recorrer”

(Vasco, 2007) y por eso me la pasé “a la sombra del patrón” como dice don Rafael Pineda de la vereda la Cumbre.

El trabajo de campo de esta tesis se hizo *guacanando*. Es decir, trabajando por comida, no por dinero, debido al mismo hecho de estar aprendiendo y por las posibilidades de cometer muchos errores como aprendiz. Guacaná fue la manera de intercambio o préstamo de mano a cambio de comida que me permitió trabajar en las veredas. Guacaná o *guacanayam* era una de las maneras anteriores de pago cuando enabuatambayëng o la *cuadrilla* tenía una fuerte incidencia en la organización del trabajo kamëntsá. Ahora, las formas de pago predominantes son la *contrata*, el pago a *jornal* o al día.

Dentro de la metodología de aprender a trabajar pude desarrollar labores como el acarreo de vacas, el transporte de instrumentos de ordeño, limpieza de potreros y establos, trabajo agrícola en guachos, principalmente en los cultivos de maíz y frijol, la construcción de ranchos, pisos de cocina, transporte de madera, rodiadas al monte, corte de totora y renovo o limpieza de zanjas. También, se hizo uso de la conversación informal en momentos de descansos laborales cortos, largos, visitas, celebraciones y actividades religiosas o festivas. Por igual, se hizo registro de diario de campo y entrevistas sobre las características infraestructurales, socioambientales y económicas del valle de Sibundoy. Además, se desarrollaron fotografías y esquemas de análisis de relaciones. Por último, cabe aclarar que la mayoría de actividades aquí mencionadas se hicieron mayoritariamente con hombres por cuestiones de accesibilidad de género. Por tanto, las descripciones que aparecen referentes a mujeres surgen a partir de conversaciones que tuve con algunas de ellas o por visibilización de investigaciones como la de Laura Chaustre (2018). De alguna manera, acá se complementa el trabajo de Laura con mujeres y el mío con hombres kamëntsá.

“Ya se amañó, ya se va enseñando” me gritaba una vecina, una mayora que vive cerca a uno de los desechos que rodean la casa de la familia Miticanoy Burgos. Enseñarse es una manera de amañarse a algún lugar. En una conferencia dada en junio de (2020) por

Mónica Cuellar², ella hablaba sobre la noción de amañarse en San Miguel de Sema, Boyacá. A Mónica, doña Edilma Ruiz le decía que amañarse es como “querer quedarse” y tener el poder o habilidad para desenvolverse en un lugar particular. Al mismo tiempo, Mónica nos recordaba que amañarse está presente en la palabra maña y su raíz latina que refiere a la habilidad manual. También, Cuellar manifestaba que “darse maña” es “ser capaz de incorporar las mañas, los hábitos, las formas mañosas de ser de alguien o de algo con lo que uno se quiere poder relacionar” En ese sentido, amañarse es “lo que hace que un lugar sea habitable” para alguien.

“El conocimiento emana del mundo, por eso hay que enseñarse a uno mismo”, me expresaba mi asesor vía telefónica. A ese planteamiento los kamëntsá le llaman “enseñarse bonito”. En el valle de Sibundoy, para uno enseñarse bonito necesita amañarse, saber tratar las situaciones y las cosas, estar dispuesto a aprender las dinámicas del lugar y su gente, aprender a trabajar en las labores de la vida diaria, mostrándose *despierto*, guapo, aparente, valente. Asimismo, enseñarse es poner en comunicación las trayectorias de nuestros cuerpos desde sus características y sus lugares habitados. Cuerpos como los de Jesús Jajoy que cargan habilidades aprendidas en diversos relieves de Colombia y que siguen usándose en Tabanok. Por otro lado, también podría dar el ejemplo de mi propio cuerpo, cuya altura hace diferente la labor de limpieza de zanjas. Una labor diferente a la de los cuerpos kamëntsá que en promedio son *guaticos* o de corta y mediana estatura. Una labor igualmente eficiente y contextualizada a las capacidades de los tamaños de los cuerpos. Por ello, (Raffles, 2002) nos recuerda que “los lugares se hacen” y Jesús Jajoy nos enseña desde sus habilidades, que los lugares construyen el cuerpo, a la vez, los cuerpos construyen los lugares. Uno vive enactuando y llevando a los lugares habitados las habilidades adquiridas que viajan en el propio cuerpo. En palabras de Agnés Varda (2008), “si abriéramos a la gente, encontraríamos paisajes”. En ese sentido, si abriéramos a la gente, encontraríamos la ubicación de sus habilidades para vivir, sus conocimientos. Como no podemos hacer eso, entonces recordamos, aprendemos a conversar, acompañamos a trabajar, vivimos la vida en junta. Aquí escribimos lo vivido.

² Mónica Cuéllar - Amañarse en San Miguel de Sema.
<https://www.youtube.com/watch?v=xpLlf8yR2R0>

A continuación, se exponen descripciones, relatos e imágenes que dan cuenta de algunas maneras kamëntsá de enseñarse bonito. En este escrito las citas provienen de los trabajadores de la academia y los trabajadores de las veredas del valle de Sibundoy. Aun así, la escritura predominante se compone de palabras usadas por aquellas personas que me permitieron guacanan. Acá se espera que el lector pueda sentirse como Akira Kurosawa metiéndose en un cuadro de Van Gogh. Un cuadro que muestra la dinámica de la vida rural en el alto Putumayo. Acá los invito a que vayamos “a la sombra del patrón”.

Este documento está constituido por tres grandes capítulos y unas breves conclusiones. El primero de ellos se llama “caminar” y trata sobre las maneras particulares de dar pasos por las veredas del valle de Sibundoy. Allí se encuentran palabras, dichos, recuerdos, rodiadas o recorridos al monte. Asimismo, aparecen secretos, ofrendas o permisos, habilidades para andar, la relación entre los caminos y el tejido, etnoanatomías espaciales, gestos y proxémias que plantean que “caminar es trabajar”. Luego, el segundo capítulo se denomina “la memoria sentida de lo aguanoso, la muerte y los espíritus que vagan por el mundo”. Aquel espacio se compone de temas como los recuerdos e imaginarios sobre antiguas zonas de lagunas y totorales, así como los impactos del desecamiento de la zona plana del valle. Igualmente, se manifiestan relatos o testimonios sobre el despojo de tierras, desplazamiento y reubicación arbitraria a los kamëntsá por parte de la misión capuchina y el estado a través del INCORA y la canalización del río Putumayo. También, se describe algunas labores ligadas a lo aguanoso como los son la construcción de esteras de totora y zanjas. Otro tema que aquí aparece es la ofrenda de día de los muertos o *uacnayté*. Y finalmente, en este capítulo se describe como los kamëntsá han sentido enfermedades ligadas a dificultades climáticas o la aparición de espantos, actos de brujería, entes protectores o dadores de dones. Siendo así, estos asuntos se manifiestan y sienten en lugares, momentos, fuerzas, energías, sustancias u objetos asociados al agua y al monte.

En el tercer capítulo los lectores podrán observar el trabajo de la tierra. Su nombre es “hacer nacer un camino para un cultivo que florece”. Aquí se expone como *tocar la tierra* ayuda a producir alimentos e incide en la posibilidad de uno cultivarse como persona. De entrada, se describen los procedimientos y consideraciones de dos maneras de trabajar un cultivo, el guacho y el jajañ. Del primero se muestra cómo se siente *partir guacho* y

su predominio en el valle de Sibundoy con la gran incidencia productiva colona y su ajuste a los monocultivos y agroquímicos. Al segundo se asocia una compleja variedad de relaciones, tales como: la producción orgánica, la concepción de la tierra como algo vivo, la analogía kamëntsá entre cuerpo humano-plantas-cultivo, la organización solidaria del trabajo kamëntsá llamada enabuatambayëng y las maneras de interactuar con las dinámicas de la chagra como un “orden desordenado”. Todos estos anteriores asuntos están en vía de extinción ante la gran crisis de la chagra. También, aparece el maíz que *coge cuerpo, cría bonito* y es la base del compartir y la esperanza de la cultura kamëntsá. Otros temas acá expuestos son el fríjol, su relación con los cambios de ritmo del trabajo y las historias que atraviesan a esta semilla. Luego, el capítulo termina visibilizando la incidencia de la luna, el fuego, la comida, la chicha y la celebración del bëtskнатé, gran día o año nuevo kamëntsá.

Las conclusiones son “breves conclusiones o como los pollos bambaros se pueden volver corretiados”. En este punto se destacan aprendizajes, errores, descubrimientos y reflexiones que dejan este ritual de paso hacia la vida profesional en antropología. Por último, se aclara que a cada capítulo está acompañado de un gráfico introductorio que sintetiza algunas de las situaciones narradas. Estos gráficos fueron realizados por el artista Henry Rugelis.

2. Caminar

Este capítulo trata acerca de las maneras de caminar por parte de kamëntsá y squená en las zonas rurales del valle de Sibundoy. Caminar es trabajar. Caminar yendo o viniendo de Sibundoy, acarriando vacas, *corretiando por el monte*. Caminar imaginando las labores del tejido o en posición de *guardación*. Caminar saludando a los mayores y observando cómo va el hombre adelante y la mujer atrás. Caminar alerta porque el arcoíris es un ladrón.



Ilustración 1: Síntesis gráfica sobre el caminar en Tabanok. Guion de Francisco Garzón dibujado por el artista Henry Rugelis.

2.1 Tabanoy

Tabanoy grita Segundo Miticanoy a los vecinos cuando saluda por el camino cercano a su casa. Tabanoy es un término kamëntsá que se relaciona con ir al pueblo. Tabanoy es ir a Tabanok (referente para Sibundoy pueblo o todo el valle). Traducir la palabra Sibundoy, según Córdoba Chávez (1982) es una tarea de gran dificultad debido a que es una toponimia que contiene consonánticas muy antiguas. Parece tener relación con “oy” o “lugar”, “población”, “país”, y con la idea de “tú, tud, pu”, que en los dialectos de tipo pasto-andino equivalen en su conjunto a la designación de sitios altos, especialmente cordilleranos (Córdoba Chávez, 1981, Pág. 39).

William Jamioy me recordaba que tabanoy adquiere un sentido de doble acción al estar yendo o viniendo de Sibundoy. Taban: venir, oy: lugar. Él me enseñó que cuando me digan en los caminos “tabanoy”, responda “aiñe tabanoy sensa”, (si, pa Sibundoy o de Sibundoy, en caso de estar yendo o viniendo de allá). Igualmente, me comentaba que tabanoy recuerda la importancia de estar transitando ese valle que da origen a los kamëntsá. Kamëntsá es una palabra cuyo significado es “gente de aquí con pensamiento y lengua propia”. “Tonces el kamëntsá debe ir y venir al lugar de origen, uaman luar bëngbe tabanok, nuestro sagrado lugar de origen valle de Sibundoy. Incluso pa arriba cuando iban al Tablón, municipio de Nariño, se iban por el páramo de la Rejoja de Colón y había una piedra llamada tabanoy, el lugar de encuentro de los que viajaban de ir y venir”, continuaba recordando el William.

Durante el trabajo de campo, el taita Santos Jamioy comentaba acerca del significado del “oy” en los apellidos. Él planteaba que el “oy” encierra una relación entre familia, lugar y los trabajos tradicionales que desempeñaban. Así sostenía que el “oy” se refiere a estar yendo hacia un lugar donde la gente hace un trabajo específico, ejemplo, “ir donde los Jacanamejoes”, de tradición artesana. En oy terminan varios apellidos kamëntsá (Mavisoy, Chindoy, Miticanoy, Juajibioy, Muchavisoy, Jacanamejoy, Muchachasoy, entre otros). Algunas excepciones son los apellidos Agreda, Chicunque y Satiaca. Actualmente, esas asociaciones toponímicas no se distinguen mucho. Anterior, los kamëntsá estaban en lugares particulares de las montañas transmitiendo sus oficios a hijos y nietos. Por consiguiente, el “oy” tiene sentido en un uso toponímico que está desordenado. “Ir o venir es trabajar, caminar. Los significados de los apellidos se

desordenaron cuando la misión empezó a trabar la lengua y generar oleadas. Primero a los anteriores de la *loma* los iban llevando cerca de San Francisco y luego los bajan al plan con el desecamiento”, (Conversación personal con taita Santos Jamioy, noviembre, 2018).

En el pasado, los kamëntsá estaban en la parte alta de Tabanok, en el *tjañ*, la loma, la montaña, el monte. Cuando se le pregunta el lugar de nacimiento a mayores entre 70 y 90 años, ellos tienden a contestar: “nacido(a) en el monte”. En esas épocas, se movían desde las montañas hasta los límites marcados por la antigua laguna, *watjajonay*. Fue así que los mayores alcanzaron a observar la zona plana inundada, a modo de una “gran sábana tendida donde eso era puro totoral”. Tras el paso de los años, la zona de lagunas se fue secando producto de intervenciones humanas. Sin embargo, todavía se siente su presencia con la llegada de las inundaciones en épocas de lluvias. Por eso, desde los tiempos de antigua, kamëntsá e ingas se movían por el valle haciendo desechos, caminitos de pie que atravesaban los cultivos vecinos, *mechones de monte* y quebradas. Hoy en día, a pesar de las grandes modificaciones que se le han hecho al paisaje, todavía se observan esos caminos laberínticos.



Imagen 2. Tres mayores caminando por la vereda Llano Grande. Fotografía de William Jamioy.

Actualmente se hace común ver niños manejando motos y uno que otro mayor en viejas bicicletas de parrillero. Por aquellos caminos todavía aparecen algunos mayores patilimpios, esos de cayos bien marcados. Estas personas descalzas tienden a ser nacidos durante las primeras décadas del siglo veinte. Ellos eran niños que se escapaban de sus casas, vivían lejos del pueblo o sus padres los escondían de los curas capuchinos cuando intentaban llevárselos para sus internados. La batá María Antonia Satiaca es una de esos *kabungá*³ que va *patilimpia* en tierra o asfalto. Por más que le pongan zapatos se los termina quitando. De esa manera, esta mujer octogenaria camina largas distancias a los lados de los caminos veredales o por los desechos. Y fue así que en varias ocasiones nos cruzamos y pude verla en posición de guardación con su machete en una mano y otra mano con una gran hoja de barbacuano, a modo de sombrilla para amortiguar el calor del día. Luego, yo me la pasaba preguntando porque algunas personas se mantienen sin zapato alguno y me solían contestar que “ya tienen cascos en los pies”, “están enseñados por costumbre” y “la costumbre hace ley”. Asimismo, Ángela Jacanamejoy me comentaba que los anteriores no se colocaban nada en los pies para “poder sentir el respiro de la tierra”.

Pasa gente, se escucha tabanoy en los caminos y contestan aiñe tabanoy sensa, tsaba, bastí, buagtan, ndé. Siguen caminando.

2.2 Ir a la cabeza con las vacas

Durante los primeros meses en Sibundoy andaba mucho e iba abordando particularidades del entorno. Detallaba los canales del Incora disfrazados de maizales, las vacas Holstein en los potreros con sus patas embarradas y los espantapájaros hechos con ropas viejas o banderitas de *chuspas* de plástico. Igualmente, visualizaba al volcán Patascoy *cargado* de nubes y aquella gente que se movía entre hileras de caminitos hechos en los cultivos. Si bien me transportaba en motos o bicicletas prestadas, también caminaba largas distancias entre la parte urbana y rural. Caminaba e iba observando casas de madera alejadas por cultivos, árboles de eucalipto y zanjas. Caminaba y dependiendo del momento del día, saludaba. Decía bastí en las mañanas y

³ Expresión coloquial para referirse a los kamëntsá

algunos mayores caminantes me contestaban ndé. Si andaba en las tardes o antes del anochecer, les decía buagtan y me contestaban ndé. No importaba si luego iba encima de una moto a toda velocidad, si avistaba un mayor en el camino le gritaba el saludo y otro grito venía como respuesta. La generación actual poco saluda en kamëntsá, poco camina.

En febrero de 2018 los caminos emanaban un olor a miel proveniente del botón de oro que bordeaba los linderos. Estos falsos girasoles serían devorados por las vacas que son *acarriadas* de un potrero a otro. Acarriar vacas fue una de las primeras actividades a las que me invitaron a trabajar. Entre los kamëntsá poco se trabaja con ganado debido a la expansión del monocultivo del frijol y por ser una práctica mayoritariamente de descendencia colona. Siendo así la situación, lo mínimo que aprendí me lo enseñaron algunos descendientes de colonos o squenás como doña Piedad Burgos y don Norberto Bravo en la zona del plan. Mientras que en la loma sería don Rafael Pineda la persona que me dejaría ir a la sombra del patrón.



Imagen 3. El botón de oro cargado en un camino de la zona del plan. Fotografía de Francisco Garzón: febrero de 2018.

Doña Piedad y don Norberto son una pareja que vive de *jalar leche*. Ellos son dos personas de estaturas bajas y medias, caucásicos y de cachetes colorados. Doña Piedad es una mujer discreta muy dada a la escucha y que gusta del silencio. Don Norberto si se muestra un poco más *chiriclés* e interroga al ser interrogado. Ambos son nacidos en el Valle de Sibundoy y siguen la práctica ganadera que ejercían sus padres. En el caso de esta mujer hay claridad de que su familia proviene de Nariño y está conectada con el pueblo quillacinga. Por otro lado, su compañero no precisa la procedencia de sus padres, pero sospecha que su taita es un paisa *corrido* de esas tierras antioqueñas.

La primera vez que acompañé a las vacas empecé a las 8 de la mañana y todavía se observaba el plan *vaporeando neblina*. Aquel día fui invitado por doña Piedad y don Norberto a un potrero cercano a la vereda Tamabioy. Al llegar, observé que aquella mujer se encontraba terminando de ordeñar y un hermano de don Norberto se movía afanosamente *desenriedando* terneros. Mi tarea inicial consistió en recoger comederos, bebederos, varas, alambres para delimitar potreros y mangueras que distribuyen el agua. Siendo así, una vez adentro de esos pastos lodosos se necesita *saber ponerse las botas*. Para ello hay que *enchuquiarse* poco y evitar que se les *asiente* el agua a estas pantaneras por dentro. Por tanto, un buen caminante de *turba* requiere atención sobre su peso y vivir *corretiando* con pasos fuertes y ligeros. En esas *chuquias* o tierras lodosas toca pisar duro sobre las puntas de las botas o se terminará embarrado hasta las rodillas como las vacas. De igual modo, personas como Pablo Chindoy recomiendan tener los *ojos en los pies*, saber *ir al ojo* y llevar el *ojímetro* activado. Uno mide con la mirada las distancias para no pegarse con alguna cerca de alambre o caerse en un hueco de huella vacuna. De esa manera, iba esquivando huecos y daba pasos ligeros entre resbaladas y caídas. Y de repente, quien iba a los afanes no era el hermano de Don Norberto sino yo. Más tarde llegaría aquel mayor que se encontraba transportando las cantinas de leche hasta la cooperativa que se encarga de venderla. Ese día, Gilberto, el hermano de don Norberto y yo, nos iríamos de acarreo de vacas para la finca de su papá.

De movernos por esos terrenos lodosos pasamos a movernos por aquellos caminos “secos”. Estos últimos mezclan barro y piedras de río *asentadas* por las planadoras de

la alcaldía. Cada temporada de lluvias fuertes o inundaciones hacen pasar a estas máquinas por las vías principales. Por alguna razón, un posible intento de pavimentación del área rural deja entrever una polémica similar a los intentos de completar el proyecto de la carretera variante entre el valle de Sibundoy y Mocoa. En las veredas, la mayoría de las vías no tienen asfalto como en el pueblo y varios kamëntsá se rehúsan a que eso suceda. Quizás, a pesar de que ya no andan descalzos todavía quieren tocar la tierra, así sea con zapatos o botas. Asimismo, respecto al asunto de la variante, se observa que es un problema que trae consigo grandes impactos ambientales para el alto Putumayo.

Para enseñarse bonito es importante tocar la tierra. Las manos la tocan cuando remueven los cultivos, las zanjas y las maderas. Los pies lo hacen entre la chuquía y lo seco. La gente que toca tierra tiende a ser valente. Lo valente alude al mantenimiento de la fuerza para trabajar. Así lo demuestra don Salvador Narváez, un mayor kamëntsá que camina todos los días desde el pueblo llevando *guangos* de hojas de maíz para los cuyes. Otro valente, era el mayor Pedro Agreda de 78 años, quien a pesar de que se la pasaba diciendo que ya no *valía*, todavía caminaba y me invitaba a trabajar dando ejemplo en el uso del machete y cosechando maíz. Su ojímetro no olvidaba recoger mazorca alguna, no se cortaba con las puntas filosas de las hojas, ni le *criaban* ampollas en las manos. Ahora las cosas están cambiando mucho. En estos tiempos esta duro trabajar porque el campo se está poniendo viejo y “las guaguas de ahora se desbaratan” dice don Norberto Bravo. “Los jóvenes no quieren tocar la tierra, no crían fuerza y tocar tierra sabe hacer a la gente guapa porque cría bonito su fuerza”, así lo consideraba el taita Pedro, quien se acabó durante el *bëtskнатé* del año 2019.

Salimos a las nueve y empezamos el pequeño recorrido desde aquel potrero cuyo nombre no supe hasta la finca el Poroto. Para llegar allí teníamos que salir del municipio de Sibundoy y pasar al municipio de San Francisco en la vereda San Antonio. Esta última vereda es habitada mayoritariamente por gente descendiente de colonos nariñenses y otras partes del país. Ese día llevábamos 15 vacunos, 7 terneros y 8 lecheras. Así, Gilberto y yo, junto con la mayoría de las vacas seguíamos a dos de las más grandes, la negra y flor de haba. Este acarreo, arreo o pastoreo se hace en tres lugares: El potrero de donde salíamos, la finca de los Bravo y el terreno de una hermana de doña Piedad

en la vereda San Félix. Una vez iniciado el caminar arriado, el tacto pedestre en lo seco se hace más suave. Aun así, don Norberto recomienda echarse ají o ajo en las botas como contra para evitar las culebras que salen del monte.

En el alto Putumayo, trabajar con vacas no es similar a lo que describe Mesa, (2015) en Toche, Valle del Cauca. Allí Mesa registra un modelo semi-industrializado donde se saca leche como “una privación del cuerpo sentado ordeñando todo el tiempo sin poder andar pa ningún lado”. Un procedimiento laboral donde el autor narra consideraciones de “aburrimiento, un consumo total del día del trabajador en el ordeño y la intervención del patrón en actividades como las de vacunar, purgar, capar, rodear ganado (mantenerlo vigilado), entre otras” (Mesa, 2015, Pág. 94). En el valle, pero de Sibundoy, el procedimiento es un poco diferente. Al ser el modelo de minifundio lo que prevalece en la tenencia de la tierra, quien cría vacas tiende a ser dueño de las mismas y siendo pocas, poca contrata de empleados se hace. Por eso, quien se mete entre las vacas se la pasa corretiando en un constante acarreo de aquí para allá. Por tanto, en este valle los *suelos de turba* hacen que la gente compre, arriende o saque prestado varios lotes. Siendo así, hay que echar las vacas porque que toca dejar que la tierra descanse, ante el exceso de pisada que entierran las patas de estos animales.

En el plan la tierra es muy húmeda debido a ser zona de totorales y cochas desecadas. Además, el valle de Sibundoy es un lugar que llueve 14 meses al año, llueve corrido, sabe decir don Rafael Pineda. Ante tanta agua, don Roberto Domínguez considera que se hace necesario comprender el estado actual de la zona plana del valle. Esta zona convertida en veredas es resultado de la canalización incompleta del río Putumayo hecha por el INCORA en los años 70. Aquella intervención hizo parte de las estrategias para desplazar a los kamëntsá de las zonas altas hacia estas tierras más difíciles de trabajar. Por eso, “vaya el indio pal agua o pal monte”, comentaría don Salvador Jacanamejoy respecto a la situación. Igualmente, cuando al río *le sacan la piedra*, sabe inundar lo que se le atravesase, ya sean cultivos, casas, zanjas o vías. Ante este panorama, al principio la gente no me invitaba a trabajar porque en todo momento está lloviendo o haciéndose páramo. Sin embargo, en medio de tanta llovedera de los primeros meses del año pude iniciar algunos trabajos. Pese a cierta incomodidad de llevar al ciudadano, al joven de la universidad al jornal, conversando se fue generando confianza y los vecinos me empezaron a llevar al campo. Por ello, al final del día entre posteaduras y vacas

terminábamos mojados de lluvia o sudor.

2.2.1 Echando vacas

Para *echar un lote* de vacas mayor a diez se necesitan dos arrieros. El primer arriero se va adelante junto a las vacas que *puntean*, yendo *a la cabeza* para que las pueda *atajar*. El segundo arriero espera en la *cola* fijándose que no se vaya a quedar nada. Cuando a las vacas se les saca de un *potrero viejo*, les abren el *portillo* y a veces se les grita y pega con una rama para que vayan saliendo. Para empezar a echarlas, don Norberto hace un sonido fuerte con los labios hacia afuera, entre dientes como cuando se le pide a alguien que haga silencio, “Shshshsh”, o las llama gritando “chicooo chicooo”. También les silba- “fiiii” entre dientes pegando la lengua y soplando como si hiciera una borrasca “chuuuuu”. Luego las afana cogiendo alguna ramita de durazno, manzano o *reina Claudia* que se encuentre en el camino. El *fuete* para arrear puede ser una ramita, un *perrero* o un *berraquillo*. El perrero es una rama, bejuco o rejo de cuero. El berraquillo es un palo con un rejo o lazo en la punta. Al cambiar de potrero viejo a potrero de hierba buena, las vacas se cagan o mean la mayoría de veces, llamando la atención sobre este proceso de cambio y transición.

Empezamos a acarriar con Gilberto, él va en la cola y yo voy a la cabeza, acompañado por la negra y flor de haba. Andar con vacas implica ir al ritmo de ellas, aunque en las veredas se habla de un hombre alto y fuerte que vive en San Andrés y le dicen el loco, ya que se caracteriza por tratar a estos animales a las *patadas de los locos*. Luz Jamanoy comenta que al loco se le reconoce porque es un viejo arriero, de esos que son hábiles con ganado y suele llevar *toretas* amarrados a su cintura. El loco es bien aparente para echar ganado *brioso* y cuando pasa sabe espantar a la gente porque acarrea muy rápido.

Siguiendo el paso, el camino se muestra muy lineal en su forma hasta que aparecen curvas y Gilberto me grita “échelas, échelas, ataje, ataje”. Así va pendiente de no dejarlas caer a las zanjas o sino nos pondrían a *jalar vaca*. Por eso, cuando una vaca se pone briosa sabe saltar, se pone brincona. Estos animales cuando se alteran no respetan alambre o cosa que se le atravesase hasta que los frena una zanja. De allí que para jalar vaca se necesite hacer minga de vecinos. Y, en consecuencia, al caer las vacas suelen quedar apretadas en las paredes de las zanjas y toca usar palas, palendras, lazos y

manejas entre varias personas para poder sacarlas. De esa manera, a las vacas toca hacerles camino sacando *cespedones* de tierra y amarrarlas con un lazo a un árbol fijo y recto. Por otro lado, se amarra a otro árbol que se deje caer al hacer impulso la vaca y pueda levantarse, siendo ella misma la que ayuda a resolver el problema.

En San Bernardo, Cundinamarca, Ana María Rodríguez (2020) empezó a enseñarse a trabajar en el campo. Allí ella fue entendiendo que entre todos tenemos que resolver la vida, ya que “todos tenemos que andar resolviendo; no sólo los campesinos (los humanos), sino los pájaros, las bestias, los becerros, los ríos, los caminos, las motos, los carros y las matas” (Rodríguez, 2020. Pág.24). Esta consideración, Rodríguez la asocia con el planteamiento de Ingold, quien manifiesta que “todas las criaturas humanas y no humanas, son pasajeros que se acompañan en el único mundo donde todos viven, y a través de sus actividades continuamente crean las condiciones para la existencia de cada uno de ellos” (Ingold, 2012 citado por Rodríguez, 2020). Igualmente, algunos de estos argumentos se pueden sentir en Sibundoy cuando las vacas ayudan a jalar el árbol que se tiene que caer fruto de su fuerza, ya que estos animales ayudan a resolver sus propias asentadas en las zanjas. Posteriormente, uno sigue caminando entre ellas y si alguna se pone verraca y no sigue andando, la gente las azota con el berraquillo o le gritan “shooo, shooo” y la espantan para que se levanten. Así, para avivar el paso y que el animal se vaya tranquilizando se puede silbar (fifififiiiififi ...). También, en los caminos suele haber vacas que se asustan cuando se acercan a una zanja, ya que la gente dice que ellas son *sentidoras* de los duendes y los espíritus que allí se pueden encontrar. Por ende, si el arriero no resuelve como levantar la vaca es bien *chuchinga* para lidiar con ganado, no se sabe acompañar de ellas.

Al final del recorrido llegamos a la finca de la familia Bravo en la vereda el Poroto. Durante el acarreo las vacas se fueron comiendo el botón de oro e iban apareciendo los cultivos de maíz y fríjol llenos de caminitos por donde pasan los trabajadores. Asimismo, se puede observar el río Putumayo con gran cauce y caudal al cruzar a San Francisco. Igualmente, en algunas partes las vacas nos hicieron corretiar sin poderlas tocar porque les podíamos *prender el cansancio*. Una vez adentro del potrero de hierba buena, nos fuimos a desayunar y conversar un poco. Luego, en la tarde seguiría la segunda y última ordeñada de la jornada. Ese día no pude ordeñar porque la vaca esconde la leche cuando desconoce a alguien. Ese día me la escondieron esas verracas.

Si bien no pude ordeñar porque las vacas no me dejaron enseñarme a ellas, si pude observar este procedimiento e ir colaborando con la organización de las herramientas que se usan. Allí, quien se trata con vacas es porque las supo amansar. Para ello existen formas de *amarse* donde hay que curarlas escupiéndolas y soplándolas harto para que lo vayan conociendo a uno. Más tarde, se prenden a palmadas y se les acaricia. De igual forma, si están briosas y brincan puede ser porque se muestran *miodolentas* de una nueva persona, la presencia de un espíritu, alguna mala energía o la *sangre pesada* de alguien. En ese sentido, si quien maneja ganado se da cuenta de la presencia de alguien con sangre pesada, le pide que escupa a las vacas para que les quite el espanto, el ojeado o malojo. Si quien tiene sangre pesada ya se fue del lugar de ordeño, la persona que se queda con las vacas las puede escupir en nombre del ausente.

Las tecnologías de trabajo en el ordeño pueden ser un simple balde, una manea, cantinas y por supuesto, unas buenas botas pantaneras. A eso se le suma los elementos itinerantes tales como mangueras, alambres, varas y recipientes alimentarios. Los lugares: establos o mayoritariamente potreros. Al empezar a ordeñar en potreros se alistán las vacas y se van apartando los terneros gritándoles “chicheeero, chiqueeero”, *enriedándolos* en algún palo de posta. Al tiempo, yo me movía rápido colocando comederos con concentrado por los diversos lugares donde se distribuyen las vacas.

Jalar teta o ubre también es cuestión de estilo. Por ejemplo, doña Piedad ordeña untándose las manos de jabón Rey para tocar las ubres. Ella se sienta en su banquito y empieza a estirar sus manos moviéndolas de arriba abajo, suave y lento, acariciando bonito. Sin embargo, cuando observo a don Norberto puedo notar que el mayor se queda de pie en el suelo con el *culo en el aire*, acurrucado y con las piernas a los lados, sin usar banquito. Otras veces solo colocan un talón sobre una nalga y el otro pie más adelante asentado tocando tierra. Don Norberto no estira, sino que hace un solo jalonazo muy fuerte, solamente tocando la tetilla del animal. Esa misma manera afanada usa su hermano Gilberto o don Rafael Pineda cuando me invita a la loma. Ahora, si tanta agresividad afecta a la vaca le puede dar mastitis y ella empieza a esconder la leche. Una vaca si lo *desconoce a uno* no deja jalar leche o la puede esconder porque *le alarga* a un ternero gordo para que pueda *mamantiar*.

Al finalizar la ordeñada me gritaban que *desenriedara* una de las crías y las verracas

salían derecho a chupar leche. Ellas chupaban y le pegaban con fuerza a la ubre de la mamá, como si se molestaran porque, al parecer les habían dejado poco alimento. También, si una vaca se encorva es porque posiblemente quiere orinar y si no las saben acariciar para calmarlas, toca salir *corretiado* para no salir *miado*.

2.2.2 Cargando leche y atajando caminos

A las semanas de trabajar con vacas volví a ayudarles a doña Piedad y don Norberto con la posteadura de un potrero. Me puse las botas y me fui derecho por el camino del cultivo de maíz que tiene Juan Chindoy. De ahí, seguí el paso y apareció un hombre cortando árboles con una ruidosa motosierra (olía a madera recién cortada que a mi memoria olfativa se le asemejaba al colbón). Le pregunté por el patrón (don Norberto) y señaló con sus labios hacia el otro lado de la esquina. Ahí estaba el mayor. Nuestro trabajo de ese día consistió en huequear y demarcar terrenos con postas para que las vacas no se metan a los cultivos aledaños. Previamente, tumbamos árboles de eucalipto con un malacate, “un aparato que hace la fuerza de 20 hombres o más” decía don Norberto. Aquel día conocí a don Rafael Pineda, ese hombre que señalaba con los labios, viejo *cortero* y ganadero de la loma.

Don Rafael vive en la loma por la vía a San Francisco hacia la zona de resguardo. Es un hombre robusto y bigotudo de 70 años, hijo de un squená que llegó a Sibundoy a trabajar en la carretera nacional de Pasto a Mocoa. Él tiene ganado, cultivos de pancoger “pa sobrevivir” y amortigua la taladera con un bosquecito que su familia mantiene arriba de su casa. Para las fechas que este ganadero me invitó a trabajar, ya pude comprarme una bicicleta. Al principio no podía comprarla porque mi presupuesto no alcanzaba y en Sibundoy para hacer algún negocio toca con “plata en mano y culo en tierra”, sabe decir Segundo Miticanoy. Una vez resuelto el problema de transporte para largas distancias empecé a ir hacia las zonas retiradas. Así llegué a veredas del plan, tales como Leandro Agreda, San Agustín, La Menta y San Silvestre. También a veredas de la loma como Alto Resguardo y la Cumbre donde viven los Pineda.

Para llegar a la Cumbre se puede salir por la vereda Tamabioy y se cruza la carretera. Otra opción es coger la vía nacional, ya sea desde San Francisco o Sibundoy pueblo. Uno llega a la entrada guiado por un letrero que dice “la orquídea” y se encuentra una

tiendita donde los campesinos dejan la leche que recoge la cooperativa. Además, aparece el río Putumayo que en ese punto se llama San Francisco y sirve de límite entre pueblos.

Aquella vez que fui invitado a la zona alta de la vereda la Cumbre padecí medio camino de empinada en bicicleta. En esta loma no entran las planadoras a secar el suelo y las botas dejan ver un camino de humedad, barro y pasos resbaladizos. Don Rafael baja todos los días en su moto una cantina con alrededor de 14 a 18 litros de leche que le dan sus cinco vacas. Cuando alcanzamos la primera loma, llegamos hasta la casa de una de sus hijas y guardamos la moto y la bicicleta porque de ahí en adelante es jodido subirlas. Luego caminamos y empezamos a turnarnos la cargada de la cantina hasta aquel bosquecito que forma su casa. Este mayor vive en una finca a modo de reserva que tiene cultivos de manzana, un poquito de ciruela roja o reina Claudia, ciruela amarilla, durazno, curuba, chilacuán, caña para las vacas, árboles y orquídeas por todos lados. Él sabe decir que se conoce al que poco ha trabajado en el campo porque vive “a la sombra del patrón”. Así vivía yo.

El último punto de subida se demora unos 20 minutos y toca seguir derecho toda la empinada con sus curvas. Cuando se va ascendiendo uno puede observar un paisaje repleto de cultivos de frijol y árboles de eucalipto. Se sigue cuesta arriba y va apareciendo gente de rostros colorados como en San Antonio. Estando allí, mi patrón se amarra a la espalda la cantina y empieza a dar pasos saltaditos en silencio. Él hace posición de acecho bajando un poco la nuca, pisa fuerte con todo el pie y deja su huella completa por toda la mitad del camino. Cuando tocaba mi turno me iba por las zonas laterales más secas, pero daba pasos más lentos y resbaladizos. En ese momento don Rafael me enseñaba que fuera tranquilo con la mirada bien puesta en el suelo, mantuviera concentrada la respiración, pisara bien asentado y equilibrara el cuerpo moviendo los hombros hacia los lados, ya que no hay palo de donde sostenerse. Así mostraba su curioso saltadito, caminando como si juntara las rodillas y doblando un poco los pies en dirección semirrecta hacia fuera. Este campesino camina con calma, se aprieta las maneas con las que sostiene la cantina y va sacando pecho sosteniendo el aire y soltándolo suavemente. Ya en los momentos de parar sabe hacer su postura típica de quietud, al colocar las palmas de sus manos sobre las caderas y pronunciando el

pupo. Estando allá arriba de ese camino sin desechos, uno aprende que en el plan se vive mirando de frente o hacia los lados. En la loma se vive cabizbajo con la mirada enfocada en el centro del camino, subiendo o bajando pendientes.



Imagen 4. Don Rafael Pineda subiendo pendiente. Fotografía de Francisco Garzón: septiembre de 2018.

El señor Pineda miraba el horizonte y comentaba que hace cincuenta años esos mechones de monte no estaban y gran parte del valle era un potrero. Este ganadero recuerda que la deforestación fue intensificada por un auge maderero promovido por colonos que surtían ciudades y empresas de cartón desde finales del siglo diecinueve. “No dejaban ni las raíces y por eso no criaba monte”, expresaba este viejo cortero que ha aserrado en el *corazón de la selva*, allá en la *tierra leja* del bajo Putumayo. Un momento después, el mayor recordaba su niñez y como había empezado a trabajar a los nueve años en fincas del plan cercanas a la vereda la Menta. Esas eran épocas de sus contratas con los Morales o los Campaña cuando en parte de la zona no había caminos bien definidos y tocaba pasar por los linderos.

En las pendientes uno va *al través* como dicen en el Cauca. Para bajar esas lomas, uno se la pasa moviéndose de arriba a abajo en dirección transversal. Se va caminando “al través” como le enseñaron en Sucre, Cauca a Sebastián Anzola, (2017). En esa medida, este movimiento implica doblar ambos pies hacia la derecha o izquierda con el mentón cerca a alguno de los brazos, caminando pendientes de terreno en zigzag. A estos recorridos en dirección de zigzag, los campesinos del norte del Tolima le llaman “ir en travesía” (Guzmán, 2021)). Al través cruzaba los pies cuando me pedían el favor de reunir las vacas o cuando mi patrón necesitaba que lo acompañara a desparcar árboles para arreglar los caminitos enchuquiados. Desde la finca de los Pineda se tiene una panorámica casi total del valle de Sibundoy y allí uno puede observar diversas zonas con árboles. Por eso, “hoy en día quien camine por ahí, se demora o se pierde si no lleva machete debido a la cría de mechones de monte”, sigue recordando don Rafael. Al llegar a esa casa llena de matas que tienen los Pineda en lo más alto de la Cumbre, uno se da cuenta que el nombre del letrero que dice “la orquídea” es el nombre de una asociación ecoturística que han formado entre los vecinos de la vereda. Sin embargo, como se expresaba anteriormente, esta familia tiene su base productiva en el pancoger, los trabajos de tumba de árboles y el ordeño de unas pocas vacas en establos sencillos.

A la hora del ordeño, don Rafael identifica tres maneras de mover las manos para sacar leche. La primera es una manera brusca en puño hacia abajo que hace tambalear a la vaca. La segunda es suave en puño cerrado y estira lento hacia abajo. La tercera es la común o experta y consiste en abrir y cerrar puño sobre la teta con las puntas de los dedos. Una vez se está allí, casi todo toca hacerlo a mano. Por eso además de jalar vacas al establo, íbamos *rejuntando* palos para amortiguar las pisadas del ganado. Hacíamos guangos de caña, echábamos pasto tierno y maduro en una máquina que reemplazaba el ensilado, guangliábamos ese picado y lo repartíamos a cada vaca en su lugar.

En mi último día de trabajo con los Pineda, nos fuimos con don Rafael hacia la parte más *enmontiada* de sus terrenos. Después de habernos tratado con las vacas del establo hasta las cuatro de la tarde, procedimos a traer un toro que se encontraba en una loma más arriba. Íbamos subiendo y empezó la adrenalina debido a que una vaca cogió vicio, lo cual significa que se puso traviesa y se asustó de nuestra presencia, empezando a

subir y bajar la pendiente, corretiando sin dejarse agarrar. Salí a correr detrás de ella y don Rafael gritaba “atájela, atájela, extraviéle el camino”, pidiéndome que le apareciera de sorpresa y la obligara a coger el camino de ruta. Seguía la adrenalina y me fui poniendo iracundo, tirando putazos. No podía enojarme como lo hacía mi patrón, quien se atrevía a coger parcas y darles golpes duros a los cuerpos de las vacas. Me regañaba y decía que no tenía que empujarlas, ni *palmearlas* porque les prendía el cansancio. Ellas se dan cuenta y se ponen caprichosas para andar. Para ese momento, el verraco animal ya se había quedado atascado en un rincón y nos *amaneció la luna*. Al volver a la casa, don Rafael comentaba, “si ve que la ganadería no es así como así y ya. La cosa no es solo ordeñar y para ser bueno en esto hay que saber atajar”. A la mañana siguiente volvimos a subir la loma y la vaca asentada ya no estaba. Seguimos en búsqueda del toro y apenas lo visualizamos volvió la adrenalina. El animal empezó el juego de subidas y bajadas, pero yo lograba ponerlo en ruta al apresurarme a atajarlo. Cuando el toro iba cogiendo camino lo llevaba al corte y luego me le pasaba para poder ir abriendo cercos y portones. Así volvían los gritos de mi patrón, “atájelo, atájelo, vaya a la cabeza, a la cabeza”. Atajar es como hacer un desecho mientras se camina, buscar la manera flexible de que la vaca lleve el mismo rumbo de uno y agilice el paso. En eso consiste lo que don Rafael llama “extraviarle el camino”, hacerle perder el paso caprichoso y que vaya a la par con uno.

Desde las investigaciones académicas, Bourdin, (2009) expone relaciones entre etnoanatomías⁴ o categorías corporales y los usos coloquiales del lenguaje sobre las dimensiones espaciales. El plantea que:

“En términos generales, existe consenso en cuanto a que las representaciones culturales y lingüísticas del espacio tienen como punto de referencia el cuerpo humano, por lo tanto,

⁴ Las etno-anatomías son concepciones culturales acerca del cuerpo humano; están de algún modo contenidas en el vocabulario y son operadas a partir de la lengua y del habla coloquial. No abordaremos pues, como lo haría un epistemólogo, un discurso científico, formalizado y presuntamente ‘objetivo’. Nuestro objeto son los ‘modos de hablar’ no eruditos acerca del cuerpo y sus atributos. Nos interesan las representaciones sociales ligadas a la simbolización del cuerpo, esto es, el cuerpo ‘simbólico’ o ‘semiotizado’, en conexión con el biológico. Como veremos, los modos de representar lingüísticamente al cuerpo son variados y parecen condicionar los diversos modos de ‘pensar’ acerca del mismo y, muy probablemente, influyen también sobre los modos de ‘sentir’ el cuerpo (Bourdin: pág. 173: 2009)

son esquemas cuyo centro es el cuerpo y a partir del mismo se extienden en las tres dimensiones del espacio físico, 'generando', por así decirlo, las diversas regiones del espacio 'vivido' por el hombre. Concebimos así un espacio 'antropocéntrico' dividido, en razón de la asimetría de nuestro cuerpo en un 'arriba' versus un 'abajo', un 'delante' y un 'detrás', una 'izquierda' y una 'derecha'" (Bourdin: Pág. 175: 2009).

Conectándose con las consideraciones de distanciamiento desde el cuerpo, recuerdo que en Colombia cuando a alguien se le envía a la "porra" (cabeza) es muy lejos y cuando alguien no encuentra algo que tiene cerca, se le dice que "lo tiene en la nariz". Igualmente, para un campesino como don Rafael, tanto los recorridos como los cultivos tienen cuerpo y dirección. Los recorridos tienen una cabeza (ir abriendo camino adelante) y una cola (cerrar camino atrás). Los cultivos tienen pie en la entrada principal, siendo este el punto base de referencia direccional. También tienen cabeza en la culminación del terreno (extremo hacia arriba del pie) y brazos en los lados derecho e izquierdo.

Si ponemos atención a la perspectiva etnoanatómica destacada por Bourdin y las relacionamos con las expresiones de don Rafael o la de algunos kamëntsá, podríamos identificar que el asunto de las etnoanatomías no es necesariamente una cuestión antropocéntrica. Por ejemplo, podemos recordar que "la cola" puede ser de un animal diferente al humano⁵ o que las plantas al igual que los animales pueden tener "patas". Así sucede con el *maíz juriado* que *sabe tirar patica, va pateando* cuando el grano germina y empieza a *coger cuerpo, va creciendo* más allá de la semilla. El maíz juriado es ese que se deja en remojo y fermento para hacer buena chicha emborrachadora. El maíz como alimento fundamental del valle de Sibundoy también tiene cabellos y *quiques* (granos a modo de primeros dientes). Además, la totora tiene barbas y junto con las palmas y la selva, tienen corazón.

Cuando le comenté a don Rafael que yo espero tener una finca, el mayor me aconsejó que no me *desmayara en el camino* y me esforzara por conseguir esa meta. Me aconsejó que fuera a la cabeza de ese asunto.

⁵ Esto se escribe así por adhesión a las consideraciones del ser humano como animal, diferente pero animal.

2.3 Ir al Paraíso

A principios de abril de 2018 un grupo de personas caminábamos hacia la zona de ampliación de resguardo Inga- kamëntsá del valle de Sibundoy. Este recorrido hizo parte de una estrategia de contextualización territorial organizada por la asociación sol y luna y el cabildo de Sibundoy. El objetivo de la actividad consistía en rodar la zona del paraíso, aquel monte que colinda con los resguardos ingas de Condagua y Yunguillo, jurisdicción de Mocoa. Al iniciar aquel recorrido se hizo un acto de *armonización* como manera de pedirle permiso al bëngbe uaman luar y la tbatsanamamá para poder ingresar respetuosamente a ese lugar. La ceremonia la dirigieron los taitas⁶ Arturo Jacanamejoy y Marcelino Chicunque, siendo el primero quien nos recordaba la importancia ecosistémica de la zona y la confrontación sobre estas tierras debido al proyecto de la carretera variante San Francisco-Mocoa. Siendo así, la caminata iba a durar una semana, pero se redujo a cinco días debido a dificultades observadas en el camino.

En algunas regiones de los andes se hacen prácticas ceremoniales que piden permiso a los caminos. Fontes (2018) describe el acto de *challar* la tierra como un proceso que da inicio al movimiento por el monte o por lugares considerados salvajes o no domesticados. Ella expresa que:

“Las challas consisten en una libación hecha con alcohol y hojas de coca que es acompañada de un respetuoso pedido de permiso para transitar por el lugar, sobre todo si se trata de uno que se va a recorrer por primera vez o si se debe caminar por lugares no habitados” (Fontes, 2018, pág. 65)

En Sibundoy se pide permiso a aquellos lugares considerados sagrados y en esta ocasión el tatšëmbuá Marcelino fue el encargado de armonizar. Él empezó organizándonos en un círculo y colocando varios accesorios a nuestro alrededor. Así se observaban cuarzos, collares, cascabeles, huesos de animales, una botella con chonduro y armónicas para hacer música. Momentos después, comenzaría a hacer

⁶ En el valle de Sibundoy un taita puede ser un ex –gobernador de cabildo, un médico tradicional o un hombre mayor. Igualmente, entre los kamëntsá existe un parentesco ampliado que considera tía o batá y tío o bacó, a las mujeres y hombres mayores de la comunidad.

rezos y prendería un incienso o sahumerio hecho con el árbol de copal. Este producto vegetal deja emanar un humo que evita las malas energías, los miedos y cualquier nervio que algún participante tuviese. Siguiendo el acto, el taita y sus hijos tomaron chonduro y empezaron a escupirnos con las wairas o ramas encapachadas que hacen limpias con soplas de neblinas. Al mismo tiempo cogieron las armónicas y los cascabeles de sonajeras, empezando a cantar como en una toma de yagé. De esta manera le pedimos permiso al monte.

Taita Marcelino no fue con nosotros al recorrido, pero uno de sus hijos y el taita Arturo quedaron como guías. Marcelino y sus padres fueron criados en ese monte. Por eso, al volver del Paraíso nos quedaríamos en una casa que su familia tiene por la zona de Titango. En el caso de Taita Arturo Jacanamejoy, él es uno de los principales referentes de la lucha territorial. A este hombre lo buscan diversas personas y organizaciones sociales debido a que la mayoría de los gobernadores de los cuatro municipios “no dan pie con bola” en el conocimiento del valle de Sibundoy. Lo que dice el taita no es fruto de la vanidad sino de su capacidad argumentativa de contexto y su habilidad profunda para andar entre esas montañas, páramos y ríos.

Iniciamos recorrido en San Francisco desde el mirador de Portachuelo. Allí se ubica la divisoria de aguas del río Putumayo y uno camina acompañado del vaporeo de las nubes, mucho frío y viento. No en vano, a este municipio también le dicen beshioc, wairasacha o lugar de los vientos. Desde este sitio, los anteriores empezaban a conectar rutas con el bajo Putumayo a través del camino viejo, el *tangua benache* kamëntsá o *Ruku ñambi* inga. Este camino ancestral es considerado un trampolín de la muerte y actualmente está siendo intervenido por un gran proyecto internacional llamado el IIRSA. Aquel proyecto viene generando desacuerdos entre los habitantes del valle y está frenado por las dificultades que le muestra el clima.

Cuando se llega a la vereda Minchoy, uno se puede dar cuenta que hasta ahí aparecen los pequeños poblados. Ahora en adelante solo aparecerían casitas dispersas entre montañas, potreros y mucho monte. La mayoría del grupo llevábamos palos a modo de bastón de apoyo para hacer más liviana la marcha. Asimismo, llevábamos el ritmo y teníamos que pasar rápido por las chorreras para evitar algún mal aire. Eso lo planteaba taita Arturo al considerar estos cuerpos de agua como lugares pesados donde se

refugian los duendes. Luego, seguíamos bajando en filas indias por una pendiente llena de árboles y empezaron a sonar silbidos desde la parte de abajo. Al mirar al fondo, observamos que venía subiendo cabizbajo y con pasos zigzagueantes un sigiloso hombre de tez morena. Siendo así, mientras nosotros llevábamos la mitad de la pendiente, aquel silbador nos había saludado las dos veces que iba subiendo y bajando, enfocado en sus pasos rápidos. Seguíamos entre senderos embarrados que enterraban gran parte de las botas, nos dificultaba el caminar y el lodo nos llevaba a dar pasos con fuerza para evitar enchuquiarnos. Tratando de ir con calma, entre la proporción de mis piernas largas iba dando pasos cortos y esperaba en la mitad, cerca de los que iban en la cola y aproximándome a los que llevaban la cabeza del recorrido. El único a quien se le podía observar constantemente entre las tres partes del grupo era al taita Arturo. Él iba quedado y sin mucho esfuerzo volvía y cogía la delantera, sin poder darnos cuenta cómo lo hacía.

Íbamos llegando al primer destino en la escuela de Titango y me adelanté a quienes llevaban la fila para bañarse en una chorrera. A partir de ese momento se inició media hora de camino perdido, escuchando sonidos que no sabía identificar y pensando que estaba dando vueltas sobre el mismo lugar. Allí empecé a moverme con dificultad entre esos barriales que me tapaban las botas. En seguida me fui asustando porque se aproximaba la noche y llegué a considerar que me estaban *enduendando*. Aquella vez se encontraba en este mismo recorrido la antropóloga Laura Chaustre. A ella los kamëntsá le enseñaron sobre algunas maneras como se hacen sentir los duendes en el monte:

“Con frecuencia pierden a los andariegos: les muestran un camino tranquilo, trabajado, pero en realidad los llevan monte adentro, los acercan o tiran por barrancos, los meten a ríos turbios. Los desafortunados pueden durar perdidos por horas, días, o ser entregados al monte, quien se los traga. Encantan a las personas, especialmente a las mujeres jóvenes, quienes pierden la razón y un signo es que pasan todo el tiempo cerca del río; se escapan de su hogar en las noches para ir al monte, dejan de comer alimentos y se tragan la tierra; las invade la locura que algunos llaman amor, otros embrujos. Con los niños y niñas son más condescendientes, los roban por poco tiempo y juegan con ellos, nunca les causan daños. Este rapto tiene un sentido profundo. La persona que por ellos es extraviada se olvida de sí misma, al tiempo que es habitada; enduendarse es convertirse en un salvaje, estar poseído por la selva” (Chaustre, 2018, Pág.78)

Yo sospechaba que me había enduendado, pero no fue así. En ese momento puse atención a todo aquello que me rodeaba y mantuve la calma. Al final de la jornada logré encontrar la chorrera donde estaban mis compañeros y al volver a la escuela comenzamos a hacer campamento. Así pudimos observar como el taita Arturo seguía yendo de aquí para allá entre el monte. Volvía y lo observábamos tranquilo y sin aparentes síntomas de cansancio. Esa misma noche, algunos caminantes decidimos dormir en el ranchito que funcionaba como cocina e identificamos que allí se encontraba aquel hombre de tez morena que se nos pasaba en las pendientes. El hombre descansaba junto con dos mayores y se fueron a dormir rápido porque madrugaban a seguir camino para Sibundoy. Los que no éramos de la comunidad pudimos enterarnos que ellos son kabungas que crían toros de levante en el paraíso. Mientras nosotros íbamos, ellos venían. Caía la noche, se prendía la candela, se repartió la comida y conversamos bonito.

Segundo día de recorrido. Nos levantamos y nos regalaron unos bastones de madera para amortiguar las dificultades del camino. Tiempo después, me enteraría que los mayores kamëntsá iban con estos objetos hasta el valle de las lagunas a conseguir material artesanal. Ellos se apoyaban de palos con puntas de garabato o en forma de Y u orqueta. Asimismo, usaban un palo *apuntaladito* semejante al que se usaba para sembrar. Aquel palo se llama chaquín y ahora poco se usa. El chaquín o palo para sembrar, se traduce al kamëntsá como *tuambëtsamiafj*, que significa “patas de gallina” (Mavisoy, 2009). Esta herramienta se colocaba *patiarriba* para que no se cansara por su uso en el trabajo del campo. También se le dice *chuzo* o *chaquina*. La palabra chaquina se asemeja a *chaquiñán*, cuyo significado viene del quichua chaqui (pie) y ñan (camino). En Cumbal, Nariño⁷, Don Julio Paguay me comentaba que Chaquinañ es el atajo de un camino, algo así como un desecho o caminito de pie.

Seguíamos y arrancábamos con la expectativa de llegar al Paraíso y observábamos el aumento de la lluvia y los caminos lodosos. Para esta jornada esperábamos llegar al

⁷ Durante la etapa de trabajo de campo, en el mes de junio de 2018, mi asesor me invitó a asistir al Inti Raymi en Cumbal, Nariño. En esta salida tuvimos la acogida de la misma familia que acompañó el proceso etnográfico de la antropóloga Joanne Rappaport en los años 80, la familia Paguay.

rancho de hospedaje del cabildo y arreglarlo en un par de días. Avanzábamos y el lodo se nos impregnaba tanto que anduvimos desde las siete de la mañana hasta que el *shinye* dejó de iluminar. Seguíamos y cada vez que taita Arturo captaba algo que nos contextualizara, frenaba al grupo y argumentaba. Así conocimos un poco de botánica, hidrografía circundante y antiguos lugares de caza y minería. Además, pasamos cerca de los restos de un viejo cementerio donde se enterraban a los anteriores que vivían en esas montañas. Pasamos este último lugar donde solo se percibe lo que parecen placas fúnebres o rocas dispersas. Yendo por aquel sitio hay una montaña que deja visualizar los límites entre los ríos Titango y Playón. De esa manera, cruzamos al otro lado del cementerio y el taita comentó que este era un pasaje sagrado. Por ello, quien pasa por aquel lugar tiene que evitar hablar o comer porque el sitio se pone *celoso* y prende malas energías.

Frente a las perspectivas sobre el paso por áreas fronterizas con cierto grado de sacralidad, Fontes (2018) registra que en la quebrada Humahuaca, Argentina se hacen challas en las apachetas:

“Las apachetas son montículos de piedra ubicados a la vera de los caminos en los cerros, en las abras o lugares de paso entre dos valles. Estas construcciones son el resultado de la acumulación de piedras depositadas por los viajeros al pasar por allí, por lo tanto, su tamaño es considerado como un indicador de la cantidad de personas que transitan el camino. En cada piedra que deja en la apacheta, el caminante entrega su cansancio a la tierra para poder continuar su marcha más aliviado” (Fontes, 2018, Pág. 66).

En nuestro camino no observamos apachetas, pero si hay lugares que piden respeto al pasar o sino causan males al cuerpo y lo puede cansar a uno.

La llovizna constante nos acompañaba, parte del grupo se empezó a cansar y fueron saliendo heridas. En el trayecto nos encontramos un cambuche con camas y el taita nos comentaba que les pertenecía a los ganaderos que nos habíamos topado en la escuela de Titango. Almorzamos allí pero luego seguimos andando esperanzados de llegar al Paraíso. Las horas pasaban y a pesar de los difíciles senderos que hundían nuestros pasos, algunos caminantes le llevamos el ritmo al taita Arturo. Él seguía haciendo muchas cosas, pero se empezó a preocupar por las dificultades presentadas y tomó una decisión con el guía Miguel. De ahí en adelante, no esperaríamos a volver del Paraíso

para descansar en casa de la familia Chicunque, sino que lo haríamos en ese preciso momento. Fue así que se volvió a coordinar el grupo y cambiamos de dirección por una subida de montaña diferente. Al finalizar la tarde fue apareciendo aquella edificación de madera que nos salvó de tener que acampar en zona de monte poco conocida. Al otro día, el grupo se redujo porque algunos compañeros no podían caminar y ya no lograríamos restaurar el rancho del cabildo. Ante la situación, se decidió que los caminantes afectados se quedaban esperando con Miguel y quienes seguíamos al Paraíso, íbamos a rodiar, pero nos devolvíamos de nuevo a la casa de taita Marcelino. Cuando llegamos al Paraíso lo primero que recordé fueron las recomendaciones de personas como Juan Chindoy o taita Pedro Agreda diciéndome que me fijara como eran los suelos para poder hacer cementeras. Según William Jamioy, desde la fecha que empezaron a ir hasta ese lugar, algunos taitas temen una posible invasión completa o que toda la zona plana del valle se vuelva laguna a través de un proyecto hidroeléctrico. Por eso, de llegar a suceder alguna de estas dos opciones, varias personas ya van pensando en meterse monte adentro a cultivar y hacer poblados. La dificultad de ello radica en que si en Sibundoy llueve en el Paraíso no escampa. Allí, los pocos kamëntsá que se atreven a ir lo hacen para criar ganado de levante.

Llegar hasta el rancho abandonado del cabildo en esa tierra leja nos llevó medio día. Una vez allí, taita Arturo nos recordó que teníamos que volver a pedir permiso. Siendo así, mientras este sabedor alistaba unas velas y copal para esparcir sahumerio, algunos caminantes nos pusimos a buscar troncos y hacer una fogata. Más tarde, el taita revoloteaba el humo de ese incienso con la waira. Luego fue sacando una botella con agua de chonduro, tomó un poco y sobre la misma waira escupió o sopló el líquido hacia los cuatro puntos cardinales del lugar. Así fue desahumeriando, susurrando y caminando alrededor de nosotros. Con este tipo de ofrenda, a modo de sopló líquido o escupitajo se pide permiso, se agradece, se le pide fuerza y protección al monte, a la tbatsanamamá.

En sus estudios sobre el Perú antiguo, Luis Valcárcel (1984) hace un llamado alrededor de la palabra Tocancas del verbo toca: escupir y se refiere al uso de saliva como ofrenda a las deidades: "para que no falte agua ni se seque la boca". Igualmente, Valcárcel comenta citando a Villagómez que:

"El viajero, para quitarse la fatiga y prevenir cualquier contratiempo, realiza el acto mágico

de escupir en la cosa señalada (roca, pared, montón de piedras, etc.) arrojando la mascada de coca o maíz. " (Valcárcel, 1984^a. Pág. 39).

En el Paraíso no se seca la boca porque no falta el agua. Por eso se agradece su abundancia. Allí se sopla o escupe aquel líquido vital para armonizarse con el entorno. El agua abunda en las cortezas y las venas de las hojas de los árboles, las nubes que bajan a la tierra y las rocas que viven haciendo derrumbos. Estas últimas acciones del lugar suceden constantemente y se debe a procesos de erosión hídrica. Para los kamëntsá, esos derrumbos son maneras como ese monte usa sus propias energías y espíritus para resistirse a que lo intervengan. Actualmente, su principal amenaza son los grandes impactos extractivistas como los pretendidos por el proyecto vial San Francisco-Mocoa, la iniciativa para la integración de la infraestructura regional suramericana (IIRSA).



Imagen 5. Parte del grupo que hizo el recorrido al Paraíso. Fotografía de Sebastián Galvis: abril de 2018.

Terminamos la visita al paraíso. En el camino de vuelta nos encontramos a un hombre que caminaba con una gran motosierra sobre sus hombros. Al saludar, pudimos darnos cuenta que se trataba de aquella persona a la que el cabildo encargó la coordinación

para construir el rancho. En un principio nos sorprendimos mucho porque ya lo dábamos por ausente en el recorrido. Luego, la sorpresa la enfocábamos en su capacidad para cargar esa pesada motosierra y en la coincidencia de habernos encontrado en el camino. Por más pena que tuviéramos con aquel hombre, nos ganó el cansancio y dejamos que fuera solo a arreglar el rancho. En silencio, observamos cómo se iba aquel hombre y yo pensaba que nos faltó fuerza para interactuar con el monte. Un rato después, volvimos a unirnos todo el grupo en la casa de los Chicunque y ya estaba prendida la fogata. Durante la noche se observaban compañeros colocando su ropa húmeda cerca del fuego, chistiando o *echando cachos* y otros que recibían limpias con taita Arturo.

Quedaban dos días de recorrido y decidí irme a la sombra de taita Arturo. Mi impresión sobre su habilidad para aparecer y desaparecer de nuestro rumbo hizo que lo siguiera hasta Portachuelo. Así pude observar que el taita identifica rápidamente las características de los caminos y vive cogiendo desechos que le ayudan a acortar distancias. Al final pude darme cuenta que el taita es de esas personas que parecen *curadas* para caminar. Según William Jamioy, un buen caminante tiende a estar curado desde niño. Él sostiene que “la gente habilidosa para caminar es curada con pata de venado o de oso, curados en luna llena”. “Son esos que usted los mira en el camino un rato y después se pierden. Con la patica de venado lo fuetean en los pies y los brazos. También, la fuerza era con manteca de oso. Los masajean en los músculos para que sean fuertes”. Por otro lado, Ángela Jacanamejoy me comentaba que estar curado significaba que un taita sabedor o tatsëmbuá regala algún don, habilidad o hace sanación de una enfermedad.

El monte pide respeto y permiso o sino castiga. El monte puede castigar, pero también regala habilidades a la gente. Chaustre, (2018) muestra que una de las maneras que tiene el monte de enseñar es por medio de la fueteadora:

“Serpiente que entrega el regalo lastimando; ella no tiene veneno, pero su cola pega más duro que el látigo; cuando fuetea a algún caminante lo deja gravemente herido, no obstante, con el tiempo se recupera y adquiere la propiedad de la velocidad. Se dice que quien ha sido tocado por la gracia de la fueteadora, no es alcanzado nunca en los caminos” (Chaustre, 2018, Pág. 79)

Entre los kamëntsá, uno comprende que los adultos aparentes pal camino tienden a ser esos bebes o niños curados que fuetearon para tener buena carrera. En el caso de taita Arturo, él es un buen Jajaná: un buen conocedor caminante.

2.3.1 Volver a rodiar al monte

Francisco Garzón: ¿Cómo se siente estar en el monte?

Jesús Jajoy: A mí el monte me tranquiliza, me hace falta, me da energía. Ir al Paraíso más que un trabajo es como un pasatiempo.

Francisco Garzón: ¿Y usted se iría a vivir a la ciudad?

Jesús Jajoy: No, la ciudad lo trata a uno mal. Acá en el campo, así sea, uno se come un tomate. Uno mata una gallina y mata el hambre.

Conversación encima de una moto rumbo al paraíso. Diario de campo: un día lluvioso de Julio de 2018 en San Francisco, Putumayo.

Al regresar del paraíso seguía sorprendido con las habilidades para caminar de personas como el taita Arturo, el hombre de la motosierra y los ganaderos que encontramos en Titango. Cuando regresé a la vereda San Félix me contaron que algunos de esos ganaderos eran vecinos míos. Ya teniendo esta información, me dispuse a encontrarlos con la intención de poder volver con ellos a esa zona de ampliación de resguardo. Más tarde, en el mes de Julio de 2018 me dirigí hacia Leandro Agreda, una de las veredas lejanas surgida después del desecamiento de las cochas. Empecé a buscar quien me dejara trabajar y encontré una pareja de esposos kamëntsá-inga que me permitieron acompañarlos algunas veces durante los siguientes meses. Esta pareja la conforman doña Narcisca Chicunque y don Antonio Jajoy, uno de los hombres que tiene ganado en el paraíso. Para iniciar trabajos tuve que hablar con sus hijos y enterarme que ellos eran el guía con la motosierra y el hombre que se nos pasaba en las pendientes camino a Titango. De esa manera, durante mi trabajo de campo esta familia me enseñó a meterme en las labores del frijol, el maíz, la construcción de gallineros y la tranquila labor de llenar chuspas con tierra abonada. Asimismo, me dieron la oportunidad de volver al paraíso a rodiar ganado de levante. Respecto a este par de hermanos, sus nombres son Luis

Carlos (el guía) y Jesús Jajoy (el habilidoso caminante de pendientes).

Después del 20 de Julio se necesitaba volver al paraíso a vacunar toros. En esta jornada solamente fuimos Jesús y yo debido a que los demás ganaderos se encontraban en otros asuntos. La caminata duraría tres días y dentro de mis objetivos buscaba seguir observando y aprendiendo la habilidad para caminar en el monte. Siendo ese el caso, con Jesús nos propusimos salir a las cinco de la mañana en la moto que dejaríamos estacionada en una casa de la vereda Minchoy. Como ya se hacía costumbre, llovía mucho y antes de empezar a dar paso ya estábamos empapados. Jesús me había dicho que no llevara mucha ropa y la comida de ese día nos la había preparado su esposa. Lo que más me asombraba era que ese mismo día íbamos a llegar al paraíso.

Salimos caminando de Minchoy, Jesús adelante y yo atrás. Desde el principio se siente el dinamismo y la ligereza de movimientos de este kabunga por esos terrenos. Íbamos cambiando de alturas, aparecían desechos poco visibles y Jesús los cogía rápidamente. Jesús se *botaba por los desechos*, como le decían a Ana María Rodríguez en San Bernardo, Cundinamarca (2020). Para coger estos caminitos de pie que disminuyen distancias hay que estar enseñado. Por eso, si la estrategia era llegar rápido, esta táctica se frustraba un poco porque yo no me podía mover con la misma habilidad de Jesús. Este hombre, en medio de su constante silencio se botaba por los desechos en una posición de acecho. Él levantaba la mirada y las orejas, agachaba un poco la nuca y cogía impulso para aumentarle velocidad al paso. Jesús se lanzaba desecho abajo con su mediano cuerpo como si fuera trotando. Igualmente, tiraba paso a lado y lado, moviéndose en zigzag, agachaba un poco las rodillas y colocaba sus brazos como en posición de defensa de boxeo. Salía correatado como las gallinas briosas que tiene su mamá. Luego, cuando Jesús iba cuesta arriba extendía levemente los brazos y las piernas, dando pasos largos. De esa forma, aquel hombre se me perdía en el camino. Varias veces, al salir de los desechos solamente lo podía ver entrar o salir de ellos. En ese sentido, botarse por los desechos muestra un tipo de interacción que detalla las habilidades de técnicas corporales como caminar contextualizadamente un lugar. Por ello, saber andar cuesta abajo o cuesta arriba reivindica al cuerpo como base del conocimiento de entornos específicos.

Si taita Arturo me sorprendía por su manera de caminar, Jesús no se quedaba atrás. En

los caminos sudaba poco, poco se embarraba, parecía no cansarse, no comía ni tomaba agua caminando, hacía pocas paradas y vivía en silencio. Sin embargo, verlo hacer pequeños desagües para riachuelitos o buscar comida en el monte era de las actividades que más sorprendían. Mientras caminaba, Jesús observaba lugares que iban formando pequeñas cochas y con sus manos iba escarbándoles huequitos. Una vez escarbado les daba forma de zanjitas o caminitos para que el agua corriera. De esa manera, me ponía a pensar en la habilidad para identificar señas que el entorno muestra. En este caso no respondía a un intento de canalización arbitraria como la de la zona del plan, sino a un posible acto de reciprocidad. Ayudarles a los caminitos del agua para uno poder pasar con seguridad.

Siguiendo el paso, nos acercábamos al rancho del paraíso y Jesús me pidió que me adelantara cuando se desapareció monte adentro. Al rato, sin darme cuenta, salió de los matorrales, sin cansancio o suciedad alguna y se me puso al corte. En ese momento pude observar que traía una buena cantidad de frijol tranca, ese que cría bonito sin que lo tengan que cultivar. Jesús, en medio de su silencio sabe identificar dónde hay comida a base de plantas, qué animal puede estar cerca o cuáles árboles posiblemente almacenan miel o buenos frutos. En las últimas rodadas, los Jajoy habían dejado en el rancho una gran bolsa llena de miel y Jesús me pidió el favor de que la abriera y resultó estar llena de ratas. Al final terminé botándola con una gran sensación de pérdida. Las ratas están en todos lados, sin importarles si es monte o no.

El silencio enseña. Las cosas saben cosas y guardan silencio (Suárez, 2019) o suenan. Jesús enseña la importancia de estar callado para saber escuchar más allá de lo humano, más allá de donde se coloca los pies. La escucha atenta lo guiaba en el camino. Él sabía identificar los sonidos de los pasos de alguien que se acercaba o algún lugar donde el agua se oculta. También se alertaba del sonido de los grandes derrumbos o las pequeñas caídas de tierra cuando caminaba por desechos. Para mí los derrumbos son derrumbes, con e. Recuerdo que la primera vez que escuche esa palabra, Jesús la pronunció en el camino de regreso a casa. Estábamos cerca de Minchoy cuando aquel hombre se detuvo y puso su mano derecha detrás de la oreja para oír más e hizo zapateos. Luego Jesús dijo “derrumbo” e inmediatamente prendió el radiecito que colgaba de su brazo derecho. Al prender el aparato, efectivamente las noticias comentaban que se habían erosionado varias montañas de la vía San Francisco-

Sibundoy. “Si ve, derrumbos”, comentaba Jesús. Así me iba enseñando que no solo se ve con los ojos. No solo se oye con los oídos. Uno ve, oye, siente con todo el cuerpo.



Imagen 6. Jesús Jajoy yendo hacia el paraíso/ Fotografía de Francisco Garzón, julio de 2018.

Los caminos son producto del trabajo material y su movimiento constante. “Desde que se esté trabajando por ahí y limpiando, un camino permanece bueno porque uno mantiene pa’riba y pa’bajo”, le decía don Orminso, un campesino del norte del Tolima a Laura Guzmán (2021). Igualmente, en esa zona rural, a Laura los campesinos le enseñaron que un camino es tierra asentada, tránsito y trabajo. El camino es abajo, arriba, adelante, atrás y a los lados del caminante. Los caminos son lugares y “los lugares se hacen” destaca Hugh Raffles (2002) a partir de sus aprendizajes de los relatos de la

gente del Amazonas brasileiro. Para este antropólogo, los lugares están constantemente moviendo personas e ideas que recogen las huellas del pasado y las proyectan contextualizadamente hacia el futuro. Él pudo aprender que los lugares no son determinaciones absolutas y viven elaborándose una y otra vez:

“Los lugares que llegué a conocer se constituían activa y continuamente mediante la conjunción de muchos fenómenos humanos y no humanos: el trabajo físico, los relatos, la imaginación, la memoria, la economía política, los agentes biofísicos como las mareas, las plantas y los animales” (Raffles, 2002)

Laura Guzmán nos recuerda que los caminos son lugares que pueden pasar desapercibidos. Se pueden esconder, abandonar, invisibilizar. Aun así, también nos recuerda que los caminos son caminos porque algo o alguien se mueven en ellos. Por otro lado, Raffles nos enfoca el análisis sobre los lugares más allá de perspectivas esencialistas y estáticas. No obstante, sería Jesús Jajoy quien me permitiera comprender que los caminos u otros lugares están configurados por las trayectorias de los cuerpos. Este punto de atención se dejó dilucidar mientras caminábamos de regreso a Sibundoy. Siendo así, nosotros nos habíamos sentado a comer algo justo en la montaña donde se hace una huecada cerca de Titango. Desde allí se puede ver la otra montaña donde se ubica la escuela rural San Antonio del Porotoyaco. De sopetón se nos fue apareciendo una niña campesina con sus botas bien puestas y un caminar muy ligero. Ella salía muy tranquila de un desecho mientras comíamos y veíamos hacia la escuela. Jesús observo mi impresión al ver la niña subiendo pendientes y dijo “yo aprendí a caminar en las tierras abrigadas de Nariño y Cauca”. Así Jesús me quería dar a entender por qué él era una persona tan habilidosa para andar. Jesús desde los 7 a los 14 años acompañaba a sus abuelos en las labores del campo. De los 16 a los 22 años pudo trabajar por zonas rurales montañosas del suroccidente colombiano, andando pa' rriba y pa bajo. Así va uno aprendiendo que los cuerpos se enseñan con los lugares. Los cuerpos adquieren habilidades, conocimientos de las cosas que viajan y se mezclan con el espacio y tiempo en el que se ubican. Los cuerpos hacen a los lugares y los lugares construyen relaciones sociales especializadas que están, en palabras de Massey “contenidas dentro del lugar, mientras que otras se extienden más allá de éste, vinculando toda localidad particular con relaciones y procesos más amplios en que otros lugares también están implicados (Massey 1994). El conocimiento sobre los lugares viaja en los cuerpos de las personas,

hacen parte de sus historias de vida. Los cuerpos están enactuando, están siendo lugar.

2.3.2 Caminar entre el alto y el bajo putumayo

En el valle de Sibundoy, kamëntsá e ingas han sabido andar compartiendo comercio y conocimientos con otros pueblos. Anterior, ellos caminaban mucho en las épocas de las *heladas* de los años cincuenta del siglo veinte. Iban por comida hasta el tambo, el tambillo, el Encano o los municipios de Nariño al otro lado de Colón. Iban a Pasto por sal o hacían peregrinación hasta Ipiales a visitar la virgen de las Lajas. Caminaban por remedios vegetales a los páramos o al bajo Putumayo. Así lo recuerda don Francisco Chindoy, mayor kamëntsá que vivió épocas camineras:

“Yo andaba por el bajo, cualquier campesino sembraba coca y le llamaban mambe, iban por el camino viejo y comían coca pa coger fuerza. El transporte era a puro pie, la gente ya era enseñada a andar así. Mi papá me llevaba a Mocoa o a Pasto a los 5 años. Llevaba mecato, avío al encano y envolvíamos en achira la comida que traíamos de allá. Íbamos a Juanoy, una vereda inga de Aponte. Al bajo iban a conseguir un curaca fino.”

Más anterior, Montes (2016) sostiene que, por ese camino viejo, ese “camino nacional de Pasto al Putumayo” se hacía comercio que conectaba el piedemonte amazónico con los territorios andinos del antiguo imperio incaico. Desde tiempos prehispánicos se destaca un flujo de personas y materias primas como la planta de mopa-mopa usada para la conocida técnica del barniz de Pasto. De esa manera se relacionaban antiguos caminos del Putumayo y Nariño con las rutas del gran Qhapaq Ñan. Igualmente, Pinzón, Suárez y Garay, (2004) plantean una relación- red que da cuenta de vínculos comerciales y chamánicos alrededor de productos como el yagé, tabaco, curare y coca. Por eso, en Tabanok los tatšëmbuá serios se dirigen al bajo Putumayo a prepararse con los propios conocedores de estos productos. Los curacas finos de la selva que hablaba el *bacó* Francisco Chindoy.

Esas rutas hacia el paraíso, ese camino viejo o trampolín de la muerte, carga historias de un tránsito constante y formas de colonización. Ramírez, (1996) ubica varias interconexiones de caminos desde etapas previas al proceso colonial católico. Algunos de ellos pasaban por el sur del Huila hasta llegar al Caquetá. En esa ruta se caminaba

los actuales resguardos ingas de Yunguillo y Condagua. Otra ruta conectaba a Pasto con las selvas ecuatorianas a través del río San Miguel en el bajo Putumayo.

Tras la llegada de los españoles y sus misiones se generó una situación ambivalente. Su intervención inicial fue dispersa y diminuta durante los primeros siglos. De esa manera, esta situación hace que “grupos indígenas participen del régimen español, pero a la vez no son sometidos totalmente y aún más, son temidos” (Ramírez 1996, Pág. 130). Estas circunstancias fueron configurando estrategias de sincretismo religioso que mezclan prácticas y creencias “chamánicas” y católicas. Aquel proceso evangelizador fue adquiriendo fuerza y permanencia desde los siglos dieciocho y diecinueve con los franciscanos. Sin embargo, se consolida a principios del veinte con la orden capuchina, quienes fundan los cuatro municipios en la primera década del siglo veinte. Así, serán los capuchinos quienes van a incidir ante gobiernos de la época en la construcción de ese “camino nacional de Pasto al Putumayo”. Junto con las misiones, Arteaga Montes (2018) registra varios actores de tránsito por esa vía durante el siglo pasado. Por esta ruta se movilizaban soldados durante el conflicto colombo-peruano 1932-1934, campesinos colonos nariñenses y de otras regiones que se asentaban en la amazonia durante la violencia partidista (1948-1958) e ingenieros norteamericanos de la alianza para el progreso en los años 70. También, desde el año 2010 se viene proyectando la ruta IIRSA que pretende conectar al pacífico colombiano con Atlántico brasileño.

Volvimos del paraíso. Nos demoramos dos días menos que la primera vez que fui y llegamos más lejos. Estar allá deja sentir la dificultad que tiene esa proyección de un nuevo poblado y se logra entender porque prevalece la cría de levante de toros. Los toros son como el frijol tranca que se cría bonito entre el monte. Algunos kamëntsá me hablaban con mucho anhelo sobre las posibilidades de irse a vivir a ese lugar cuando trabajaba en las zonas del plan. Estos anhelos se estimulan ante el actual problema de la tenencia de la tierra. La colonización ha aumentado a través del monocultivo del frijol y el crecimiento demográfico ha hecho que la tierra heredada, en algunos casos se reduzca a la adquisición de *solares* o pequeños terrenos. Ahora poco se deja descansar la tierra y la ganadería empieza a afectar los suelos ante el exceso de pisadas vacunas. Por otro lado, se muestra el dilema de conservar esa zona de ampliación de resguardo de gran importancia ecosistémica y producción hídrica. Si este monte sabe frenar carreteras, quizás también lo haga con las intenciones de establecer el asentamiento de

muchas personas. Por el momento solo se asientan los toros. “Si mis hijos quieren tierra tendrán que caminar mucho hasta el paraíso y criar toros”, comentaba Jesús.

2.4 En los caminos va el hombre adelante y la mujer atrás porque el arcoíris es un ladrón

En las tardes llegaba a la casa y me subía al segundo piso de madera. Algunas de mis curiosidades al subirme allí era poder avistar la presencia de algún gavián pollero o el chucur. Este animalito es muy común en el sur de Colombia. Un día, este tipo de comadreja café se dejó ver con sus gestos de acecho. Ella se fue colocando en posición erguida cuando asomó sus patas delanteras parecidas a dos brazos cortos. Así, el chucur iba dando saltos cautelosos mientras se dirigía hacia la cuyera de la casa. Allí buscaba las gallinas, cuyes y conejos que tanto gusta comer. Cuando volví a la cocina y le conté a Segundo Miticanoy sobre ese suceso, este hombre salió correatado con un palo en la mano para espantar a aquel pequeño ladrón. Por esos días, yo me subía al piso de madera donde miré aquella comadreja y me agradaba observar el paso de aquellas parejas de mayores sobre viejas bicicletas de parrillero. Iban, el hombre adelante en el manubrio y la mujer atrás en la parrilla. De alguna manera esta posición me llamaba mucho la atención, porqué era la misma forma en que los mayores van andando por los caminos veredales.

Con Fabiola y Segundo solíamos hacer pequeñas caminatas por diversos motivos: recogíamos hojas para los cuyes por los caminitos del cultivo de maíz o buscábamos lulos para el jugo. Otras veces íbamos por rocas para el nuevo piso de cocina o tablas para arreglar el gallinero. También hacíamos visitas, reuniones de vereda o buscábamos alguna raposa para usar su sangre como remedio que quita los barros de la cara. En uno de esos días que íbamos de visita, Segundo se detuvo y dijo “el hombre adelante y la mujer atrás, así decían y caminaban los mayores”. Luego, Fabiola comentaba “bien dicho, decían y caminaban, ahora no”, cuestionando cierto machismo inmerso en esa manera de moverse por los caminos. Con el tiempo, al empezar a trabajar con parejas de mayores kamëntsá, yo iba a la sombra del patrón. Él adelante y ella, la esposa, iba esperando y guardando distancia atrás.

Juastán se dice en kamëntsá al acto de caminar detrás de otra persona. *Jonatsán* para

referirse al acto de encabezar el movimiento en el camino. Jonatsán es ir adelante marcando el paso hacia un lugar de encuentro. Cuando uno camina yendo a seguir con un trabajo (jenángmian), uno va al corte. Entre los kamëntsá, ir al corte significa principalmente dos cosas. Puede significar volver al lugar donde se ha estado trabajando o alcanzar la misma distancia de otra persona que encabeza la marcha de un camino. Sin embargo, cuando un kabunga usa la expresión “alcanzarse” o “me alcancé” no se refiere a la segunda definición de corte, sino a quedarse o atrasarse en el desarrollo de alguna actividad o en una etapa de crecimiento. Eso lo empecé a comprender mientras trabajaba con don Salvador Jacanamejoy y Jesús Jajoy. Con el primero me dirigía a seguir la posteadura de un cultivo de granadilla cuando el mayor miró al fondo y me dijo, “si ve ese frijol del vecino, antes lo trabajamos en junta, pero me alcancé”. A él se le acabó el dinero, le salieron otras diligencias y no pudo continuar trabajando con aquel compañero. Trabajar en *junta* es hacerlo en *compañía*, haciendo *socia* en contratas o independientes, repartiendo las ganancias. Dejarse alcanzar de trabajo es estar quedado, andar *chucha* o *matera*. Esta última expresión la escuchan los nietos de don Salvador cuando se van para el Cauca a coger café. En esa zona, quien recoge granos de café muy rápido es alguien muy *bomba*. Siguiendo en Sibundoy, en el peor de los casos, quien se deja alcanzar abandona un trabajo. Así le tocó a don Salvador con la compañía del frijol por falta de dinero.

El asunto de alcanzarse también les sucede a las matas. De eso me hizo dar cuenta Jesús Jajoy en una de las vueltas a trabajar con frijol. Íbamos hacia los terrenos de su suegra cuando pude detallar que una parte de un cultivo crecía más rápido que la otra. Le pregunté por esas diferencias de tamaño en el frijol y Jesús comentó: “ese se alcanzó, el otro es más mayor, más adelante”. Así me explicaba que eran frijoles que se ubicaban en un mismo lugar, pero se sembraron en momentos diferentes. En ese sentido, ser “más mayor” es ir adelantado en el desarrollo de la vida, tener más experiencia, crecimiento o haber alcanzado la muerte. Por eso en Sibundoy se usan expresiones como “va adelante” o “los de adelante” para referirse a alguien que nació primero que uno o recordar a los muertos. Siendo así, alcanzarse no es necesariamente un defecto. A veces se necesita lograr una distancia similar o mayor a los demás para que rinda el trabajo. Otras veces estar alcanzado es una simple expresión comparativa que nos recuerda que hay que vivir en vida ora, porque nos espera la muerte, más adelante. Por alguna razón,

esas diferencias en el cultivo de frijol me transportaban a la trama de moverse adelante o atrás y me ponían a pensar que el movimiento de las plantas es una manera de caminar. Siguiendo este asunto, Ingold (2012) en su texto “ambientes para la vida” destaca el trabajo etnográfico de Tuck-Po Lye sobre la percepción del movimiento vegetal que poseen los Batek de Malasia. Ellos le enseñaron a esta antropóloga que las plantas caminan. Los Batek cuestionan la perspectiva antropocéntrica y zoológica del caminar, esa que esencializa cierta idea de un comportamiento vegetal amotriz. Para este grupo, las plantas caminan a través del crecimiento de sus raíces:

“Este movimiento no es, como lo podríamos pensar, el desplazamiento de un objeto completo de un lugar a otro, como podría yo mover una pieza de ajedrez a través del tablero. Es más bien una cuestión de avanzar (Issuing forth) a lo largo de una línea de crecimiento. Cuando las raíces crecen, sus puntas proceden, dejando un sendero detrás de ellas. Lo mismo sucede, según entienden los Batek, cuando la gente camina. El viento también deja un sendero a medida que sopla, y el sol al tiempo que hace su camino a través del cielo. Cada cosa sigue su trayectoria particular”, (Ingold, 2012, Pág.28).

Entre los kamëntsá hay un gesto llamativo al caminar. Uno los puede ver por los caminos llevando el machete desenvainado colgando en la mano. Al visualizar con mayor frecuencia esa disposición de aquella herramienta, empecé a hacerme preguntas: ¿Por qué llevan el machete así?, ¿Por qué cargarlo todo el camino de ida o vuelta al trabajo?, ¿son costosas las vainas?, ¿por qué pueden ser relevantes estas preguntas? Posteriormente, estando en la cocina de la casa de don Salvador Jacanamejoy y su esposa, doña Luisa Mavisoy, se me ocurrió hacerles esas preguntas. De inmediato, esta pareja respondió al unísono “guardación”. Ellos decían que así se le llama a ese gesto y que se lleva el machete en mano para cortar monte, espantar culebras, perros bravos y algún espíritu que ande *vagando por el mundo*. De esta respuesta surgiría otra pregunta, ¿Que es un gesto? Y según Flusser (1994), “los gestos son movimientos del cuerpo que expresan una intención”. Igualmente, para Flusser esa intencionalidad del movimiento del cuerpo se puede acompañar de un objeto. En ese sentido, un gesto puede ser una mano que machetea o deja colgando un machete mientras la persona camina por las veredas del valle de Sibundoy.

En semana santa trabajé con taita Pedro Agreda hasta el día miércoles. Los siguientes

días de ese evento religioso no trabajamos porque la batá Dolores Muchavisoy nos dijo que empezaba el *tiempo de guarda*. En la perspectiva católica a la que se acoge la batá, no *guardarse* y hacer alguna actividad que requiriera mucho esfuerzo se considera pecado. Esos últimos días de semana hay que guardarse en abstinencia, no comer carne y salir poco a la calle. Con el tiempo seguí la pista a las expresiones parecidas de guarda y guardación, pero no les encontraba sentido asociativo. La guarda de esa semana de pascua hace un llamado al encierro y la guardación a estar alerta con el exterior mostrando el machete. Aun así, sería taita Santos Jamioy quien me sacaría de dudas con la siguiente explicación:

“La guardación se hace para cortar malas energías. Anterior, los mayores usaban cusmas con ceñidor, la antigua correa kamëntsá. Ahí se colocaba, no uno sino dos machetes en posición diagonal. En diagonal se cortan las malas energías y el arcoíris. Cuando llegaron los curas empezaron a acabar con los cusmitas. Por eso ahora se anda con el machete en la mano, sin usar cubierta porque no es costumbre kabunga. Los kamëntsá no guardan machete en cubierta, sino que sabían hacerlo en el ceñidor”.

Siguiendo esta explicación de taita Santos, ahora sí tendría relación la guardación con un viejo acto de guardar, aunque ahora no se realice. En este caso, al ir desapareciendo el uso cotidiano del ceñidor, la guardación se mantiene como palabra y sintetiza un gesto que refiere a una contra o protección. En este sentido, este gesto no es estrictamente una supervivencia (Taylor) del antiguo cinturón kamëntsá. Entonces, la guardación se asomaría como una posible manera contemporánea de andar prevenido con machete en los caminos para evitar espantos y sus malas energías.

Ya tenía una hipótesis sobre el posible sentido de un gesto, la guardación. A pesar de ello, yo sentía que faltaban argumentos. Luego seguí recorriendo las veredas y continué preguntándome sobre esas particulares maneras de caminar de los kamëntsá. ¿Por qué los mayores caminan el hombre adelante y la mujer atrás?, ¿tiene alguna relación con esa disposición de una herramienta de defensa que ya no usa un ceñidor como cubierta? Así pasaba la vida, hasta que meses después, estando en la vereda la Menta volvieron a surgir esas inquietudes. Yo estaba visitando a batá Narcisa Jamioy y en la conversación apareció una historia que trata de explicar aquella forma en que las parejas de mayores caminan:

“Francisco Garzón: ¿doña Narcisa, usted sabe porque dicen que el hombre adelante y la mujer atrás?

Narcisa Jamioy: el arcoíris

Francisco Garzón: ¿El arcoíris?

Narcisa Jamioy: Si, ese es un ladrón.

Francisco Garzón: ¿un ladrón?

Narcisa Jamioy: Verás, te voy a contar una historia de cómo el arcoíris se robó a su mujer:

“Una pareja con hartos hijos y hijas se iban a la chagra. Una de ellas no salía mucho, le gustaba trabajar sola porque sus hermanas eran muy andariegas. Un día salió, pero tuvo que devolverse por la jigra. Cuando llegó a la casa se dio cuenta que se había entrado un joven por la parte donde guardaban la leña, un jovencito con chaquiras de colores, elegante. Así empezaron a verse y se enamoraron. Después sabe llegar el joven donde los papases de la muchacha para decirles que se quería casar con ella. Ellos le brindaron comida y lo hicieron entrar. Le dieron harta chicha de choclo y cuando estaba sentado en una banca, el muchacho comía y se le salía la comida por la espalda. Los papases creían que ese muchacho era el demonio. La mamá se puso brava y regañaba a la hija. En ese momento el muchacho le propuso a su pareja que se escaparan y la sacó de la casa. La mamá jaló al muchacho y le pegó. La pareja se hizo viento, como un remolino que se fue cerca donde estaría un río grande. Se fueron al río el joven y la muchacha. La mamá llegó hasta el río y cogió a la hija de los cabellos, pero la hija se acabó, se perdieron. La mamá se quedó con el cabello, llamó al padre y al cabildo. A los nueve días le hizo soñar la muchacha a la mamá. En el sueño, la hija le decía que no iba a volver y que a mediodía de luna llena aparecería con su marido. A las doce del día es malahora. Los papases llegaron a ver a su hija y su marido llenos de chaquiras de colores. El muchacho dijo “ella es mi mujer y yo soy el arcoíris, el de las líneas de colores. Yo soy el que me paro en el cielo y ella ahora va a ser mi señora”. Por eso ahora sale la pareja, dos arcoíris y cuando salen llueve muchísimo. Ese día saludaron, se despidieron y se fueron. Por eso cuando llueve y hace sol pueden salir dos arcoíris. El macho adelante y la hembra atrás. Así caminan los mayores kabunga”.

Entre los mayores kamëntsá, el arcoíris tiende a tener una consideración negativa. Por

un lado, se mantiene este viejo relato contado por batá Narcisa que evoca a un arcoíris antropomorfizado y ladrón de mujeres. Por el otro, el arcoíris roba la fuerza, la energía, la salud de uno. En el valle de Sibundoy, si a alguien “lo miró el arcoíris” (Iglesias, 2008) lo puede enfermar. A los niños el arcoíris sabe darles *chanda*. Si uno tiene chanda, le preguntan si ha sido “miado por el arcoíris”. La chanda son hongos que dan en la piel cuando “el arcoíris mea cueche” con sus lluvias. Para sanar esa afectación se usa el árbol *palo arcoíris* que sirve como remedio. Jair, un sobrino de Fabiola comenta que los duendes tienen guacas de vasijas de barro llenas de oro al final del arcoíris. Asimismo, a Pinzón, Suárez y Garay, (2004) los kamëntsá les hablaron acerca del niño del arco negro, un *auca*. Los aucas o *embá* para los kamëntsá son los espíritus de niños abortados o muertos sin bautizar. Según don Salvador, un embá puede convertirse en un duende y se considera que el arco negro es un tipo de arcoíris que aparece en donde se haya abandonado la placenta del bebé muerto.

En Cumbal, sur de Nariño, Carolina Ortega (2020) aprendió que existen varios arcoíris que dan cueche. Cueche es la enfermedad que produce este arco de colores. A continuación, una breve síntesis: Hay cueche negro, colorado, blanco, planta o luna. El negro es el más dañino, el que se pega, ya que “se adentra en la persona y poco a poco se apodera de su cuerpo”. El colorado es el más fuerte, el que más aparece. Este es el que forma las parejas en el cielo. Los arcoíris macho y hembra “ponen sus patas siempre donde haya agua” y muestran un arco bien definido. El colorado es el que mea. Este va botando sus miados, ese parmo que enferma generando “enrojecimiento, hinchazón, comezón, ronchas o pequeños granos”. También hace soñar con ataques de toros furiosos. En Cumbal, la diferencia entre arcoíris macho y hembra radica en que el primero es de colores (colorado) y la segunda es totalmente amarilla. Todos los cueches preñan. A las mujeres las embaraza no dejándoles formar el feto, convirtiéndolo en agua o un “pedazo de carne”. A los hombres les hincha el estómago y los hace orinar bastante. El cueche blanco suele aparecer en las noches y parece neblina. El cueche luna y cueche planta son remedios, como el palo arcoíris que comenta don Salvador o las mismas fases de la luna. Para el pueblo Pasto, el cueche nace siendo de un color, duerme, crece formando otros colores, descansa, forma el arco colocando sus patas en lugares diferentes. El cueche mea, ojea, preña, se pega, enferma, mata, hace soñar, “El cueche camina como nosotros”.

Volviendo a Sibundoy, allí algunos kamëntsá se mantienen en guardación, por si toca cortar malas energías como las del arcoíris. Cuando este aparece “hay que perseguirlo y santiguarlo, cortarlo en cruces con el machete en el aire, empezar a escupirlo y cortarlo en diagonal. Anterior no se hacía con machete sino con un palo o tizón de leña”, comentaba taita Santos Jamioy. “Hay que hacerlo pedazos, como cortando calabaza”, decía don Gabriel Jamioy mientras movía sus brazos con gesto diagonal.



Imagen 7. Pareja de mayores caminando por una de las pocas zonas pavimentadas desde la vereda la Menta hasta la vereda Leandro Agreda. En la imagen el mayor lleva la delantera con un azadón en la mano derecha y un machete en la mano izquierda, en posición de guardación. Atrás viene la mayora con los alimentos: Fotografía de Francisco Garzón: octubre de 2018.

La guardación tiende a mostrarse como una contra y el movimiento de las parejas ayuda a darle sentido a una proxémica que tiene en cuenta un relato sobre el arcoíris y su mujer. Este movimiento se considera desde varios planteamientos: Algunos piensan que se hace por machismo. Otros destacan el acompañamiento de los roles espaciales de género. “El hombre protege al frente porque la mujer es dadora de vida (Andrés Juajibioy). “El hombre muestra, enfrenta el exterior y la mujer guarda, cuida el interior de la familia” (Taita Santos Jamioy). Otros, incluso hablan acerca de esa relación de género a través del lenguaje. “Uno de hombre es parte de la mujer y la mujer es parte del hombre. En lengua eso tiene un sentido que los junta. *Shembasá* es esposa y *boyabasá* es esposo” (Jaime Chindoy).

El caminar un hombre adelante y una mujer atrás es una manera particular de distanciamiento o proxémica que expresa el uso personal del espacio por parte de un grupo humano como los kamëntsá. La proxémica es un término acuñado por el antropólogo Edward Hall (1972) para estudiar este tipo de movimientos. Hall considera la existencia de una “dimensión oculta” o la relación inconsciente entre la conducta de los grupos humanos y la interacción y significados que estos le dan a la dimensión espacial circundante. La proxémica trata de prestar atención a las maneras particulares en que se regulan las distancias y el contacto entre los espacios de los cuerpos. Para Hall, quien se adhería al particularismo histórico de Boas, existe un “lenguaje espacial” para diferentes “mundos sensoriales”. En palabras de Ardelean (2000):

“Capacidades de percepción sensorial diferencialmente adaptadas a ambientes ecológicos específicos y las particularidades de los receptores moldeadas por la cultura hacen que alguna información del exterior sea adaptada y procesada, mientras otros tipos de información son filtrados y desechados, por lo tanto, las experiencias sensoriales dependen de la cultura”.

Hasta la actualidad, este tipo de investigaciones son pocas, predominan desde los estudios etológicos y urbanos y necesitan profundizar alrededor del espacio como un producto social complejo, no como un acumulado de individuos.



Arcoíris hembra

Arcoíris macho

Imagen 8. Gráfico de labor en el tsombiach que expone el arcoíris macho y el arcoíris hembra.

Fotografía de Nhora Muchavisoy, 2002.

En el valle de Sibundoy el arcoíris incide en el movimiento de las parejas de mayores que van por los caminos. En este documento, ese asunto deja muchos interrogantes sobre el papel proxémico alrededor del ambiente rural, los sentidos, las emociones, los relatos, la imaginación, los roles de género, la tecnología, las relaciones entre memoria e historia, entre otras cosas. Caminar el hombre adelante y la mujer atrás nos demuestra que el caminar es algo que requiere mucha atención para poder comprender la motivación de su movimiento. Sobre este tipo de consideraciones, podemos juntarnos a los aprendizajes de Tuck Po Lye con los Batek, para quienes “el camino no es solo un medio para ir de aquí para allá, ni caminar es solo cubrir la distancia”, “Los caminos son fenómenos sociales, y se recuerdan en relación con los eventos sociales (Tuck-Po, L,2008). En Tabanok y otras partes del sur de Colombia, ante los relatos y los eventos que se vuelven memoria, hay que tener cuidado con el arcoíris porque en el momento de su aparición “el cueche camina como nosotros”.

2.5 Tejer labores y seguir caminando

“Quien escribe teje. Texto proviene del latín “textum” que significa tejido. Con hilos de palabras vamos diciendo, con hilos de tiempo vamos viviendo. Los textos son como nosotros. Tejidos que andan”. (Eduardo Galeano, 2001).

Otra manera de dejar huella en el paisaje de Tabanok es a través de las labores del tsombiach. La actividad del tejido es mayoritariamente femenina y uno de sus principales productos resulta de la urdimbre de cinturones o fajas llamadas tsombiach. En uno de

mis días de trabajo en la vereda alto Resguardo, Carlos Juajibioy me dijo que me iba a mostrar el libro de la historia kamëntsá. Al rato, sacó uno de esos enormes cinturones de colores, lo desenrolló, dejándolo rodar por el suelo y me dijo, “ahí está la historia kamëntsá, si la quieres aprender, tienes que saber leer las labores”.

Para Jaime Chindoy, uno de los pocos hombres kabungas tejedores, las labores “son figuras, gráficos, diseños o dibujos separadores que se encuentran en las fajas y ayudan a tejer la historia del territorio”. Las labores resultan de una transmisión generacional de habilidades en el tejido y una valoración cotidiana de la imaginación personal y comunitaria. “Las labores son legado, un diccionario propio. La faja no es oficio, es legado”, comentaba doña María Emerenciana Chicunque. Los diseños de las labores sintetizan la lectura de la historia del pueblo kamëntsá y las propias experiencias por parte de quien teje. Estas experiencias tienden a estar cargadas de una imaginación surgida de la interacción con el entorno físico e íntimo. Así nos lo permite comprender la batá Margarita Chindoy:

“No es por historia, sino que las cosas son muy verdaderas, si es por eso, historias hay hartísimas. Para tejer una mejor historia y tener claro viendo lo personal físicamente. Yo quisiera contarles, porque físicamente eso se llama historia, para los niños de este tiempo eso sí es antiguo. [...] Entonces, sí, para nosotros nos queda como historia antigua, que tenga de sabor. Que digan que ellos nos contaban lo que había pasado o lo que había mirado, o conoció, o miró”. (Margarita Chindoy citada por Silvia Leyva, 2016).

Las labores son instrumentos de memoria y creatividad, una manera de escritura no alfabética que adquiere comunicación en el contexto del trabajo cotidiano de las personas tejedoras. Ellas hacen una lectura sintetizadora de relatos y de otras labores hechas por otros tejedores. No en vano, esos diseños se llaman “labores” porque muchos de ellos se imaginan mientras se trabaja moviéndose por el entorno de Tabanok. Para los kamëntsá, el acto de tejer no se mide en una temporalidad de constante rigidez. Quien teje no se dedica solamente a tejer un producto desde que lo inicia hasta que lo acaba. Ellos conectan el surgimiento de las labores con otras actividades que estimulan la imaginación. Tejen, van a la chagra, la zanja, a criar animales u otras cosas. Luego vuelven y siguen tejiendo. Así me enseñó doña María Emerenciana:

“Doña María Emerenciana: Hay varias labores. Puedes encontrar un ciempiés, el sol, el

valle, la luna, el cibaruco, aves, agua, caminos, cuentos como los del conejo, el arcoíris o taita oso. Hay variedad de osos, ositos que son autoridad y trabajadores. Muchas labores salen de la chagra. Uno puede ir al jajañ, levanta, jala una hierba, sacude y saca un montón de raíces. Ahí están las lombrices trabajando y eso inspira una labor.

Francisco Garzón: ¿Las lombrices trabajan?

Doña Emerenciana: pues claro, en la naturaleza todos trabajamos, los animalitos, las plantas, el sol, el agua. Todos trabajamos”.

Esta consideración de doña María Emerenciana muestra que el trabajo físico cotidiano y la imaginación de las labores tienden a ser inherentes. Asimismo, muestra un necesario cuestionamiento a la perspectiva antropocéntrica que predomina alrededor del concepto de trabajo.

El tsombiach recuerda que los humanos hablaban con los animales en el caca temp o el tiempo crudo. Doña Pastora Jamsasoy me comentaba que el cuento de Juanito o juanillo del oso se puede ver en las labores o escuchar en las conversaciones con los mayores:

“En el Bëstknaté estaba taita oso, jefe de todos los animales, estaba amarrado a la canillita, unas campanas para bailar. Anterior no había puertas porque los animales venían y conversaban, ahora tenemos el miedo. El taita oso en el carnaval se sirvió chicha en el mate y luego "me está oliendo a humo" decía y se llevó a una muchacha. Así pasaron por una fiesta de ranitas con flautas. Ellas emborracharon, chumaron a taita oso para que se escapara la muchacha. El costal que era muchacha lo llenaron de piedras para confundir a taita oso. Ana o Bembe como se llamaba la muchacha fue ayudada por las ranitas y se escaparon. Taita oso volvió por la muchacha y se la llevó al monte, ahí nació Juanillo del oso, mitad humano, mitad oso”.

Curiosamente, a diferencia del arcoíris que tiene una consideración predominantemente negativa, los osos son sinónimo de admiración. Juanillo del oso era un wasicama (guardián) de los kamëntsá. Por eso, el oso representa protección, solidaridad y fuerza. Taita oso "olía la necesidad de ayuda y salvaba sin conocer a quien", decía doña Emerenciana.



Imagen 9. Gráfico de labor en el tsombiach que expone el camino recorrido por el oso que se robó a Bembe / Fotografía de Nhora Muchavisoy, 2002.

En el tsombiach se observa el Tsbenayam o “Pensamiento detrás de las manos” (Chindoy, 2017). Hacer o leer esta faja son unas de las diversas posibilidades de observar lo que el tejedor Jaime Chindoy llama “las bonitas maneras del kamëntsá”. En este caso, son unas maneras que hacen referencia al trato cuidadoso de las cosas y las personas. Unas maneras que están cargadas de afectividad. En ese sentido, hacer fajas es una habilidad del cuerpo que sabe mover sus manos. Leer las labores es la habilidad para aproximarse a la articulación creativa de las experiencias tejidas y la experiencia de tejer. Leer las narrativas del tsombiach es esa habilidad para leer una historia “que tenga sabor”, una historia sentida, imaginada, vivida.

“Las maneras⁸ son comportamientos hechos costumbres o “símbolos compartidos por quienes así actúan, pueden ponerse en relación las actuaciones del cuerpo con las representaciones de la cultura en la que el cuerpo se haya inscrito” (Suárez Guava: Pág.

⁸ Las maneras son disposiciones que pueden tener los cuerpos en las “costumbres de las manos y las costumbres de las bocas y las costumbres de las piernas y las costumbres de los cabellos y las costumbres de los brazos y las costumbres de los esófagos y las costumbres de las narices y costumbres de los oídos y las costumbres de los ojos. Las maneras son relaciones de actuaciones y evidencias de relaciones. Las maneras no se acaban en las manos ni allí empiezan. Las maneras son las costumbres del cuerpo que desconoce la razón. Las maneras son aprehendidas. Las maneras son sus propias razones” (Suárez Guava, 2003, Pág. 61-62).

61,2003). En ese sentido, las maneras puede ser la experiencia, percepción y expresión particular del cuerpo de una tejedora que hace las labores que adquieren significado en una faja kamëntsá en el alto Putumayo, al sur de Colombia. Asimismo, las labores en fajas son acción y representación de algo. Por tanto, algo personal y compartido. Las maneras es la noción que usa Luis Alberto Suárez Guava (2003) para tratar de dar cuenta que “toda actuación es simbólica”. Lo simbólico no tiene que ser una dispersa abstracción, sino que puede conectarse con lo que el cuerpo vive en su entorno concreto.



Imagen 10: Mayora y una joven kamëntsá caminan adelante guangliando hojas de maíz, atrás va un posible perro sentidor. Fotografía cortesía de Eliana Muchachasoy.

Caminar es trabajar, comentaba taita Santos Jamioy, mientras esperábamos entrar al uacnayté en el cabildo. Este ex- gobernador hace parte de los kamëntsá que han ido a la universidad y han vuelto. Aquel hombre que cría ganado estudió psicología en Pasto y se encuentra terminando su doctorado en Antropología en la universidad del Cauca. Igualmente, el taita hace parte de los kamëntsá que todavía habla la lengua de su pueblo y tiene una investigación que se pregunta, ¿Cómo se siente un kamëntsá que perdió la lengua? A partir de allí, conectando con aquella inquietud, podríamos prestar atención a la preocupación de algunos mayores que en reuniones de cabildo expresan que “la

cultura está en merma y el kamëntsá sin lengua es un campesino más”. En esta última consideración se resalta la importancia del uso de la lengua para habitar el bëngbe uaman luar (nuestro sagrado lugar de origen). Sin lengua, los kamëntsá merman, “la gente se acaba como los cultivos” comentaría doña Luisa Mavisoy. Asimismo, taita Santos dice que caminar es trabajar porque trabajar es mover el cuerpo y en lengua eso tiene palabras particulares para nombrarse.

“Asot” es la palabra kamëntsá usada para ahuyentar perros. Cuando uno acompaña a un kabunga por los caminos, en algunas ocasiones se hace curioso observar su incomodidad si un perro los sigue o se manifiesta en un momento de visitas. Así reaccionan principalmente los mayores. Un gozque que los siga en el camino sin permiso los estresa, los pone en estado de alerta, los hace correr y mover el machete. En los caminos ellos saben buscar piedras para espantarlo. “Asot, asot, asot”, les grita a los perros la batá Dolores Muchavisoy cuando se asoman por la cocina o la sala de su casa, iracunda.

Los mayores dicen que los perros son sentidores de los espíritus y las malas energías. “Los perros rastrean los residuos de los difuntos” expresaba Daniel, nieto de batá Dolores. Escuchar asot es saber que alguien está molesto o asustado con la presencia de un canino. Por alguna razón, cuando escuchaba asot en los caminos, además de pensar en muertos, me preguntaba cómo llamarían a los sonidos de las cosas. Actualmente, después de regresar de campo, he quedado pensando en onomatopeyas, en la perspectiva del caminar como trabajo y las inquietudes de taita Santos que asocian los sentimientos con la posibilidad de hablar una lengua. No puedo evitar pensar si existen onomatopeyas en la lengua kamëntsá para referirse al caminar, ¿Cómo suena una onomatopeya para el sonido que hacen al andar? ¿Qué sensación genera? Me interrogo al respecto, solo para dar cuenta del impacto del uso del cuerpo y las palabras sobre las particularidades de habitar un lugar. Por eso, no hablar kamëntsá ni moverme plenamente como ellos hacen a este texto incompleto. Al fin y al cabo, una aproximación. En el campo, para conocer hay que caminar mucho, trabajar, aprender el lenguaje que implica el acto de dar un paso, saber mover el cuerpo.

En el Cauca, los guámbianos le enseñaron a Vasco (2007) a “recoger los conceptos en la vida” y que para ello es necesario comprender que “conocer es recorrer”. En un sentido

similar, para habitar el bĕngbe uaman luar se necesita caminar, trabajar en aquellas prácticas que históricamente han hecho los kamĕntsá. Por eso, a pesar de la crisis, siguen trabajando la tierra, tallando, tejiendo, yendo al monte, comiendo maíz, bebiendo bocoy, conversando bonito, sabiendo pedir perdón, ofrendando y demás maneras de compartir la vida. Siendo así, para trabajar la tierra hay que caminar el jajañ o el guacho. Si se quiere tallar hay que caminar al monte o recorrer las veredas para conseguir madera. Las personas que tejen van y vienen de diversas labores. De igual manera, aunque llegaron los celulares e internet, todavía tiene valor la visita para conversar. Para comer maíz y poder beber bocoy hay que desgranar su fruto, sin dejar criar ampollas, como dice y hace Fabiola Burgos, “quitar granitos por hileras, como un caminito, estico, estico, estico”. En el día del perdón o Bĕstknaté, el šboachán abunda y se vive caminando de aquí para allá, compartiendo. Se ofrenda para recordar a los muertos, agradecer a tbatsanamamá que en vida ora estamos. Se ofrenda con la presencia de uno, “no ve que el cuerpo de uno es una ofrenda”, comenta Andrés Juajibioy.

Habrá que seguir caminando.



Imagen 11. Doña Jesusa Chasoy y taita Arturo Jacanamejoy avistando la zona de ampliación de resguardo inga kamĕntsá. Fotografía cortesía de Eliana Muchachasoy.

3. La memoria sentida sobre lo aguanoso, la muerte y los espíritus que vagan por el mundo

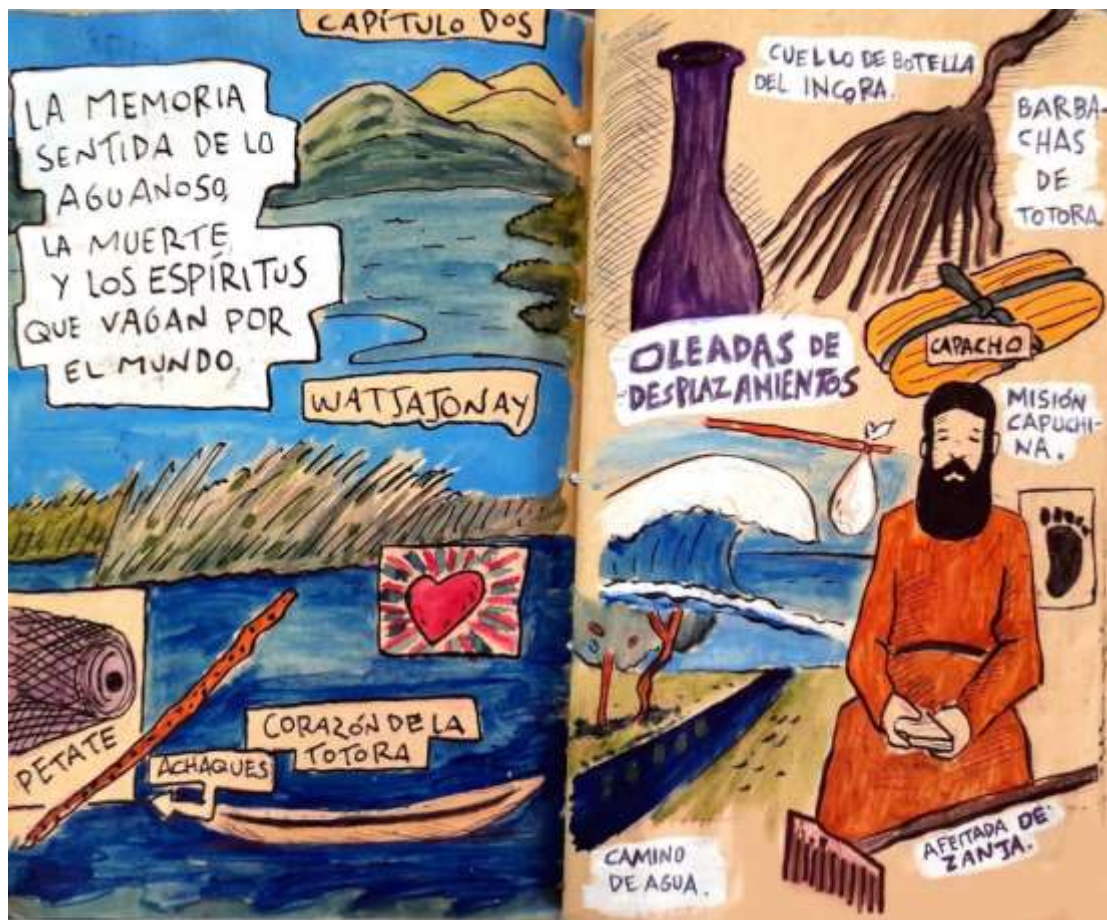


Ilustración 2. Síntesis gráfica de memoria sentida del agua en el valle de Sibundoy. Guion de Francisco Garzón dibujado por el artista Henry Rugelis.

El valle de Sibundoy es un lugar lleno de agua. Ella se manifiesta en mucha lluvia, muchas quebradas, muchas chorreras y mucha fría humedad. El agua en tabanok es constante porque también existe y ha llegado a existir mucho monte. Sin embargo, su manera de manifestarse en el paisaje se transformó tras la llegada de la misión capuchina a finales del siglo diecinueve. Con estos curas catalanes aumentó el proceso evangelizador y su dominante ordenamiento territorial que generó un desplazamiento interno alrededor del valle. Para ello, se tuvo que empezar a implementar el desecamiento de la actual zona plana, llamada jachañ para los kamëntsá. A partir de lo anterior, en este capítulo nos aproximaremos a las maneras como se desarrolló aquel desecamiento.

De entrada, se describen recuerdos y usos de una antigua zona de lagunas denominada watjajonay. Posteriormente nos acercaremos a la práctica de construcción de esteras o petates que se elaboran con materiales sacados de los totorales. De ahí pasaremos a mostrar testimonios y referencias sobre el desecamiento hecho por los capuchinos y el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) a través de zanjas y la canalización del río Putumayo. Consiguientemente, nos meteremos a zanjar y revisaremos el fenómeno climático de las heladas. Por último, se expone la temática de la muerte y los espíritus que vagan por el mundo. Aquí trataremos de acercarnos a algunas maneras cómo se siente el agua, el monte, la relación con los muertos, los espantos, lugares y energías extrañas.

3.1 Watjajonay

“Eso era puro totoral”, me recordaba un funcionario de Corpoamazonia-sede Sibundoy en una de las visitas que hice allí. Aquel hombre miraba al horizonte del valle y continuaba comentando que “lo inundado era blanco y lo seco era verde sin árboles”. En ese momento, yo lo observaba alzar la mano y repetir el mismo gesto circular que hacían varios mayores cuando me hablaban de antiguas lagunas o el asunto de tenencia de tierras por parte de los capuchinos. William Mavisoy (2009) también lo pudo registrar y lo describe en el siguiente fragmento:

“El recuerdo del pasado a partir de la narración, también queda registrado en la expresión corporal de los mayores y adultos, la explicación del nuevo espacio con sus manos apuntando de extremo a extremo dibujan simultáneamente una figura circular imaginaria sobre la zona por donde existió la cocha o laguna, y que sus suelos han ido secándose por un periodo menor de 80 años. En la tradición oral la remembranza de la laguna ha quedado

para contar historias y experiencias, de vez en cuando se nombra la palabra Watjajonay que traduce – “laguna brava”-, sobre su nacimiento y encantamiento existen muchas versiones y creencias, al igual que su desaparición”.

Watjajonay es el nombre que se usa para recordar aquel conjunto de áreas de lagunas y totorales que han venido siendo secados en lo que hoy se considera el jachañ o el plan. La atención alrededor de Watjajonay se mezcla entre la memoria, la imaginación y la historia de la gente. Igualmente, el constante desecamiento de las áreas de cochas y humedales en esta parte baja del valle se asocia a erupciones volcánicas del Patascoy. Estas erupciones no tienen fechas claras en términos historiográficos. Sin embargo, la memoria oral sobre aquellos sucesos ha sido transmitida a los kamëntsá de generación en generación:

“Según las narraciones de los ancianos, el valle de Sibundoy, antiguamente (lo que es hoy la parte plana) era un lago y la comunidad se radicaba en las cabeceras sobre la parte norte. Con el rompimiento del sistema montañoso del Patascoy, por su carácter volcánico, hizo que las aguas se trasladaran y formaran lo que actualmente se conoce como la laguna de la Cocha” (Comunidad Camentsá 1989:15).



Imagen 12. Cocha de totora en la vereda Leandro Agreda, Fotografía de William Jamioy.

“Vaya el indio pal agua o pal monte”, recordaba don Salvador Jacanamejoy, viejo zanjero kamëntsá que vive en la vereda la Menta del municipio de San Francisco. Esta vereda lleva su nombre por la anterior presencia de un gran cultivo de Menta establecido en los años cincuenta y sesenta por Walter Krauss. Al parecer, Krauss era un hombre de nacionalidad suiza que venía escapando de la guerra en Europa y llegó a tener grandes cultivos de menta, geranio y algo de ganadería. Según (Bonilla, 2006), antes de la llegada del Incora los cultivos de Krauss cubrían el 9% de la producción local del valle. Finalmente, antes de acabarse la década del sesenta, este organismo gubernamental le compraría las tierras a aquel extranjero y las distribuiría entre los dos grupos étnicos.

Algunos de los recuerdos de los lolos dejan observar cómo se vivía trabajando en ese cultivo. Batá Dolores Muchavisoy (batá Lola) me comentaba que en la menta uno vivía *con el agua hasta el cuello* y al caminar se *chispiaba la cumbamba*. Don Salvador (don Lolo) hacía un gesto con sus manos para simular el avistamiento del panorama a través de unos binoculares para contarme como se la pasaba vigilándolos el gringo Krauss. “Si el míster continuara aquí en la Menta mirándonos por el lente, los kamëntsá tendrían trabajo, pero no tendríamos tierras”, consideraba este viejo zanjero. Según don Norberto Bravo, Krauss trajo a ese plan enchuquiado los árboles de Urapan, Acacio y Eucalipto. Luego, tras la llegada del sistema de drenaje del Incora se secan varias zonas anteriormente recorridas por el río Putumayo que hoy constituyen algunas veredas del plan: Las cochas, Sinsayaco, Porotoyaco, Leandro Agreda, San Félix y San Agustín.

Junto a esta zona de antiguos totorales drenados para el cultivo de Menta se estableció la vereda San Silvestre. Esta vereda lleva ese nombre en homenaje a su principal promotor, el taita Silvestre Chindoy. Taita Silvestre era considerado un gran líder y tenía una de las chagras con más hectáreas en todo el valle. Él se entendía con la clase política de su época e incidió en la construcción de caminos en esas zonas de humedales y en la construcción del cabildo kamëntsá- inga de San Francisco. Esta separación se dio debido a que algunos de los habitantes de esas zonas observaban poca intervención del cabildo central de Sibundoy. Por tanto, propusieron ante el estado la construcción del nuevo organismo local de administración y gobierno propio. Siendo así, esta división de tierras generó conflictos internos dentro de las mismas comunidades kamëntsá e inga. En este sentido, las perspectivas alrededor de personas como Walter Krauss o Silvestre Chindoy se muestran ambivalentes. Por un lado, la figura de Krauss se asocia con una época de

trabajos forzados y maltratos. Quizás por eso, al preguntar a algunos kamëntsá por este hombre venido de Suiza, contestaban que Krauss era como un capuchino. Por otro lado, existe la consideración a Krauss como un gran emprendedor que llevó propuestas de producción agropecuaria, permitiendo tanto a indígenas como a colonos asentarse en esas tierras *aguanosas*. Respecto a taita Silvestre Chindoy sucede algo similar. Unos lo admiran por su trayectoria política y a otros les genera incomodidad por su incidencia en la separación de tierras y cabildos.

Sobre esas zonas de totorales se asentaron kabungas como don Lolo o don Alfonso Jacanamejoy después de que el Incora les distribuyera parcelas. Este último mayor y su familia se la pasaban con el barro hasta las rodillas o las caderas cuando llegaron a vivir a San Agustín. Con el tiempo, después de tanta zanjadera se *amejó* el suelo en esta vereda que hace parte de la jurisdicción de San Francisco. “En esas épocas estos suelos se alzaban como balsa y se movían como hamaca cuando tronaba duro”, recordaba doña Clemencia, hija y vecina de don Alfonso. Igualmente, aquella mujer tiene en su memoria las temporadas en que el agua se mantenía acumulada en las cochas y la gente iba a pescar. Igualmente, en estas tierras húmedas se cazaban venados, pavas y patos. También, los abuelos de Jesús Jajoy sabían contarle que la gente criaba cerdos que a la hora de cogerlos se hacían públicos. Por eso, “si usted los veía en medio de ese barro, cogía una carabina y los cazaba y se lo llevaba para la casa”, relataba Jesús.

3.2 El corazón de la totora

“Lejo, lejo todavía se ve la totora”, me decía doña Gloria, mujer kamëntsá habitante de la vereda San Agustín. Ella fue la persona que me contactó con don Alfonso Jacanamejoy y su hija Clemencia, dos personas que han trabajado con esta planta que se cría en el agua. Días antes, don Antonio Jajoy me había acompañado a buscar a don Justo, un mayor muy experimentado en la construcción de las *camas de antigua, los petates o esteras*. Para dirigirnos a la casa de este anciano tuvimos que caminar hacia las zonas más alejadas de la vereda Leandro Agreda. Al llegar, don Justo nos recibió con una caneca de chicha fuerte y se mostró muy silencioso. Yo observaba alrededor y podía darme cuenta que este hombre vivía literalmente rodeado de totorales. Ya entrados en confianza, don Antonio y yo iniciamos la conversación explicándole a este viejo artesano mis inquietudes por aprender a hacer esteras. En ese momento el mayor arrugó su rostro como señal de cierta

insatisfacción y comentó que lastimosamente yo no lo podría acompañar, ya que no estaba trabajando la totora. El mayor estiró su mano señalando a los totorales para explicarnos que había cosecha, pero solo daba *chamiza* porque se metió la maleza del cultivo de la caña que trajo un gusano.

Quien me permitió acompañarla a los totorales fue doña Clemencia Jacanamejoy. Esta señora es una mujer cercana a los sesenta años que se terminó de criar en esa zona de humedales debido a que su papá recibió parcelas del Incora. Ella me explicaba que a la totora le dan *achaques*, una enfermedad leve que le genera huequitos y por eso hay que *acuartar* o quitar maleza para que no invada todo el totoral. Ella me recordaba que el totoral es nativo del agua y es tan delicado que sabe quebrarse con el viento. “Antes la totora se daba como una plaga y se cortaba como pierna de ganado”, también recordaba don Salvador para referirse a aquellas épocas en que abundaba tanto este junco que se podían hacer balsas para navegar por las lagunas y las grandes zanjas. Hasta el día de hoy, quien hace zanjas en esas veredas enchuquiadas, mete la palendra y saca mucha *barbacha* o raíz de totora.

Caminando entre buchones nos fuimos a recoger guangos de totora con doña Clemencia para la elaboración de petates. De entrada, uno tiene que aprender que la parte que se usa para hacer estas camas artesanales está en el tallo y es como la yuca. La parte exacta que se usa es el *corazón de la totora* o la corteza blanca que es tapada por la capa verde más visible. Doña Clemencia consideraba que la buena totora se da dependiendo de la voluntad de dios, porque ella crece así solita, *a su voluntad*. Una vez ubicada la buena totora se corta desde su parte baja y se va *ajuntando* a un ladito. Luego, con un juco se les da una medida homogénea y se amarra un enorme *guango* con el que hay que tener cuidado o sino uno se puede herniar al momento de cargarlo. Posteriormente, la totora recolectada se deja al sol hasta que coja un color amarillento. Una vez recogida la mata de esos sitios de turba y secada por el abrigo del shinye (sol), se sigue con los siguientes pasos: Al organizar la totora a manera de tapete, se termina de definir su tamaño y se aplana con los pies, un palo o una piedra. Después se entreteje con doble capa de tallos, dándole la forma del tapete. Este último procedimiento se puede hacer de rodillas, colocando la totora en el suelo o sentado para usar un telar vertical.



Imagen 13. Pequeña casa entre los totorales de la vereda Leandro Agreda, Fotografía de William Jamioy.

Las esteras lejo, lejo se ven en las casas kamëntsá. Las viviendas actuales ya no son como las *yebnas* o casas tradicionales de antes. Aun así, tanto en el pueblo como en las veredas, algunos kamëntsá mantienen una arquitectura típica de salones muy amplios y cocinas con *shinyak* (fogón) y cuyes rondando por los alrededores tranquilamente. Allí no tiende a faltar algún petate.

“El petate es bueno pa los riñones, al igual que la mata de cola de caballo que acompaña a la totora”, me recomendaba doña Clemencia. El petate era esa cama que lo acompañaba a uno en vida y se lo llevaban los anteriores como lecho de muerte. Según Chindoy, A. J. (2020):

“En tiempos anteriores tan grande era la prisa de separar al muerto de los vivos que a las pocas horas de su fallecimiento el cadáver era envuelto en su estera que le había servido de cama para ser conducido al cementerio”.

Entre los kamëntsá es tan grande la valoración del trabajo que es muy común ver mayores de *alta edad* usando sus últimas fuerzas en alguna labor. Evelio Juajibioy expresaba que “para algunos mayores el descanso es para los muertos y los anteriores sabían envolver

en la estera y se iban derecho para el cementerio”. El petate sabía acompañar al kamëntsá desde la cuna hasta la tumba.

3.3 “Todo eso era de la misión”

La batá Dolores Muchavisoy hacía el mismo gesto circular del funcionario de Corpoamazonia cuando le preguntaba por la tierra adquirida por los capuchinos. “Todo eso era de la misión”, señalaba la mayora haciendo aquel círculo en el aire.

Desde el siglo dieciséis las misiones que llegaron a Tabanok (franciscanos, jesuitas, dominicos y agustinos) fracasaron en generar procesos fuertes de colonización hasta la llegada de los capuchinos. Estos curas catalanes lograron ser en la amazonia y el valle de Sibundoy una “dictadura teocrática total” (Bonilla, 2006, Pág. 143), un “estado dentro del estado” (Casas, 1999, pág. 131) que imponía su autoridad con despojo de tierras, violencia física y simbólica.

La principal estrategia capuchina de sometimiento consistía en las “reducciones” (Restrepo, 1999, Pág. pág.8) u órdenes de enviar sacerdotes a ganar confianza, agrupar, adoctrinar y construir pueblos para fomentar la educación religiosa y civil. Una segunda estrategia evangelizadora consistía en el estudio de la lengua kamëntsá y la alfabetización obligada del castellano que adquirió fuerza con la creación del centro de investigaciones lingüísticas y etnográficas de la amazonia colombiana o CILEAC (Restrepo, 1999, pág. 9). Respecto a esta estrategia es necesario contextualizar que a partir de aquellas investigaciones lingüísticas se formalizó un alfabeto kamëntsá. Sin embargo, Según batá Narcisa Jamioy, los hablantes activos de la lengua, en su mayoría ancianos, no saben leer o consideran que aquel alfabeto tiende a equivocar significados o formas de pronunciación. Asimismo, se hace importante recordar que la lengua kamëntsá contemporánea es influenciada por las investigaciones de los curas o sectores de las iglesias cristianas protestantes. Por eso lingüistas como el taita Narciso Jamioy me comentaban que hay que distinguir entre una lengua kamëntsá arcaica y una contemporánea. Igualmente, se puede evidenciar una sociolingüística que mezcla palabras kamëntsá con el castellano o el quechua ingano. El dilema de estos estudios lingüísticos radica en cierta contradicción entre la promoción editorial y la poca promoción o programas serios de alfabetización alrededor de la lengua kamëntsá. Este último asunto tiende a quedarse en una cuestión

de *pura agenda*, sabe decir Andrés Juajibioy sobre la crisis de la chagra. Esa crisis también la podemos aplicar al debilitamiento de una lengua kamëntsá que merma cada vez más.

Fue tal el poder acumulado por estos curas españoles alrededor de la economía, educación, justicia, salud y transformaciones infraestructurales, hasta el punto que se les “otorgó un dominio casi total del Amazonas colombiano...” (Taussig, 2012, pág. 187). Para ello adquirieron incidencia a través de dos bases jurídicas: La primera base fue el concordato de 1887 y su convenio de misiones, una alianza en la cual el estado colombiano cedió el control territorial y educativo de la amazonia a la iglesia católica (Museses, 2007). Una vez surgido este convenio, se establece la segunda base de legalización teocrática capuchina, la ley 89 de 1890. Esta ley fue la encargada de categorizar indígenas entre salvajes y civiles. En esta última categoría se referenciaban a los kamëntsá e ingas debido a que ya estaban iniciados en el proceso de evangelización por parte de las anteriores misiones (Bonilla, 2006).

Cuando la batá Dolores me mostraba con sus gestos que “todo eso era de la misión”, yo no podía evitar pensar en las maneras cotidianas y concretas que tenían los capuchinos para quitarles las tierras a los kamëntsá. Ante este asunto, algunos mayores como taita Pedro Agreda recordaba que los capuchinos obligaban a su comunidad a cambiar tierras por terneros enfermos o muertos, bajo el pretexto de convertir aquel cambio en una ofrenda a la virgen o algún santo. Asimismo, doña Luisa, suegra de Jesús Jajoy, tiene muy claro en su memoria aquel mensaje promovido por los capuchinos: “kamëntsá que reciba tierras del Incora se va para el infierno”. También, cuando preguntaba porque había tan pocos kamëntsá dedicados a la ganadería, personas como don Gabriel Jamioy comentaban que algo tenía que ver con el susto que generaban aquellos animales, que con sus cuernos se iban metiendo sin permiso a las chagras a destruirlas. “Al principio los kamëntsá les temían a las vacas porque pensaban que era el demonio y el kamëntsá terminaba entregando sus tierras a la iglesia para meter el ganado”, me comentaba el mayor.

Siguiendo este tema sobre iglesia y tenencia de la tierra en el valle de Sibundoy, el antropólogo Julián Cano (2019) revisa la obra de Justo Casas Aguilar para prestar atención a la arbitrariedad de la distribución misionera:

“Así fue el despojo-subasta (Casas, 1999: 136-138): a los pueblos de Santiago, San Andrés, Sibundoy, San Francisco y Sucre se les adjudicaron 300 hectáreas; a las beneficencias,

iglesias e instrucción pública de cada uno de ellos 100 hectáreas; a las huertas dirigidas por los maristas 50 hectáreas; a la fundación de un seminario para formar misioneros 1000 hectáreas; y a los colonos que llegaran como parte del plan para civilizar vía el mestizaje, las hectáreas a que tuvieran derecho por ley. Para los indígenas, pobladores milenarios del valle, la magnanimidad del benefactor Montclar adjudicó ¡2 hectáreas por persona! Para Casas “La consecuencia de esta medida no pudo ser otra que la descomposición de las comunidades indígenas para convertirlas en campesinos minifundistas y asalariados” (Casas 1999, citado por Cano, 2019).

Para lograr tales grados de sometimiento y despojo hacia kamëntsá e ingas, los capuchinos recurrieron a métodos violentos como la flagelación y el cepo, saquearon terrenos para construir “cofradías” o haciendas, promocionaron el temor por la exclusión religiosa católica y la “geofagia” o expulsión de los lugares sagrados (Gómez, 2005). Estos dos últimos aspectos se pueden entender a partir del profundo arraigo kamëntsá por nacer y morir en Tabanok, así como el alto grado de evangelización al que han sido sometidos por la iglesia católica. Ambos aspectos se muestran como elementos bases para la configuración de un sincretismo que sigue muy vigente.

Los sacerdotes catalanes usaron la mano de obra de inga, kamëntsá y de campesinos pobres, mayoritariamente nariñenses. Varias fueron las intenciones de usar estos “brazos útiles para la labor” (Gómez, 2005. Pág. 54): La apertura de un camino de herradura de 120 km entre Pasto y Mocoa, la intensificación de la ganadería introducida por los franciscanos, el aumento de las zanjas para desagüe, los cambios en la distribución espacial de la población kamëntsá y la promoción de la minería hasta la llegada del Incora en los años sesenta: ver (Mora y Andrade, 2019).

Los capuchinos estuvieron en el valle de Sibundoy entre 1896 hasta su partida en 1969, tras la llegada del Incora. Ellos aprovecharon tanto la ayuda estatal como el nivel de evangelización eficaz lograda por las misiones anteriores en su sometimiento a los kamëntsá. Además de obligar a los niños kabunguitas a asistir a internados para fortalecer el adoctrinamiento católico, desordenaron el sentido de los apellidos, prohibieron el uso de la medicina, el *yagé*, *trabaron la lengua* y generaron las oleadas a las que se refiere taita Santos Jamioy.

Las oleadas o desplazamientos forzados internos promovidos por los capuchinos afectaron la distribución dispersa que tenían los kamëntsá en las zonas altas del valle. Con los

procesos de colonización que planificaron un “blanqueamiento” del valle de Sibundoy se trazaron los cuatro municipios bajo las ordenes de Fray Fidel de Montclar (diagnóstico del plan de salvaguarda, 2012). A varios abuelos y padres de los actuales mayores kamëntsá se les obligó a irse trasladando hacia zonas más altas del monte o se les empezó a enviar para el plan. Según don Alfonso Jacanamejoy, el aumento de las zanjas en la zona plana la iniciaron los franciscanos, pero fueron los capuchinos quienes las intensificaron al mover buena parte de la población kabunga durante sus más de 70 años de sometimiento territorial. Una vez llegado el Incora, este organismo gubernamental repartió tierras y desarrolló un distrito de drenaje, cuyos canales no fueron terminados y hace que en temporadas de lluvias se inunden veredas que eran antiguas zonas de cochas o que hacían parte del cauce del río Putumayo.

La intervención capuchina en el alto Putumayo transformó radicalmente el ambiente material y sociocultural de esta región ubicada al sur de Colombia, entre la zona de vertiente andina y el piedemonte amazónico. Con los procesos colonizadores promovidos por los capuchinos se generó un aumento considerable de la población. Igualmente, se dio base a las áreas urbanas centrales de los pueblos y se inició el desecamiento del jachañ mediante zanjas hechas con *puro sudor regado en la tierra*. Ahora, si bien podríamos considerar a Walter Krauss y la producción de menta como uno de los primeros referentes en la implementación de monocultivos en Tabanok, será con el Incora que este tipo de producción agrícola adquirirá gran extensión de tierras.

3.4 El cuello de botella del INCORA

En los años sesenta llegó el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) al Valle de Sibundoy. Al mismo tiempo, el estado decidió quitarle su representación a la misión capuchina del Putumayo y se inició la gran desecación del jachañ o zona plana del valle. Tras la llegada de este órgano gubernamental se estableció un sistema de drenaje que terminó transformando radicalmente el paisaje del alto Putumayo.

Don Roberto Domínguez es un ingeniero civil bogotano que llegó a este valle como trabajador del proyecto de drenaje. Hoy en día, a sus más de 70 años está pensionado del INCORA y trabaja como locutor de la emisora Manantial Estéreo. Él estuvo desde el principio de la construcción de aquel “plan de adecuación de tierras” solicitado por

campesinos colonos a los gobiernos colombianos de turno desde la década de 1950. Posteriormente, para 1961 nació esta institución agraria, pero se tuvo que esperar tres años para que respondieran a las solicitudes de hacer estudios de suelos que permitieran actividades agropecuarias. Según don Roberto, en 1964 se expidió la resolución 143 que dio origen al proyecto Putumayo 1 para crear el distrito de riego y drenaje del valle de Sibundoy. Siguiendo los recuerdos del aquel ingeniero bogotano, podemos enterarnos que el INCORA construyó cuatro grandes canales llamados A, B, C y D que atraviesan las fuentes hídricas de los cuatro municipios del valle. Asimismo, esta entidad estatal dejó más de 25 puentes y 150 kilómetros de vías rurales y el establecimiento de “empresas comunitarias”. (Síntesis de entrevista personal a don Roberto Domínguez, Julio de 2018).

Para Evelio Juajibioy esas llamadas empresas comunitarias fueron una imposición hecha por el INCORA que terminó afectando el desarrollo de las cuadrillas. Con la parcelación descontextualizada y la falta de consulta previa se promovió el endeudamiento por medio de créditos. De esa manera, se impuso la perspectiva que considera que todo trabajo o negocio tiene que responder a una remuneración monetaria. Por tanto, se estableció un nuevo sentido común que trajo aquella lógica de “plata en mano y culo en tierra” como dice Segundo Miticanoy respecto a la manera de hacer negocios. Así se fue desapareciendo la práctica de *enabuatambayéng*.

Aquel proyecto de drenaje es ese sistema en corona por todo el filo del valle al que se refiere Luis Fernando Agreda. Según Luis, esta gran intervención de infraestructura atraviesa los límites entre la montaña y el jachañ constituido por alrededor de 8500 hectáreas. Ahora, si bien las misiones católicas ya venían *jalandó* a los kamëntsá hacia las zonas planas aguanosas, sería el INCORA los encargados de consolidar la división urbano-rural. En esa medida, las tierras bajas desecadas fueron dadas principalmente a ingas y kamëntsá en calidad de tierras colectivas. Asimismo, algunas zonas fueron ocupadas por campesinos colonos. Por otro lado, las zonas altas e intermedias terminaron ocupándose mayoritariamente por colonos y definieron el área urbana del valle.

Segundo Miticanoy me recordaba que la gran desecación generó las veredas del actual jachañ, inundando unas zonas y secando otras. Como consecuencia, el drenaje hizo desaparecer las grandes chagras y promovió intensamente el minifundio. Al aumentar la población se disminuyó la tierra heredada y se intensificó el trabajo monetario al día o jornaleo.

Para personas como don Roberto, el drenaje ha traído beneficios económicos a través de los años debido al crecimiento demográfico y una mayor expansión de cultivos como el frijol, el maíz y algunos frutales. Sin embargo, la generación de empleo es reducida y pude observar cómo algunos integrantes de las familias tienen que irse a trabajar a otras zonas del país o al Ecuador para traer dinero. Por tanto, muchos se van a trabajar en temporadas de siembra y cosecha de diversos cultivos.

El proyecto de drenaje desvió los principales ríos del alto Putumayo y al quedar incompleto uno de los canales, estos cuerpos de agua viven pidiendo sus cauces perdidos y generando inundaciones. Anualmente las alcaldías y cabildos invierten buena parte de sus presupuestos en temas de gestión de riesgo, descolmatación de zanjas, arreglos de vías y de daños por erosión. Igualmente, hay que sumar los dineros que se pierden por corrupción.

Siguiendo los análisis de don Roberto Domínguez, los canales no quedaron completos porque en su etapa final requería del endeudamiento de kamëntsá e ingas y estos se opusieron a pagar. Los dos grupos argumentaron su desacuerdo con las transformaciones paisajísticas e hicieron llamado a la autonomía territorial. En esta medida, los campesinos colonos también se negaron a pagar ante la respuesta negativa por parte de los grupos indígenas. Aun así, hay que tener en cuenta que la cultura de la deuda monetaria si se pudo legitimar por medio de instituciones como el banco agrario, ya que presta dinero para promover prioritariamente monocultivos.

Don Roberto nos muestra un panorama paradójico y muy complicado. Por un lado, reconoce que los suelos aún en formación del valle de Sibundoy son orgánicos no aptos para el tipo de agricultura de monocultivo que se hace actualmente. Él identifica grandes problemáticas ambientales ligadas a los fertilizantes químicos, pérdida de biodiversidad, deforestación, la ganadería y la gran cantidad de sedimentos que se acumulan en los canales. Por otro lado, don Roberto no observa otra posible solución que no sea la culminación de aquellos canales o sino se avecina una nueva inundación del jachañ en las próximas décadas. Por igual, aclara que, si la gente del valle no está dispuesta a invertir dinero, el estado tampoco lo va a hacer. Por último, este ingeniero confía sus esperanzas en las posibilidades que la intervención humana puede hacer con sus capacidades tecnológicas.

“Los suelos del jachañ son suelos de turba que se taparon con la llegada del INCORA, pero antes se usaban para agricultura orgánica”, comentaba don Alberto Campaña. Este mayor squená también me recordaba que:

“Con los canales se empezó a *jalar* muchas arenas de la parte alta y llegó la maquinaria pesada y la gastadera de millonadas en un mantenimiento que hasta ahora sigue siendo un *cuello de botella*. Antes, la topografía era otra y el Putumayo (río) pasaba por la mitad del valle. Luego con esos canales sin terminar se fue inundando cada vez más el plan y se fue jalando gente para el pueblo”.

Los análisis de don Roberto y los recuerdos de don Alberto nos dejan muchas inquietudes. Al proponer Domínguez la continuación de los canales, de alguna manera entra en contradicción porque esto tiende a implicar la continuación de los monocultivos que están degradando la salud ambiental del valle de Sibundoy. Ahora, desde la perspectiva de los recuerdos del señor Campaña, prestar atención al carácter agroecológico del jachañ nos está haciendo un llamado a su recuperación. Cano (2019) considera una posible falsa oposición a aquel interrogante sobre si el valle de Sibundoy debería considerarse una zona de conservación ambiental o un territorio productivo, ya que puede ser ambos. Al tiempo, este antropólogo nos recuerda el nivel de pérdida del jachañ y la gran expansión del monocultivo, tanto en las actividades de los colonos como las actividades de kamëntsá e ingas. Al respecto, el panorama es incierto, pero tiende a grandes crisis si no se empiezan a tomar medidas de solución.

Con el INCORA se consolidó la urbanización y los monocultivos basados en la revolución verde. También, con la canalización se incrementó el deterioro del jachañ, el aumento poblacional, el comercio capitalista, la infraestructura bancaria, educativa y vial. Para finalizar, con el INCORA llegó una perspectiva del tiempo más acelerada que se siente en los cuerpos. Se siente en la velocidad con la que los niños aprenden a manejar motos y dejan el hábito de caminar por las veredas. Se siente en los afanes de los momentos de siembras y cosechas porque ya no se hace *jajamenguán*. Se siente en el afán de los padres de que sus hijos estudien en los colegios del pueblo y no en el área rural. Se siente en el afán diario de poder tener un jornal para subsistir.



Imagen 14. Uno de los canales construidos por el INCORA. Fotografía de Julián Cano, 2018.

3.5 Las zanjás o los caminitos del agua

“Acequia, cuneta, chamba, granaje, así les llaman los colonos, nosotros los kabungas decimos zanjás”, comentaba don Salvador Jacanamejoy. Las zanjás ayudan a lindear los terrenos entre los vecinos y se usan para poder asentarse en esos lugares *aguanosos* que constituyen el jachañ. De la misma manera, don Salvador, más conocido como Lolo, me contextualizaba y recordaba que la chagra es difícil de mantener en su vereda (la menta) porque se vive inundando el suelo y las zanjás se tapan constantemente. Él es un *bajnayá*, zanjero o *desaguador* de zanjás. Don Lolo es un mayor kamëntsá de voz con tono de voz alto que le agrada *echar cachos* y andar chistiando mientras trabaja.

Olga Juajibioy me sugería que una zanja es como un pequeño sistema de drenaje que se hace cerca de un nacimiento de agua. Las zanjas se tienen que hacer en una inclinación de terreno y necesitan acompañarse de árboles con buena cobertura vegetal. Por eso, en el caso de Sibundoy se usa mucho el eucalipto, pero este árbol seca demasiado el suelo, mientras que el sauce fertiliza y mantiene una humedad proporcionada. “Estos caminitos de agua requieren de árboles con raíces profundas en puntos fillos o altos para controlar algunas inundaciones”, sabía decir Olga. También, ella recomienda usar fibra o cabuya para quien no puede medir *a puro ojo*.

Don Segundo Chicunque es un zanjero veterano que tras haber vivido treinta años en Venezuela, ha vuelto al valle y la gente lo sigue llamando a zanjar. Él considera que para ser un buen bajnayá hay que tener *fundamento*, ser corajudo, no ser nervioso, estar *alentado* y tener el cuerpo duro. *Endurado* como dicen los nariñenses. Para este mayor que vive en la vereda San Félix, quien se va a zanjar no puede ir en ayunas porque en esta actividad hay que *potenciarse* con buena comida y hay que tener los huevos bien puestos. Asimismo, don Segundo aconsejaba que, si el zanjero no come, posiblemente se pueda enfermar de *mal de orina*, rasquiña, reumatismo, piquiña o una *culebrilla* en las piernas.

Estos dos zanjeros, don Lolo y don Segundo piensan que la gente de arriba no sabe zanjar y los muchachos de ahora no gustan de hacerlo y se la pasan sentados haciendo plata con las artesanías. Siguiendo las recomendaciones de ambos mayores se aprende que para iniciar la construcción de la zanja se necesita un “aliñero que lineé bonito como ingeniero, pero con ojímetro”. También se requiere de un machete *fillo* y una pala o palendra que ojalá esté curada en luna llena. Posteriormente, se empezará a *descapotar adobe*, *desbancar tierra* para ahondar el canal de la zanja, sabiendo meter la pala a profundidad o sino la zanja se *mecea*. Sin embargo, antes de usar la palendra se inicia sacando tierra con el machete en cortadas verticales y horizontales. “Uno sabe sobar la tierra con machete como cortando carne, como cortando pierna de ganado”, comentaba don Lolo. Por eso inicia cortando en vertical y se saca bloques de adobe en cortada horizontal. Luego, se sigue con la sacada de tierra y uno aprende a reconocer tres capas que van saliendo: una capa de tierra buena o tierra cacao, una capa de barbacha o *cabello de totora* y una última capa de tierra cacao. En la medida que la zanja va cogiendo profundidad, uno se chispea la cumbamba y empieza a cabecear cuando la pala levanta agua.

Mientras don Lolo y yo demarcábamos un cultivo de granadilla, el mayor me pidió el favor de *abrazar* un alambre a un árbol y levantar el posta agachado. En ese momento recordó el señor Jacanamejoy que en su juventud las zanjas se hacían en enabuatambayëng y estas eran de un tamaño que permitía navegar en balsas de totora o canoas de madera. Anterior, las zanjas llevaban el apellido de la persona más comprometida, ejemplo, la zanja Mavisoy de la vereda La Menta. Aquella zanja todavía se usa para llevar leche en canoa cuando se inundan los pequeños desechos. Igualmente, en el plan el agua se encajona, es decir, el agua se acumula fácilmente entre los callejones de suelo cultivado y los pastusos se asustan porque la tierra no es dura. Aun así, en la zona se admira la habilidad para zanjar de algunos squená nariñenses como don Mesías Burbano o don Alfredo López, ya retirados.



Imagen 15. Don Salvador Jacanamejoy caminando cerca a la zanja Mavisoy en la vereda La Menta, fotografía de Francisco Garzón, septiembre de 2018.

Anterior, las zanjas se hacían como actividad comunitaria y a quien no colaborara se le aplicaban los usos y costumbres para que el cabildo le diera rejo. Ahora, buena parte del presupuesto anual del cabildo se gasta en hacerle frente a las inundaciones. Así llegan los ingenieros y la demás gente de la universidad a dar talleres y a pagar por las temporadas de descolmatación de zanjas. “Llegan a las veredas esa gente chiquita pa puro bla, bla, bla, los que les ayudaron políticamente, dizque a enseñarnos a hacer zanjas a nosotros que llevamos toda la vida chispeándonos la cumbamba”, consideraba don Segundo. Algo similar decía Juan Chindoy sobre los extensionistas rurales: “esos que vienen a decir que remedio (veneno) echarles a las matas cuando uno se la pasa entre las matas todos los días”.

Décadas atrás, a la persona que se tenía de candidata como nuevo gobernador de cabildo le pedían su voluntad para ejercer. En esas épocas se buscaba a los *taitas nombrados* o muy respetados por la comunidad. Según don Salvador, “había ocasiones que algún candidato se escabullía de la posibilidad de convertirse en taita mandado y sabían correrse porque le tocaba ejercer a costillas de uno mismo”. En esas épocas la comunidad ayudaba a mantener a los cabildantes y no había pago en dinero para ellos. Ahora hay afanes de algunos por llegar a posicionarse en el cabildo debido a la llegada de las transferencias, las regalías, las ongs y los proyectos. “Los proyectos tienen dos caras, una que ayuda y otra que perjudica”, analizaba don Rafael Pineda. “Actualmente se hacen campañas políticas como cualquier otro squená y ya no va la comunidad a la casa del candidato, sino que el candidato va a las casas de la comunidad”, recuerda don Carlos Juajibioy. Por ello, entre los kamëntsá hay una expresión muy extendida que me decían cuando yo pedía algún baño prestado: “Va a ir a botar al gobernador”, refiriéndose a la urgencia de la necesidad higiénica. Esta expresión se hace en similitud a lo que se espera que haga el gobernador. “Así decimos porque el cuerpo manda, ante la necesidad que manda, obliga a ir al baño, al igual que el taita gobernador, el taita que el pueblo manda a mandar, el taita mandado”, me explicaba don Alfonso Jacanamejoy.

3.5.1 La afeitada de la zanja

“Cuando las zanjas se enmontan hay que hacer renovo, limpieza de rastrosos o una peinada o afeitada de hierba con un rastrillo”, decía don Segundo Chicunque. El rastrillo es

una herramienta que parece una garra con un palo y se usa para recoger restos vegetales con mucho barro acumulado en las zanjas. Según don Segundo, las temporadas de renovo que se hacían antes de irse para Venezuela se desarrollaban en los meses de abril, mayo y junio.

El procedimiento del renovo tuve la oportunidad de realizarlo con don Lolo en la vereda La Menta. Aquel día de afeitada de hierba nos salió una pequeña contrata en unos terrenos cercanos a la zanja Mavisoy, aquel desagüe hecho hace décadas por donde pasaban las canoas con víveres y aun sobrevive una de ellas. En esa canoa se transporta la leche en cantinas en las temporadas de invierno cuando los desechos se llenan de chuquías. Por aquellos días el trabajo en el renovo lo comenzábamos tirando machete en los filos de las zanjas para luego entrar a rastillar. Para hacer esta última actividad la gente tiende a meterse en la zanja e ir sacando barro y ese residuo de hierba acumulada después de la macheteada.

“Ya me lo cogió”, me expresaba don Lolo cuando lograba entenderle algún procedimiento en los trabajos que me permitió *uacananar*. En mi caso, la comprensión del acto eficaz de rastillar me llevo a asumir poses en las que mi estatura de 1,93 metros me ayudaba a hacer el trabajo más flexible. De esa manera, mientras don Lolo tenía que meterse en las zanjas, yo podía estirar mis largas piernas sobre las paredes de las mismas y quedar colgando para rastillar ligeramente. “Ya se está enseñando bonito”, me decía don Lolo, mientras se quedaba viéndome, reía y prestaba atención a las “maneras o costumbres del cuerpo” (Suárez, 2002) que mi propia experiencia (corporal) podría configurar como habilidad. En este sentido, enseñarse bonito refiere a que la adquisición de conocimientos no es una receta o transmisión rígida de maneras de pensar/hacer las cosas. Enseñarse bonito se puede mostrar como una trama de contextos adaptados a situaciones o características que se le tienden a mostrar a uno para relacionarse adecuadamente con algún momento, lugar, ser o cosa. Así don Lolo me enseñaba que la vida enseña porque uno se enseña con el devenir de la vida.

Con el tiempo, zanja y monte se vuelven uno y por eso hay que hacer renovo. “En las zanjas se cría monte donde se podía encontrar personas borrachas ahogadas, el duende alegre o alguna energía de un embá”, me conversaba don Segundo. Los duendes alegres son esos espíritus que juegan con uno, lo extravían, pero no hacen daño. Ellos suelen

aparecer en las zanjás o los totorales y los embás son los mismos aucas o espíritus de gente no bautizada, me contextualizaba Olga Juajibioy. En las zanjás también aparecen fuerzas, energías o seres similares a los que aparecen en el monte. Al fin y al cabo, “la zanja es una replicación del monte, aunque zanjando sea acabe con él” (Pilar Rivera, 2010, Pág., 14). Ahora bien, una zanja puede ser un punto limítrofe entre terrenos de diferentes vecinos y puede ser monte. Pero ante todo una zanja es una zanja, un camino o canal por el que circula el agua. En el caso del sur de Nariño, Jaime Clavijo describe como sucede este asunto:

“La zanja, si bien crece de manera espontánea y posibilita la aparición de espantos, su función principal es separar un terreno de otro, hace las veces de cerca, sin embargo, no es cerca. Allí, transitan lo bravo y lo manso; empero, no es ni lo uno ni lo otro. Podría ser la representación del monte, no obstante, lo que implica representar es eso: ser algo que no es. La representación parte de la personificación de algo que no se es, pero que se quiere mostrar. La zanja tiene monte y contiene lo manso, sin embargo, no es ninguno de los dos, pero los dos se realizan en la zanja. Como en los toros o el cute, en la zanja se mueven energías bravas o pesadas, pero también energías mansas. Por ello, me parece pertinente manejar la categoría de zanja de manera individual, sin equiparar ni contraponer frente a la categoría monte”. (Clavijo, 2012).

Las zanjás son como un cordón umbilical del suelo, me seguía explicando Olga Juajibioy. Según Ayënan Juajibioy, la cosmovisión kamëntsá considera que el útero es el corazón de la mujer, el *ainán yebna*, la casa del corazón donde se abre camino a lo femenino y lo masculino para continuar la vida. Al entrar la mujer en proceso de parto se saca la *bejata* (placenta) y se siembra como ofrenda. Por ello, sembrar la *bejata* en la tierra es recordar que la gran madre es *tbatsanamamá*, la madre tierra, el territorio, el planeta, la vida. A Laura Chaustre (2018), la antropóloga kamëntsá Judy Jacanamejoy y la batá Esperanza Jacanamejoy le explicaron el sentido de la práctica de siembra de la placenta como manera de “memoria sembrada” y continuación de la relación madre- hijo- territorio en un útero que está compuesto en gran parte por agua:

“Judy Jacanamejoy explica que el nacimiento debe entenderse como un proceso, más que como un momento determinado. En el parto hay un nacimiento, lo cual no contradice que sigamos dentro una placenta, la de *Tbatsanamamá*, la madre tierra que es en gran proporción agua. La relación con la matriz del territorio se refleja en la matriz de las mujeres; hoy en día muchas tenemos problemas con esta parte del cuerpo, que es memoria, que

son todas las ancestras. El útero es la raíz de la vida, por esto debe estar bien sembrado. Muchos males, como el dolor de cabeza, la anemia, los quistes en los senos, el dolor de espalda o de piernas y el malestar de estómago, provienen de una matriz desacomodada. El exceso de frío, el exceso de calor, el mal cierre del cuerpo después del parto o una dieta mal cuidada, son algunas de las causas del malestar. La forma de sanar es sembrar, dice la bata Esperanza, para despertar la disposición de dar y cuidar la vida; sembrar la matriz es lo que hace la mujer sembrada. La siembra es la necesaria conexión con Tbatsanamamá, el útero colectivo”. (Chaustre, 2018. Pág. 74,75).

Las zanjas son esos caminitos por los que el agua corre por Tabanok. El agua circula, irriga y drena por los paisajes como la sangre que circula por los tejidos de los cuerpos. El agua es la sangre de la tbatsanamamá.

3.6 Heladas

“El valle de Sibundoy llueve mucho, llueve corrido”, recordaba don Rafael Pineda. Fue así que desde febrero a agosto de 2018 no paró de caer agua. Sin embargo, al asomarse septiembre, el shinye (sol) supo arder bastante. Luego, llegó finales de noviembre y ya me estaba despidiendo del alto Putumayo cuando la lluvia volvió.

“Sesna, achichay”, así dice don Salvador cuando empezaba a llover fuerte y me pedía que lo acompañara a escampar o si no podíamos quedar *entumidos*. Para este mayor, “el agua, el fuego y el viento no tienen ojos”. Por eso hay que tenerles cuidado. *Juaften* (lluvia) se manifestaba y nosotros parábamos la posteadura del cultivo de granadilla. Nos poníamos a *chistiar*, echar cachos y tomar chicha tierna.

El exceso de frío no solo pone entumidos a los humanos, a las plantas también. Cuando don Salvador era joven aparecían las heladas o acontecimientos climáticos que consisten en la disminución de la temperatura hasta llegar a 0C , lo cual hace que el vapor de agua se ponga espeso o condensado y surjan capas de hielo que cubren el suelo y dejan *sancochadas* las hojas de las matas, diría batá Pastora Jamsasoy. Don Lolo me explicaba que las heladas mezclan las *aguas de frío y sereno* en las hojas de plantas como las coles y las dejan como arena. Según la batá Pastora, anterior, “las heladas eran tan espesas y sancochadas que no crecían las maticas. Ahora mucho sol y no pueden criar pa arriba”. Lo sancochado hacía referencia a las capas de hielo que parecían grasa sobre las hojas de las plantas de algunos cultivos.

Las heladas se mantienen en la memoria porque han hecho sentir hambre y enfermedad. Don Marceliano Jamioy, don Rafael Pineda y don Francisco Chindoy son tres hombres con edades entre 60 y 80 años que mantienen recuerdos sobre plagas de langostas, disentería, la llegada de los venenos y heladas:

“Yo nací en el 40 y en el 50 ya tenía que acompañar a mi papá a otros lugares porque nos llegaban las heladas y acababa todo lo que es chagra. La helada es distinta del granizo y quema las matas. Los mayores no sabían que era fungicida. Luego llegó el Incora y trajo venenos y el gobierno decretó fumigar la coca. Llegó la nube al bajo, esas que botan aguas que vaporean veneno en el suelo y hace daño a otras matas, no solo la coca. Lo que nos salva es ese filo de la cordillera. Ahora el miedo es que vuelvan las nubes cargadas de glifosato” (Francisco Chindoy).

“Las heladas generaron hambre cuando yo era niño y la gente se iba hasta el Tambillo por comida, pasando la cordillera. Eso del hambre lo habían sentido los mayores como en otras épocas de principio de siglo veinte con la llegada de los capuchinos y las plagas de langostas y la disentería. La disentería daba diarrea, dolor de cabeza, vómito a la persona y una vez muerto quedaba envuelto en estera y para cementerio. Antes llovía más porque el monte estaba más cerrado, ahora hay muchas deforestaciones y quemas”. (Marceliano Jamioy)

“En los 60 hubo unas heladas fuertes que secaron mucho maíz y afectó a muchas familias. Algunos se iban a Nariño o al bajo por comida. En esas épocas los colonos hacían mingas con los indígenas y fueron las chagras las que calmaron parte del hambre comiendo tubérculos y chachafruto” (Rafael Pineda).

“Cuando los veranos amanecían con sereno, humo de candela y neblina era porque habían llegado las heladas”, recuerda don Gabriel Jamioy. Para lograr acabar con ellas era necesario hacer *rogativas*. A continuación, un breve relato de Batá Pastora Jamsasoy sobre la relación de esta práctica religiosa y las heladas:

“Ante las quemaduras de las heladas en los cultivos, anterior se hacían misas rogativas por el maíz. Cuando llegaron los curas misioneros, los caporales de las cuadrillas empezaban a pedir plata para pagar misa. También se daban ofrendas de comida y se llevaba el maíz morado, rojo o blanco a hacer letanías y bendecir. Bendiciendo se siembra tres granitos vuelta. Una vez bendecidos los granitos de maíz, se usaba el chaquín en nombre del señor pa partir tierra. Cuando sale un granito encima de otro esos son los hijos del maíz. Por eso cuando salen hijitos de maíz dan suerte porque salen cargados y uno sabe decir “chalay,

me bendijeron, dios le pague”. Luego se enterraban tres maicitos en el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo. También, los lunes, martes y miércoles son mal día para sembrar porque salen gorgojos que ponen ceniza como helada. Si en verano se atrasaban las matas se volvía a llevar mazorcas a la iglesia al señor, se bendecían y vuelta estico toca revolver con todo”.

En el relato de batá Pastora se puede observar que la incidencia de la evangelización católica ha sido fuerte entre los kamëntsá y se mantiene hasta la actualidad. Muestra de ello está el acomodamiento del *bëtskнатé*, día grande, carnaval del perdón o año nuevo kamëntsá a las vísperas del primer día de cuaresma o miércoles de ceniza. Igualmente, existen grupos de oración, conmemoración y ofrendas a santos como la Virgen de las Lajas y San Isidro Labrador. A este último canonizado la iglesia católica lo considera el santo de los campesinos y es uno de los principales personajes a los que se les hace rogativas meteorológicas. Al recordar las pasadas tierras inundadas de la zona plana del valle, el funcionario de Corpoamazonia me comentaba que en Sibundoy no se decía el popular dicho “San Isidro Labrador, pon el agua y quita el sol” sino “San Isidro Labrador mete el agua y saca el sol”.

Según Arturo Rocha Felices (Pág. 7, S.F):

“Las rogativas son oraciones públicas que se hacen para pedir a una divinidad o a un santo la solución de un problema. La Iglesia Católica las autorizó hace unos quince siglos. Las rogativas meteorológicas son de dos tipos: para que llueva (pro-pluvia) y para que cese de llover” (pro-serenitate temporis).

“El tiempo nos acompañó”, me decía Segundo Miticanoy en un día soleado que pudimos echarle cemento al nuevo piso de cocina de su casa en la vereda San Félix. Aquel día era uno de esos momentos en que por fin habíamos podido acabar esta labor atrasada por las lluvias. Asimismo, el funcionario de Corpoamazonia conversaba sobre las lagunas que pudo ver en su niñez y me aconsejaba que “en estos tiempos toca ponerle ojo al cambio climático”. Por ello, hablar del tiempo como clima implica prestarle atención a la memoria ambiental que la gente ha podido sentir a través de los años en el valle de Sibundoy. Entre los kamëntsá se escuchan expresiones como: “los mayores sabían sentir, yo pude sentir”, como respuestas a los posibles cambios climáticos en el valle. En esa *memoria sentida* sobresalen ofrendas o rogativas para controlar heladas y vuelta volver a sembrar.

3.7 Uacnayté

La muerte se concibe como una transición o un paso a otro lugar - Tojansoluare, un revivir en la semilla - Jajenachám, un nuevo espacio en donde continuar el caminar (Coral Palchucán, 2015).

Los ojos nunca se cansan de mirar y cuando se vuelven tierra o cuando los volvemos cenizas siguen mirando desde el alto cielo azul. Otros divagan vigilantes por los caminos de nuestro territorio alumbrando como minacuros.

(Gusanos de fuego, Hugo Jamiroy citado por Salazar Molano, 2018).

Los minacuros

Huellas en los labios

Al amanecer

(Haiku: Gusanos de fuego, Francisco Garzón, 2018).

Se acercaban las fechas del uacnayté cuando doña Luisa Mavisoy me comentaba que “la gente se acaba como los cultivos”. Así se refería ella a los mayores de muy alta edad, esos que ya están muy *acabaditos* y la muerte se le acerca. Sin embargo, las costumbres kamëntsá también enseñan que el cuerpo se acaba, pero el recuerdo y el espíritu de los fallecidos siguen en Tabanok. Por eso, al llegar el mes de noviembre son convocados para ofrecerles los productos agropecuarios generados durante todo el año.

En los primeros días del penúltimo mes gregoriano se desarrollan celebraciones a los muertos en varias partes de Latinoamérica. En el caso kamëntsá esos días son el uacnayté o días de las ofrendas a los muertos, los difuntos, “las ánimas de los anteriores que van más adelante”, decía don Alfonso Jacanamejoy. Para esos momentos de noviembre yo estaba ayudándole a don Salvador Jacanamejoy en el renovo de una zanja. De repente, don Lolo interrumpió esta actividad porque le correspondía hacer la vigilancia nocturna en la escuela de la vereda San Silvestre. Esa noche aquel mayor trasnocharía haciéndole guardia al *uacjnai* o la comida que esperan llevar aquellos que ya murieron.

El bacó Carlos Jamiroy considera el uacnayté como un reencuentro espiritual. “El encuentro del que se fue a la eternidad con el que vive”. Según la tradición oral este evento se hace

como señal de respeto a la muerte y al sentido de la amistad y el compartir. Para ello, los kamëntsá cuentan un *cacho* o historia de dos *paisanos*.

El siguiente relato narra cómo se hacían largas caminatas hasta Pasto para vender las antiguas *bateas* artesanales barnizadas con la resina de mopa mopa:

“En uno de esos viajes se encontraron dos amigos en el camino. Uno de ellos venía y el otro parecía ir hacia la capital de Nariño. Al encontrarse se saludaron, conversaron y compartieron alimentos que llevaban *encapachados* en el *avío* de sus *jigras*. Posteriormente, se despidieron y cada uno siguió su rumbo. Más tarde, el artesano que volvía de Pasto fue recibido en su casa y le informaron que el hombre que se encontró anteriormente ya había dado sus últimos pasos por esta vida. En ese instante el hombre sorprendido sacó su *jigra* y le mostró a su esposa la comida intercambiada con el fallecido. Pese a ello, tuvo que comprobar que efectivamente su amigo ya no estaba en cuerpo presente. Así pues, fueron pasando los días hasta que el difunto se apareció en uno de los sueños de su amigo vivo. En ese sueño se terminaron de despedir y el fallecido le dijo que lo recordará en un día que consumiera los alimentos que a él le gustaban. Finalmente, se marchó convirtiéndose en un luminoso *minacuro*. De ahí que se use esa historia como apoyo a la conmemoración de las ánimas como un encuentro entre los amigos y demás seres queridos. (Síntesis de un relato sobre el uacnayté contado por el bacó Carlos Jamioy)”

Cuando me enteré de la historia del difunto convertido en minacuro empecé a preguntar y me enseñaron a distinguirlos. Curiosamente en los primeros meses de trabajo de campo no sabía que aquellos insectos que brillan en las noches le llamaban minacuros y son las mismas luciérnagas. En esos meses yo me iba a dormir y amanecía con leves quemaduras o fueguitos en los labios. Luego me enteraría que la gente de la región sostiene que esas manchas en la boca las generan estos animalitos. Asimismo, se le asocia a un determinado tipo de muerto. Para batá Pastora Jamsasoy hay minacuros de *buena fe* y de *mala fe*. Estos últimos saben dar *malvientos* porque suelen ser los espíritus de la gente suicidada o aquellos que hicieron daños en vida. También, don Lolo me enseñó a identificar que los minacuros de buena fe son aquellos que irradian más luz, la *parpadean* o *palpitan*. Los minacuros de mala fe son fríos y con diminuta luminiscencia.

La ofrenda del uacjnai tiene dos proporciones, la familiar y la comunitaria. La ofrenda familiar se desarrolla en la casa del difunto y la comunitaria en los cabildos. En ambos casos se hacen las mismas actividades, pero la ofrenda comunitaria se caracteriza por ser

un enorme banquete construido en conmemoración de todos los muertos sin excepción. La preparación del uacnayté se desarrolla desde el primer día de noviembre prendiendo fogones, cocinando carnes, huevos, verduras y la chicha que no puede faltar. También “se consiguen frutas, quesos, panelas y algunos panes largos o con figuras humanas que recuerdan a las guaguas fallecidas, los angelitos a los que hay que llevarles agua bendita para la claridad en el cementerio”, comentaba la batá Narcisa Jamioy.

En ese primer día de mes unos cocinan y otros van al cementerio a limpiar tumbas y regarles agua bendecida. De acuerdo con don Salvador Jacanamejoy, algunos difuntos se muestran prevenidos y se comunican mediante la manifestación de percances en el arreglo de tumbas. Según este mayor:

“Algunas veces cuando alguien arregla tumbas no les cuadra como maistro (maestro). Unos muertos lloran y otros cantan, no cuadra como maistro. Oyen si van a hacer bien o mal a usted. Le falla siendo maistro, le fallan los espíritus de lo mediocre, el espíritu se lo va jalando”.

Por otro lado, la disposición de los alimentos implica prenderles velas y se invita a los muertos a que se manifiesten en la noche. Se coloca una mesa larga en las casas, varias en los cabildos. Igualmente, en las casas es común ver carteles pegados en las paredes con los nombres de los amigos y familiares fallecidos conmemorados. Mientras tanto, en los cabildos invitan a la comunidad a observar el gran banquete y a seguir aportándole alimentos. Además, tanto en los espacios familiares como los comunitarios se siente un ambiente silencioso que solo es interrumpido por alguna plegaria.

Al principio nos reíamos don Lolo y yo cuando le decía que no se fuera a comer el *nytajon* u ofrenda para las ánimas en su trabajo de guardia. Para mí todavía no quedaba muy claro aquel asunto acerca de la manera como los muertos consumían esos alimentos. Y para salir de esa duda, Andrés Juajibioy me daría la siguiente explicación:

“La palabra *juacjayan* significa guagliar comida para llevar y los difuntos no vienen a comer, vienen a llevar. Uacjnai es la palabra que refiere al acto de presencia nocturna que hacen los muertos para llevarse su ofrenda. Los muertos vienen a llevar el avío hasta el próximo año. Así nosotros recordamos a los de antes porque nosotros somos producto de los que ya no están”.

Después de la explicación de Andrés pude comprender esa relación que doña Luisa Mavisoy hace entre los cultivos y la muerte. Los cultivos nacen fruto de la fuerza del trabajo que reproduce la vida. Ellos empiezan a criarse volviéndose tiernos y fértiles. Luego, se ponen maduros y se van acabando siendo completamente consumidos. Lo que se dispone para los muertos es ese potencial vital convertido en producto alimenticio y trabajo cotidiano. Ahí vuelta toca sembrar. Sin embargo, esa noción de acabarse de la señora Mavisoy también está acompañada de nostalgia ante la profunda reducción del jajañ y sus preocupaciones por el futuro de la vida en el campo. “El problema está en que los jóvenes ya no quieren cargar la semilla”, diría Andrés. En esa medida conmemorar a los muertos a través de los alimentos es una forma de agradecimiento a quienes nos dieron la vida. Siendo así, al amanecer del 2 de noviembre el cabildo pone a *airear* la ofrenda. Y para ello, una vez considerado que las ánimas ya vinieron a guangliar, se le quitan el *aire de muerto* a los alimentos, humeando tabaco a los alrededores de la ofrenda.



Imagen 16. Batá María Antonia Satiaca limpiando una tumba en el cementerio de Sibundoy.

Fotografía de Eliana Muchachasoy.

Había amanecido el 2 de noviembre al son de un cuerno llamador. William Jamiroy me invitó a su casa donde me sirvieron una caneca de *bocoy* con un abundante plato que llevaba productos de la ofrenda. Posteriormente, me dirigí al cabildo y haciendo fila para

ingresar me encontré con taita Santos. Mientras conversaba con aquel taita, los colaboradores del cabildo iban pasando recipientes con pedacitos de carne. De a pedacito para cada uno. Después vendría un plato de comida en menor proporción a la recibida en casa de William. Sin embargo, no importaba porque entendí el gran valor del encuentro entre los vivos y los muertos.

Al finalizar el uacnayté se anuncia la preparación de instrumentos musicales, vestimentas coloridas y más comida. Esa primera semana de noviembre no me salió trabajo en las veredas porque esa temporada “se va de carnaval”, sabe decir batá Narcisa Jamioy. Después de día de muertos, los árboles empiezan a florecer y se inician los preparativos de bëtsknaté. Así llega la temporada del *clestrinye*.

El sentido de la vida es saber dirigirse hacia la muerte. *Vida or joboijuama* saben decir los kamëntsá durante el danzante recorrido del bëtsknaté. Su significado nos recuerda que en *vida ora* estamos y hemos de compartir antes de que nos llegue la muerte. Por tanto, conmemorar a los difuntos es señal de respeto por los que van adelante y señal de respeto por la vida compartida.

3.8 Los espíritus que vagan por el mundo

“Las huellas de los muertos son captadas por aquellos que son sentidosores de sus residuos”, me explicaba Daniel, nieto de taita Pedro Agreda. Sin embargo, esos residuos a los que se refiere aquel joven pueden ser manifestaciones de fuerzas de algún muerto u otros “espíritus que vagan por el mundo”, como los llama Segundo Miticanoy. Estos espíritus tienden a estar asociados al monte, el agua y a ciertos lugares o momentos cargados de determinadas fuerzas o energías.

La vida hay que protegerla desde que se inicia hasta que se acaba. Por eso, según Evelio Juajibioy, al nacer un niño, sus padres llaman a un tatšëmbuá o curaca para que le haga una contra, *cerrojo* o *cierre del cuerpo* para protegerlo de la brujería y sus malas energías. Después, al morir la persona sufría poco y el mismo tatšëmbuá u otro le quitaba el cerrojo para dejarlo descansar.

“Antes de morir una persona aparecen señas, una tapia”, comentaba la abuela de Ana Guerrero. Las tapias pueden ser señales espontáneas previas a la llamada muerte natural o pueden ser a causa de brujería. Así llegan a aparecer aves poco observables, piojos

blancos, hormigas u otra cosa que poco se manifieste, me explicaban Evelio Juajibioy y Segundo Miticanoy. Otra seña previa a la muerte son los graznidos fuertes del *cuscungo* o búho. “Cuando esta ave pasa gritando es porque viene recogiendo los pasos de alguno que ha andado por aquí”, me explicaba don Alfonso Jacanamejoy.

“Si a alguien lo tapiaron o brujieron puede ser que le sembraron algún mal, le hicieron un entierro o le cogieron la huella, los capachos”, continuaba argumentando la abuelita de Ana. De esa manera, a quien le han cogido la *bojajna* (huella) se la ha *guangliado* alguien que le tiene envidia o quiere hacerle algún daño. Para ello, “el envidioso recoge una huella que la víctima haya dejado por el camino, la dispone en un pedazo de algodón y luego hace un amarre, *capacho* o envoltura mezclada con hojas de achira, estiércol de animales y tierra de cementerio”, explicaba Evelio. A partir de ese amarre que el envidioso le encargaba a un brujo se iniciaba la enfermedad o muerte de la víctima.

“Cogerle los capachos es hacer un brujido”, decía Segundo Miticanoy. Capachos también se les llama a las pepitas de las maracas, un instrumento de música llanera. Igualmente, capachos se llama la discoteca más conocida de mi ciudad natal, Villavicencio. De acuerdo a la leyenda urbana, en los 90’s en ese lugar de la comuna 8 de la capital del Meta se apareció el diablo o *cuco* como lo llaman en Sibundoy. Según don Salvador Jacanamejoy, aquellos que se ponen a jugar con brujería tienden a estar *compactados con el cuco*. Por eso, él continuaba expresando que “caras vemos, corazones no sabemos”, en relación a ese asunto de las malas intenciones. Asimismo, aquel mayor recuerda que la conexión con la brujería se observa mucho en los juegos de azar para *cogerle ventaja* a los oponentes y hacerles *dar vicio* para que se pongan *demalados*. Además, la palabra cuco puede ser varias cosas en el valle de Sibundoy. “El diablo, los gorgojos que enfermaban de disentería, las tentaciones o una palabra prestada por los colonos para referirse a un daño, espanto o temor que da mal aire y pega un espíritu”, comentaba Olga Juajibioy.

Esa *encapachada* del mal se solía hacer en hojas de achira. Por otro lado, estas hojas eran la principal forma de envoltura, las antiguas bolsas o *chuspas* para llevar avío en las jigras. En ellas se reflejaba el gran sentido de solidaridad, el *compartir kamëntsá*. También, conectando con el punto de atención corporal de esta investigación, Morejón Terán (2012) nos recuerda que:

“Achira, proviene del término quechua achuy, cuyo significado primario es “estornudo”. Conduce a la idea de “transportar algo entre los dientes o con la boca” y de aquí al concepto de lo que el alma humana emite o expresa con espontaneidad. Por lo que achira es la palabra, el cuento, la historia, el relato que se comparte. Se vincula con la enseñanza y la transmisión de conocimientos orales”.

Otro de los causantes de malas energías es el mal viento o mal aire, cuyos síntomas o malestares abordan varias manifestaciones. Según Suárez Guava (2007) y otros:

“El mal viento se manifiesta “de forma azarosa y como una fuerza adversa. El mal viento puede ser como un cambio repentino del clima que produce parálisis o puede encajarse en el corazón y ocasionar, de esa forma, un soplo. Otras veces hablamos de un frío que se aposenta en los huesos”.

“La persona que le da malaire no tiene valor para nada, le da resfrió, fiebre, se le ponen los ojos amarillos o verdes, dolor de cabeza, diarrea y vómito. Eso le da a la gente que es propensa a cosas de afuera y se cura con waira chonduro y ruda soplada con aguardiente”, (batá Pastora Jamsasoy).

“El mal aire, eso es raro. La gente se enferma sin justa razón. Le da vómito, diarrea en ocasiones, dolor de cabeza, mareo. Se pone pálido y con escalofríos. Tiene sueños malucos de los que, a veces no despierta, puede morir. La gente mantiene angustiada, como asustada. Y cuando va al médico o medicina occidental no le encuentran nada. Dicen que hay como varios tipos de mal aire. O mejor dicho depende como del asunto. Pero lo que es más común es el hielo de muerto. Es cuando un espíritu intenta entrar a ocupar el cuerpo para seguir viviendo. Es algo así como un alma en pena que se devuelve a buscar un cuerpo para solucionar situaciones que quedaron inconclusas. U otro es que uno puede ver esa alma y literal del susto se enferma. He escuchado mucho del espanto... también es un susto que a uno le da... pero decía mi tía que es porque un personaje mítico lo ocasiona. Por ejemplo, la Vieja. Y cuando eso ocurría uno duerme, sueña feo y después queda viendo blanco y no puede despertar hasta que un médico tradicional lo saca del trance” (Luz Magnaly Jamanoy).

“Mal aire” es un término comprensivo que incluye la noción de “espanto” (Seijas, 1969).

“El mal aire consiste en un azote de viento que cuando pega o se pega, penetra en el cuerpo y lo enfría; esto genera un adormecimiento u hormigueo en la mitad del cuerpo, o sólo en algunas partes: entre el corazón y los brazos, por ejemplo. Igualmente, ocasiona dolor de cabeza (una especie de picor), tuerce la cara y enrojece los ojos, sin mencionar los dolores

de estómago que también lo caracterizan. No obstante, su síntoma fundamental es una nefasta pesadez: sensaciones de sueño, cansancio” (Ortiz, 2016, Pág. 30,31).

El *malaire* se manifiesta en momentos y lugares específicos. De acuerdo con Seijas:

“En el Valle de Sibundoy el mal aire ataca en cercanías de la casa de alguien que ha muerto recientemente, donde se han enterrado abortos o donde hay tumbas prehispánicas; se manifiesta en fiebre, debilidad, confusión, vómito, diarrea, ojos muy rojos y sarpullido en el cuerpo” (Seijas, 1969, pág. 173-178).

El aire de muerto o hielo de muerto enferma, principalmente si ese difunto ha tenido una muerte trágica, ya sea, un aborto, la muerte de un bebé, un suicidado, borracho o asesinado, entre otros. Siendo así, para los primeros casos, las mujeres que sufren un aborto o se les muere su *guagüita tierna* suelen ir a enterrarlos en alguna zanja, *lugar sólido* o el cementerio. Por eso, con el tiempo en esos sitios pueden llegar a aparecerse el espíritu del feto o bebé que no pudo ser bautizado. Desde estas perspectivas inmersas en las consideraciones sincréticas de los kamëntsá, un niño bautizado es un *angelito* que se va directo al cielo. Mientras que un bebé muerto sin bautizar es un *embá* o *auca pequeño*, un espíritu que no alcanzó a recibir la bendición de dios a través de un sacerdote y queda en un estado parecido al purgatorio. Por otro lado, según (Pinzón, Suárez y Garay, 2004) esos espíritus también son llamados *niños del arco negro* y terminan convirtiéndose en duendes que asustan.

Jair, el joven sobrino de Fabiola Burgos me contaba que en la región se cuenta que al final del arcoíris viven los duendes con sus vasijas de oro, sus guacas. También, Don Salvador Jacanamejoy recuerda que en los cultivos y los caminos pueden llegar a aparecer *entierros* de *ollas pescuezudas* rayadas con pepas de monte. Estos *tesoros* pueden estar ligados a las guacas de los duendes o los aucas, que en este caso no son embás, sino “indios salvajes que no se dejaron evangelizar en los tiempos de antigua”, recordaba don Rafael Pineda. Igualmente, este último mayor conoce gente que ha encontrado *entierros de infiel* o *indígena antiguo* y ha terminado enfermo o muerto. Según él, quien sobrevive sin suerte a esos *encantos* que están debajo de la tierra; terminan herniados, parapléjicos, con derrames cerebrales o ciegos.

A los niños aucos hay que hacerles un bautizo para que no sigan asustando. De acuerdo con batá Pastora Jamsasoy, “si a uno le sale un embá en una zanja o un lugar solido hay

que darle la bendición colocándole un nombre. Uno tiene que santiguar con una cruz y le grita fulanito te llamarás y yo te bendigo en nombre del señor”. Por igual, se comenta en la comunidad que estos embás o duendes asustan, pero también cuidan el monte y sus cuerpos de agua.

Los duendes *enduendan*, *entundan*. Estos seres son entidades del monte, el agua y los lugares solidos considerados sagrados. A Chaustre (2018) los kabunga le contaban que los duendes “no se presentan ante los ojos; se dejan oler, sentir, escuchar, pero no ver”. Ellos cuidan el entorno asustando a todo aquel que pretenda hacer daños. Sin embargo, también existe un *duende amigo*, me comentaba Olga Juajibioy. Ella me relataba que el duende de páramo o montaña tiende a mostrarse más como un espanto, mientras que el duende de los humedales del plan es un ser juguetón. Así me contó sobre aquella vez que uno de sus tíos se perdió durante un par de días. Aquel hombre se había ido a zanjiar y no volvió a su casa al final de la tarde. Tras aparecer varios días después comentaría que un duende le pedía que jugara con él y lo había dejado en un estado de trance, pero no le había hecho daño. Al final, yo le decía a modo de broma a Olga, si quizás, aquel ser juguetón era un amigo de su tío al que le decían “el duende” y realmente se fueron de *temías* (borrachos).

Los duendes si saben enduendar o entundar, hacen perder. Volviendo a Chaustre (2018), ella registra el carácter pícaro, confuso y burlesco de estos seres. Ellos distorsionan las miradas, los sonidos, las direcciones, las señas, los sentimientos, el tiempo, hacen perder cosas. Asimismo, *encantan* a las mujeres haciéndolas delirar. Las “enamoran” para que se dirijan hacia el monte, cuerpos de agua y coman tierra. En el caso de los niños, solamente juegan con ellos sin hacer daño. Por eso, quien es extraviado por el duende, observan cómo estos seres los acercan a la fuerza de lo salvaje, ellos “voltean el mundo”, escribe Laura Chaustre.

Otra manera de entundar que tienen los duendes es tocando flautas, *rondadores* o dulzainas de la planta *tunda*. Tunda y entundar son palabras parecidas. “La tunda crecía como maizales en el monte de la parte alta”, recordaba taita Pedro Agreda. Él como buen artesano la usaba para hacer instrumentos musicales como los rondadores. Ahora, poco se ve en las cercanías del pueblo y toca ir monte adentro en las zonas de resguardo. Por otro lado, la gente comenta que las flautas de tunda son usadas por los duendes, quienes a través de sus melodías saben encantar a la gente y hacerla perder. Según Evelio

Juajibioy, esa relación entre tunda y entundar puede tener mucho sentido, ya que esas zonas donde se ubica esta planta, zonas de matorrales, totorales o los *gaudales*, son refugios de duendes.

Los duendes también dan mal aire y aparecen en determinados momentos, son *mala hora* o *maloras*. Según la batá Narcisa Jamioy, el malaire que mata es el nocturno, el malaire de día solo enferma generando vómito y dolor de cabeza. Malas horas pueden ser diversos espantos: duendes, embás, almas en pena, la viuda, vieja o *antiuelaj*. Todos estos espíritus que vagan por el mundo dan mal aire. Respecto a este último personaje, el diccionario kamëntsá (2018) la define de la siguiente manera:

“Antiuelaj: mujer muy vieja que vivía sola en el monte, se robaba a los niños para engordarlos y luego comérselos. Vieja Montés. Personaje mitológico que muriera ahogada en un río por la intervención del arco iris”.

Malas horas son momentos del día con malas energías o espantos. “Maloras son de seis y de doces. Seis de la mañana, seis de la tarde, doce del mediodía, doce de media noche” decía Fabiola Burgos, mujer a quien pude ver en alguna ocasión afanada y nerviosa por devolverse a su casa porque se acercaba el final de la tarde. Las malas horas dan mal aire, pero no son lo mismo. El impacto de la mala hora le puede dar a la gente demalada que termina espantada. En el caso del mal aire es una energía o *soplo* que genera malestares, pero la malahora “pone a soñar feo” como dice Luz Magnaly Jamanoy. La malahora puede ser la invasión del cuerpo de la persona por parte de algún difunto o por espantos como la vieja que en el sur de Nariño “invade el pensamiento” (Ortiz, 2016). Maloras como los embás se manifiestan llorando y gritando, similar al *tjayoyan* o “grito del monte” (Mavisoy, 2009) que aparecía en la zona alta antes de que se fueran construyendo los barrios. Asimismo, puede ser la antiuelaj o los duendes que entundan. En otras ocasiones puede ser un embá o el espíritu de “un hombre delgado y tan alto que alcanza los cielos, envuelto entre nubes (Seijas, 1969, pág 179).

Malas horas y malos aires se manifiestan en los *lugares pesados*. Desde esta perspectiva, una zanja, un muerto, el monte, un espanto, el tiempo, los objetos, los animales, las plantas o la sangre de una persona pueden acompañar la pesadez de algún lugar. Si hacemos una síntesis de las descripciones de Carolina Ortega (2020), los lugares pesados concentran energías que pueden enfermar y tienden a estar en sitios donde alguien ha

muerto o donde se ha decidido dejar el cuerpo del muerto, sintiéndose sus residuos allí. También, lugares que en Sibundoy llaman *sólidos*, poco transitados por humanos o sitios abandonados llenos de vegetación. Estos pueden ser naturales como algunos cuerpos de agua o contruidos por humanos como zanjas y casas. En esos parajes se suele sentir temor o un acecho confuso. Lugares que parecieran querer evitar la presencia de uno o que al caminar “se lo quiere jalar la tierra”. Sitios abandonados donde aparecen espantos o que tienen relación con algún santo. Para el contexto del Valle de Sibundoy no pude constatar que este último caso suceda a similitud del contexto nariñense que describe Ortega.

Esas energías pesadas tienden a ser *celosas*. Ejemplo, cuando el monte es celoso *no lo recibe a uno*. De esa manera, un mayor cuyo nombre dejo en reserva me comentaría que a uno de sus hijos no lo recibe el monte y tiene momentos en que lo invaden fuerzas pesadas o “ve cosas”. Este tipo de personas pueden estar tranquilas en sus labores cuando de repente empiezan a sudar, a sentirse temerosos, perseguidos, observados y afectados por las energías de los cucos. En el caso acá referenciado, aquel hombre quedó viendo cosas después de regresar de los montes de la selva leja del bajo Putumayo.

Lo pesado y lo celoso parecen las dos caras de una misma moneda. Celosos pueden ser los animales muy briosos o matas que generan hongos u otro daño cuando uno las toca, me explicaba don Rafael Pineda. Por otro lado, respecto al agua como elemento celoso, don Salvador Jacanamejoy me hablaba acerca de zonas de totorales que no pueden ser señaladas porque inmediatamente empiezan a llover. Paralelamente, me comentaba sobre quebradas como Secayaco por la vereda San Antonio, una quebrada que está *endiablada* y sus aguas se pueden escuchar y después desaparecer. Igualmente, se considera celoso al valle de las lagunas, el paramillo y el volcán Patascoy. Estos lugares demuestran su celo generando mucho ventarrón y mucha lluvia. De repente *se hace páramo*, se generan temblores o una sensación en el caminante que lo lleva a pensar que lo está observando alguien que se esconde, son “lugares que dejan el cuerpo pesado”, describía Camilo Ordoñez.

Pesada puede ser la sangre de la gente. Lo común de este tipo de personas es que generen mal ojo. Ellos saben ojiar, algunas veces sin intención. Así, recuerdo aquella vez que no pudimos pescar en el río Putumayo porque Segundo Miticanoy sospechaba que alguno de los acompañantes tenía la sangre pesada y generaba mala suerte. O aquellos

recuerdos de don Lolo sobre gente que ponía amargos los alimentos, la chicha, la leche, ya que su presencia ojiaba las cosas y terminaba dañando algún fruto o enfermaba un animal. O las ojeadas que algunos humanos les han hecho a las vacas de don Rafael Pineda. Según Carolina Ortega (2020) este tipo de personas se caracterizan por tener temperamento agresivo, mal carácter, son compatibles con aquellos lugares pesados y afectan de manera similar generando mal viento, mal de ojo, malora y espanto. A la vez, Ortega describe que son personas que ojean, pero también son ellas las que curan estas mismas enfermedades. “Las personas de sangre pesada, entonces, son aquellas que tienen mano pesada, personalidad pesada y sueño pesado” (Ortega, 2020, Pág.49).



Imagen 17. Los espantos aparecen en lugares sólidos, pesados, enmontiados. Fotografía de William Jamiroy.

En el caso de las personas de sangre liviana, Luz Magnaly Jamanoy, Ángela Jacanamejoy y Camilo Ordoñez consideran que estas personas se les reconoce porque “sientan bien” “caen bien”, son “buena onda”, gente que siente la energía del otro “cómo una plumita”, y son muy amables. Los bebés son muy sensibles a las energías y si alguien tiene “mala aura” el bebé llora. Sin embargo, un *sangre liviana* lo puede alzar con total tranquilidad. De esa manera, Las personas de este tipo de sangre al ser tan sociables están expuestas a

todo tipo de energías y cuando se juntan con alguien de sangre pesada o con mala intención les pueden absorber energías y los enferman.

“El monte es eso que está bien tupido de matas. Ahora ha venido mermando por la deforestación y ya poco se sienten los espíritus”, me comentaba el zanjero Segundo Chicunque. Él es experto en afeitar zanjas cuando se ponen muy *enmontiadas*. Asimismo, del monte vienen gran cantidad de chorreras como las que se encuentran en el Paraíso. Por ende, taita Arturo Jacanamejoy dice que en el paraíso hay muchos duendes que protegen sus aguas. El monte y sus espíritus asustan, pero también protegen la vida. Siendo así, aquí podríamos articular el aprendizaje que Natalia Ortiz (2016) adquirió en el sur de Nariño sobre estos lugares. Ella llama la atención sobre este asunto en el que “el monte, la malhora no es mala, es protectora y el monte enferma para protegerse, pero también brinda la cura”.

El monte enferma, pero también cura. La gente de sangre pesada tiene algo parecido. Ellos generan malestares, pero también pueden arreglar daños por su cercanía a esas fuerzas del monte. Por eso, según don Rafael Pineda cuando un *sangre pesada* ojea a alguien se recomienda que esta persona escupa aquello que ha afectado. Respecto a este procedimiento, el mayor comentaba que se puede hacer de tres maneras: Haciendo que el *ojiador* escupa a quien enferma. Si el ojeador se ha ausentado, se puede escupir en su nombre al afectado o lo afectado. Por último, si el caso es muy grave se termina llamando a un *tatšëmbuá* para que haga una *soplada con waira*.

En el agua pasan cosas extrañas. Recuerdo aquel día que doña Clemencia Jacanamejoy veía el *chumbo* (pavo) de la casa de su padre y me explicaba que este animal solo necesitaba una *pisada* para quedar preñado y luego se *asienta* a esperar el nacimiento de sus crías. Ella veía ese chumbo y se le venía a la memoria aquellas épocas en que predominaba la hierba de cola de caballo y las lagunas de los totorales de la zona de San Agustín estaban encantadas:

“Anterior, recién el Incora nos repartió estas tierras vivíamos llenos de barro y con el agua hasta las caderas. Mi papá empezó a hacer zanjas para poder asentar el agua y de noche uno se sentía miedolento. Anterior, salían las guagüitas tiernas en luna llena, las maloras, salía un chumbo o ganso dorado en toda la mitad de una de las lagunas de totorales. Luego papá trajo a uno de esos curas pa que bendijera ese lugar, consiguió mucha sal y ají rocoto

y lo hecho por toda la laguna. Se metió contra a eso y se curó esa agua. Papá siguió haciendo zanja y asentando la tierra porque vivíamos moviéndonos como hamaca”.

En otra ocasión sería don Salvador quien me hablaría de cosas extrañas que suceden en lo aguanoso. Él sabe contar aquella historia que relata la existencia de un pueblo hundido en la laguna de la cocha:

“En la cocha cuando aumenta el agua se escucha un pueblo hundido. Allá hay sirenas y quebradas celosas. En las noches sabe arder, dicen que uno ve fuego y agua que brinca en esa zona encantada del Encano. La historia dice que desde el bajo venían una pareja de enmozados, amancebados que se escapaban hacia Pasto. Allá en el Encano llegaron al punto donde el agua muerta no revuelve con la viva. Y vieron en un filo una entrada que se tapaba con una gran sábana que era paso a una ciudad debajo del agua. Dicen que allá hay guacas con mucho oro. También, cerca del Patascoy están las puertas del cerro del diablo y se dice que hay gente enrazada con cucos”.

Este tipo de sucesos como la aparición de animales con características fuera de lo común, fuego en el agua, portales a lugares misteriosos o espantos se pueden generar en mala hora y lugares que tienden a estar pesados. Respecto a ello, podemos identificar que lo pesado aborda lugares solidos o asociados a la muerte, momentos, seres u objetos como los contenidos en las guacas que traen al presente algún tipo de fuerza de la gente de antigua.

Cuco y malora o mala horas pueden ser algo similar. De igual modo, este tipo de manifestaciones pueden ser consideradas *tentaciones*, como le llamaba Olga Juajibioy. Así, los espíritus tienen dos facetas, espantan y cuidan el monte. Las tentaciones combinan el contraste en el intento de alguien dañar el monte y el intento de los espíritus de estos lugares por protegerlos, causando malestares o sustos. Por ello, el mal aire puede manifestarse como contras que el mismo monte usa para protegerse. En ese sentido, los espíritus también pueden ser contras. De esa manera, los duendes, la vieja o antiuelaj entundan a quienes hacen cortes excesivos de árboles, exageran en la cacería, afectan cuerpos de agua u otra acción que implica usos desproporcionados del monte. Por una parte, se muestran las contras como el ají rocoto y el agua bendita, usados para evitar la aparición de animales extraños y el fuego que brincaba en zonas como las lagunas de San Agustín. Por la otra, se podrían observar a estos seres extraños como contras del agua

para evitar su desecamiento mediante las zanjas. También, los embás que lloran fuerte entre las zanjas y los lugares solidos cuidan el monte.

El monte castiga a quien busca hacerle daño, pero también concede regalos o dones. Según Chaustre (2018) los espíritus del monte pueden regalar oro, dejan cazar animales, dan cuarzos o rayos curativos. Asimismo, el monte regala habilidades lastimando. Este último asunto ya lo dejamos referenciado en el primer capítulo, el caso de la serpiente fueateadora que concede la habilidad para caminar mucho. En palabras de esta etnógrafa “los espíritus le entregan cualidades a la gente, regalos que al tiempo empoderan al monte; atribuir es también poseer (Chaustre, 2018. Pág. 79).

Respecto al asunto de los dones de los cuarzos y los rayos tuve la oportunidad de acceder a algunos testimonios. A mitad del año 2018 Segundo Miticanoy fue contratado para cortar una madera en un lote en la vereda Leandro Agreda. Al acompañar a Segundo, igualmente pude trabajar con Wilson Agreda, nieto de batá Dolores y Taita Pedro. Siendo así, mientras el señor Miticanoy cortaba grandes pedazos de troncos con la motosierra, Wilson y yo la acarriábamos. De pronto, en medio de un descanso aquel muchacho empezó a contarme sus experiencias con los espíritus u objetos que se encontraba en los caminos:

“En la chagra de mi abuelo iba caminando y me encontré un cuarzo. Ya he tenido la oportunidad de encontrarme varios cuarzos y mi abuela me dice que eso es seña de llamado a ser chaman. Otra vez estaba acompañando a mi abuelo a recoger piedras en el río Putumayo y pude ver un ave negra grandotota que recorría toda la zona (Wilson miraba al cielo y expandía sus brazos). Yo le decía a mi abuelo que mirara esa ave y él no podía observarla. Llegamos a la casa y le conté a mi abuela. Ella me dijo, “esa ave es un espíritu del río y le está enviando señas pa ser un gran taita sabedor, un curandero, un tatsëmbuá”.

El caso del rayo me lo contaría la batá Pastora Jamsasoy:

“Una vez cuando éramos niños se fue mi hermano a acompañar a mi papacito Juan al monte a traer remedios. Ellos pasaron un río y el cielo se llenó de nubes negras y empezó a tronar durísimo. Al rato a mi hermano le cayó un rayó y pensaron que lo había matado. Papacito Juan que era curaca sabía que mi hermano no estaba muerto, sino que había sido elegido para seguir su mismo camino de conocimiento. Así mi hermano aprendió a dar yagé, a curar con remedios, a sacar malas energías. Él ya murió, lo envenenaron unos brujos que lo pusieron a vomitar sangre. El día que mi hermano murió tronaba durísimo”.

Un rayo que impacta el cuerpo de una persona y no lo mata, lo hace un posible *tatšëmbuá*. De esa manera, los *tatšëmbuá* reciben el camino de conocimiento al que refiere *batá Pastora*. Este conocimiento parece ser análogo con las piedras parecidas a los cuarzos que son llamadas *fulguritas*, las cuales son resultado de la caída de un rayo. Los *tatšëmbuá* usan cuarzos para limpiar los cuerpos de la gente y soplan *waira* para alejar malas energías. De nuevo, Laura Chaustre (2018) nos recuerda que el rayo es un espíritu del monte. Ella describe que “el relámpago es luz, el trueno sonido, el cuarzo piedra: todos son fuerza, espíritu y por eso conocimiento, sabiduría. Son chispa, chispa que se trasmite como atributo”.

Los males del monte se quitan con el monte mismo, con las plantas. El mal aire es un soplo de mala energía y se limpia con soplos que curan. En el *Bëtsknaté* se puede observar al personaje del *matachín* iniciando el recorrido con el gesto de un rostro que va soplando y limpiando el camino. En el compartir de la *chicha*, si hay mala intención se sopla el mal y cuando se recibe por precaución se sopla para quitar el posible daño. Según William Jamioy, cuando a alguien lo soplaron con mala intención “toca ir donde un *tatšëmbuá* que pueda soplar rezo cantado pa sacar brujado”. Ante ello, quien sopla puede afectar con envidia, lo puede *flechear* a uno. Por tanto, hay que hacer soplo de limpieza para curar.

Al biólogo sibundoyense Camilo Ordoñez, desde niño le han recomendado que a la hora de visitar sitios sólidos o pesados lleve consigo hojitas de ruda en las manos o en los bolsillos para protegerse de malas energías. En caso de mantenimiento de los malestares aconseja bañarse con el jabón rey azul, dándose un chapuzón con un balde de ruda licuada mezclada con agua bendita:

“Se baña con el jabón azul y no se seca con la toalla, sino que deja escurrir el líquido. El baño se repite varios días desde la cabeza hasta los pies, siempre desde la cabeza hasta los pies sobándose hacia abajo, chan, chan, chan. Otra cosa que sirve es el *chondur* que se cultiva en las chagras y es una especie de tallo o rizoma subterráneo de hojas corticas y delgadas que parece un pasto. El *chondur* se raya y huele fuerte. Yo recuerdo cuando estaba pelado (niño) y los *taitas* poderosos que ya casi no se ven, olían hartísimo a *chondur* para protegerse. En el mismo *bëtsknaté* se podía observar cómo estos *taitas* usaban *harto chondur* para cuidarse de las malas energías de la gente. El *chondur* reza, sopla y limpia. Ah y también se usa sal marina. Del cuello pa abajo, siempre echando pa abajo”.

El mal aire invade el cuerpo, lo enfría, lo adormece, lo debilita, pega, pesa, inunda el pensamiento, inunda de espíritus llenos de mala energía. Por eso hay que curar, hacer limpia con matas y con ayuda de los tatšëmbuá. Siendo así, la primera vez que observé una limpia fue en el recorrido inicial al paraíso. Aquel día estábamos en la casa de madera de taita Marcelino Chicunque cuando pude avistar como taita Arturo Jacanamejoy bañaba en chondur a Sebastián Galvis. Para ello, Sebastián tenía que quedar semidesnudo y quieto mientras el taita rezaba y cantaba casi susurrando. En ese momento el taita le iba *barriendo* el cuerpo con la waira y luego la interponía para escupirla con aguardiente y chondur, haciendo un efecto similar de la caída chispeante de agua en una chorrera. Igualmente, el taita empuñaba una de sus manos y dejaba un agujero por el cual soplaba y chupaba zonas del cuerpo de Sebastián como la coronilla de la cabeza, los brazos, el corazón y el estómago. Otra manera de ayudar a curar es a través del yagé, purgando, cagando, vomitando.



Imagen 18. Don Gabriel Jamioy guangliando palos en su bicicleta entre las veredas la Menta y San Silvestre. Fotografía de Francisco Garzón Camacho. Final de una tarde de noviembre de 2018.

“Antiguamente sentí”, me comentaba don Segundo Chicunque en una conversación sobre malos aires, duendes y otros espantos de *selva vieja* como él denomina. “Los mayores sabían sentir esas cosas” expresaba don Gabriel Jamioy el día que lo visité en su casa. Aquella vez escuchábamos sapos y ranas a lo lejos y veíamos irse la tarde. Al rato, al ver ese cielo rojizo, don Gabriel se paró y recordó que sus mayores les tenían miedo a los arreboles y los asociaban a la aparición de las malas energías. Él me contaba que para hacerle frente a ese posible mal hay una contra que consiste en echar puñados de cenizas por debajo de las piernas, apuntando a ese rojizo cielo.

Hasta aquí hemos abordado asuntos muy aguanosos y enmontiados. Observamos como la memoria se refleja en los cuerpos de los kamëntsá, en sus gestos de referencia sobre proporciones, tamaños de lugares, momentos del pasado o sensaciones nostálgicas. Identificamos suelos y aguas que generaban oleadas y desplazamientos humanos que fueron resultado de la expulsión de lugares sagrados. También, identificamos trabadas de lengua, abusos físicos y simbólicos, procesos de blanqueamiento y demás marcas de violencia que dejaron las relaciones de poder dominante capuchina. Asimismo, el impacto del aumento de la jalada de aguas, arenas y gente por parte del Incora que redujo enormemente la chagra y la organización tradicional del trabajo kamëntsá.

En este capítulo reconocimos que las zanjas pueden ser limite, monte, lugar cargado de espantos y un cordón umbilical del suelo para que pase la sangre (agua) de la *tbatsanamamá*. Aprendimos que zanjar requiere de sentir ciertos fundamentos para hacer caminitos de agua. Por otro lado, recordamos que en las décadas pasadas el cabildo mandaba a *zanjiar* como mandan los cuerpos a partir de sus necesidades. Cuerpos que mandan a evacuar, a limpiar, contextualizarse, enseñarse, a apoyarse los unos a los otros.



Imagen 19. El valle de Sibundoy vaporeando neblina. Fotografía de William Jamioy.

Por estos párrafos se nos aparecieron los espíritus que vagan entre lo aguanoso y lo enmontiado. Con ellos, pudimos identificar que las huellas de los muertos son como residuos que dejan malas energías o protegen algunos lugares. Además, nos aproximamos a las maneras brujadas de las malas intenciones que hacen daño o matan. También, aquí se pudo exponer que las enfermedades del monte vienen a modo de sopro externo que se vuelve interno, de aire de muerto o espanto, de variación en el clima, de sueño desagradable, posesión o muerte. Por consiguiente, continuamos reconociendo que los lugares también se hacen con las energías, objetos y momentos en que esos espíritus se manifiestan.

Con las descripciones de este capítulo nos vamos enseñando a que el monte y el agua celan con sus espantos. Ellos pueden ser contra de mala hora que se convierten en una buena hora para defender sus lugares. Nos vamos enseñando a que el monte puede enfermar, pero con el monte mismo se cura, se da habilidad, caminos de conocimientos. De ahí que podamos considerar que esos dones sean como una manera de entundarse, de tener un poco de monte dentro de uno, de estar enmontiado.

A pesar de que el monte se ha visto afectado por la deforestación, se niega a desaparecer completamente y vive pidiendo sus lugares. El monte está vivo en la memoria sentida de los mayores que allí nacieron, está vivo en aquellos que viven interactuando con sus chorreras, sus ríos, sus fuerzas y seres que lo contienen. El monte con sus aguas, energías y espíritus se siente, lo reciba o no lo reciba a uno.

4. Hacer nacer un camino para un cultivo que florece



Ilustración 3: Síntesis gráfica sobre el trabajo de cultivar la tierra y la celebración del año nuevo kamëntsá o bëtskнатé. Guion de Francisco Garzón dibujado por el artista Henry Rugelis.

El siguiente capítulo trata acerca de dos maneras de iniciar el trabajo de un cultivo, el guacho squená y el jajañ kamëntsá. Aunque ambos inician caminos para cultivar, no son la misma cosa. Un cultivo es un pedazo de tierra sembrada y cosechada. Para los kamëntsá el asunto de cultivarse hace referencia a la tierra trabajada y a la posibilidad de uno hacerse persona. Para ellos, uno se cultiva enseñándose bonito a las cosas. A continuación, las siguientes páginas prestarán atención alrededor de dos cultivos específicos, el maíz y el frijol. Igualmente, aparecerá *joashkon* o la luna que le da vueltas a nuestras vidas. Por último, este capítulo está atravesado por descripciones sobre el florecimiento del año nuevo kamëntsá, el clestrinye o bëtskнатé. En estos apartados aparece la consideración de que trabajar la tierra enseña a cultivarse como persona porque “a uno se le siembra el campo en el corazón”.

4.1 Partir guacho

En el valle de Sibundoy para iniciar el trabajo agrícola de un terreno se necesita partir guacho. Este procedimiento consiste en *hacer nacer* un camino para un cultivo que florecerá y dará alimento. Antes de iniciar la siembra de un cultivo se usan azadones que levantan hileras con montoncitos de tierra. A estos montoncitos se les llaman guachos y son una técnica *venida* con los squená de Nariño. La palabra squená es la enunciación kamëntsá para referirse a lo foráneo, al colono.

Los primeros nariñenses que se asentaron en el alto Putumayo venían corridos por la erupción del volcán doña Juana entre los años 1897 y 1899 (Alvis, 2008). Tan pronto como se asentaron estos campesinos se empezó a desarrollar el cultivo de la papa y su costumbre de trabajo que consiste en *guachar* la tierra. Siendo así, aquella producción papera requería de tierra seca y la poca que había se encontraba en las zonas montañosas. En consecuencia, los nuevos habitantes del valle fueron desplazando a los kamëntsá hacia las zonas húmedas y bajas. Por eso, desde finales del siglo diecinueve se iniciaron los procesos de desplazamientos promovidos por la evangelización capuchina y a través de los años ha generado la ampliación de terrenos de uso agropecuario por parte de los descendientes nariñenses y personas de otras partes del país. Siendo el caso, con el pasar de las décadas, la papa continuó difundiéndose hasta que los suelos de turba hicieron que este producto dejara de prosperar. A pesar de ello, se mantiene el dicho que expresa que “los pastusos siembran con cauchera, donde caiga”. En consecuencia, junto

a esa moral del trabajo, el peso de la colonización y las fuerzas del mercado capitalista han llevado a esos descendientes de colonos y a muchos kamëntsá a establecer monocultivos de lulo, tomate de árbol, granadilla, maíz y el predominante frijol que le ha quitado terreno a la chagra tradicional, el jajañ.

En el valle de Sibundoy levantar la tierra o *voltiar cespedones* resulta del *puro sudor regado* por la gente del lugar. Este constante esfuerzo físico se debe a que los suelos del valle son muy aguanosos, lo cual hace que no pueda entrar tractor o yunta alguna, porque al igual que el agua, se *encajonan*. Por eso quien se mete a los cultivos en la zona del plan tiende a ir *chispiando* cuando pisa a los alrededores. En el tabanok de hoy todavía se puede identificar que la papa nariñense ha tendido a desaparecer, pero la técnica del guacho se mantiene.

Después de la celebración del bëtsknaté del 2018 pude acompañar a guachar a Juan Chindoy. Él es un mayor kamëntsá guatico que a primera vista parece un campesino colono, un squená. Él, al igual que taita Egidio de la vereda San Silvestre, rara vez se quita el sombrero que lo acompaña. A este hombre le parecía extraño que alguien de la universidad viniera a meterse en los cultivos y empezó a rascarse la cabeza cuando le pedí el favor de dejarme trabajar. Juan decía que “la investigación es una cosa y trabajar es otra”. Después de esa consideración, le comenté que él me podía enseñar mucho sobre los trabajos del campo y que yo valoraba el trabajo físico como una manera de investigar. Más tarde, al adquirir un poco de confianza empecé a partir guacho. Al par de horas ya estaba regado en sudor. En ese momento tomamos un descanso y el señor Chindoy me invitó a que nos sentáramos y comiéramos arepa con café: “Siéntese acá al lado que para eso vino usted, a compartir”, me comentaba. En las conversaciones Juan me relataba que no le gusta la gente abusiva que lo llamaba para algún trabajo y me demostraba su sorpresa por la levantada de bultos de papa que había visto en plazas de mercado de Pasto, Cali y Bogotá. Él consideraba que “por más que se use el trapito rojo en el hombro, eso queda pelado”. Igualmente me preguntaba por algún instrumento musical en el que me defendiera, como si fuese natural que todas las personas lo hicieran. Esta consideración se asociaba a que en Sibundoy hay familias de artesanos, médicos y músicos, siendo el trabajo de la tierra, una actividad que los acoge a todos. “Yo le hago al guacho, la albañilería, carpintería, manejo ganado, artesanía”, expresaba Juan antes de mostrarme un gesto con los brazos, simulando un violín para contarme que también le

hacía a la música cuando era joven. Con esa actitud, este kabunga me iba recordando que “la gente en el campo hace de todo” y en este caso, ellos suelen decir que son “gente pasiva, una comunidad de artistas”. Aquello que se dice, se siente en lo que se hace. Entre ellos, se puede observar un buen número de personas que tocan algún instrumento, hacen artesanía, tallan, dibujan, tejen, construyen casas en madera, crían animalitos y trabajan la tierra.

“Guachar no es de guapos sino de práctica”, ese fue el consejo de Juan al verme cansado de pegarle con mucha fuerza a la tierra. De entrada, confieso que guachar fue el trabajo más difícil que intenté hacer. Al partir guacho, uno empieza a valorar en *cuero vivo* (Merleau Ponty, 1975) que sentir no se reduce a ver, que pensar las cosas no se reducen a reflexionarlas y que la habilidad se construye. De igual manera, esa valoración por la practicidad la comparte don Francisco Chindoy de la vereda Leandro Agreda. Aquel mayor cuestiona que “los papases y las mamases ya no les practican a sus hijos las labores del campo”. Él recuerda cómo se *practicó* desde niño en varios lugares del suroccidente del país y considera que para *practicarse* uno tiene que ser “andado, coger músculo, tener pulso, meterse en el cuento, palpar las cosas”, esas cosas que no se explican mucho, sino que se hacen.



Imagen 20. Guacho de maíz, fotografía de William Jamioy, 2018.

Para partir guacho se necesita buena sincronización de movimientos. Ante todo, se necesita un azadón adecuado que se ajuste al cuerpo del *guachalero* o sino puede herniarse o joderse los riñones. Ir guachando implica coger ese azadón bien fuerte con ambas manos, *asentar* duro las botas al suelo, hacer un corto agache de espalda e ir sacando nalga, arquear un poco las piernas y enfocar la fuerza de equilibrio en las rodillas. Se sigue levantando la herramienta y se va bajando ligeramente. Al ir cayendo el azadón se le va disminuyendo la velocidad de golpe en el aire, a la altura del estómago y *se hunde su cabeza* para después arrastrarla hacia atrás. Al levantarse la tierra, se va *doblando potrero*, se pone a *voltiar* y va *sacando cespiones para formar montañitas*. Uno va haciendo hileras de tierra levantada, moviendo la herramienta hacia atrás, pero uno va dando pasos hacia adelante. En el guacho se necesitan brazos fuertes para levantar el azadón y piernas resistentes para aguantar el impacto de la herramienta sobre la tierra.



Imagen 21. Cute de taita Pedro Agreda en la vereda la Hidráulica, fotografía de Francisco Garzón, mayo de 2018.

La *guachada* se trabaja alineadamente y a *la gente chucha* le saben salir curvas. Por eso, según don Salvador Jacanamejoy, “quien no sabe guachar o apenas está aprendiendo

puede hacer un guacho guagua, un surco hecho culebra”. Quienes les falta confianza o buscan guachos muy rectos suelen alinear con hilos. Al ir moviendo el azadón, uno aprende que un guacho mal hecho lo hacen los iniciados o dos personas que lo cogen desordenadamente. Uno coge el *cucho* de partida y el otro coge el cucho de salida. *Partir y salir guacho*. Del afán, la pereza, falta de práctica o el desconocimiento de un terreno asimétrico, “eso sabe quedar guacho pescuezudo”, me aconsejaba don Salvador: Hileras con partes delgadas al entrar y anchas al salir. Juan es enseñado a este guacho y a los 20 o 30 años no lo alcanzaba nadie. Para guachar se practica la paciencia y se aprende a proporcionar la fuerza. La gente chucha no sirve para esta labor porque toca andar afanándola. Son esas personas a las que les suelen decir “muévase como anoche”, me comentaban con cierto morbo un grupo de jóvenes con los que trabajé la *posteadura* de un cultivo de granadilla.

En Nariño existe una herramienta antigua para hacer guachos, el *cute*. El tipo de *cute* que se ha usado en el valle de Sibundoy está constituido totalmente de la madera de un árbol del monte, pareciendo “como un brazo cuando hace músculo” (Don Arquímedes en Clavijo, 2012, Pág. 12). El *cute* es un palo recto que “se encorva en la punta, una punta agachada”, me explicaba taita Pedro Agreda. Tanto en Nariño como en el valle de Sibundoy, el *cute* viene siendo reemplazado por el azadón. A pesar de ello, lejo, lejo, los ingas que viven hacia las montañas siguen usando *cutes*. Igualmente, hay un *cute* que se acompaña de una punta de metal.

Según Pablo Chindoy, “la gente aparente para el guacho es aquella que inicia las hileras a puro ojímetro y se va derechito haciendo camino”. *Hacer montañita* o la figura que se asemeja mucho a la del *tejado* (Clavijo, Pág. 50, 2012) es hacer dos hileras *tupiditas*. La hilera derecha tiende a mostrarse más ancha que la hilera izquierda, recuerda don Salvador. Se coge de cucho a cucho, es decir, de esquina a esquina. Se acaba una hilera y vuelta desde el cucho opuesto se completa la hilera faltante, devolviéndose, queda un guacho. También, la gente sabe escupirse las manos y rociarlas sobre el mango de la herramienta, “volver a coger pulso y fuerza”, decía Segundo Miticanoy. De esa manera, el azadón y la persona se vuelven un solo gesto.

La gente aparente o *obojinýená* sabe hacer las cosas *calladito*. Son esas personas que no se les afana para trabajar porque lo hacen con mucho entusiasmo. Don Antonio Jajoy tiene muy marcada esa característica de lo aparente. Al preguntarle algo puede responder que

no sabe o no recuerda, igual no le teme a no saber. Hacerle una pregunta implica estar dispuesto a sentir sus prolongados silencios, verlo meditar la interrogación e identificar respuestas que no son inmediatas. Uno lo interroga y tiene que estar dispuesto a observarlo con la boca entreabierta, cabeza un poco agachada, aumento del parpadeo y ese silencio prolongado. Había días en que yo hacía preguntas y no encontraba respuestas. Al pasar el rato o los días, en los momentos de trabajo surgían respuestas a esas anteriores preguntas, sin haberle vuelto a preguntar. Dentro de ese sentido de las cosas, trabajar con este mayor me enseñó a prestar atención a la existencia de aquellos conocimientos que se hacen y responden a preguntas mediante la acción o palabra contextualizada, una oralidad que solo se puede comprender cuando se observa el cuerpo de quien se encuentra trabajando. Este aprendizaje cuestiona aquella costumbre de enfocarnos en procesos comunicativos que se reducen a un lenguaje articulado muy abstracto. Uno se va enseñando a encontrarse con el sentido sensorial de la interrogación y a desarrollar el ejercicio de la espera. Uno va comprendiendo que el conocimiento no se expresa solamente por medio de preguntas y respuestas netamente verbalizadas. Por ese motivo, es necesario distinguir la diferencia entre preguntarle a don Antonio por cuestiones de cultivos y totorales, mientras se está en la cocina, a preguntarle sobre cultivos y totorales, mientras se está en los cultivos o los totorales. Estar allí, trabajando, preguntando o en silencio deja emanar posibles respuestas, a manera de movimientos, gestos, palabras ligadas a las expresiones del cuerpo que tienen sus propios tiempos. Don Antonio es bien aparente porque no se queda quieto y constantemente está trabajando en algo, calladito.

Guachar enseña que a la fuerza de la gente guapa hay que darle proporción. En Tabanok, lo guapo tiene en cuenta la fuerza de humanos, plantas, animales y otros seres. Por ejemplo, el tomate es guapo para enfrentar las inclemencias del clima, el frijol es guapo para enriedarse, las vacas son guapas para subir loma y los toros son guapos para cargar. *Criar fuerza* no solo implica tener guapura sino saberla usar.

Hacer guacho es dar nacimiento a un camino para cultivar, trabajarlo. Un camino es una vida recorrida. El mayor Antonio Jajoy es un hombre inga que vive entre kabungas y fue criado por sus abuelos en aquella época en que se hablaba inga hasta para regañar a los perros, decía su hijo Jesús. Don Antonio recuerda que el crecimiento de la persona se liga a su fuerza para trabajar y la lleva a lo que don Gabriel Jamioy llama “despertarse” o “ser despierto”, “darse cuenta de las cosas” (Adquirir la mayoría de edad, aprender a trabajar y

hacer pareja). En su niñez, don Antonio acompañaba a su mamá a los guachos para hacer chagra, esos guachos de gente antigua:

“Los niños ayudaban con un pedacito del guacho de sus padres, ese pedacito de tierra trabajada iba creciendo con ellos hasta que la persona adquiría su propio guacho”.

Desde la etapa de nacimiento de una persona, entre los kamëntsá se ha observado un arraigado parentesco y proceso de crianza compartida. Dentro de sus valores han dado bastante importancia a un sentido analógico con las plantas y un reconocimiento a la mujer como eje de la familia y la fertilidad de la tierra. Allí, a los niños se les enseñaba que “en la chagra las matas son como nuestros hermanos y las mamás lo acompañan en el cultivo de uno, a cultivarse como persona. Ayudar a ese árbol a crecer derecho”, decía la batá Narcisa Jamioy.

Cómo se puede observar, guachar es un asunto de darle vueltas a la tierra. Hay vueltas que levantan cespedones y vueltas que llevan a rodar los cultivos para seguir trabajando en ellos. Sobre el guacho se inicia el proceso de siembra. Luego, cuando se les cultiva maíz, las maticas saben sacar hojas y vuelta se va al guacho a desyerbar. En el desyerbe se puede hacer guangos o montones de hojas de maíz para los cuyes y conejos. Así se generan varias desyerbadas que vuelta llevan hierba *guangada* para los animalitos. El guacho es como la luna que se vive volteando. *Joashkon* es ese ser que da vueltas e ilumina las siembras, ese ser que recuerda que, aunque el guacho se mueve similar a ella, *los de antigua* no se movían cortando la tierra. Entre vueltas, uno va aprendiendo a prestarle atención al consejo de Juan. Resaltar la relación entre fuerza, habilidad y valor del trabajo deja comprender que el guacho no es de guapos sino de práctica, la práctica hace a la persona en el campo.

4.2 Enabuatambayëng se hacía en el guacho de antigua que no cortaba la tierra

“El guacho de antes era la tarea”, esa era la respuesta que recibía cuando preguntaba por la manera autóctona de los kamëntsá trabajar la tierra. Dentro del proceso de castellanización, la palabra guacho se mantiene para recordar aquella manera, pero no refiere al guacho nariñense, refiere al mantenimiento de la tarea. La tarea era *canÿaján*, la responsabilidad de rastrear un pedazo de tierra asignado en una cuadrilla o

enabuatambayëng. Según Víctor Chindoy se colaboraba específicamente un promedio de 4 mts de ancho por 60 mts de largo. Se media con jucos de 4 mts. Por tanto, un juco de ancho y 15 de largo. Esta medida también se hacía con *brazadas* o *chacladas* (palos). A eso se refieren los mayores cuando dicen que les daban un guacho, ese mismo guacho de *gente antigua* que recuerda don Antonio. El objetivo era promover la ayuda colectiva cuando un *casero pedía la voluntad de la cuadrilla*.

El antiguo guacho se hacía entre los diversos miembros de la comunidad. Canyáján se desarrollaba dentro de una forma de ayuda mutua, *préstamo de mano* y acompañamiento en el trabajo (*jenëbuatëmbam*). Se establecía el *enabuatambayëng* o “grupos de trabajo comunitario” y de *mengay*, “actividad específica de trabajo comunitario” (Plan de salvaguarda kamëntsá, 2014). La diferencia entre *enabuatambayëng* (cuadrilla) y *mengay* (*minga*) se marcaba por su duración. Según Evelio Juajibioy, las cuadrillas eran grupos permanentes de trabajo solidario que algunas veces le asignaban el apellido del *Utabna*, el *caporal* o principal encargado de una cuadrilla (los *chindoyëng* *mavisoyëng*, *jamiyëng*, *muchavisoyëng* u otras). Las mingas eran pasajeras. Otro factor era la alimentación. En la minga se daba carne y en la cuadrilla no, solamente *bishana*, *la gallina verde* (sopa de coles y frijol) decía Segundo Miticanoy. En ambas, el *bocoy* (chicha) no faltaba.

Según batá Narcisa Chicunque, en el jajañ los mayores sabían apuntalar jucos en los cuchos. Sabían ponerles un sayo o un trapo para ir marcando con el *roscón* los límites del cultivo. Ella también recuerda que las herramientas anteriores a la llegada del azadón y el machete recto, eran el chaquín y el roscón o *machete terciado* (tipo de hoz). El chaquín era un palo con punta (palo mayo, morochillo u otra madera que criara en el monte). Esta herramienta “era un palo acomodado bonito y usado por buena mano y buena práctica para sembrar, solo podían usarlo mujeres que no estuvieran menstruando y taitas nombrados (*cabildantes*)”, recordaba don Salvador. Se hacía un hueco con la punta afilada del chaquín en la tierra e introducían las semillas.

“El roscón iba pa atrás, propio para hacer montoncito”, comentaba la batá Pastora Jamsasoy. A diferencia del machete recto que se tira a los lados, el roscón se tiraba de adelante hacia atrás, *hacía la barriga*. La herramienta se cogía del *codo* (cabo) que se hacía con cacho de ganado. Un día de julio, mientras trabajaba con los Jajoy se afilaron los machetes con una pulidora y me fui a toda velocidad por mi guacho en un cultivo de

uvilla. Ese día, no solo corté alguna mata de maíz o arracacha que acompañaban la *uvilla*, sino que casi me corto la mano izquierda. La herida estuvo cerca de una vena y quedó la lección de aprender a tratar bonito las matas. “A ellas hay que acariciarlas, consentirlas”, me aconsejaba Segundo Miticanoy. Asimismo, don Segundo Chicunque comentaba que los mayores tenían secretos para *curar las herramientas*. Por eso me recomendaba *acostar el machete* cuando no se le trabaja y dejarlo encima del techo en las noches de luna llena para que coja fuerza.

Desyerbar es una tarea de tirar machete por la mitad del surco y al acabar se sigue por la otra mitad, como en la formación de los guachos. Esto es así por la forma de machetear. De esa manera se tira el machete en dirección diagonal, ya que si fuese horizontal (como empecé haciendo), uno se podría cortar. Jesús Jajoy me explicaba que un machete *mocho* es aquel al cual le falta filo y cuando se fractura y pierde un pedazo queda *pucho*. Evelio Juajibioy recordaba que así les decían a los niños kamëntsá en los colegios de los curas: “indios puchos” (término despectivo referente al uso de faldas cortas sin calzones por debajo). Los kabunguitas les contestaban a los niños colonos “blancos rabudos”.

Ser miembro de una cuadrilla no se reducía a trabajar en *junta*. Acompañarse en este trabajo también daba paso al *compartir*, aprender actividades artesanales, tocar música, bailar, chistiar o echar cachos y coquetearse indirectamente. En Tabanok, la minga aún se hace con ayuda de los colonos. Se pide apoyo para arreglos de caminos, limpieza de zanjas, construcción de casas y otras actividades que suelen terminar en “mingaailable” (Chaustre, 2018). Este tipo de maneras de organización del trabajo han tendido a desaparecer debido al impacto del asistencialismo, el impacto de la agricultura a base de fertilizantes sintéticos, las lógicas subsidiarias del estado y las intervenciones dispersas de las organizaciones no gubernamentales.

En ese guacho kabunga la siembra no era en dirección recta como el guacho nariñense, no se abría tierra, no se cortaba porque según taita Narciso Jamioy, “cortar la tierra era como cortar a la mamá”. Los anteriores kamëntsá tenían muy marcada aquella concepción que aborda la tierra como algo vivo. Para ellos la tierra hace parte de la *tbatsanamamá*, un concepto que aborda, no solamente a la tierra como madre, sino lo que Laura Chaustre (2020) llama el “tejido físico-espiritual” del territorio. Esta consideración de tierra viviente aun sobrevive en algunos mayores como la batá Pastora Jamsasoy:

“La mamita todo el tiempo está viva, hay gente que dice que va a hacer, que va a criar, pero siembre un maicito y a los 2 o 3 días está reventadito, está criando. La tierra es como el maíz, šboachán, esperanza. La tierra vuelta se está cansando por los remedios de esos señores que fumigan y la gente sigue inquieta porque vuelvan a aparecer las nubes cargadas de glifosato”.

“La tierra es dadora de vida”, continuaba comentando la batá Pastora. La tierra es esa madre que *cría bonito*, protege, alimenta y da fuerza. Según Javier Burbano (1999), para algunos mayores kamëntsá, “el trabajo es un culto a la tierra y el jajañ es su templo”. Este agrónomo, hijo de Sibundoy tuvo la oportunidad de registrar una conversación con Egidio Muchavisoy sobre ese asunto que taita Narciso Jamioy también me pudo compartir: La tierra no se cortaba porque eso era como cortar a la mamá. A continuación, el argumento de don Egidio:

“A los ancianos no les gusta que se corte la tierra. Todas las labores se hacen con machete y se siembran con madera, con el “chakin”. El azadón no es bien visto porque al cortar se hiere a la madre... la chagra permite la relación con una madre que siempre está frente a uno...no solo es algo que produce plantas y cuida animales... es madre creadora de todos... por eso los ancianos nunca consideraron la tierra como dinero” (Egidio Muchavisoy, Pág. 45 citado por Burbano 1999).

En Huaquirca, Perú durante los años ochenta se observaba una situación similar alrededor de la conceptualización de la tierra viviente y lo ritual ligado al trabajo agrícola. Según Peter Gose:

“Producir cultivos, para los comuneros de Huaquirca, no es solamente un medio para llegar a un fin, aunque quieren comer bien y tener provisiones abundantes para el año que viene al finalizar la cosecha. También producen cultivos como un fin en sí mismo, para hacer vivir a la tierra” (Gose, 2004; Pág. 23:).

“En esta región peruana se hacían ofrendas y demás ritos agrícolas que se manifestaban como procesos vitales “brotados de actividades “profanas” como el trabajo, en vez de verlos como actos que intentan (pero no logran) renunciar a la existencia mundana” (Gose: 2004, Pág. 25).

En Sibundoy, tanto enabuatambayëng como esta perspectiva ética sobre la tierra viviente tiende a desaparecer debido al predominio del guacho squená asociado a los monocultivos. “Por eso es necesario recuperar el jajañ, ya que la mamita se está

cansando”, analizaba la batá Pastora. Con el jajañ quizás vuelva alguna modalidad de enabuatambayëng.

4.2.1 Bailar la semilla

Evelio Juajibioy recuerda que el enabuatambayëng estaba conformado por grupos de 30, 40, 50 personas o más. En este tipo de organización del trabajo sus miembros hacían actividades personales en las mañanas y en las tardes trabajaban apoyándose unos a otros. En este sentido, la ayuda se retribuía con bishana, bocoy y trabajo recíproco. Si ayudábamos en los trabajos de la comunidad, luego la comunidad vendría a ayudarnos con nuestros trabajos. Para eso, existían grupos definidos y permanentes de trabajo solidario, enabuatambayëng. Ayudar a hacer el guacho de un *casero* que pedía ayuda, duraba una jornada, un día. En caso de no acabar el guacho, el *cuadrillero* volvía a la mañana siguiente a terminar. “El que sale adelante, se va a comer y a tomar, la chucha se queda”, decía con humor don Salvador Jacanamejoy. También, cuando alguien trabajaba macheteando con pereza o *mal trochado*, los kamëntsá sabían decir “por aquí ha pasado conejito”, contaba la batá Pastora Jamsasoy.

William Jamioy me contaba que la primera etapa de trabajo de un cultivo consistía en la delimitación del terreno asignado. Esta labor era hecha por parte del principal responsable de la cuadrilla, el *utabna* (caporal). El día anterior a la jornada de trabajo, el utabna llegaba a *rastrojear* los límites de los “guachos” que iban hasta los extremos de las zanjas de los caseros vecinos. “Señalaba con vara, tela y se iba derecho”, decía batá Narcisca Chicunque. William continuaba comentando que el Utabna era el *Uanasena*, la persona que va adelante coordinando el trabajo. Ese inicio de la tarea implicaba rastrojear, ir macheteando alineadamente un terreno enmontado. Sin embargo, se dispersaban montones de rastrojos en los cuales se echaban semillas a la hora de la siembra. Asimismo, Carlos Agreda me recordaba que la gente del bajo Putumayo le llama *socalar* al acto de quitar monte. Según Burbano (1999), para los kamëntsá del alto Putumayo ese “quitar monte” no es tumba y quema sino tumba y pudre, una actividad que consiste en rastrojear la hierba y acumularla para que se convierta en abono. En ese sentido, rastrojear respondía a quitar esos rastrojos o “malezas” que en realidad abordaban una dinámica agroecológica que las convertía en “buenezas” (Rapoport citado por Ladio, 2017).

Carlos también me explicaba que entre los kamëntsá se dejaba descansar la tierra. Ellos la macheteaban después de dejarla un año haciéndose monte. Él comentaba que al momento de rastrojar se macheteaba y se hacían montoncitos dispersos de rastros que servían como abono. Luego en la siembra *se bailaba la semilla* alrededor de ellos. Así lo recuerda doña Flora Chindoy:

“Antes el cultivo era como ir danzando. Sembrar era como ir danzando, se bailaba la semilla sembrando un poquito aquí, otro poquito allá y a esa manera de trabajar se le llamaba el bailado. Se iba en zigzag con el chaquín y no se usaba el gaucho de ahora. Ahora, tanto veneno pa la hierba, todo lo fumigan y ya no hay trabajo”.

Doña Flora hace parte del grupo de danza tradicional kamëntsá “Vida Ora” y comentaba que varias de las danzas del grupo repiten algunos movimientos que se han observado en las labores del campo. A continuación, una breve síntesis de planteamientos que mantienen esa relación entre baile y trabajo rural para algunos miembros de la comunidad:

“La danza del maíz tiene tres pasos: el primero se parece al rastroteo y se danza con una mano detrás de la espalda y la otra con un gesto como macheteando hacia los lados, caminando con un saltadito hacia adelante y agachándose un poco. El segundo movimiento es la siembra y se sigue el saltadito, caminando en zigzag y pegándole duro y rápido al suelo con un chaquín (Este movimiento rápido refiere a la llegada de los monocultivos y sus ciclos afanados de trabajo) El tercer movimiento muestra la cosecha y se hace caminando en zigzag con un cibaruco o canasto en la frente, las dos manos detrás de la espalda hasta que uno de ellas va recogiendo frutos (Se camina haciendo gestos que refieren a ir echando fruto al canasto)” (Narcisa Chicunque)

“Los indígenas no bailan, danzan y lo hacen de cucho a cucho”. (Segundo Miticanoy)

“Hacían bambuco de media vuelta, vuelta entera y venir. No se tocaban los cuerpos entre hombres y mujeres. Ya mariaditos, amacizados se ponían entreverados como el frijol y el maíz que se enriedan”. (Jesusa Chasoy)

“Se pedía la licencia, el permiso. “Deme licencia” se le decía a un padre para poder bailar con su hija. Eso se solía hacer en las fiestas que se formaban después de algunas cuadrillas grandes. Luego se danzaba bambuco, ahora ponen trio fronterizo o Ángel Guaracas y a voltiar y todo”. (Andrés Juajibioy)

“También se hace la danza del tejido del sayo. Se camina con las puntas de los pies, “se danza la labor” con movimientos en puntadas que asemejan las figuras del tsombiach. Danzar haciendo la forma de un rombo es el sol, sus rayos se hacen yendo y volviendo hacia los lados. La luna es un baile en semicírculo”. (Jenny Tandioy)

Jaime De la Calle (2011) registra analogías entre danza y trabajo rural. En su investigación con los pasiegos, comunidad ganadera del norte de España encontró similitud entre los gestos o posturas de algunos pasos de baile y actividades como el secado y recogida de hierba en la época de verano. Quizás, por eso los pasiegos cuando están en plena faena laboral dicen “estar en danza”. Igualmente, De la Calle continúa ese análisis analógico recordándonos la atención que pone Françoise Loux sobre la relación corporal entre los movimientos de los tiempos laborales y los tiempos de descanso:

“De igual forma el tiempo de trabajar y el tiempo de solazarse no constituyen dos mundos separados. En el corazón mismo del trabajo los ritmos, las posturas, los movimientos del cuerpo evocan los de la danza. El guarnicionero oscila sobre un pie al rellenar la collera del caballo que está fabricando, los trilladores ritman con cadencia la caída de sus herramientas. (...) Los gestos del trabajo no son puramente técnicos, hacen referencia a la globalidad del cuerpo, a la totalidad de la vida del hombre” (Loux, 1984: 19-22 citado por De la Calle, 2011).

En Cumbal, Nariño pude observar expresiones similares a “estar danzando” como analogía entre baile y trabajo rural. En junio de 2018 acepté la invitación que Luis Alberto Suárez Guava me hizo para asistir al Inti Raymi que se celebra en esa zona del sur de Colombia. El 21 de junio de ese año me encontraba entre la muchedumbre bailando cuando don Aníbal Paguay se me acercó y me dijo que “ese baile es como estar funegando”. *Funegar* es el acto de fumigar con un aparato que se coloca en la espalda (una espaldera) y se acompaña de una palanca y una manguera que rocía las matas con sustancias químicas sintéticas o abonos líquidos orgánicos. Este aparato se usa para controlar plagas. Aquel día la recomendación de don Aníbal se acompañaba de gestos similares a la *funegada*. Este hombre iba moviendo los brazos hacia arriba y hacia abajo simulando el movimiento de la palanca de la espaldera que le genera presión a chorro a la manguera. Posteriormente, Yoreli Quiguntar, antropóloga miembro de la comunidad pasto me enseñaría otra expresión que aborda esta misma cuestión: “bailar como tapando habas, así se baila y se trabaja”.

En el caso de Sibundoy, las analogías entre baile y trabajo responden a un carácter representativo configurado por discursos y coreografías muy conscientes. Ellas tratan de reflejar el impacto del ambiente rural sobre los cuerpos de los kamëntsá, incluso desde los nuevos ritmos laborales que imponen los monocultivos (Ejemplo - la velocidad con la que el chaquín le pega al piso en las danzas de vida, ora donde se alude a los afanes temporales al momento de sacar cosecha en los monocultivos). Hoy en día son pocos los kabungas que ejecutan estas danzas y al igual que el jajañ se están acabando.

En las épocas que no predominaban los monocultivos, los terrenos que se habían trabajado en cuadrilla con siembras bailadas, se convertían en caminos enriedados, a manera de *orden desordenado*, así nacía el jajañ.

4.3 El jajañ es un orden desordenado

“La chagra o jajañ es ese lugar que parece un orden desordenado”, me explicaba Luis Fernando Agreda:

“El jajañ parece un sancocho donde hay de todo y se hace de todo. Un orden desordenado. Una escuela donde no existe el tiempo. Uno sabía en qué momento entraba, pero no en qué momento salía. Al internarse en una chagra (jajamenguán), los mayores enseñaban a los jóvenes a tratarse con las matas, a buscar medicina para curar el cuerpo, se comía sano, sin químicos, se jugaba a coger capulines (cerezas), duraznos, se conversaba bonito, se inspiraban las labores del tsombiach y se hacía el piaco o cibaruco (canasto)”.

Los squená piensan que el jajañ es puro monte que representa despectivamente la pereza del indio. Para doña Clemencia Juajibioy, este tipo de huerto es una *fsantse* (tierra profunda), un *uabañ* o lugar productivo donde animales, plantas y humanos se crían bonito. Allí, *criarse bonito* lo podemos conceptualizar como algo similar a un orden desordenado. En la perspectiva kamëntsá, ese orden desordenado se cría entre la fuerza del trabajo humano y la fuerza de los demás seres que viven en la tbatsanamamá. Por eso, frijol tranca prácticamente crece solo enriedándose por ahí y los animales viven correteando.

Robles, (2000), al entrevistar a Pastora Jamsasoy también encontró una consideración similar sobre la estructura de la chagra tradicional kamëntsá:

“La chagra es en lo pequeño lo que la naturaleza es en grande, es un espacio reducido donde se cría en “des orden” confundiendo diversos seres entre vegetales, animales y artesanos” (Robles, 2000 citado por Jajoy, 2014).

Desde las investigaciones académicas, Pinzón, Suárez y Garay (2004) identifican el movimiento de unas dinámicas agroecológicas a partir de la “técnica de manchas”. Esta técnica ha sido un patrón de siembra y distribución agrupada de plantas de las mismas especies o variedades durante determinada etapa de crecimiento. Es un patrón de agricultura móvil que acomoda los procesos productivos del jajañ. Esta técnica de manchas que moviliza la crianza dentro de la chagra implica la *siembra entreverada*, una característica de trabajo agrícola compartida entre kamëntsá e ingas. Javier Burbano (1999) describe dos relatos sobre este asunto entre los ingas:

“Para hacer jajañ se siembra todo parejo... maíz, achira, calabaza, frijol, zapallo... primero, se siembra el maíz, si es con frijol, con frijol...luego, se siembran las arracachas y los sixes... los sixes se siembran en forma de caracol, la parca grande se siembra en el centro y las otras alrededor... cuando se va cosechando, se va sembrando (Rosa Cuatindioy, inga)

Se siembra entreverado, siempre guardando la misma distancia...las plantas se protegen unas con otras: yo tengo un café que le cuelga granadilla... una reina Claudia que le cuelga calabaza, un tomate que le carga frijol, un chilacuán que le cuelga pepino, un limón que carga frijol...” (Vicente Jajoy, inga).

El taita Francisco Jamioy le conversaba a William Mavisoy (2009) que “antes una casa era bañada (ahogada) de plantas y animales, eso era grande”. Estar *chagriando* en ese supuesto desorden develaba el orden. “Los mayores tenían en cuenta todo”, decía Jesús Jajoy. Para Ayënan Juajibioy, los mayores kamëntsá han sabido hacer la *triangulación del orden estelar* o la lectura de tres estrellas que aparecen en el cielo en algunas épocas del año e inciden sobre el ciclo agrícola. Según Ayënan, esta triangulación ayuda a la ubicación del orden de las plantas, su ubicación y ciclo de crecimiento que necesita de lo seco, la chuquía, las plantas arbustivas, los árboles frutales y las enredaderas. Igualmente, el orden de los momentos de siembra, poda, desyerbe y cosecha a partir de la influencia de la luna y las estrellas.



Imagen 22. Representación del jajamenguán. Fotografía de William Jamioy.

El jajañ para los kamëntsá ha sido la base para aprender a trabajar. Del jajañ sale el conocimiento de los remedios, las labores que entrelazan historias en el tsombiach y los alimentos que se cultivaban bailados. En el jajañ se sembraba el sentido comunitario del enabuatambayëng. Si bien se muestra un desorden enmontiado, la gente que ha trabajado en el jajañ se enseña a ordenarse. Allí se ha conocido el orden productivo entre la chuquía y lo seco, el orden de las matas que se acompañan, el orden de influencia de los astros. Se aprende a diferenciar lo que es monte de lo que no es monte.

4.4 Šboachán es esperanza

En la vereda

Está señoritando

Maíz bonito

(Haiku: “como las tobiash”, diario de campo, Francisco Garzón, 2018).

Entre los Kamëntsa del valle de Sibundoy *la crianza del maíz* está cargada de nociones corporales. Para ellos el maíz o *šboachán* tiene patas, cabello, dientes y plumas. Estas nociones que se hacen cuerpo fueron registradas a partir de conversaciones desarrolladas en actividades de extensión rural y descansos de labores agrícolas que pude acompañar en las veredas.

Según batá Narcisa Chicunque, “el maíz es el patrón de la chagra, la nevera de donde se saca de todo”: sopas, coladas, dulces, variedades de chicha, alimentos a base de harina, entre otros. Ella comentaba que el grano de maíz cuando se pone a *jurjar* empieza a *tirar patica* para que la mata pueda ir *cogiendo cuerpo*. El *maíz juriado* se usa para hacer *coronch bocoyo chicha de jura*. La *juriada* se logra fermentando el maicito que se envuelve en hojas de achira durante una semana y teniendo en cuenta la luna. Luego se exponen las semillas al sol para que se sequen y se pueda sacar la harina que le dará base a una chicha bien *emborrachadora*. Después de unos días de fermento el granito estará *jurjando*, *echando jura*, irá formando partes de las raíces que van “pateando pateando, tirando patica, medio pateado” decía don Salvador Jacanamejoy.

Las matas de maíz sacan caña después de haber logrado la juriada o la salida de las primeras raicitas. En la medida que estas cañas o tallos van creciendo se acompañan de hojas a su alrededor que se usan como comida para cuyes o conejos.

Semanas después de guachar pude acompañar a Luis Fernando Muchavisoy a un taller de agricultura orgánica en la vereda el Ejido. Estando allí me quedé observando un cultivo de maíz que ya estaba *floreando* y le pregunté a Luis porque les salían pelitos a las mazorcas verdes. “El choclo está señoritando”, me respondió. Cuando esto sucede, “el maíz enflorace y esta señorita como cabellito, pone la flor como mecha”, me explicaba la batá Pastora Jamsasoy. Esos cabellos aluden a la adolescencia o juventud de la mata de maíz. En esa etapa, el *šboachán* es como una *tobiash* o señorita de largas cabelleras.

Cuando *šboachán* ya tiene mazorca esta inicia mostrándose muy *tierna*. La contextura tierna se da en el momento que está *cuajando* y se viene *criando barrita* de granos o *quiques* que están hechos agüita, recuerda don Salvador. Los quiques también son los primeros dientes que les salen a los niños. Por eso, “cuando la mazorca está quiquiando es choclo tierno y forma las hileras de granitos que parecen dientes”, me contaba la agrónoma Olga Juajibioy.

Don Salvador me detallaba que, al estar *zarazo*, el maíz se pone entre fresco y seco, siendo otra etapa adecuada para hacer tipos de chichas fuertes. Ya bien *endurado*, el šboachán se pone bien seco y amarillo y se puede usar para hacer *mote con calzones*, ese maíz que es *calzonado* porque se cocina sin pelar. “Va con todo el pelo y plumas”, me contextualizaban personas como don lolo, batá Pastora o Mayra Chindoy. Las plumas hacen referencia a las cascaras, *catulos* u hojas de maíz.

Anterior, se sembraba maíz blanco, pero fue siendo reemplazado por el amarillo. Según William Jamioy se cambió de blanco a amarillo porque este último sirve de *guía* (sostén) del frijol al ser más dura la caña. Además, los pollos comen más amarillo, mientras que el blanco tiende a ser para humanos. *Antiguamente se sembraba el añero*, me decía taita Pedro Agreda mirando al fondo de un solar con un pequeño maizal. El añero era ese frijol que vivía entreverado con el maíz, sembrados en un mismo tiempo y hueco. El añero respondía a las dinámicas del jajañ donde se iba dejando descansar pedazos de tierra. Así se hacía rotación durante todo el año, un pedazo trabajado, un pedazo en descanso dentro de la chagra. Al criarse en un mismo hueco, el maíz iba sacando caña y ayudaba al frijol a irse enriedándose hacia arriba, *crecían emparejados*, recordaba taita Pedro.

La bata Pastora Jamsasoy recuerda que su papacito Juan aconsejaba poner siete granos de maíz y dos de frijol en un mismo hueco. Los ajuntaba y se ponían bien entreveraditos, el maíz iba adelante sacando caña y el frijol iba a atrás creciendo y enriedándose pa, rriba. Adelante iba el maicito como los mayores en los caminos, atrás el frijol le seguía mezclando movimientos. En el añero iban maíz y frijol ajuntaditos, acompañándose, decía la batá Dolores Muchavisoy. Una práctica similar acerca de un entreverado de maíz y habas encontró Peter Gose (2004) en los años ochenta en Huaquirca, Perú. Allí, esta costumbre de ajuntar semillas respondía a los principios de sawasira y pitusira. De acuerdo con Gose, para la gente de Huaquirca estos principios de crecimiento agrícola seguían un modelo semejante a la energía del “animo humano” (sawasira) y la “incorporación o encarnación del alma humana” (pitosira) como categorías complementarias. Siendo así, las semillas, la energía vital y las almas humanas se entrecruzan. Sawasira está en una semilla, pitosira está en la otra y ambas se complementan. Por eso en ese emparejamiento de semillas: “los dos son una sola cosa, el maíz que está creciendo en nuestro delante” (Gose, pág. 148, 2004). Igualmente, cuando este entreverado no se hacía entre maíz y haba, se hacía

era entre maíces de colores diferentes. Sawasira era maíz blanco y pitusira era maíz amarillo.

En los momentos de cosecha de maíz hay que tener práctica para no criar ampollas en las manos o cortárselas con el filo de las hojas. Taita Pedro era de esos mayores valentes que no perdía de la vista ningún *maicito* seco. A la hora de arrancar mazorca lo hacía tranquilo abriéndole los catulos como quitando cascara de banano. Luego cogía los *mechoncitos* y les daba vueltas hasta que zafaba esa mazorca de la mata. En las décadas pasadas, al llegar la temporada de cosecha de granos se usaba el *garroteado*. El garroteado era un palo traído por los nariñenses con el que se cogía a golpes a los bultos llenos de maíz o frijol que se colgaban a alguna columna de una vivienda o rancho de trabajo. Con ese palo se desgranaba maíz seco hasta dejarle solamente la *tusa o cáspita*. “El garroteado se usaba para pegarle al maíz como a piñata”, comentaba don Salvador. Según Jeny Tandioy, también se dejaba colgando el maíz zarazo sobre la viga de una pared hasta que se colocara muy seco y formara mucho polvo en sus catulos u hojas que cubren la mazorca. Ese polvo lo llevaban las mujeres en sus *rebozos* y servía como insecticida natural para quitar *gorgojos* del mismo cultivo de maíz.

“Hasta el día de hoy siguen apareciendo los *pájaros mochos, esos que tienen el pico como una palendra y se comen el corazón del maicito*”, comentaba batá Pastora Jamsasoy. Estos pájaros o *loros chocleros* aparecen cuando el maíz está *choclito* y saben devorárselo. En los tiempos de enabuatenbayem para evitar que los pájaros se comieran el šboachán se conseguía un *wasicama o janya*. Estos dos últimos nombres los usaba taita Pedro para explicarme que en su juventud llamaban así a aquellas personas que cuidaban cementeras de maíz muy grandes. Por tanto, se construían pequeñas casas o ranchos donde se hospedaban estos cuidadores que espantaban pájaros y ladrones del lugar. A ellos se les pagaba a través de *uacanayan* o *cambio de brazo por comida*, me aclaraba batá Narcisa Jamioy. Por eso cuando ella se enteró que mi metodología de investigación era irme a trabajar en el campo, sin cobrar dinero a cambio, la mayora me dijo: eso se llama uacananar y tú te la pasas guacanando. Actualmente, los mochos siguen rompiendo corazones maiceros y quien recorre las veredas puede observar chuspas izadas en jucos o muñecos espantapájaros hechos con ropas viejas de los vecinos. A pájaros como los mochos o el gavilán pollero hay que ponerles mucha atención o si no lo pueden confundir

a uno. A continuación, narro una experiencia confusa ante la alarma por la posible presencia del gavián pollero:

“Ayer vi un gavián pollero en un árbol de aliso. Hoy, al despertarme y mientras me cepillo, observo lo que parece un sapo o un pájaro azul sobre un posta del lindero vecino. Sigo observando y aparecen más pájaros sobre más postas, a modo de espantapájaros. Efectivamente, solo parece un pájaro azul sobre el posta del lindero vecino, porque no lo es. Aquella distorsión camuflada como pájaros sobre postas de linderos, no solo logrará la confusión del gavián pollero, sino que logró dispersar mi atención de mamífero. Continuando la observación, tampoco son falsos pájaros sobre postas de linderos para confundir gavilanes polleros, son zapatos en búsqueda del sol abrigado o ¿Son zapatos que se creen pájaros sobre postas de linderos vecinos para despistar gavilanes polleros y algún mamífero?” (Diario de campo, junio 28 de 2018).

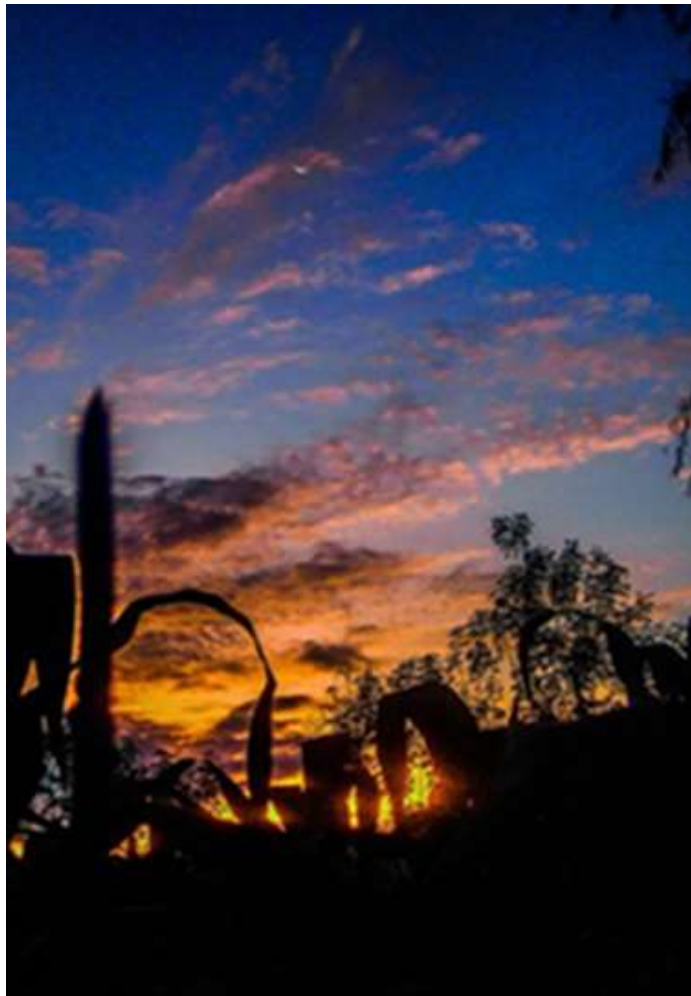


Imagen 23. Šboachán botaman/ Fotografía de José Fernando Pastás Narváez.

Pinzón, Suárez y Garay (2004) resaltan la influencia del llamado “complejo del maíz” en el valle de Sibundoy. Este complejo que se expande por los Andes no reduce la economía generada por el šboachán a un carácter utilitario, sino que además aborda aspectos ceremoniales de la vida social de los kamëntsá e ingas. El maíz está presente en todo el ciclo vital y laboral cotidiano. Aquel producto acompaña desde bautizos, matrimonios y entierros hasta el jornal y las manifestaciones del trabajo comunitario. La mayoría de esas expresiones sociales son amenizadas con *la sangre del maíz*, la chicha (Iglesias, 2008). Estos investigadores colombianos nos recuerdan la profunda relación del maíz alrededor de los calendarios agrícolas y festivos de estas comunidades. šboachán circula como mediador de relaciones sociales de reciprocidad y respeto comunitario en diversos momentos del año como el Bëstknaté y el Uacnayté, los cuales tienden a estar marcados por la culminación de cosechas e inicios de siembras. Respecto a este asunto, la cartilla del cabildo kamëntsá de Sibundoy “Jajañ, Sboachanam” (1999) expone lo siguiente:

“Nuestros mayores para sembrar šboachán habían tenido la costumbre de decir: a principios de siembra, a buen tiempo o atrás. Entonces los que sembraban a principios para las animas ya tenían choclo. Los que sembraban a buen tiempo podían tener šboachán para la fiesta del día más grande (carnaval kamëntsá) y se sembraba atrás para alcanzarse con otras siembras”.

En el anterior fragmento se puede llegar a deducir varios aspectos: la relevancia del cultivo añero, el acomodamiento de los eventos sociales a las etapas del ciclo vital del maíz entre choclo tierno, zarazo o seco, así como la dinámica del jajañ que dejaba descansar algunos terrenos. De esta manera seguían con el trabajo en unas zonas de esas chagras, pero dejaban atrás otras. Se alcanzaban como ellos saben decir.

A Chaustre (2018) las mamitas Kamëntsá le enseñaron que los granos del maíz se siembran y se reproducen con *los ojos de nuestro dios, bëngbe bëtsabe bominye*. Una de esas mamitas, doña Miriam Jacanamejoy le comentó que a la semilla se le llama bëngbe bëtsabe bominye porque cuando se siembra *duerme bajo tierra* y al cosecharse continua la reproducción de la vida. Además, a Chaustre le aconsejaron no maltratar a la semilla de šboachán porque esta *llora*.

Para los kabunga, šboachán significa maíz o “fruto que fortifica y da fuerza”. šboachán significa esperanza. En el šboachán se coloca el esfuerzo del trabajo diario y la esperanza de que crie bonito para generar alimento y la fortaleza de la cultura kamëntsá.

4.5 Fríjol

Recién llegaba al valle de Sibundoy en febrero de 2018 cuando se estaba iniciando la guachada de los cultivos. Igualmente, se podía observar la culminación del proceso de cosecha del frijol que se venía haciendo desde diciembre de 2017. Así iba finalizando el mes entre días muy lluviosos, fríos y nublados cuando Cristian Miticanoy me preguntó si quería trabajar. “Que hay para hacer”, le contesté. Ese día el trabajo consistía en *trillar* el frijol que se había estado cosechando durante los últimos dos meses. “Pagan 20 a mil”, decía Cristian mientras su mamá Fabiola se sorprendía por el polvo que me esperaba.

Nos fuimos Cristian, su primo William y yo a trillar frijol. Cuando llegamos observé que la *trilladora* es una maquina cuadrada con tres conductos: En el primero se introduce el frijol con cáscara, el segundo expulsa solamente el grano y el tercero expulsa solamente la cáscara. Esa trilladora hay que trabajarla entre varias personas. Las actividades se distribuían de la siguiente manera: Había gente que se encargaba de abrir los bultos o topas e introducir la producción de frijol en el primer conducto. Otras personas se encargaban de llenar baldes con el frijol desgranado y se movían rapido a llevarlo de nuevo hasta las topas. También estaba la gente que evitaba que se acumulara la cáscara que sale del tercer conducto y la iba *zarandeando* desde una parrilla hacía el suelo. Por último, están las personas que abren topas para recibir el frijol sin cáscara, seleccionan el grano de calidad y distribuían la comida al terminar el trabajo. Es costumbre dar comida junto a la plata del jornal cuando se acaba la cosecha del frijol, me explicaba Cristian. La forma semi- industrial de este trabajo muestra una dinámica muy instrumental de los movimientos de los cuerpos, siendo excesivamente rápidos. La expulsión de la cáscara suelta mucho polvo, lo cual lleva a la gente a ponerse tapabocas o taparse el rostro con algún trapo, exponiendo solo los ojos. Las expresiones corporales develan ojos rojos, ampollas en las manos, mucho polvo en la ropa y estornudadera. “Anterior desgranábamos frijol por semanas, tomábamos chicha y chistiabamos. Luego los nariñenses trajeron el garroteado y al final llegó ese aparato que quita cáscara, la trilladora. Todo se volvió más rapido”, me comentaba don Salvador.

Para trabajar el frijol también se hacen guachos. Una vez sembrada la semilla, se espera a que vayan creciendo las matas, se echa abonos y se va alistando el *puntadillo* y el *parrilleo*. En algunas ocasiones, durante el crecimiento del frijol se echan *remedios*

(veneno) para la *pata seca* o daños en las raíces y partes bajas. Cuando se va a iniciar el puntadillo o la actividad de *apuntalar baritas* se van trayendo guangadas de jucos para dejar *envarado* todo el cultivo. Este procedimiento se hace para que las enriedaderas de la mata se puedan sostener. Y como esas matas siguen creciendo y enriedando toca hacer parrillado. Este procedimiento consiste en la posteadura de los cuchos y partes medias del cultivo para templar alambre que permita colgar pedazos de cabuyas que *ahorcan* suave la mata de frijol, sirviendo de guía y terminando de enriedar. “Cuando no había llegado el alambre se usaba postas con mimbres, pero hacía bailar al frijol con el viento”, recordaba don Lolo. Igualmente, una técnica antigua de sostenimiento del frijol era a través del *cruzado* o envarado en forma de cruz torcida o x. “Así se ajuntaban palos para acompañar las enriedaderas del frijol”, decía doña Luisa Mavisoy. Aquella técnica aun la mantienen unos pocos mayores como don Francisco Jajoy, hermano de don Antonio.

“El frijol de ahora es cosa de colonos, antes era frijol tranca y añero y eso era una revoltura”, me comentaba doña Flora Chindoy. Según William Jamioy el añero o tsabesembe hace parte de las actuales variedades de frijol que ahora se usan en los monocultivos. El añero era una semilla muy resistente con vaina larga que no necesitaba mucho *cuido*, eran entreveradas dos semillas de maíz y tres de frijol. “El añero casi poco lo cultivaban por lo demorado, ya que daba al año, si tonces allí como por tenerlo. Mas era que tenía tranca en cada árbol o en medio de las chagras”, seguía recordando el William.

4.5.1 Frijol tranca

El frijol tranca, al igual que el añero necesita poco cuidado. Frijol tranca o *extrejerseembe* es ese que se la pasa por ahí criando bonito, me expresaron algunas personas en varias ocasiones. William me explicaba que *el tranca* es un arbusto que tiene sus variedades tradicionales de zonas frías con granos y flores diferentes. Tienen vainas amarillas y verdes y flores moradas o blancas. Por eso, aquella vez que observé a Jesús Jajoy buscando frijol tranca en el Paraíso, me pude dar cuenta que este frijol es un rastrojo o mata de monte. Según Sanabria, (2005), quien registra en sus investigaciones al *tranca* como “frijol cacho”, esta variedad de frijol ha tenido una hibridación de su crianza entre el monte y el jajañ:

En estos agrohábitats, el frijol cacho es una arvense de vegetación secundaria –planta de “monte” o “rastrojo”– que es llevada desde la zona de regeneración (rastrojo) hacia la

chagra o zona domesticada o de cultivo intensivo dispersándola al “voleo”, es decir, tirando la semilla o regándola sobre el suelo sin enterrarla, pero manejándola bajo las labores al cultivo de las huertas o chagras, tales como deshierbes, podas, resiembras y riegos bajo el sistema de recirculación de semillas del monte a la chagra.



Imagen 24. Fríjol tranca. Fotografía de Ayënan Juajibioy.

El fríjol tranca responde a principios de crianza similares al orden desordenado del jajañ, este extrejerseme se mueve entre lo que es monte y lo que no es monte.

Entre el fríjol y las estrellas tiende a darse una relación que se puede llegar a evidenciar en las creencias kamëntsá. En algunas ocasiones, mientras recorríamos las veredas con Segundo Miticanoy, aquel hombre observaba potreros vaporeando humo por quemas de basuras y me decía: “los mayores consideran que eso es mal agüero”. Ese agüero estaba relacionado con cierta sensación de escape o envidias. Semanas después, al preguntarle al taita Arturo Jacanamejoy acerca del origen de los kamëntsá, él me contestaba, “nosotros venimos de las estrellas”. Posteriormente me enteraría que en la tradición oral hay historias que conectan a esta planta enredadera con aquellos cuerpos celestes. Uno de esos relatos

quedó registrado en el plan de salvaguarda del pueblo kamëntsá (2014) y expresa lo siguiente:

“Hace mucho tiempo las estrellas cayeron a la tierra y se convirtieron en hombres. Durante su permanencia, vieron como ardía la cáscara del frijol y producía una gran nube de humo, entonces, se dedicaron a sembrar mucho frijol, imaginando que cuando estaría seco, al quemarlo, a través del humo regresarían al cielo. Cuando el frijol estuvo seco, lo cosecharon y lo desgranaron todo para obtener la cáscara. Pero entre los hombres llegados sentían rivalidad por uno de ellos, por ello engañándolo lo enviaron a otro lugar el día de la quema. Cuando regresó, encontró el rastro de una gran fogata, pero ya sin fuerza, y a pesar de que trató de prenderla nuevamente, ya no era suficiente; sus compañeros ya se habían ido. El hombre encontró todo el frijol que sus compañeros habían dejado desgranado, el cual utilizó para empezar a relacionarse y crear amistad con las demás familias. En una de estas familias encontró a una mujer, con la cual formó una gran familia, enseñándole el lenguaje de las estrellas. La estrella convertida en hombre trajo la lengua Kamëntsá y por eso es única”. (Mama Narcisa Chindoy, Pág. 13).

Otro tipo de frijol muy consumido por los ingas es el *sachaporoto*, *poroto* y *chachafruto*. Sin embargo, esta variedad de frijol no es un arbusto sino un árbol. De acuerdo con Barrera y Mejía (1998) “sachaporoto” significa frijol de árbol (Sacha: árbol, poroto: frijol). Además, estas investigadoras registran una leyenda que considera que las semillas de ese árbol fueron traídas por los ingas desde el Perú y se establecieron en una zona llamada el Porotal, donde hicieron abundar esta planta. Siguiendo la leyenda, del Porotal tuvieron que salir huyendo los ingas de una gran víbora que había llegado a la comunidad transformada en una mujer. Esta víbora- mujer se había empezado a comer a la gente y fue diezmando a la comunidad. Un relato similar es difundido por gente kamëntsá como don Salvador Jacanamejoy:

“Don Salvador: Usted sabía que los sanandreseños son las sobras del dragón (comentaba mientras observábamos llover y tomábamos chicha)

Yo: ¿las sobras del dragón?

Don Salvador: Sí, los ingas que viven en San Andrés son las sobras que quedaron⁹. Los sobrevivientes que no fueron comidos por un dragón, una culebra gigante. Por eso esa gente es poquita, porque es mermada”.

San Andrés es un corregimiento del municipio de Santiago. Tanto en San Andrés como Santiago viven mayoritariamente miembros del pueblo inga. Sin embargo, en el valle de Sibundoy se tiende a transmitir por historia oral que los ingas sanandreseños y los santiagueños tienen algunas diferencias. Entre las diferencias que se comentan resaltan algunas variaciones lingüísticas, un mayor arraigo por la conservación de la chagra en San Andrés y momentos diferentes de llegada al valle. Respecto a este último asunto, algunos ingas, kamëntsó y descendientes de colonos como don Rafael Pineda consideran que los ingas santiagueños llegaron primero por el norte de Ecuador. Posteriormente llegarían los ingas sanandreseños escapando de la gran *serpiente amarun* desde el bajo Putumayo. Según el investigador inga Pedro Jajoy (2014), quien registra algunos de esos relatos, los Ingas sanandreseños son los *atun cucu uauakuna*, hijos de la serpiente o Ingas de la selva hasta la montaña. A continuación, hago una breve síntesis de un gran relato que la abuela de Pedro, la mayora Julia Jajoy contaba sobre la amarun:

“Los ingas (sanandreseños) venidos por las selvas del bajo Putumayo traían con ellos a una niña huérfana. Al seguir caminando río arriba se asentaron en aquella zona que llamaron el Porotal. Estando en el Porotal aquella niña fue objeto de burlas y maltratos y furiosa se desapareció en el monte. Días después, la comunidad se dio cuenta que no solo se había desaparecido la niña, sino que noche tras noche desaparecía más gente. Tras la situación de amenaza, los *sinchis* (sabedores) lograron sentir energías pesadas que llevaron a comprobar que aquella niña que enfurecida se había ido para el monte, en realidad era una gran serpiente que se estaba tragando a la gente. Ya identificada la niña-serpiente a la que llamaron amarun, los *sinchis* tomaron *ambiwaska* para que les diera el conocimiento de un remedio. Este remedio que sirvió como contra para matar a la amarun consistía en ají rocote y otras plantas. De esa manera, los *sinchis* se reunieron y atrajeron a la amarun hacia la *tambowasi* o casa de ceremonias sagradas. Allí se inició una gran pelea que costó la vida de varios sabedores, pero lograron matar a la gran serpiente, partiéndola en tres pedazos

⁹ A Mónica Cuellar Gempeler (2011) en su etnografía sobre cuerpo, despecho y brujería en el norte del Tolima, algunos sobrevivientes de la tragedia de Armero le decían que ellos eran “sobrados de la avalancha”.

que salieron volando muy lejos. A partir de ese evento trágico, los ingas del Porotal se desplazaron hasta que encontraron una enorme laguna donde ya estaba asentado el pueblo kamëntsá. Desde ese momento se dice que hay tres piedras sagradas que son las partes de la amarun y las versiones de los abuelos plantean que se ubican en tres lugares: la garganta de Balsayaco, un puente natural cerca de kindicocha (laguna de la cocha) y la última cerca a la actual vereda el Porotal, lugar donde sucedió la historia”.

Con el frijol poroto llegaron los ingas. El frijol tranca viene acompañando a los kamëntsá desde los tiempos de antigua. En la actualidad, a pesar que la gran extensión de los monocultivos, frijol poroto y tranca todavía se crían entre monte y reducidas chagras. El frijol predominante en los monocultivos del valle de Sibundoy son el *cargamento*, *balín*, *hibrido*, *bolón negro*, entre otros, me explicaba Gilberto Bravo mientras íbamos acarriando vacas. Este frijol se da a los 5 meses. Por tanto, se hacen dos temporadas de siembras y cosechas al año. Al día de hoy, esta dinámica monocultivista viene afectando la salud ambiental del valle y sigue aumentando el histórico problema de la falta de proporcionalidad en el acceso a la tenencia de la tierra.

4.6 Joashkon

“Cuando el sol se va, amanece la luna”, comentaba don Gabriel Jamioy. Joashkon significa luna o aquello que da vueltas. Según batá Pastora Jamsasoy, la luna vive criando vueltas o joashkonam, así se refieren los kamëntsá a los ciclos lunares, un constante criar vueltas. La luna es un elemento energético, un elemento de fertilidad que incide en la fuerza que se cría en las cosas. Ella va y viene incidiendo en los ciclos agrícolas, el ciclo de vida humana, el cuidado de las herramientas de trabajo o la aparición de espíritus.

Don Gabriel y batá Pastora me enseñaron que el ciclo lunar se mueve dando vueltas entre la merma, la creciente, la luna tierna y la luna vieja. Ellos enseñan que el ciclo lunar de 28 días se compone de dos vueltas de 14 días cada una. Una vez ha dado vuelta la luna llena empieza shbojoetëté, también conocido como bayëjbeté o el día del cuco menguante o día de males. El ciclo de luna menguante u obsenan inicia con la merma de la luna llena con una duración de catorce días. En el día siete de merma es cuarto menguante. El día catorce es enañté o día de luna vacía. De ahí se genera la vuelta de esa luna vieja y pasa a luna nueva para iniciar el ciclo lunar creciente o entsobochan. Empieza nueva vuelta. Del día

uno al día siete llega al cuarto creciente. Luego sigue creciendo bonito hasta el día trece o vísperas (bojatsenté) que alista la llegada de la luna llena (kastsbété).

Recuerdo que uno de los primeros días en que me recibió el valle de Sibundoy en febrero de 2017 fue luna llena. Aquella noche volvíamos con Yherson Miticanoy del pueblo hasta su casa en la vereda San Félix. De repente, Yherson disminuyó la velocidad de la moto, miró la luna y me contó que los mayores consideraban que las sombras en kastsbété pueden llegar a convertirse en manifestaciones de espíritus. Al pasar por la PTAR o planta de tratamiento de aguas residuales suele silbar un pajarito que le recordaba a Yherson un consejo. Aquel consejo plantea evitar los silbidos en noches claras porque las ánimas asustan contestando. Desde la interacción con aquella noche fui perdiendo cierto susto ciudadano a las horas bastante oscuras y empecé a entender la cotidianidad del andar nocturno entre desechos y los principales caminos veredales.

La luna llena es tiempo de curación y fertilidad. Según doña Piedad Burgos esta luna es buena para nacer ternero. Para batá Narcisa Jamioy y batá Gloria Muchavisoy está luna clara es adecuada para quitar malas energías o ciertas enfermedades que tenga el cuerpo. Ellas recomiendan bañarse en sus madrugadas para hacerle limpias al cuerpo y adquirir suerte. También recomiendan la interacción con esta luna para curar la torpeza en la manipulación de objetos, sobando con una piedra a la persona para que se vuelva habilidosa. Asimismo, cuando alguien es curado en luna llena es bueno para corretiar. Otras cosas que se pueden curar son algunas herramientas como los machetes que también se soban con piedras y se exponen a la luz de la luna en los tejados para que cojan fuerza y no se la quiten a uno, me explicaba don Segundo Chicunque. En kastsbété se engruesa el cabello delgado y es bueno sembrar. En esta luna, las señoras Jamioy y Muchavisoy saben sembrar cunas, arracachas, sábila y coles porque dan hartísimos hijitos. Igualmente, estas mayores aconsejan que ese día se coma poco porque si uno tiene una mochila de jigra se vuelve ancha y uno sale *comelonsote*. Respecto a la luna llena, los kamëntsá le enseñaron a Laura Chaustre (2018) lo siguiente:

“Catsbet, la “luna llena”, es un día especial: los mayores se levantan temprano para hacer una limpieza corporal y espiritual, es un buen día para curarse, es buen día también para sembrar, quitar las ramas secas, remover las plantas y fuetear los árboles frutales para que den buena cosecha. Obibiyte, un “día antes de la luna llena”, es recomendable tomar un baño corporal”.

Después de luna llena llega el coco o cuco menguante, llega shbojoetëté o shbojuet, primero de luna, recuerda batá Pastora. Ese día está el animal sobre la tierra, sabe decir don Gabriel Jamioy. Después de kastsbëté se considera época dañina hasta el quinto día de merma, el quinto de luna. En shbojuet toda mata que se toca se daña y causa enfermedad. Volviendo a Chaustre (2018), la batá Esperanza Jacanamejoy le comentaba que:

“En tiempo de antes, si se cortaba una planta o un árbol en shbojuet, lloraba y le llegaba a salir sangre, saben contar. En primero de luna también se debe evitar el baño, en especial en bebés recién nacidos, ya que se les vuelve la piel sensible y les salen ronchas; “es que los bebés son como una planta”.

Según batá Gloria Muchavisoy, en ese día del coco no se puede tocar las plantas porque salen los gusanos verdes que las dejan viringas y dañan raíces, ramas u hojas. Ella también comenta que los mayores consideran que en shbojuet salen guacas en los caminos o las zanjas. Por otro lado, la batá Narcisa Jamioy observaba mi cabellera y me recomendaba no bañármela en el cuco de luna porque se me podría enflorecer, poner horquilluda o salir granos en la cara.

Posterior al quinto de luna si se puede sembrar en los siguientes días que le quedan a la merma. En ese cuarto menguante personas como Segundo Miticanoy o don Rafael Pineda recomiendan sembrar alimentos que crecen hacia abajo y dentro de la tierra. Por eso en esas fechas se suelen cultivar tubérculos como sixes, arracachas, cunas o tumaqueños. Igualmente, en obsenan se puede hacer mermar aquellas matas usadas como cerca viva y se recomienda purgarse porque merma los parásitos, aconsejaba la batá Gloria.

Pasa el ciclo menguante y la luna se pone vacía, llega enañté. Entre los kamëntsá a esta luna totalmente oscura se le asocia con momentos de tristeza y confusión. Ese día batá Gloria no siembra porque las matas no cargan, cogen vicio y se van en vano. Cuando la luna voltea a nueva se pone tierna. Dicen los mayores como doña Clemencia Jacanamejoy que cuando la luna esta tiernita puede aparecer un embá, auca o niño sin bautizar. Pueden salir las guaguas tiernas, sabe decir la mayora. Para evitar un gran susto de alguno de estos angelitos, la batá Pastora comentaba que los mayores sabían bautizar aquellos lugares donde se comenta que se han aparecido. Para ello, hay que ponerle nombre al ánima del niño o niña y empezar a gritarle por el camino cuando uno se sienta asustado.

Para la luna tierna don Rafael Pineda recomienda el corte de uñas y no cortar madera porque le sale gusanos. Enañté es la etapa dañina, la tapa de energía débil de la luna nueva. Volviendo a las explicaciones de batá Gloria, ella comentaba que en Sibundoy la luna nueva se puede observar por el oriente y hacía allí nace chiquita, finita pero débil para el trato de las matas y toca esperar a siete u ocho de luna creciente para que se vuelva bonito.



Imagen 25. Joashkon. Fotografía de Ángela Jacanamejoy.

Cuando está criando vuelta la lunita empieza a hacer crecer su fuerza y llega a cuarto creciente. Recuerdo que estando en casa de los Miticanoy Burgos nos quedábamos con Segundo viendo lo grande que crecía el cultivo de maíz de Juan Chindoy. Al rato, Segundo me expresaba que ese crecimiento apresurado quizás se debía a una siembra en los primeros días de creciente. Por tanto, Juan no tuvo en cuenta que lo adecuado es hacerlo en el momento que esta luna se encuentra a mitad de su etapa. Apenas se asoma entsobochoan o el cuarto creciente, don Rafael recomienda sembrar enredaderas como el frijol y cañas como el maíz. De ahí en adelante, desde esa creciente hasta kastsbëté es bueno tratar todas esas plantas que son medicamento porque están cargadas de fuerza, me aconsejaba don Alfonso Jacanamejoy.

Lograr atinarle a la luna como dice Segundo Miticanoy es una habilidad que implica un contacto cotidiano con la vida del campo. Atinarle a este astro implica saber leer sus fases o joashkonam, saber leer sus tiempos de fuerza y debilidad. Igualmente, quien le atina a la luna se va enseñando a los síntomas que hacen llamado a los tiempos de crianza, cuidado, intervención o quietud de cultivos, animales, objetos u otros seres. Entre los kamëntsá, quien comprende a Joashkon puede enseñarse a curar a través de la partería o el manejo de plantas medicinales. Según lo comentando por la batá Esperanza Jacanamejoy a Laura Chaustre (2018), su tío el taita Nicolás Mavisoy le hizo una curación para concederle el don familiar de la sanación. Para lograr darle aquella habilidad, durante varias lunas llenas el taita le ponía unas plantas alrededor de las palmas de las manos o en la coronilla.

La comprensión sobre la incidencia de Joashkon en la vida es uno de los conocimientos que pueden entrar en crisis en las veredas del valle de Sibundoy. Actualmente, el campo se está quedando solo, la ciudad vive *jalandó gente*, los viejos se acaban como los cultivos y los jóvenes no quieren tocar la tierra, “ya no quieren encargar la semilla”, decía Andrés Juajibioy. Aun así, se manifiesta el entusiasmo de jóvenes como Wilber López Jacanamejoy que quieren ser *doctores en azadones*. En estos aspectos, la cuestión de fondo radica en no dejar de prestarle atención a algunas condiciones de precariedad y problemas de tenencia de tierra que se presentan en la ruralidad del alto Putumayo. Para eso hay que observar posibilidades de transformar las condiciones materiales de existencia y ciertas relaciones sociales que permitan optar por posibles formas sustentables de habitar.

Mantener la capacidad de prestar atención a la luna es similar a la costumbre de rodar las veredas o el monte, la costumbre de tener constantemente en referencia a tabanok, tabanoy, estar yendo y viniendo. Asimismo, prestar atención a la luna es como el maíz y la esperanza de que los cultivos vuelta vuelvan a criar, la esperanza de poder vuelta a ofrendar a los muertos o la esperanza de compartir el *florecimiento* de otro gran día o año nuevo. En palabras de Javier Tobar y Herinaldy Gómez:

“En lengua kamëntsá las palabras se asocian con la dimensión temporal, con el destino y el movimiento. Nyanoy es un término espacial que indica hacia todas las direcciones. El tiempo kamëntsá se concibe como un espacio heliolunar. Juashkon es luna; juashkonam es ir y dar vuelta, ir y regresar. Lingüísticamente parece evidenciarse una relación con el

devenir, con un sujeto y un tiempo cambiante, con la severidad del errar, del dar vuelta. Shinye es sol, mes; inye es ver brillar; sintinye es lo vuelvo a ver; clestrinye es carnaval. El carnaval es un espacio y tiempo del regreso, del volverse a ver. Pero este ir y venir en el tiempo ha de plasmarse en el espacio” (Tobar & Gómez, 2004, pág. 34-35).

4.7 Bëtsknaté

Al llegar noviembre de 2018 las veredas volvieron a llenarse de colores intensos. Para esas fechas se estaba dando el nuevo surgimiento de flores de nacedero, el *clestrinyeshe* o *árbol carnaval* y las brugmansias o borracheros. Siguiendo con las rutinas laborales, en esos momentos del año yo recorría las veredas en bicicleta y me impresionaba de ver tanto colorido en el paisaje y recordé una recomendación de taita Narciso Jamioy. Según aquel lingüista, el clestrinye o florecimiento es la seña que llama a alistarse para la celebración del nuevo año kamëntsá. Siendo así, con la llegada de este fenómeno natural se empieza a preparar la bienvenida del bëtsknaté o *carnaval del perdón*.

Para Juan Jacanamejoy el ciclo anual kamëntsá se mueve alrededor de la siembra, la cosecha, la ofrenda y la celebración. Allí son el uacnayté (día de los muertos) y el bëtsknaté los puntos de finalización e inicio de un nuevo ciclo. En ese sentido, al llegar noviembre con el uacnayté se está finalizando año, a la vez que se inician siembras o cosechas que permiten ofrendar y celebrar. De acuerdo a la costumbre, en esos días a los muertos se les hacen ofrendas y se empieza a dar cierre a un ciclo que se renovará con la preparación del bëtsknaté.

Los patrones de espacio y tiempo kamëntsá han sido desordenados. Ya lo hemos abordado en términos espaciales con los testimonios sobre las oleadas impuestas por las misiones. Respecto al calendario quizás sucede lo mismo. Al imponerse el proceso de evangelización se ajustó el año nuevo kamëntsá a la propuesta de carnaval católico como antesala a la cuaresma. Pese a ello, para personas como Andrés Juajibioy las verdaderas fechas del bëtsknaté posiblemente se conectaban con el inti raimy incaico.

Siguiendo con la argumentación local, aparecen los planteamientos de Lacha Muyuy, un hombre inga kamëntsá. Él sostiene que el momento del clestrinye no es momento de ningún carnaval, sino que su verdadera base de desarrollo es el compartir a través de las visitas y el agradecimiento por el alimento y la vida que se mantiene. Según Lacha,

anteriormente se terminaban las cosechas de fin de año y empezaban una serie de visitas por las veredas que duraban hasta el nuevo inicio de labores de cultivo. En esas visitas se conversaba, compartía alimentos, bocoy, había *janshana o uatšëmbona* (trueque), se danzaba y tocaban instrumentos musicales. Hoy en día la costumbre de las visitas se desarrolla en menor proporción y se concentran en la celebración del *bëtskнатé*. Entre ellas se destacan las visitas a las casas de los cabildantes para *guangliar* comida.

Con la llegada del nuevo año se busca hacer limpias u armonizaciones. Para ello se llevan a cabo soplos para *barrer* las malas energías, emanaciones del humo de copal y chondur, tomas de yagé o las tradicionales puestas de flores en la coronilla, la parte más alta de la cabeza. De esa manera, el *bëtskнатé* se toma como punto amortiguador para la resolución de conflictos, el fortalecimiento comunitario y el agradecimiento por la posibilidad de celebrar el ciclo agrícola y la permanencia de la vida.

Respecto al asunto del perdón es uno de los principales elementos de sincretismo entre lo *kamëntsá* y lo católico. Esto se puede observar mediante las puestas en escena de una celebración que refleja disputas inmersas entre la dominación y la resistencia. Por tanto, el perdón se puede abordar desde perspectivas diferentes o mezcladas. Por un lado, estas perspectivas destacan tensiones y acuerdos colectivos frente al proceso evangelizador. Por el otro, la posibilidad de armonización de conflictos personales entre los participantes del *bëtskнатé*. Ahora, si bien la idea del perdón se liga a la evangelización, Montañez, P. F. G. (2020) a partir de sus diálogos con el taita Santos Jamioy describe una asociación del perdón a la necesidad de unas correspondencias o intercambios de energías e información. Montañez destaca que estas correspondencias o intercambios se dinamizan a través de nociones como limpieza, conectividad, moderación, armonización y la relación individuo-sociedad. Todos estos aspectos configuran el cuerpo individual y colectivo del pueblo *kamëntsá* a través de la toma de yagé, el trabajo colaborativo en el transcurrir de la preparación y la celebración misma del *bëtskнатé*, el compartir de la música, el baile, la comida, entre otras actividades.

4.7.1 Recorrido de los personajes del *bëtskнатé*

En el valle de Sibundoy se puede escuchar con fuerza el soplo de un cacho. Así se identifica la otra señal que anuncia la temporada del *clestrinye* y la llegada del *gran día*. El sonido de este instrumento hace eco desde el 2 de noviembre hasta el lunes anterior al

miércoles de ceniza. Ese gran día suele suceder en los meses de febrero o marzo. Después de esa temporada el cacho no volverá a sonar durante el ciclo anual. De igual manera, el intenso colorido que se asoma por aquellas fechas en los arbustos y árboles también se refleja en las vestimentas de los participantes del día del bëtsknaté. Para ese evento se hace común ver muchas mujeres y hombres kamëntsá con faldas negras y coronas acompañadas de cintas colgantes con labores que se asemejan al tsombiach. Asimismo, quienes no llevan este tipo de coronas o *yautos* llevan coronas hechas con plumas de guacamayas amazónicas. Estas últimas están muy asociadas a las ceremonias del yagé. Siguiendo con la observación de la indumentaria se puede detallar que algunos hombres llevan una especie de ruana de colores negro, blanco y azul o blanco, rojo y azul. A esta prenda se le llama *capisayo* y es prenda mayoritariamente de uso masculino. Los hombres que no llevan capisayos suelen ponerse una cusma. La cusma es una prenda amplia y larga similar a una túnica de misionero acompañada de *ceñidores* o correas de tela y rebozos similares a los de las mujeres. Ellas usan faldas negras, blusas rojas o blancas y rebozos verdes, azules, rosados, morados, entre otros. Igualmente, tanto mujeres como hombres parecieran llevar un arcoíris en sus cuellos hechos a base de collares de chaquiras y cascabeles. Además, en el caso masculino hay quienes usan collares de colmillos de felinos que representan lo chamánico.



Imagen 26. Hombre kamëntsá tocando el cacho en el día del bëtsknaté, fotografía de Fabio Martínez, 2019.

En el actual bētskнатé se desarrolla un recorrido que atraviesa la parte urbana del pueblo, la iglesia y el cabildo mayor. El punto de inicio de la comparsa del año 2018 fue a las afueras de la iglesia de la vereda llamada el sagrado corazón, punto límite entre lo urbano y lo rural. Al ir saliendo de las casas se podía ir avistando a algún hijo pidiéndole perdón de rodillas a sus padres y a estos concediéndoselo a través del riego de flores sobre la cabeza. Luego, ese momento de reconciliación comunitaria se continuaría generando durante la celebración entre familiares, amigos e inclusive desconocidos. Según Yeni Tandioy, cuando una mayora o un mayor le riega flores en la cabeza a otra persona que poco conoce, además del perdón lo que le está concediendo es el florecimiento de un don o le está sintiendo una virtud o buena energía.



Imagen 27. Batá Antonia Satiaca regándole flores a otra mujer kamēntsá /Fotografía de Fabio Martínez, 2019.

Durante el recorrido la música dinamizó el movimiento de los grupos de kabungas que salían caminando por las veredas. Armónicas, cachos, cascabeles, rondadores, bombos y flautas de dulzainas generaron el ritmo durante toda la jornada. Así se podía observar a los grupos que se desplazaban e iban danzando de manera serpenteante o circular mientras esperaban o se aproximaban a ese lugar de encuentro entre toda la comunidad participante. Para Yeni, hacer círculos es ir aludiendo al sol o la luna que ayudan a definir ciclos, un nuevo año o la vuelta de las cosas.

Una vez reunida toda la *kabungada* empiezan a aparecer los diversos personajes que le dan dinamismo a este teatro ambulante. El personaje que encabeza la marcha es el *matachín*, quien representa la autoridad, el gobernador, el guía de la comunidad. Este personaje se caracteriza por llevar una campana en la mano, una corona que mezcla el yauto con las plumas y una máscara roja con el gesto de una persona que pareciera estar silbando o soplando. Algunos autores como Montañez, P. F. G. (2020) registran que los kamëntsá definen al matachín como “el dios solar que guía al colectivo y recuerda con su soplido la transformación, el cambio, el devenir de la historia comunitaria y la activación del flujo energético que sustenta sus transacciones”. Fajardo (2006) narra que el matachín “abre el carnaval kamëntsá, convocando con su campanilla y gritos de júbilo, a carnavallear. Su máscara deja ver el gesto de un soplo o silbido. Su llamado es a transgredir la norma”. Según narrativas expuestas por Triana, Y. Q (2019), algunos kamëntsá definen al matachín como el rey de los demonios o *sanjuanes* que festejaban los anteriores carnavales junto a los animales. Aquí se puede entender que se refiere al llamado *caca temp* o *tiempo crudo* como me lo contó la batá Pastora Jamsasoy. Ese tiempo en que los humanos hablaban con los animales y no usaban el fuego. Respecto a esta perspectiva negativa sobre el matachín y los sanjuanes se puede observar la influencia de las misiones católicas quienes consideraban que el valle de Sibundoy anteriormente era habitado por demonios. Por eso la iglesia introdujo la campana como símbolo que dirige hacia el camino de la evangelización. Aun así, desde otro ángulo de argumentación, para William Jamioy el matachín es un *tatšëmbuá* o médico kamëntsá que va haciendo soplas porque va limpiando las malas energías alrededor y protegiendo a la comunidad. Ante este contraste, el matachín será el primer personaje que muestre las ambivalencias sincréticas que se ponen en juego en el *bëtskнатé*.

Desde las veredas sale el matachín gritando y tocando la campana acompañado de los sanjuanes. Sin embargo, al iniciar la gran marcha estos danzantes se harán más atrás para darle paso a las autoridades de la administración pública junto con el taita mandado (gobernador) y sus cabildantes (taita arcanÿe o alcalde mayor, taita alguacero o alguacil mayor, encargado de la justicia y la coordinación del *bëtskнатé* junto con sus tres auxiliares: mayor *uatëcmá* o alguacil primero, *sëntsa uatëcmá* o alguacil segundo y *sëbiá uatëcmá* o alguacil tercero).



Imagen 28. Matachín, las autoridades del cabildo y la administración pública. Fotografía de Fabio Martínez, 2019.

Después del matachín llevar la delantera, a las autoridades los van a seguir dos tipos de participantes que resaltan la narrativa católica: Los *bandereros* y las *mamitas fiesteras* de la virgen de las lajas. Los *bandereros* son personas que llevan banderas blancas, azules, verdes y rojas. A esos colores Montañez, P. F. G. (2020) describe unos significados evangelizadores de acuerdo a lo que le comentó Alirio Chicunque: “blanco- paz, azul-agua, verde- esperanza y rojo- sangre”. Las *mamitas fiesteras* son un grupo de mujeres kamëntsá devotas que van cargando una imagen de la virgen de las lajas como recordatorio de las épocas en que se iban caminando o en carro hasta el templo de la santa en Ipiales, Nariño.

En el recorrido pasan las mujeres devotas a la virgen de las lajas y enseguida vienen los sanjuanés. Estos danzantes representan al segundo personaje con alta carga de ambivalencia sincrética. Ellos llevan puestas cusmas, saco de colono, unas mascararas negras con cabellos de cuero o fibras y un gesto de una lengua por fuera. Los sanjuanés fueron impuestos por los capuchinos con el fin de mezclar las fiestas en honor a San Juan Bautista con el bëtsknaté. Según Andrés Juajibioy, los misioneros consideraban que los kamëntsá tenían muchas celebraciones anuales y promovían un ocio excesivo que

terminaba en borracheras. Juajibioy recuerda que en épocas pasadas a estos *lengüilargos* se les llamaba *enmascarados* o *comentsabe*.

Dentro de las interpretaciones que se le dan a la expresión de la máscara lengüilarga se hacen asociaciones a lo demoníaco, lo doloroso y lo burlesco. Respecto a lo demoníaco como lo registra Triana, Y. Q (2019) es una categoría católica despectiva para referirse al kamëntsá no evangelizado. Lo demoníaco se relaciona con la idea de lo salvaje, lo monstruoso, lo rebelde y con aquellos que incluso decidieron acabar con sus vidas para no dejarse someter a la evangelización. Ante este último tema, esta categoría despectiva no se libra de mezclar lo doloroso y lo burlesco. Lo doloroso aparece en las narrativas localmente difundidas donde se destaca el sufrimiento de San Juan Bautista o la frustración de antiguos kamëntsá suicidados por frustraciones socioeconómicas o como acto de resistencia ante las arbitrariedades de las misiones católicas. De acuerdo a los registros de Tobar y Gómez (2004), la máscara del san juan hace alusión a una persona ahorcada, a la vez que recuerda la violencia derivada de la incomprensión del español por la lengua kamëntsá, una burla a la falta de comunicación.



Imagen 29. Mamitas fiesteras de la virgen de las lajas. Fotografía de Fabio Martínez, 2019.

Andrés Juajibioy le comentó a Luis Dávila sobre las antiguas fiestas de los sanjuanes y manifestó diferencias en la duración y las expresiones de las máscaras:

“Antiguamente cuando los san juanes tenían la fiesta aparte era totalmente diferente, son fiestas que duraban hasta un mes, no eran desfiles, sino que eran visitas grupales, pero más que todo enfocándose al rechazo a la mala energía y a la representación de la misma literatura del pueblo kamëntsó y la burla también al colono, por eso ese término o esa acción de la burla al colono eso vino después, es que tu miras por ejemplo las máscaras anteriores al san Juan las máscaras tenían en forma de oso, pero es un oso monstruoso, u otras tienen la cabeza del lobo, u otros tienen la cabeza del antiguëla que era como la mujer mala que vivía en la selva o en la chagra tradicional, o la cabeza de la raposa, o la cabeza de tigre por la influencia chamánica que se empezó a dar”.(Jaramillo & Dávila,2013. Pág.32).



Imagen 30. Foto de mayor con la máscara lengüilarga del sanjuán levantada. Fotografía de Fabio Martínez, 2019.

Andrés expresa que lo burlesco es posterior al uso de las máscaras “monstruosas” o con figuras de animales o humanos considerados dañinos, peligrosos o espantos. No obstante, este recuerdo pareciera manifestar una característica muy marcada que pude evidenciar en mi convivencia con los kamëntsó, su humor sarcástico. Por eso, a partir de la figura del oso me atrevo a plantear que el sarcasmo estaba presente en las máscaras antecesoras al sanjuán. Recordemos que en el primer capítulo de este texto se describe una tradición oral que liga al oso a nociones de fortaleza compartida y solidaridad. Si bien esta historia

muestra un oso que rapta y embaraza a una mujer kamëntsá, también muestra a Juanillo o Juanoso, un ser mitad humano, mitad oso que reivindica el carácter protector de este animal. Por ello la posible cara monstruosa de la máscara pudiese mezclar dos consideraciones: La primera podría ser el miedo histórico a los seres representados en las máscaras asociados a los temores del monte y una asociación a lo espantoso. La segunda perspectiva haría cierta mofa al miedo colono y misionero atribuido al kamëntsá no evangelizado, asociado a lo que se consideraba demoníaco y salvaje.

Sigue la comparsa y aparecen los personajes llamados *saraguayes*. Ellos vienen escoltados por danzantes sopladores de dulzainas. Los saraguayes se mueven haciendo la danza del *saraguai*, un movimiento serpenteante que recuerda la antigua distribución espacial de los kamëntsá alrededor de watjajonay y los posteriores desplazamientos impuestos por los capuchinos. Los saraguayes son la figura que ya no hacen uso del sarcasmo, sino que se burlan directamente de la manipulación que generó la llegada de los españoles a Tabanok. Ahora, si bien los sanjuanés se colocan vestuarios poco coloridos de colonos, los saraguayes usan ropaje blanco que recuerda a aquellos squenás que llegaron a engañar al nativo y robarle sus tierras. Posiblemente esas prendas también aluden a la vestimenta litúrgica católica. Además, dentro de esa indumentaria llevan un elemento que llama la atención sobre las maneras ficticias que se usaban para el despojo. Ese principal objeto que roba la mirada de los espectadores es un sombrero de colores con bordes circulares y puntas triangulares con ocho espejos. Con los espejos se recuerda que este fue el artefacto de intercambio engañoso usado por los españoles para acceder a las tierras y el oro de los kamëntsá. En relación a este metal preciado, yo llegué a considerar aquella narrativa como una metáfora generalizante a la “conquista” española de América. Aun así, William Jamióy me comentaba que aquel asunto de la explotación de oro no es necesariamente una cuestión imaginaria en la región. Él plantea que si puede haber bases históricas debido a que en la comunidad kamëntsá todavía se observan mayores con dentaduras enchapadas en este metal conseguido en minas cercanas.



Imagen 31. Saraguayes. Fotografía de Francisco Garzón, 2018.

La mezcla de comparsa y procesión atraviesa varias calles del pueblo hasta llegar a la iglesia catedral. Cerca de este templo se encuentra el *parque de la interculturalidad*, un lugar que oculta un antiguo cementerio kamëntsá. En este sitio se hacen dos actos que invitan a los muertos a la celebración. El primer acto se desarrolla noches anteriores al bëtskнатé cuando los cabildantes son acompañados por un grupo de tatšëmbuá que armonizan aquel sitio considerado sagrado. Ellos recorren el interior del parque moviendo sus wairas y soplando sus pócimas sobre esculturas o monumentos. Entre los elementos que se le hacen limpia se destaca una estatua del matachín y otras figuras de kamëntsá tocando instrumentos, gritando o soplando. Más adelante armonizan al gobernador y lo suben a un altar donde se ubica una cruz. Al final del ritual, uno como espectador observa esas escenas y no sabe si es un acto de reconciliación, remembranza a los muertos, crítica a la usurpación del lugar o todas las anteriores. Posteriormente, el segundo acto se desarrolla en el bëtskнатé y consiste en darle varias vueltas a ese antiguo cementerio. También, Ángela Jacanamejoy comenta que se aumenta el zapateo, tanto para recordar a las ánimas como para comunicarse con la fuerza de la tierra.

Se entra a la iglesia y se desarrolla una misa fuera de lo común a la típica ceremonia católica. El ingreso de los personajes a este templo muestra un momento de tensión y reconciliación. De entrada, el cura párroco inicia su discurso centrándose en el sermón, el

perdón y la convivencia de los pueblos. Luego se hacen las ofrendas con productos agropecuarios locales que son fruto del trabajo anual: muchas frutas, verduras y huevos. Así como carnes de cuy, cerdo, res y varios derivados del maíz. Una vez dada la misa interviene el gobernador del cabildo, se pone de rodillas y habla en kamëntsá para dirigirse a la comunidad. Asimismo, el taita mandado inicia un acto de integración donde hace que el cura se le arrodille para ponerle un capisayo, armonizarlo y regarlo en flores. Por consiguiente, se puede identificar un intento de reconciliación que se mueve entre dominio religioso y su ineficacia para desaparecer todas las tradiciones nativas.

La misa implica la disminución del ritmo, pero no su desaparición. Durante toda la acción eclesial se genera un juego contrastante entre silencios y sonidos. Incluso hay momentos entre el inicio, el intermedio o la finalización de la ceremonia que los músicos se hacen sentir adentro y afuera de la iglesia. Acá se vuelve a denotar la mezcla entre el conflicto y el perdón mediante una interrupción que llama a seguir la celebración entre todos. Al fondo se sigue escuchando levemente el soplo de flautas y la percusión de los bombos. Por consiguiente, al terminar la misa se vuelve a subir el volumen del jolgorio.

Se sale de la iglesia y la gente regresa al parque donde se inician los saludos de nuevo año, los abrazos, las venias y la abundancia de cabezas florecidas. Así vuelve la música y la danza que continuará girando alrededor de la cruz y luego guiará a toda la gente hacia el cabildo. Ahora es el turno de protagonismo de dos personajes no humanos: el castillo y el gallo.

El castillo es una estructura hecha con madera, palma de cera conseguida en las montañas y totora de la zona del plan. Para la ocasión se hicieron cuatro *carchanëshá* o castillos de ramos. El más grande de ellos se ubica a las afueras del cabildo mayor. Los otros tres se observarán en la entrada de las casas del gobernador y los alcaldes mayor y menor. Para el levantamiento de estas construcciones se realiza una cuadrilla días antes del *bëstkнатé*. Mientras tanto, otro grupo de personas adentro del cabildo van tejiendo las hojas de palma con una figura en forma de corazón. Respecto al significado del castillo también se confronta a través de lo sincrético. Desde la tradición oral kamëntsá representa las casas quemadas por la invasión española. Por eso, anteriormente esta construcción era quemada. Desde la religiosidad católica aquella estructura es una alusión a la puerta de ingreso por la que entró Jesús a Jerusalén.

Una vez construido el carchanëshá, el taita mandado proclama el perdón y hace llamado al jaloneo del gallo. Con la muerte de este animal se condensa gran parte del bëstknaté y su sacrificio manifiesta el principal sentido de representación sincrética de la celebración. De entrada, algunos kamëntsá asocian este sacrificio con la muerte de sus paisanos suicidados y la violencia impuesta por el colono. Así como la muerte de aquel colono español al que se le hizo resistencia antes de su dominación. Por otro lado, (Canchala 1995) comenta que algunos mayores consideraban este acto sacrificial desde dos perspectivas de fuerte sentido evangelizador. La primera versión plantea que la imposición de la muerte del gallo recuerda el sufrimiento que les espera en el infierno a personas que han hecho grandes daños. La segunda versión refiere a la asociación entre el cantar del gallo y la traición del apóstol Pedro a Jesucristo.

La gente también manifiesta que el jaloneo del gallo lo hace un sanjuán en analogía con el sacrificio de este santo y la introducción de su fecha de conmemoración establecida por los misioneros. En esa medida, el gallo representa tanto la muerte del nativo cómo la muerte del santo colono víctima de su propia religión squená. Tras el inicio del jaloneo varias personas intentan quitarle la cabeza a aquel gallo, ya sean con las manos o con sus bocas que al lograrlo dejan una chispeante huella de sangre. De alguna manera, esa huella recuerda la muerte, pero también recuerda que la sangre kamëntsá y squená sigue viva en tabanok. Esa sangre derramada se vuelve una muestra de perdón.

Al caminar con los personajes del bëstknaté pudimos ver sus grandes configuraciones y ambivalencias, sus cargas sincréticas y sus capacidades de convivencia. Este recorrido nos mostró vestuarios que replican las manifestaciones temporales del paisaje, sus ajuares mezclados entre lo católico y lo chamánico. Asimismo, observamos que el perdón se pide y se da a modo de venias y puestas de flores en las cabezas que buscan conceder dones o sentir virtudes. Sin embargo, también se puede observar que se perdona, pero no se olvida. Por ello se danza recordando desplazamientos territoriales, sacando lenguas confusas entre la burla y el dolor, máscaras sarcásticas o temerosas, soplos o gritos que van marcando caminos o haciéndole contra a las malas energías. Igualmente, se pueden llegar a sentir las tensiones ante los procesos de colonización. De esa manera aparecen las rodiadas y armonizaciones de lugares e infraestructuras consideradas sagradas, la movilización de estatuas de santos, la construcción de objetos o la muerte de animales con complejas cargas simbólicas.



Imagen 32. Sanjuan preparando cuerdas de balanceo del castillo para iniciar a jalar el gallo.

Fotografía de William Jamioy.

El carnaval del perdón o *bëstknaté* deja entrever encuentros y desencuentros que amortiguan la violencia. La constante manifestación sacrificial muestra confrontaciones entre la dominación y la resistencia, lo mítico y lo histórico, lo domesticado y lo salvaje, lo diabólico y lo chamánico. Parafraseando a Triana, Y. Q (2019), la muerte del gallo advierte el potencial violento de lo *kamëntsá* frente a lo colono que se libera a través de la burla. Por ello, el sacrificio de este animal se observa como negociación con el catolicismo mediante la exorcización de la agresividad *kamëntsá* ritualizada. Una agresividad que al expresarse de forma concreta con la muerte de este animal simboliza y sintetiza la posibilidad de convivencia con los *squená*, con perdón, pero sin olvido. Así esta violencia hacia el gallo se convierte en violencia virtual que expresa deseo de venganza, pero no lo promueve más allá de este sacrificio. Se permite la violencia sobre esta ave con el fin de evitar una violencia descontrolada y ampliada entre los diversos pobladores del valle de Sibundoy. Finalmente, Triana. Y. Q destaca que la violencia a la que se le hace énfasis refiere al momento del contacto, más que a una permanente violencia “intestinal y destructora”. Por tanto, el ritual del gallo es una forma de actualización de la memoria que recuerda el sacrificio de los anteriores *kamëntsá*. Por consiguiente, esta estrategia mnemotécnica alrededor de los impactos del contacto amortigua la violencia concreta.

Asimismo, se posiciona una convivencia definida como opción y no como un total sometimiento colonial.

El perdón que se resalta en este día grande previene y resuelve algunos conflictos. Se perdona, pero no se olvidan las injusticias del contacto a través de los personajes de *bëtskнатé*. Aun así, Tobar y Gómez, (2004) nos recuerdan que al gallo también le dicen *horero* y está asociado con la continuidad temporal que genera nuevos ciclos y permite olvidar para seguir el devenir de la existencia. En consecuencia, no se olvida la violencia generada por el choque cultural pero tampoco se promueve nuevas formas de violencia. Por ello se hace llamado al perdón cada año.

4.7.2 Bocoy para animarse y compartir

La primera vez que tome chapil fue en el *bëtskнатé* de 2017 cuando Segundo Miticanoy me presentó a un amigo inga. Aquel hombre sirvió una copita y dijo “tome pa suma parlai, conversar bonito”. Yo lo tomé ligeramente y sentí un gran ardor en el pecho que me duró un buen rato. Sin embargo, en el *bëtskнатé* la bebida principal no es el chapil sino el bocoy o la chicha, aquella que además de conversar, lo pone a uno a *danzar saltadito, versiar y tocar bonito* algún instrumento. El bocoy es considerado por los *kamëntsá* como la *sangre del maíz* y la *sangre de cristo* (Iglesias, 2008). Bocoy es una bebida que fortalece la vida, a la vez que recuerda a los muertos. Por eso, no es extraño observar a alguien haciendo una libación a los difuntos, derramando chicha en el suelo y expresando dichos como “venga y sírvase”, “por los muertos” o “por las ánimas benditas”.

Para el *bëtskнатé* del 2017 tuve la oportunidad de ayudar a llenar enormes tanques de bocoy. Allí pude hacer las respectivas visitas a las casas de los cabildantes donde la gente se organiza en largas filas para seguir el jolgorio y *guangliar más boda*¹⁰. En uno de esos lugares solo habíamos dos *squenás jucos o colonos* muy altos y delgados. La diferencia entre el otro *squená* y yo radicaba en que mi color de piel y cabello si parecía el de un *kabungá*, mientras que el otro hombre era evidentemente un *gringo*. A ambos nos pasaron grandes *canecas* llenas de bocoy.

¹⁰ Grandes porciones de comida que se dan en eventos especiales

Quien se inicia en la tarea de repartir la chicha tiene que aprenderse un conjunto de expresiones y gestos que acompañan ese acto. Entonces, lo primero que hay que saber es que al encargado de repartir le dicen *botijero*, aunque las *botijas* de barro o madera ya poco se observen y hayan venido siendo reemplazadas por baldes o canecas. Esas canecas se acompañan de vasos de plástico para ofrecer a cada persona junto con el saludo *quemëjua nyets capamillang* “salud con todos”. Si uno como botijero no lo expresa, la gente se siente en desconfianza, estiran sus cabezas y dicen “sírvasse”, haciendo que el botijero repita tomada y pueda terminar temía (borracho) por olvidarse de saludar. De igual modo, quien termina de repartir su caneca tiene derecho a llenar otra y escoger a quien lo va a reemplazar. Así aumentan las *rondas* y los baldes hasta que la gente se empieza a poner *maridita* y vuelta toca ir y sacar algo de comer de la boda guangliada. De nuevo se amortigua el efecto y continúan bailando y tocando algún tambor, rondador o dulzaina. También, el asunto de saber hacer las rondas de bocoy no solo encierra los debidos protocolos de cordialidad, sino que busca evitar la brujería. En este caso, la chicha no se libera de la posibilidad de ojar, transmitir mala intención o mala energía. Y debido a esa situación, la gente suele hacer gestos como la contra de mover una mano en círculos y una cruz antes de repartir o sopla el vaso en el que va a tomar. Recordemos que, de acuerdo al soplo, se hace daño o se hace limpia.

La chicha emborrachadora es la chicha juriada, *coronch bocoy*, aquella que se mezcla con el *cuncho viejo* o *chicha vieja* fermentada. Ese cuncho es lo que William Jamioy llama “la madre que se asienta en el fondo de la chicha, la guía que fermenta y anima”. “Quien sale chucha para tomar chicha se *empacha*, le duele el estómago”, me explicaba don Antonio Jajoy. “Si usted se enseña a tomar chicha, ella les acuesta a los gusanos y abriga la barriga”, comentaba don Salvador Jacanamejoy mientras colocábamos unos postas para un cultivo de granadilla. Igualmente, de manera similar a cómo le contaron a Laura Chaustre (2018), Evelio Juajibioy me compartió la creencia kamëntsá de tomar en pares de vasos y canecas cómo asociación a los dos ojos, o si no se termina borracho y asustado por un espanto que es un tuerto que aparece en los caminos.

Chichas hay de diversos tipos. Andrés Juajibioy ha probado chicha juriada fuerte, chicha tierna o *adolescente* que toman los jóvenes, chicha de ñame, maíz seco, remojado, sandona, chicha morada y chicha de barbacuano. Por otro lado, anterior a que llegaran los

gorgojos dañinos de los cultivos de caña se consumía mucho guarapo que *volteaba la cabeza*, recordaba don Antonio Jajoy.

Don Lolo me enseñó a identificar que cuando alguien está en alguna labor en el campo o en medio de un festejo y dice “me suena la garganta” o “me dio gota”, significa que tiene sed y probablemente quiere bocoy tierno o emborrachador. Por ello, bocoy todavía aparece en el jornal, las rodiadas al monte, las fiestas, las celebraciones familiares y demás eventos del ciclo agrícola y anual. Hoy por hoy, se mantienen lugares con cierto grado de clandestinidad donde se consigue chicha emborrachadora u otros licores artesanales. Por ende, una escena que uno puede llegar a observar en algún camino veredal es ver mayores caminando mariaditos porque van *machascas*, van temía.

El bocoy tumba cuando emborracha o ayuda a mantener de pie en el bëtsknaté. Al ir pasando las rondas también pasan la música, los zapateos o movimientos saltaditos a los que refiere Yeni Tandioy. Por tanto, estar moviéndose a cada rato exige renovar energía con chicha y boda para seguir festejando. Así, la participación es tan estimulante que no importa que tan hábil seas cantando, bailando o tocando instrumentos. Respecto al movimiento del cuerpo que danza lo importante es mantener aquel saltadito o *movimiento de balanceo*. Por un lado, “a través de la danza se aprende a pedir perdón”, expresaba Andrés Juajibioy. En ellas no se juntan los cuerpos, pero se definen distancias de aproximación acompañadas de venias que hacen llamado a la reconciliación. Por otro lado, los constantes zapateos cogen fuerza para agradecer a la tierra. “Así despertamos a los difuntos y la fuerza de tbatsanamamá” me explicaba Ángela Jacanamejoy.

En el baile o danza no se agarran los cuerpos, a excepción de los jóvenes que durante el recorrido del carnaval van en grupos cogidos de las manos y cantan al unísono:

“Se canta en lengua materna cantos como:

chok, chock chok, mok, mok, mok, chams kabunga chams, bëndata, vida ora joboyeuama,
vida ora jobuertana , chok, chok, chok, mok, mok, mok.

Vidaora joboyeuama

Vidas na uatëskama, ndoñes na mëntskoñama”

“Vamos hacia adelante, adelante, adelante, hacia atrás, atrás, atrás, bailemos ahora que hay vida y si la hay nos volveremos a ver el próximo año.” (Muchavisoy, 2002).

Este canto al unísono suele empezar con la expresión repetitiva: “clestrinÿe, clestrinÿe, clestrinÿe, clestrinÿe”. Luego viene acompañado del acto y la expresión: “media vuelta, vuelta entera”. Según batá Flora Chindoy, este último elemento “no es tradicional y vino de la universidad”. De todos modos, aquel canto grupal entusiasta recuerda que en vida estamos y hay que celebrar y compartir. Vida or joboijuama “ahora que hay vida, bailemos y cantemos por nuestra existencia”, se dice durante el clestrinÿe. A la hora de cantar, hay que saber diferenciar entre un canto programado o el acto de *versiar* o *javersiam*. Javersiam según Yeni, “consiste en realizar versos innatos en voz y palabra de acuerdo a lo que se siente”. Lo común, es que la espontaneidad de este tipo de diálogo cantado lo realicen los mayores o aquel que aún logra hablar en lengua kamëntsá. Incluso, a lo referente a este asunto del versiar, se le suma la tonalidad de los instrumentos y el estado de ánimo de las personas. Siendo así, Chaustre (2018) describe lo siguiente:

“Verseando en el baile, los cabënga se expresan con palabras y también con intenciones. Hay gente que entona música triste, ngmenanaca, o música alegre, tsäba vidayeca. Los versos se pueden cantar con alegría, con rabia, con amor, con tristeza, con llanto, con risa o con todas; lo importante es manifestarse ante los otros, sacar lo que se debe sacar, tal vez así es que se logra perdonar. Verseando también se pide permiso al dueño de casa, jabuachán “se visita”. Porque en eso consiste el clestrinÿe, en visitas entre compadres y comadres, entre familiares, entre vecinos. Consiste en estar juntos. Es una fiesta colectiva en la que todos están dispuestos a dar y a recibir, sin medida, “Dios le pague””.

Siguiendo el jolgorio suenan rondadores, *eloinas* (armónicas), tambores, cascabeles, cachos y flautas por todos lados. Uno toca instrumentos cómo el clestrinÿe, cómo le florezca. “Toca al ritmo de tu instrumento, lo que te salga del corazón, es tu melodía”, me aconsejaba mi amigo Yherson Miticanoy cuando le demostraba mi asombro ante el ambiente musical. Allí no se observaba competencia o quejas de que alguien no tocara adecuadamente, sino que se invitaba constantemente a la participación.

Durante el clestrinÿe o bëtskнатé, el baile, el canto y la música se acoplan a los cuerpos que van de aquí para allá. Rondas de chicha circulan entre las manos que reparten y reciben, bocas sedientas o saciadas, estómagos acostumbrados o que se *empachan*, cuerpos que van saltaditos por el entusiasmo colectivo o mariaditos por la borrachera individual. Allí el bocoy o la sangre del maíz es un gran elemento articulador que promueve el mantenimiento de relaciones sociales que legitiman el compartir. En ese sentido,

podríamos pensar que quien “se va de carnaval” no trabaja en el campo en esas fechas, pero si trabaja de otras maneras.

Vida or joboijuama, ahora que hay vida, bailemos y cantemos por nuestra existencia. Si no, pues hasta aquí nos acompañamos en cuerpo presente. Si estamos vivos esperemos vuelta poder seguir haciendo el compartir con ayuda del bocoy. Quemëjua nÿets capamillang.

4.8 Saná

En abril de 2018 construíamos un ranchito para hacer artesanías con taita Pedro Agreda. Para esos días que cortábamos madera, guaduas y tejas de zinc apareció batá Dolores Muchavisoy con una olla en la que cocinó calabazas en ese mismo lugar. Al rato me enteré que esos vegetales calientes se les darían a los perros. De repente, le hice conocer mi sorpresa a la batá ante la posibilidad de observar perros comiendo calabazas. "Las calabazas son para todos", me respondió la mayora. Ante esa perspectiva, la batá Dolores me recordaba el gran sentido del compartir que tienen los kamëntsá, un sentido que puede ir más allá de la interacción humana, un sentido que pasa por la comida.

Compartir alimentos es fundamental en el sentido común kamëntsá. Si bien la base alimenticia ha sido el maíz, los tubérculos también tienen su importancia. Dentro de la dieta tradicional se han destacado el consumo de vegetales como el *tumaqueño* y la *cuna* o *barbacuano*. Estos tubérculos han venido en desuso debido a que hace varias décadas sufrieron la discriminación colona al considerarlos comida para cerdos. Actualmente en eso consiste su uso predominante, la crianza de animales. Aun así, algunos mayores se resisten a dejar desaparecer estos alimentos de su dieta porque “dejar acabar los tubérculos es como dejar acabar la cultura”, (Quiroga-Dallos, 2020). Igualmente, los mayores sabían comer “palmitos, una planta que era como comer pechuga de gallina” recordaba batá Flora Chindoy. De esta planta se comía su parte interna de color blanco, se comía su corazón. Asimismo, un producto tradicional que aún se mantiene es el consumo de coles o *gallina verde* cómo les llama Segundo Miticanoy. Para Segundo, la expresión gallina verde usada por los kamëntsá hacía alusión a los tiempos en que escaseaba la carne en las casas y las mamás jugaban a repartir pedazos de coles, simulando que eran las partes del cuerpo de una gallina.



Imagen 33. Olla de batá Dolores Muchavisoy donde cocinaba calabazas para los perros en el ranchito de artesanías. Fotografía de Francisco Garzón, 2018.

Para los kamëntsá las sopas son el plato principal a la hora de comer, especialmente aquellas que están hechas con *bishá* (coles). A partir de *bishá* se prepara la *bishana* o sopa de coles que además tiende a llevar frijol tranca, maíz, cuna, calabaza tierna y un pedazo de hueso ahumado. Hoy en día, debido a la crisis del jajañ las nuevas generaciones consumen poco estos alimentos en la vida cotidiana. Además, ante el aumento de los periodos de colonización se expandió el consumo de arroz y otros productos de comercio exterior.

La comida típica que no pierde vigencia es el *mote* o *uameshén*. Este tipo de maíz se consume en momentos especiales a nivel familiar o comunitario. Siendo así, aquel alimento suele acompañar bautizos, cumpleaños, matrimonios, el *bëtskнатé*, el *uacnayté* o alguna gran reunión del cabildo. Para consumir mote los kamëntsá suelen usar maíz seco que se pone a hervir y le echan ceniza. El objetivo de esta mezcla radica en que la ceniza le aporte minerales al maíz y ayude a quitar la cáscara, el *calzón*, la pluma de ese *mote calzónado* cómo lo llama don Lolo. “Al pasar de agua hirviendo a agua más fría se va quitando la ceniza y la piel del granito, queda abiertico el maíz, queda viringo”, me

explicaba Camilo Ordoñez. El mote es la base para comer mazamoras, sopas y la famosa *boda*, un plato que se compone de este maíz seco encenizado junto al frijol tranca, tomate, cebolla, cilantro, huevos cocidos, pollo y carnes de res y cerdo.

Saná o el alimento es para compartir haciendo visitas. Visitar es como ir a rodiar, es un trabajo. Durante el *bëtskнатé* los *kamëntsá* visitan el cabildo mayor, las casas del taita mandado y otros cabildantes para *guangliar* *boda brindada* por estas autoridades. En estos eventos es muy común ir recibiendo grandes cantidades de comida y mucha chicha. Encima, para los *kabungas* es muy común servir, comer y repetir, quien no lo hace corre el riesgo de incomodar. En esa medida, uno va visitando, recibe comida, come un poco y lo demás lo va guardando o *guangliando* en alguna chuspa o mochila. Anterior, se encapachaba la comida en hojas de achira y se almacenaba a manera de *avío* en mochilas de *jigra*. Por eso, hacer estas visitas para mantener la costumbre del compartir es una forma de *guacananar*, de *guacanamiento*, de trabajo pago o recompensado con comida. Por consiguiente, saber servir, recibir y comer es cómo saber trabajar. De esta manera se fortalecen las relaciones sociales y se enseña a ser agradecido. Desde el corazón se enseña a compartir.

Así cómo hay gente chucha para trabajar en el campo, hay gente chucha para comer. Para Segundo Miticanoy una persona que empieza a *regodiar* el alimento es aquella que considera que la comida hecha por otra está fea. Quien está *resabiado* tiende a estar indeciso a la hora de comer y quien anda *rezongón* se la pasa jodiendo y jugando con la comida. De acuerdo con segundo, un buen comensal es un buen trabajador porque “comiendo se tiene vida” o cómo también sabe decir cuando termina de alimentarse, “indio comido, indio ido y vuelta a trabajar”.

4.9 Lo abrigado

“De lo que está fuera de nosotros, sólo sabemos lo que se replica [rejoue] en nosotros y que podemos expresar. ¿Qué es el humo? El niño que traje aquí hace pocos años para hacer una experiencia me dijo: “El humo es algo que hace esto (gesto)”. Y efectivamente, hablamos de las volutas de humo”. (Jousse, 2011, Conferencia en Laboratorio de Ritmo-Pedagogía, 08/12/37 citado por Bourdin, 2016).

La primera vez que escuché en Sibundoy la palabra *abrigado* llegué a pensar que se asociaba a un lugar frío, un lugar con necesidad de abrigarse. No obstante, lo abrigado refiere al calor que sabe dar el sol, el fuego, el *shinyak*. “Usted ha de venir de lo abrigado” me decían los vecinos de la vereda San Félix mientras celebrábamos las fiestas de su santo patrono. “Usted vendrá de lo abrigado cómo el bajo Putumayo”, me seguían atinando. Por tanto, yo si provengo de lo abrigado, de Villavicencio, del piedemonte, no el amazónico sino el llanero.

“El sol sabe estar mirando” suele decir don Alfonso Jacanamejoy. Aquel hombre también recordaba las décadas previas a la llegada de los relojes. En esa época los mayores sabían la hora a partir de las sombras generadas por la luz solar. Según don Alfonso, el sol o *shinye* refleja sombras que marcan el tiempo que se cuenta a modo de una hora por metro de distancia. “Ahora, el tiempo lo dicen los aparatos”, expresaba batá Pastora Jamsasoy.

El calor llama al fuego, llama al shinyak, el fogón, la tulpa. Tiempo atrás, el shinyak mantenía prendido todo el día y el humo constante que salía de las *yebnas* se asumía como sinónimo de seguridad y presencia de sus residentes. El humo atraía hacia las casas cuando alguien se perdía en el monte o por un camino poco conocido. Esa era una posible señal que manifestaba que allí había un shinyak, había gente. El humo aleja a los ladrones y las malas energías. “El humo para los kamëntsá es vida” me decía la esposa de Jesús Jajoy cuyo nombre no recuerdo.

Para los kabungas el tiempo originario fue el *tiempo crudo*, el *caca temp*. *Caca temp* era el tiempo oscuro, frío y salvaje que solo lo iluminaba *kastsbëté*. Para los curas era *el tiempo de los infieles*, tiempos de no evangelización. Posteriormente, vendrían los tiempos que podríamos llamar “cocinados” o tiempos de la aparición del fuego. Sintetizando a (Jacanamijoy, 2018), esos momentos fueron: *Kabëngbe temp* (tiempo de florecimiento de la cultura), *Anteo temp* (tiempo antiguo de contacto con los ingas), *Šquenëngbe temp* (llegada de la gente externa o colonizadores) y *Shëntsam temp* (el tiempo de la escasez o de la hambruna durante el siglo veinte).

Anteriormente toda *yebna* o casa *kamëntsá* se caracterizaba por su amplitud y por tener un shinyak. Ahora, muchas de ellas mantienen sus salas grandes, pero en pocas sigue existiendo el tradicional fogón. Pese a ello, ese lugar del shinyak ubicado en la cocina o *tsabjoc* sigue siendo un sitio cotidiano para la conversación. Fue así que gran parte de las

casas de vereda donde me invitaron a guacaná, se comía y conversaba en la cocina. En los tiempos de antigua, esas yebnas tenían un agujero en el techo para que saliera el humo del shinyak y era muy común observar a los alrededores algunos cuyes corretiando por ahí. El fuego mantenía prendido sin temor a incendio alguno, a menos que este fuera provocado. Por eso, “el shinyak era pura ciencia porque los mayores tenían en cuenta todo”, me comentaba Jesús Jajoy.

Según Andrés Juajibioy, las yebnas se construían con madera, lianas, palma y paja. A la hora de iniciar la construcción se colocaban los pilares que eran considerados el *corazón* o base fundamental de la infraestructura. Luego seguían las paredes elaboradas en cañas de *carrizo* y un techo de cortezas de palma y paja. Así, una vez establecido el techo en forma de prisma triangular tenían que darles uniformidad a las palmas mediante un corte o *peluqueado*. Igualmente, Andrés destacaba partes de la casa, tales como: la alacena o *tishasha* hecha en chonta o carrizo. Los andamios o *tsemioc* que se ubicaban en la parte superior llamada *soberado*. El salón principal o *tsbucnanoc* y una *cumbrera* o parte de unión del techo por donde entraba la luz, ya que las yebnas tenían pocas ventanas. Respecto a este último elemento, los mayores kamëntsá consideraban que a través de la ventana podían entrar las malas energías y los espantos. Por ello, era necesario *sahumar* la vivienda y a sus habitantes como contra. También, se pensaba que, al entrar algún espíritu a la casa, un taita la curaba con contras y estos seres dañinos salían por la cumbrera. Asimismo, Jesusa Jacanamejoy le comentaría a Nancy Jamioy y Zulma Zambrano acerca del uso del sahumero para la protección y buena suerte familiar a través de la costumbre de pasear al maestro de la yebna. De esa manera, a este trabajador lo levantaban entre varias personas y “dándole cuatro vueltas alrededor del fogón, lo alzaban un poquito y le daban pasaditas por el humo... así en ese momento los demás se reían.” (Jamioy y Zambrano, 2012, Pág. 99,100).

Anterior se usaba mucho las bateas para almacenar tubérculos, granos, carnes o chicha. Los kamëntsá sabían guardar alimentos en los *sbaruk*, sibarucos o canastos. La gente dormía cerca al shinyak para abrigarse en camas de petate o esteras. Luego, al dirigirse a la sala se podían observar los bancos *pensadores* o *tšenës*. Sobre estos asientos que todavía hacen los artesanos, Segundo Miticanoy expresa que en ellos se guarda mucho respeto y son exclusivos de determinados miembros de la familia y allegados. Siendo así, existen los bancos de los padres, hijos, compadres y los bancos de visita.

En algunas casas de las veredas todavía se pone a *oliar carne*. Ante la ausencia de neveras, la carne cruda se corta en tajadas muy delgadas y se cuelga sobre varas dejándolas al sol. Este método de conservación seca la carne echándole sal y deshidratándola, dándole vueltas a través de varios días para que *vaporee*.

El shinyak está compuesto por tres rocas que reciben diversas representaciones. Siendo el caso, el taita Narciso Jamioy hace alusión a este asunto diciendo que “el shinyak es el lugar del tiempo, el sol y el fuego”. Jacanamijoy (2018) describe una asociación de esas rocas a las tres principales autoridades del territorio, la salud y el trabajo, es decir, el uaishanÿá (gobernador), el tatšëmbuá (medico) y el utabna (caporal). Por último, Laura Chaustre narra una asociación entre astros, familia y posiciones:

Shachetjonbé son las tres piedras que configuran el fogón. La que se ubica al lado derecho, en referencia a la entrada de la casa, representa a shinÿe, el sol, al tiempo que, al taita, padre. La del lado izquierdo es juashëcón “que da la vuelta”, la luna, y también madre. La de atrás es buishanÿenëtemëng “que brilla de noche”, las estrellas, al tiempo que uaqiñëg y bembang, hijos e hijas. Estos son los pilares que resguardan a yiñe “candela”. (Chaustre, 2018, Pág. 59).

El shinyak era el lugar de los consejos, los relatos y la conversación cotidiana, el punto base de interacción familiar. Al llegar las noches después de trabajar se reunían los jóvenes y mayores a compartir la palabra y la narración de sus experiencias. “Ahora los muchachos se la pasan con el cuello pa, rriba y las manos pegaditas a los aparatos” recordaba doña Luisa Mavisoy mientras hacía gestos referentes a ver televisión y al uso de celulares y computadores.

En el fogón kamëntsá también se sabían enterrar bien abrigadita la bejata, la placenta que conecta al hijo y la madre. En el momento actual esta práctica se tiende a evitar en los hospitales donde nace la gente kamëntsá, negándose una corporalidad expandida que comunica el cuerpo humano y el territorio como cuerpo de la tbatsanamamá. Sin embargo, quienes son traídos al mundo por alguna *juajuana* (mamita partera) le entierran su placenta debajo del shinyak. En relación a este procedimiento, los mayores tienen la creencia de que la manera de entierro de la bejata incide en la forma de la dentadura. Por eso “si se asienta bonito la placenta en el shinyak, los dientes quedan cuadraditos, cuando no, quedan bien partidotes” relataba la batá Narcisa Jamioy.

El oficio de la partería es marcadamente una labor de mujeres. Ellas se encargan de los diversos cuidados de las madres gestantes y lactantes. Antes y después del embarazo, las parteras acompañan a las madres y ayudan a ponerse el *tsombiach* como faja que da abrigo a su vientre. Asimismo, otro *tsombiach* lo sabían envolver alrededor de la mayoría del cuerpo del recién nacido. De esa manera, “eran las mamitas parteras las que *encapachaban bonito* la faja para proteger a la guagua de las malas energías, el mal ojo, endurearle la huesamenta y quitarle la pereza”, comentaba la batá Narcisa Chicunque para referirse al viejo procedimiento del *fajado del cuerpo* de los bebés. Igualmente, así como esta faja ayuda a *endurar* el cuerpo del bebé, el arrayán también lo puede hacer, ese mismo arrayán que era el “colgate de antes” o crema dental, recordaba Segundo Miticanoy.

En los tiempos de antigua cuando la chagra predominaba eran las mujeres las encargadas de *abrigar las semillas* en sus rebozos debido a que tienen *buena mano*. Al recordar la manera de sembrar de las mujeres, Yeni Tandioy se atrevía a asociarla con la proxémia de “el hombre adelante y la mujer atrás”. Así ella consideraba que, al empezar esta actividad, “el hombre iba adelante rastrojando con el roscón y la mujer iba atrás. Atrás, ella iba caminando con chaquín en mano y semillas abrigadas en un rebozo amarrado a su vientre. Atrás venía la mujer preparada para sembrar bonito. Además, en esa posición similar a cargar un bebé en el rebozo (la guagua a cuestras), las mayores hacían control biológico del jajañ con el polvo de maíz”.

El rebozo o betiyá sabe abrigar bonito. En la lengua kamëntsó, las palabras betiy (árbol) y betiyá (cobertura, manta o rebozo) se asemejan y denotan conceptos de protección. Así se protegían las semillas como si fueran guaguas, la *semilla cargada*. Por tanto, betiy y betiyá son palabras que se hacen cuerpo. Asimismo, Segundo Miticanoy recordaba la leyenda del hijo árbol o *betiyeguagua*, un ser que fue castigado por *tbatsanamamá*, enviándosele hasta el cerro Patascoy por secar *watjajonay*. Luego, la historia oral difunde que betiyeguagua volvió a *tabanok* trayendo el colorido y el jolgorio propio del *bëtskнатé*. “Por eso los árboles son hermanos de los kabunga”, decía Segundo. Ante este asunto, Mavisoy (2007), amplía esa familiaridad que no solo se observa en las historias, sino que además aparece lingüísticamente en una relación cuerpo- árbol:

Árbol		Cuerpo Humano	
Kamëntsá	Español	Kamëntsá	Español
Tbtuj	Raíz	tbotujung	vena
bacuag	Ramas	bacuash	Brazos
jbobash	Corteza	jbobach	Piel
Betiy	Árbol	Betiyá	Cobertura

Ilustración 4. Cuadro de relación del árbol con respecto al cuerpo humano por Henry Mavisoy (2007).

Además de estas analogías entre el cuerpo humano y los árboles, taita Narciso Jamioy me comentaba que en la cosmología kamëntsá la noción de lo abrigado tiene cuatro elementos de conexión: el vientre, la placenta, la faja y tbatsanamamá.

El fuego del shinyak sabe abrazar las cosas que abriga. Sin embargo, para doña Luisa Mavisoy el uso de este fogón kamëntsá se ha reducido porque hay mucha gente que prefiere las estufas de gas y son “perezosas para la candela”. Sintetizando a Chaustre (2018) sobre el conocimiento que implica prender el fogón, lo primero que hay que entender es el poder curativo del fuego. Por ello, todo aquel que busque el aprendizaje y manejo de remedios debe saber iniciar la llama. Encima, enseñarse a la candela del shinyak implica lidiar con su ceniza sin dejarla ahogar, revivir los carbones, acomodar su leña y hacer que el aire favorezca el fuego avivándolo. Al shinyak hay que pedirle permiso o sino cela o desconoce cómo las vacas briosas y no permite que lo prendan. El shinyak avisa y da señas sobre diversas situaciones de la vida cotidiana kamëntsá. El fuego puede dar seña de la llegada de alguien, conversaciones incómodas o el inicio de posibles conflictos. Así, las llamas reflejan estos asuntos chispeando, humeando, prendiéndose mucho o apagándose. A Chaustre, los kamëntsá le enseñaron que en las personas habita un fuego que incide en la proporción de la llama del shinyak y sobre el fuego de los demás

seres. A ella le relataron que ese fuego que acompaña a las personas es como un shinÿetema ayenanate, un “solecito en el corazón”.

4.10 Desde el corazón hay que trabajar bonito

“Antes no era nada de tonteras y la gente se ajuntaba teniéndole voluntad en el guacho”, comentaba Segundo Miticanoy refiriéndose a las posibilidades de establecer una relación de pareja entre los kamëntsá. Según Andrés Juajibioy, enabuatambayëng era de los pocos lugares aptos para llegar a ajuntarse. Los otros lugares donde uno veía a la posible pareja era en misa o en las caminatas grupales por las veredas. “Eso se veían salir como gallo (padre) con las gallinas (hijos y esposa) por los caminos de las veredas”, comentaba Andrés. Algunas veces, en las fiestas o el compartir después de las labores de cuadrilla, las parejas se ponían temía (borrachas) y se iban “pa la frijolada o pal monte”, recordaba don Salvador Jacanamejoy. Las fiestas se hacían cerca a los cultivos y cuando empezaban los coqueteos, se iban yendo chagra adentro. Actualmente, algunos jóvenes que observan a alguien coqueteando y definiendo pareja dicen jocosamente que “te vas a oliar” o “te vas para el colchón verde”. Sin embargo, para los mayores kamëntsá, lo fundamental a la hora de conseguir pareja era “tener voluntad de enamorado”, mostrarse guapo, aparente, valente para el trabajo.

A finales de marzo, saliendo del trabajo de guachar, taita Pedro Agreda me comentaba sus habilidades adquiridas desde niño. Él había aprendido a rastrojear, podar, hacer zanja, hacer casa, artesanías, pero no había aprendido a guachar. Para la época, 60 años atrás, no se usaba el azadón sobre la tierra en Sibundoy, no se cortaba la tierra. Cuando el taita estaba empezando su matrimonio tuvo que trabajar en el guacho con un patrón nariñense y se cansaba mucho. Con el tiempo le dijo a ese patrón que le tuviera paciencia, porque él no había aprendido a guachar al estilo squená. Más tarde, el mayor y yo nos cansamos de sacar unos ladrillos de la casa de la chagra, se sentó y recordó otra historia de guachos:

“Le voy a contar una historia que sucedió en el Encano. Un joven, así como yo, sin saber guachar, consiguió un trabajo en un cultivo de papa, allí se enamoró de la hija del patrón que no le paraba muchas bolas. Recién llegó, se acostaron a dormir para levantarse a las 4 de la mañana, como buena madrugadora que es esa gente. Al despertar, se sorprende este joven que ve que la muchacha, la mamá y el papá (el patrón) se iban con él a guachar. Al empezar a partir guacho, la muchacha miraba a aquel joven, al que ella, ya había dejado

tirado. Cuando ella ya iba en la esquina, él apenas iba en la mitad. Al final de la tarde, el patrón lo sentó y le dijo: muchacho, lo mejor es que usted se vaya para la casa, que usted no aguanta este trabajo. La muchacha no le había dado ni un beso y le había tocado quedarse con las ganas.

¿Usted sabe qué es un marica?, me preguntó el mayor.

Una persona que le gusta alguien del mismo sexo, le contesté.

No, falta de huevos. Esos guachaleros son verracos para trabajar”.

Esta última consideración también la tiene don Segundo Chicunque, viejo zanjero: “guachar es trabajoso, uno se puede herniar por doblar potrero. Al igual que en la zanja hay que tener cuatro huevos bien puestos”. Por eso, un buen guachalero sabe que “esa es la huevada”, enseñarse en el guacho, ponerle verdadera voluntad de enamorado. Anterior, el hombre para tenerle voluntad a la muchacha tendía a demostrárselo en enabuatambayëng. Allá, los caseros eran sus posibles suegros. Por tanto, iba a ayudar a trabajar en los cultivos o alguna zanja. Y si a uno le gustaba una muchacha tenía que mostrarse *uanchamana*, una persona que le rinde y va adelante en el trabajo. Según Victor Chindoy, “en la cuadrilla no podían ver a un hombre y una mujer viéndose mucho o la muchacha dándole bastante bocoy a un joven, porque los iban llevando al cabildo a casar”. Siendo así, varias de las parejas de mayores cuentan que ellos fueron obligados a casarse, inclusive, sin conocerse.

El sentido común kamëntsá enseña que hay que *pedir la voluntad*. Anterior, algunos hombres pedían la voluntad de los padres de su enamorada para poder casarse. Igualmente, se pedía la voluntad de un hombre para que fuese caporal o taita mandado. Ahora, estas dos costumbres poco se usan debido a la desaparición del trabajo solidario cotidiano de enabuatambayëng y la llegada de la práctica electoral de conseguir votos. Aun así, todavía se mantiene la costumbre de pedir la voluntad de dios, la voluntad de tbatsanamamá, la voluntad para mantenerse valientes, la voluntad de los difuntos o la voluntad para trabajar.

Hay que tenerle voluntad a la vida *desde el corazón*. *Ainanokan* o *desde el corazón* es un principio kamëntsá que hace un llamado a sentirse vivo y respetar la vida. Respecto al corazón como fundamento corporal de la vida kamëntsá, William Mavisoy (2009) nos

vuelve a recordar la asociación entre calor, corazón y vida que (Chaustre, 2018) narra como un “solecito en el corazón”. Así, Mavisoy escribe lo siguiente referente a esa asociación y el “kaka temp o kaka tempo”

“Volviendo al kaka tempo y su relación con el wáman lware viene siendo amplio, ahí nacen las formas de vida de un territorio: lo animal, vegetal, mineral, los ríos, montañas, ainá “vida” es el opuesto de kakan “crudo”, pasar de kakan a ainá es en otras palabras el surgimiento de la vitalidad de tsbatsanamama “madre responsable” o madre tierra, la humanización que ahí se manifiesta no excluye lo vegetal, animal, mineral o un río, todo es humano, lo que era kakan pasó a ser ainá, es decir a cada ser se le fue donado un ainán “corazón”: (Mavisoy,2009, pág. 167).

Al conversar con los mayores, William Mavisoy seguía buscando ese sentido amplio del corazón:

...entonces, ¿el río tiene corazón?:

R: ...todo tiene corazón, pero todos no son lo mismo, el de la piedra es de tierra, el del árbol es de agua, el del gallo es de aire y así, por eso el corazón del río es de la laguna verde [páramo]...

Y del ¿yentzá¹¹ de qué es?,

R: ese también es de agua, como el de árbol, por eso dicen que a veces nosotros, somos árboles o plantas pequeñas... (Conversación con taita Ángel Jacanamejoy, Mavisoy, 2009, pág. 167).

Por otro lado, Laura Chaustre (2018) al convivir con los kamëntsá, aprendió que la palabra arcaica para nombrar al corazón es ayënan y deriva de ayén “vivo”. Igualmente, Chaustre, a partir de su experiencia en tabanok, se atreve a plantear que más allá de un asunto de humanización de la vida, lo que tiende a suceder es que los humanos conseguimos “atributos propios del territorio, de sus espíritus, ríos, culebras, piedras preciosas y rayos, que son ante todo seres vivientes”. Esta propuesta analítica de la antropóloga colombiana,

¹¹ Palabra referente a persona/humano.

se diferencia de la perspectiva humanizante del animismo planteado por (Descola, 2001)¹² o la humanización del ainá descrito por William Mavisoy.

La primera vez que escuché la palabra ayënan fue caminando hacia el paraíso, lo escuché en el nombre de Ayënan Juajibioy. Según él:

“Figurativamente, ainán es el corazón. Ainán indica específicamente este órgano que está en el cuerpo. Ayënan refiere a la acción que hace este órgano, la acción de hacer que funcione el resto del cuerpo. Pero también, aína, es afirmar que el corazón está. Esta existiendo, está presente, está ahora mismo, se está sintiendo, lo estás palpitando. Para los primeros habitantes no existía el tiempo, simplemente existía el universo como centro del cosmos, el palpitar del corazón indicaba una nueva vida, un nuevo ser, cuando te ibas para otros planos tu corazón retornaba al centro del vientre de la tierra. A palpitar junto con ella. Ainanokan es agradecimiento desde el corazón. Ainanokan, cualquier cosa que tu hicieras o crearas la hacías desde el corazón. Pues, los antiguos curaban escuchando el corazón, no sé porque, pero el sonar de él indicaba muchas cosas. Y como eran puros no se equivocaban. Daban señas de que estás sano, de que no hay ninguna dificultad, si podrás sobrevivir por tu propia cuenta, de si tienes buen ritmo para vivir. Y pues si algo estaba fallando ahí en ese lugar utilizaban las plantas que ellos soñaban. Esa es la habilidad del corazón, hay que arrancarle al corazón lo que nos lastima y abrirle nuevas puertas”.

Para Ayënan Juajibioy su nombre hace referencia a la voluntad de uno sentirse vivo a partir del latido del corazón. La noción de ayënan como “la acción (del corazón)¹³ de hacer que funcione el resto del cuerpo”, nos muestra que aquella acción implica voluntad para sentir lo vivo en uno y los otros seres. Por tanto, ainanokan es la capacidad de dar cuenta de esa voluntad para estar en correspondencia, de devenir con el ainá, la vida. Incluso, en esa transformación de la vida que se convierte en muerte y devuelve nuestros cuerpos a la tierra. Lo cual se puede asimilar como el jajenachám o el revivir en la semilla, al que refieren (Palchucán, 2015).

¹² Philippe Descola (2001) señala que hay gente que atribuye disposiciones y comportamientos humanos a plantas, animales y a organismos no vivientes como espíritus o minerales; a cualquier entidad dotada de propiedades definitorias como una conciencia, un alma, una capacidad de comunicarse, una conducta social, un código moral. El animismo dota a todos los seres de atributos sociales en términos de la posibilidad de relación, (Descola, 2001 citado por Chaustre, 2018, pág.81).

¹³ Énfasis mío.

Ainanokan es ser agradecido con la vida. Hacer las cosas desde el corazón es hacerlas con voluntad, *hacer bonito*. Frente a esta última noción, Chaustre (2018) narra que se relaciona con ainanokan, siendo un trabajo que no se reduce a la remuneración monetaria. En cambio, “anima las acciones cotidianas” y percibe el trabajo como “actuación llena de sentido, donde entra en juego la ocupación vital”. También, Chaustre, al igual que Ayënan Juajibioy, aborda el asunto de ayudar a sanar el corazón, el cuerpo:

“La limpieza es fundamental para el bienestar. Las purgas, los baños con hierbas, la limpia que hace el médico tradicional después de la toma de yagé, son tratamientos para sacar de los cuerpos lo que no necesitan: la maleza, los malos aires. El cuerpo como el territorio sabe y se libera de aquello que le hace daño, pero a veces hay que darle una mano. A la chagra se le ayuda en este proceso, limpiando la tierra también se limpian los propios males. No es casualidad que el corazón herido¹⁴ así haya sido nombrado. A ningún ser le beneficia vivir con el corazón maltratado”. (Chaustre, 2018, Pág.70).

Laura Chaustre sigue describiendo asuntos respecto a la voluntad y el corazón que aquí podemos complementar con la cosmovisión kamëntsá. Ella destaca el trabajo etnográfico del antropólogo Michael Uzendonski en Ecuador. Específicamente, Chaustre se fija en la atención que el investigador estadounidense prestó al sentido del nacimiento y la crianza de los hijos en la cosmovisión Napo runa. En este grupo, la voluntad se forma, se adquiere a través de la etapa de la niñez y se ubica específicamente en el corazón:

“La socio-cultura Napo runa define el nacimiento y la crianza de un niño a través del desarrollo de la voluntad, la cual es un poder y conciencia social localizada en el corazón humano (shungu)... En este sentido y de acuerdo con la cultura kichwa del Napo la voluntad no es otorgada al momento del nacimiento; sino que más bien debe formarse a pesar de que esta habita en el cuerpo humano” (Uzendoski 2010, 54, citado por Chaustre, 2018).

Para los kamëntsá también es importante ayudar a los niños a “criarse bonito”. Por eso, batá Narcisa Jamioy aconseja acompañar a las guaguas a cultivarse como personas, a crecer derechito como un árbol. “Crecer derechito” para ella, implica no buscar hacerle daño a los demás, aprender a respetar a las personas y demostrar voluntad para trabajar.

¹⁴ El corazón herido es una hierba considerada plaga en los cultivos del valle de Sibundoy.

Por tanto, “criarse bonito” implica “las bonitas maneras de tratarse” consigo mismo y con los demás (Jaime Chindoy). Implica “despertarse” en la adquisición de habilidades para el sustento de la vida (Gabriel Jamioy). Y todo eso se hace “a voluntad” y “desde el corazón”.

Aprendiendo vocabulario kamëntsá con batá Narcisa Jamioy, un día surgió la palabra *jenabuacanan* y ella dijo: “abrir piernas para nacer, para parir, abrir vía”. Así se refiere ella al nacimiento de una nueva vida. Esta expresión guarda relación con la experiencia de comenzar a tener hijos. Luego, la bióloga Ángela Jacanamejoy me explicaría que *jenabuacanan* también hace referencia a las primeras ramas de las plantas, el inicio de flores, su florecimiento. Por ello, al abordar la palabra *jenabuacanan*, uno va identificando el gran significado que tiene el trabajo de las mamitas parteras, la práctica de la siembra de la bejata en el shinyak, el riego de flores como manera de perdonar o dar un don. Asimismo, el florecimiento de los árboles que dan seña y llamado a la celebración y el compartir del clestrinÿe o bëtsknaté. *Jenabuacanan* es el florecimiento de la vida.

Por otro lado, Mavisoy (2009) nos recuerda que en la cultura kamëntsá se considera importante el principio *jtsëbuayenam*, que significa “para hacer nacer”. Para este antropólogo kamëntsá, *jtsëbuayenam* refiere a la noción de educación que tiene su comunidad:

“El concepto de “investigación” desde la voz kamëntsá (o el punto de vista *emic*) no se entiende como la academia foránea, por el contrario, el mismo indígena por vida propia lo conceptualiza, convirtiéndose así una “investigación con metodología propia”, el concepto propio parte de *juabna* “pensar” o *juabën* “colectado” que le permite a la persona *jtsenojuabnayá* “existir reflexionando” y crea el concepto de educación en la palabra *jtsëbuayenam* “para hacer nacer”, cuya educación es cíclica, el conocimiento del mayor está atrás y el hijo, el nieto va tras esas huellas recogiendo experiencia, de ello se aprende”.

Jenabuacanan refiere al nacimiento o florecimiento concreto de algún ser. *Jtsëbuayenam* es un principio que se asocia a la importancia de los consejos. Siguiendo esta perspectiva, un consejo puede estar cargado de expresiones figurativas. Sin embargo, más que un discurso abstracto es la expresión y valoración de aquellas acciones que hacen nacer el mundo, una capacidad de correspondencia con el ainá, la vida. Esos consejos los puede dar un mayor o mayora kamëntsá o una lombriz que trabaja la tierra como considera doña Emerenciana Chicunque.

Con don Francisco Chindoy tomé más conciencia de que la cultura se siente practicándose. Igualmente, don Segundo Chicunque me enseñó que para trabajar la tierra se necesita voluntad de enamorado. Para uno *afianzarse* en el trabajo del campo, uno necesita que se le siembre el campo en el corazón como dice don Alberto Campaña. Por eso, en los tiempos venideros se hace necesario volver a enamorar a las nuevas generaciones kamëntsá por el trabajo en el ambiente rural. Vuelta hay que hacer nacer caminos que florezcan a través del “encargo de la semilla” como comenta Andrés Juajibioy. Sin embargo, este asunto no es una cuestión de “relevo generacional” porque en la vida no se releva a nadie y uno tiene que seguir el devenir de las cosas y la propia existencia. Esta perspectiva me la enseñó Edison Muyuy, joven inga que prefiere hablar de una necesaria “integración generacional”.



Imagen 34. Panorámica del valle de Sibundoy desde la zona conocida como el Salado, Santiago, Putumayo. Fotografía de Ayënan Juajibioy, 2021.

En el guacho, Juan Chindoy me enseñó que aprender a trabajar implica comprender que hay cosas que no son de guapos sino de práctica. Siendo así, hay que seguir yendo por caminos de conocimiento, como sabe aconsejar la batá Pastora Jamsasoy. Hay que tener voluntad y eso se hace desde el corazón, enseñándose bonito.

5. Breves conclusiones o cómo los pollos bambaros se pueden volver correatados

A continuación, comentaré sobre algunos aprendizajes, errores, referentes bibliográficos y reflexiones que deja este ritual de paso hacia la vida profesional en antropología.

Al escribir este trabajo de grado en primera persona no pretendo hacer algún tipo de ensimismamiento, un intento de “venir a mimetizarse” (como me dijo un compañero de carrera que visitó Sibundoy), volverme un “nativo” o la exposición de lo que Rodolfo Puglissi (2019) llama una “autoetnografía narcisista”. Escribí en primera persona con la intención de tratar de plasmar lo aprendido en cuerpo vivido (Merleau Ponty, 1975) y de aproximarme a ese asunto que discutíamos con Luis Alberto Suárez acerca de “ponerse en los zapatos del otro”. Ese asunto lo que realmente implica es la capacidad de pisar un “suelo común de interacción con los participantes de la investigación” (Pierini, 2016, Pág. 42).

Hacer esta investigación me dio la bienvenida al abordaje de los aspectos sensoriales y analíticos del conocimiento contenido en los usos del cuerpo. Llegar a tabanok me aproximó al trabajo rural de kamëntsá y squená, así como a la importancia de la corporalidad en los procesos de investigación etnográfica. Ahora, respecto a esta relación entre etnografía y participación corporal, Puglissi (2019) destaca el carácter encarnado de la cultura y reivindica un necesario acercamiento de los etnógrafos al “suelo corporal” de los grupos humanos con los que investigan. Siendo así, este antropólogo argentino se une al cuestionamiento que Citro (2009) hace al dualismo cartesiano que separa la observación de la participación (observación participante). Y en cambio, promueve seguir la perspectiva de (Guber, 2004, Pág. 175) alrededor de una “participación observante”. En ese sentido, Puglissi visibiliza planteamientos que invitan a usar el propio cuerpo del investigador como

“una herramienta de diagnóstico y un modo de conocimiento del cuerpo de los otros”, (Blacking, 1977, pág. 7). Siguiendo aquellos posicionamientos, la narrativa de esta investigación describe mis pisadas y las pisadas de aquellas personas que acompañé y me permitieron ir a la sombra del patrón, dejándome enseñar. Ya el tiempo mostrará si hubo una adecuada descripción de esos pasos.

Descubrir mi cuerpo trabajando en las veredas hizo que me asombrara con las habilidades de los kamëntsá y squená como “gente del campo”. Esas habilidades se pueden ver sencillas, pero están cargadas de complejidad. Al mismo tiempo, esta experiencia me recordó los grandes contrastes o diferenciaciones corporales entre lo rural y lo urbano. Contrastes que han sido abordados por investigadores como el etnólogo Marcel Jousse. Jousse fue uno de los grandes promotores del desarrollo de una antropología del gesto, poco estudiado en Latinoamérica, a excepción de los esfuerzos del antropólogo Gabriel Bourdin por dar a conocer su obra. Según Bourdin, (2016) Jousse identificaba el “estilo manual-gestual, el estilo oral, el estilo escrito y su algebrois” como un conjunto de expresiones culturales que los grupos humanos usan para dar a comunicar sus conocimientos. Asimismo, vinculada a esa clasificación, Jousse identificaba una diferenciación corporal entre los “modos de existencia” campesino (*paysannisme*) y ciudadano (*bourgeoisisme*). Por ello, sobre el primer modo destacaba su expresividad gestual, oral y vinculante alrededor de los cuerpos de la gente con sus entornos naturales y sociales, sin excesos de simbolización o abstracción. Por otra parte, el modo de existencia ciudadano tiende al predominio de una constante abstracción que descorporiza mediante fórmulas algebrizadas de tendencia escrita. Lo cual le genera una interacción cognitiva burocrática con el modo de existencia campesino.

De acuerdo a lo anterior y llevado al caso de esta investigación, puedo comentar que hubo prejuicios urbanos y rurales a la hora de interactuar en Sibundoy. Si bien yo iba a campo cuestionando el dualismo cuerpo- mente, mi trayectoria ciudadana me llevaba a buscar en los movimientos de los cuerpos, respuestas afanadas a preguntas, respuestas incluso discursivas sobre esos movimientos. Tales respuestas discursivas (que se asemejan a lo escrito) tienden a no existir porque el cuerpo tiene su propia capacidad de comunicar sus

conocimientos. Aunque, en el caso kamëntsá, existen palabras de mención corporal¹⁵, pero a la hora de nombrarlas suelen estar ligadas a la acción que el cuerpo está desarrollando. Por tanto, es una oralidad espontánea que se corresponde con las situaciones que se generan. Así, uno tiene que aprender a corresponder con esas situaciones y llegar a entender expresiones o llamados como el de abrazar un árbol con un lazo o alambre, *ahorcar* suave (enriedar) las enredaderas del frijol, hacer un nudo moreno, ir a la cabeza con las vacas o calmar la gota (sed) con algún líquido refrescante. También, al trabajar con los kamëntsá tuve que aprender a hacer silencio, a darle más contexto a esas preguntas y agudizar la capacidad de observar, describir y relacionar desde el cuerpo concreto.

De algunos prejuicios observados en la gente de las veredas, me atrevo a plantear que son una versión disfrazada del conocimiento burocrático ciudadano. Cuando Juan Chindoy me decía que “investigar es una cosa y trabajar es otra”, yo podía sentir el peso de cierta perspectiva urbana de un conocimiento “ilustrado”, “profesional”, “formal” que tiende a desvalorizar conocimientos diferentes y representan el saber de la gente del campo como un saber “inferiorizado”. Para Juan, lo común es que gente como yo, el que venía de la universidad, de la ciudad, llegase a las veredas a dar talleres o capacitaciones de algún proyecto. Gente como yo, llegase a enseñarles, no a aprender. De alguna manera, Juan consideraba que lo investigativo no estaba ligado a su trabajo en el campo, sino que proviene de esas abstracciones ciudadanas de la gente de la universidad. Y ese fue uno de los sofismas que tuve que ayudar a romper para que me permitieran trabajar.

Otro problema metodológico que se me presentó fue descontextualizar la capacidad de intervención social que el uso del cuerpo aporta. Cuando llegué a Sibundoy pensé que me iba a encontrar con alguna forma de organización comunitaria que me permitiera trabajar. De entrada, cometí el error de no darme cuenta de que varios de mis contactos vivían en las veredas, pero trabajaban en el pueblo. También, no identifiqué el panorama de crisis de organización social cotidiana y solo había observado agrupaciones coyunturales alrededor del bëtskнатé, el uacnayté o algunas marchas por la defensa del territorio. En el

¹⁵ Aquí se hace referencia a palabras en español. Sin embargo, la lengua kamëntsá muestra muchas expresiones de este tipo. Ver diccionario kamëntsá <https://www.sil.org/resources/archives/73123>

caso del cabildo, al cambiarse de miembros anualmente no había tenido tiempo de contactar previamente. Sumado a ello, en el momento de mi llegada llovía mucho (de hecho, llovió casi toda la etapa de trabajo de campo) y la gente (incluido el cabildo) le dificultaba aceptar que mi cuerpo ciudadano quisiera acompañarlos a trabajar. Además, había temporada de elecciones y mucha gente estaba enfocada “ayudando políticamente”. Por ende, este tipo de situaciones le enseñan a uno que no es suficiente con disponer del cuerpo para investigar, no es suficiente tener la intención de acompañar a trabajar. Si Sebastián Anzola (2017) tuvo que lograr que los campesinos de Sucre, Cauca le permitieran “ir a asolearse de oficio”. A mí me correspondió lograr que los squená y kamëntsá me permitieran guacananar en ese ambiente laboral tan aguanoso. En mi caso, lo fui logrando en la medida que mis primeros patrones me recomendaban con otras personas o yo mismo me iba a las veredas a presentarme.

Al identificar diferenciaciones corporales sobre el asunto de vivir en el campo o la ciudad podemos visibilizar hábitos, costumbres del cuerpo o maneras singulares y constantes de configurarnos como sujetos que se relacionan con entornos específicos. Desde la perspectiva fenomenológica de Merleau Ponty, (1975) cada cuerpo está cargado de subjetividad, en la medida que la experiencia corporal y vivida es la base para “ser en el mundo” y dar sentido a nuestros pensamientos y demás maneras de comunicarnos o percibir. Igualmente, Bourdieu aborda las particularidades motrices como “hexis corporal” o esquemas posturales singulares y sistemáticos que se corresponden con un conjunto de objetos y una suma de significados y valores sociales (Bourdieu, 1991, pág. 126). Ante esto, el sujeto corporizado que está siendo en el mundo va más allá de lo físico e intelectual y se configura a partir de disposiciones motrices convertidas en hábito (García, 2012, pág. 80). En consonancia con estos análisis, trabajar en las veredas con los kamëntsá me enseñó que uno tiene que aprender haciendo y compartiendo para poder enseñarse allí. Para quienes nacen, se crían y trabajan en la zona rural es importante aprender a tratarse con los alimentos, animales, las maderas, el fuego, la tierra y el agua. Allí, se hace muy necesario enseñarse a caminar en la noche, saber pisar suelos donde el agua se asienta, tener coraje para trabajar acompañado de la lluvia, el sol o comprender las señas del clima y la luna. En ese criarse bonito, don Antonio Jajoy, al recordar su niñez entre guachos, me enseñó que el trabajo empieza para un niño como un juego en el que desarrolla voluntad y lo ayuda a despertarse como persona, adquiriendo responsabilidad.

Cuando estaba identificando las asociaciones entre antiguas maneras kamëntsá de bailar y cultivar aparecieron las analogías gestuales. De la Calle Valverde (2011) nos recuerda que, a la concreción de un gesto, de una postura o de un movimiento se llega por muchas vías. Una de ellas es la vía analógica. De acuerdo con sus experiencias etnográficas y la revisión de investigaciones de otros autores, los gestos de las personas se pueden colonizar o trasladarse con sus particularidades hacia otros ámbitos de la vida cotidiana como los espacios laborales o el ocio. En su caso, De la Calle identifica su experiencia con los pasiegos o campesinos de la región cantábrica en España. Allí, estos campesinos realizan gestos similares a la hora de bailar o trabajar en el secado y recogida de hierba en la época de verano. Respecto a esa analogía, los pasiegos tienen la expresión “estar en danza”. Ahora, en este documento se hizo una leve descripción de la asociación gestual entre danza kamëntsá y los movimientos en la siembra del jajañ que se expresan como “bailar la semilla”. Asimismo, en Cumbal, Nariño, algunos dichos sobre el zapatear en el inti raimy recomiendan “bailar como tapando habas” o mover los brazos “como funegando”. A estos ejemplos agregaría otros dos. Durante el trabajo de campo fui invitado a acompañar en un recorrido de contexto a los arqueólogos Carmen Pérez Maestro y Alexander Herrera Wassilowsky. Mientras recorríamos las veredas observé el caminar saltadito de Alexander y le comenté que me parecía que él caminaba como si estuviera bailando. En ese momento les recordé ese viejo asunto del baile de la semilla en el jajañ y recibí dos nuevas referencias por parte de los arqueólogos. Herrera me comentaría sobre la investigación de César Giraldo (2009) llamada “ecos en el arrullo del mar: las artes de la marinería en el Pacífico colombiano y su mimesis en la música y el baile”. Allí, Giraldo describe y analiza las similitudes en los movimientos del cuerpo entre bailes, uso de instrumentos musicales autóctonos y el movimiento de los pescadores o *bogueros* en el ambiente marítimo de Saquianga, Nariño. Luego, Carmen Pérez haría referencia a una posible analogía gestual, al parecer poco etnografiada. Según ella, el baile andino del huayno muestra movimientos similares a una antigua herramienta de trazado de labranza o arado de pie llamada chaquitacla.

Según Burbano (1999), los ingas y kamëntsá trabajaban de manera diferente en la chagra:

“El kamsá usa el machete al nivel del suelo y amontona el rastrojo de forma ordenada. El ingano usa el machete más alto y deja la hierba desordenada en la chagra dejándola en el sitio a que se pudra. Posteriormente, igual que el kamsá, la utiliza como abono”.

Respecto a lo anterior, don Alfonso Jacanamejoy si considera que el kamëntsá machetea asentadito y hace montoncitos. Por otro lado, Ayënan Juajibioy explica que el procedimiento de arrinconar la hierba llegó con el predominio del guacho y el uso del machete. Según Ayënan:

“La “técnica de hierbas” en el kamëntsá era con el bastón y no se limpiaban completamente. Y a pesar de eso, todavía se observan abuelos que tienen una gran paciencia para la labor del deshierbe, una labor que no es afanada porque el kamëntsá entendía que todas las plantas trabajaban en resiliencia”.

Desde la perspectiva inga, a Luz Jamanoy su madre le enseñó que los mayores también sabían hacer montones, pero los dispersaban. Ellos le daban la vuelta a la hierba gruesa acumulada para que se pudriera más fácil y la iban ubicando donde no les estorbara. Esa hierba se acomodaba en los filos de árboles o de acuerdo al lugar que necesitara el cultivo específico. Igualmente, Luz considera que:

“El tema del orden viene de un pensamiento occidental porque en la chagra no hay desorden, a pesar de que hay muchos cultivos, no es monocultivo y la gente sabía dónde sembrar de acuerdo al lugar. Si había árboles grandes ahí se colocaba el frijol, el maíz en tierra plana y que tenga sol. Esa forma de cultivo es como el mismo pensamiento que se tiene de todas las cosas, otro tipo de orden lógico de las cosas”.

Los anteriores planteamientos nos permiten comprender el impacto de la transformación de movimientos del cuerpo o estilos de trabajo a partir de la introducción en el entorno de técnicas, tecnologías y otro tipo de infraestructuras. Según Passerino (2017) estos nuevos instrumentos transforman, tanto las condiciones de producción como la “experiencia en el mundo del trabajo rural”. Además, al impactar sobre dicha experiencia demuestra que el cuerpo y sus prácticas no son mecánicas, sino actos indeterminados que pueden generar nuevos hábitos. Por ello, el guacho, los monocultivos, la canalización, el garroteado, la trilladora del frijol y otros instrumentos han generado hábitos que tienden a debilitar aquel orden lógico que podríamos definir como un “orden desordenado”. Un orden lógico que reivindica formas más sustentables de interacción con el entorno, una ética de construcción de ambientes para la vida. Una lógica y ética que afrontan una gran crisis por choque de perspectivas de desarrollo.

Luz Magnaly Jamanoy nos recuerda que el orden desordenado de la chagra permite cuestionar la perspectiva occidental de orden. Por igual, esta perspectiva me enseñó a

asumir mi investigación de manera muy similar. Siendo el caso, al llegar al valle de Sibundoy, yo pretendía seguir esos parámetros académicos o “científicos” que nos piden seguir un conjunto de pasos secuenciales que fueran dando cuenta de los temas abordados. Más tarde, el trabajo de campo me fue mostrando que los abordajes de los temas requieren de tiempo, situaciones y capacidad de relacionar ante lo aparentemente desordenado. En este sentido, posicionar nuestras investigaciones antropológicas como orden desordenado nos permitiría ir más allá de la espectacularización de los grupos con los que trabajamos.

Hacer procesos serios de trabajo de campo en antropología es como las chagras de antes o las chagras de ahora que están amenazadas con desaparecer en medio de la crisis. El trabajo de campo se asemeja a las chagras que tienden a mostrar un orden desordenado como en tabanok dicen y hacen, aunque sea poco. Allá dejan ser a la chagra o no la dejan ser para abrirle paso al monocultivo. Asimismo, estar en campo le enseña a uno que en toda circunstancia no se puede bailar de cucho a cucho, es decir de esquina a esquina. No en toda circunstancia se pasa inmediatamente de un punto A a un punto B, a similitud de la concepción tradicional del método científico que la academia tiende a promover. Un método científico tradicional que no se considera tradicional. Una paradoja que clasifica a otras maneras de conocer como “tradicional”. El trabajo de campo le enseña a uno sobre los posibles desordenes de las maneras de conocer y de uno mismo. Relacionar esos aparentes desordenes de la vida de la gente en las descripciones de trabajo de campo, es lo mismo que las chagras: un orden desordenado.

En Sibundoy a los pollos criados industrialmente les dicen “pollos bambaros”. Los pollos caseros o de campo les dicen “pollos corretiados”. Según Segundo Miticanoy, un pollo bambaro se puede volver corretiado. Para ello, el pollo tiene que estar interactuando constantemente con la vida del campo, sacarlo del encierro y que tome sol, dejarlo caminar por todos lados, que coma bichos, gusanos, hierba y se les incite a que toque tierra. También, a las gallinas criollas se les llama *runas*. Cuando trabajaba con los Jajoy (pareja de mayores inga-kamëntsá) ayudé a construir un corral para sus gallinas runas. Runa es una palabra inga usada para nombrar a las gallinas grandes y *acuerpadas*, las gallinas criollas. Asimismo, existen las gallinas cruzadas o mezcla entre runa y *finas* de tamaño mediano. Y, por último, están las finas o gallinas delgadas que vuelan alto. La palabra runa

también la usan los ingas para referirse a sí mismos. La palabra runa (singular) o runakuna (plural) significa gente, humano.

Runa es una palabra como muchas otras que los kamëntsá toman prestada del inga. Runas somos, pollos, gallinas o humanos, ciudadanos, torpes etnógrafos o gente del campo. Para enseñarnos a los entornos rurales tenemos que dejar de ser bambaros, chuchas, aprender a trabajar, volvernos corretiados.

El asunto de los runas es ampliado por Marisol de la Cadena, (2014). Ella plantea que runa significa “humano, pero no solo” es eso. La cuestión es que ella considera que runas y “seres terrestres” estamos emparentados. Y a la vez, como en el orden desordenado del jajañ, nos permite dilucidar que los diversos seres necesitamos trabajar para hacer nacer el mundo. Para tener voluntad y corresponder con la vida, necesitamos enseñarnos bonito.

6. Bibliografía

Ardelean, C. F. (2000). Por una nueva proxémica antropológica. *Boletín de antropología americana*, (37), 7-33.

Arteaga Montes, G. P. (2018). Almas para el cielo, ciudadanos para la República y territorio para la Nación: los caminos empleados por los capuchinos catalanes para alcanzar la civilización cristiana en el Putumayo, 1905-1930 (Doctoral dissertation, Tesis, Maestría en Historia, Universidad del Valle, Cali).

Anzola, J, S (2017) “Uno hace la finca y la finca lo hace a uno” (Trabajo de grado para optar por el título de antropólogo) Universidad Javeriana, Bogotá.

Bourdin, G. L. Etnoanatomía. La categorización lingüística del cuerpo humano. *Estudios de Antropología Biológica*, 14(1).

Blacking, John (1977) *the anthropology of the body*. Londres: Academic Press.

Bourdin, G. L. Etnoanatomía. La categorización lingüística del cuerpo humano. *Estudios de Antropología Biológica*, 14(1).

Bonilla, V. D. (2006). *Siervos de Dios y amos de los indios*. Editorial Universidad del Cauca.

Burbano Muñoz, Javier. (1999) *El saber etnobotánico en las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy, Putumayo*. (Tesis de pregrado en ingeniería agronómica) Universidad Nacional de Colombia, Sede Palmira.

Bourdieu, P. (1991) [1980]. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Barrera Marín, N., & Mejía Leudo, M. (1998). Chachafruto, balú, sachaporoto; *Erythrina edulis*, Triana. *Pasado, presente y futuro*.

Bourdin, G., L. (2016). Marcel Jousse y la antropología del gesto. Pelicano, 2. Recuperado de <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1122>

Burbano Muñoz, Javier. (1999) El saber etnobotánico en las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy, Putumayo. (Tesis de pregrado en ingeniería agronómica) Universidad Nacional de Colombia, Sede Palmira.

Cabildo Kamentsá. Jajañ, Sboachanam. Acerca del futuro de la fuerza y la esperanza (o maíz). Cartilla Fase II. Convenio Cabildo Camentsá- PRONATA. Sibundoy, 1999.

Cabildo indígena camëntšà. (2012). Diagnostico plan salvaguarda camëntšà. Ministerio del interior.

Canchala, H. (1995). El imaginario simbólico de los rituales del carnaval comunidad kamsa Sibundoy Putumayo (Doctoral dissertation, Tesis de maestría, Programa de Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño, Pasto).

Cano Osorio, Julián Felipe. (2019). Conflictos territoriales, acciones colectivas y prácticas de fronterización en el Alto Putumayo (1970-2015) (tesis de doctorado). CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL (CIESAS). San Cristóbal de las casas, Chiapas, México.

Casas Aguilar, Justo. (1999). Evangelio y colonización: una aproximación a la historia del Putumayo desde la época prehispánica a la colonización agropecuaria. Bogotá. Ecoe ediciones.

Citro, Silvia (2009) Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica. Buenos Aires: Biblos.

Coral Palchucán, G. A. (2015). Narrativas sobre la vida, la muerte y la conducta suicida en indígenas estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia–sede Bogotá–pertenecientes al pueblo Camëntšá. 2013-2014 2013-2014. Departamento de Pediatría.

Córdoba Chávez, Álvaro, (1982). Historia de los Camëntšá de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981. Tesis doctoral no publicada. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia y Geografía. Bogotá.

Cadena, M. D. L. (2014). Runa: Human but not only. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 253-259.

Chindoy Jamioy, A. M. Bengbe Juabna (Nuestro Pensamiento).

Csordas, T. J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural anthropology*, 8(2), 135-156.

Clavijo Salas, J. E. (2012). Las vueltas que da la vida. El cute; una herramienta y un concepto en el sur andino colombiano. Trabajo de grado para optar por el título de antropólogo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Chaustre, Laura (2018). Vida or Joboijuama. Ahora que hay vida bailemos y cantemos por nuestra existencia: La risa entre los Camëntsá. (Tesis de Maestría en Antropología). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Chindoy, A. J. (2020). Ritos funerarios de los aborígenes Kamsa de Sibundoy.

Comunidad Camëntsá. 1989. Procesos de transformación y alternativas de autogestión indígena. Comunidad Camëntsá. Editorial ABC. Bogotá.

Coral Palchucán, G. A. (2015). Narrativas sobre la vida, la muerte y la conducta suicida en indígenas estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia—sede Bogotá—pertenecientes al pueblo Camëntsá. 2013-2014 2013-2014. Departamento de Pediatría.

De la Calle Valverde, J. (2011). El gesto analógico. Una revisión de las técnicas del cuerpo de Marcel Mauss. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 3(7).

Descola, Phillipe. 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social" En *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. Descola, Phillipe y Gísli Pálsson (coordinadores). México: Siglo XXI editores.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press

Fajardo, Jonathan. 2006. "El carnaval del perdón". *Porik An* 11: 400-416.

Felices, A. R. ROGATIVAS, AGUACEROS Y SEQUÍAS.

Fontes, C. (2018). Pisando fuerte e invocando santos. Formas corporales de conocimiento para caminar en el paisaje andino. RUNA, archivo para las ciencias del hombre, 39(1).

Flusser, V. (1994). Los gestos: fenomenología y comunicación. Herder.

Galeano, Eduardo (2001) Tejidos. (CD: ae227cd–Track 1). Montevideo. Ediciones AYUÍ/TACUABÉ.

García, E. (2012). Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción. Buenos Aires: Editorial Rthesis.

Gempeler, M. C. (2011). Por ti me estoy consumiendo: cuerpo, despecho y brujería en el norte del Tolima. Maguaré, 25(2), 65-88.

Giraldo, C. E., & Henríquez, C. (2009). Ecos en el arrullo del mar. Las artes de la marinería en el Pacífico colombiano y su mimesis en la música y el baile. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Gómez López, A. J. (2005). El Valle de Sibundoy: el despojo de una heredad. los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (32), 51-73.

Gose, P. (1989). Homosapiens. "Gramsci [2]. Antropología dialéctica", 13, 103-121.

Gose, P. (2004). Aguas mortíferas y cerros hambrientos: ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino. Editorial Abya Yala.

Guber, Rosana (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Hall, ET (1972). La dimensión oculta (Vol. 6). Siglo XXI.

Iglesias Alvis, Ó. (2008). Estructura, redes y rituales de la Comunidad Indígena Camënt á de Sibundoy (Putumayo-Colombia).

Ingold, T. (2012). Ambientes para la vida. Ediciones Trilce.

Ingold, T. (2018). La vida de las líneas. Editorial Universidad Alberto Hurtado.

Jacanamijoy Juajibioy, C. D. (2018). El Shinÿak-Fuego y su relación con la cosmogonía de la comunidad Kamëntšá-Valle de Sibundoy, Putumayo como propuesta de valoración de la cocina tradicional; desde el turismo consciente.

Jackson M. (1989). "Conocimiento del Cuerpo". En CITRO, Silvia (Coord.) (2010) Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos. Buenos Aires. Ed. Biblos

Jackson, M. (2011). Conocimiento del cuerpo. In Cuerpos Plurales: antropología de y desde los cuerpos (pp. 59-82). Editorial Biblos.

Jamioy Jojoa, N. D. R., & Zambrano Vallejo, S. (2012). Los imaginarios sociales sobre la vivienda tradicional en el pueblo Kamëntšá-municipio de Sibundoy departamento del Putumayo (Doctoral dissertation, Universidad de Nariño).

Jajoy, P. (2014). Iuiari-Jten Inyenam. Memoria y reencuentro en el territorio (tesis de pregrado). Universidad de Nariño, Colombia.

Jaramillo, J., & Dávila, L. (2013). Estéticas convergentes sincretismo cultural en el Bëtsknaté Kamentsa Biya de Sibundoy Putumayo (Doctoral dissertation, Universidad de Nariño).

Tatšëmbuá en Laboratorio de Ritmo-Pedagogía, 08/12/37 en Bourdin, G. L. (2016). Marcel Jousse y la antropología del gesto. Pelícano, 2, 69-81.

Ladio, A. H. (2017). Recordando a Eddy Rapoport (3/07/1927-15/05/2017). Ecología austral, 27(3), 492-495.

Leyva Mosquera, S. D. (2016). El tšombiach tejiendo la vida entre memoria y tradición: weaving life between memory and tradition. Universitas Humanística, (81), 229-253.

López, C. E., & Ospina, G. A. (2008). Ecología histórica: interacciones sociedad-ambiente a distintas escalas socio-temporales. Universidad Tecnológica de Pereira y Sociedad Colombiana de Arqueología.

Loux, F. (1984). El cuerpo en la sociedad tradicional. José J. de Olañeta.

Masschelein, Jan. 2010a. "The Idea of Critical Educational Research-Educating the Gaze and Inviting to Go Walking". En *The Possibility/Impossibility of a New Critical Language of Education*, editado por Ilan Gur-Ze'ev, 275-291. Rotterdam: Sense Publishers

Massey, D. B. (1994). *Space, Place, and Gender*. U of Minnesota Press.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, (1968 [1845]). *La ideología alemana*. Montevideo. Pueblos Unidos.

Mavisoy, K. H., Tello, A. P., Tello, R. P., Jurado, H. R. O., & León, J. A. (2007). Estudio etnobotánico de las especies forestales nativas en el resguardo indígena Kaméntsá biyá municipio de Sibundoy (Putumayo-Colombia). *Revista de Ciencias Agrícolas*, 24(1), 56-64.

Mavisoy, William (2009). *KAMĚNTSÁ BIYÁNGBE WÁMAN LWARE "El lugar sagrado de los que hablan kaméntsá"*. El territorio indígena kaméntsá en el Valle de Sibundoy – Putumayo. (Tesis de Pregrado en Antropología). Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Mauss, M. (1936). *Las técnicas del cuerpo*. Marcel Mauss. *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 337-343.

Mavisoy, William (2009). *KAMĚNTSÁ BIYÁNGBE WÁMAN LWARE "El lugar sagrado de los que hablan kaméntsá"*. El territorio indígena kaméntsá en el Valle de Sibundoy – Putumayo. (Tesis de Pregrado en Antropología). Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Merleau-Ponty, M., & Cabanes, J. (1975). *Fenomenología de la percepción* (p. 475). Barcelona: Península.

Mesa, J. D. (2015). *Andar y ordeñar. Apuntes etnográficos corporeizados de los campesinos de Toche entre la independencia, el aburrimiento y la incertidumbre* (Doctoral dissertation, Tesis de pregrado). Cali, Colombia: Universidad Icesi).

Montañez, P. F. G. (2020). El carnaval del perdón de Sibundoy, Colombia: armonización, conectividad y comunicación para la paz. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 20(3), 2440.

Montes, G. P. A. (2016). Historia del tramo Camino viejo en el Putumayo: Importancia, teoría y metodología para abordar el estudio de los caminos. *Historia 2.0: Conocimiento Histórico en Clave Digital*, (11), 85-104.

Mora, L. F y Andrade, G. (2019). "Construcción de vulnerabilidad en humedales altoandinos integrados con sistemas ganaderos. Evidencia a través de un modelo socioecológico de cambio entre 1980 y 2010, en el valle de Sibundoy, Putumayo, Colombia". En: *Biodiversidad en la Práctica*. Volumen 4. No. 1. Pp. 1-29.

Morejón Terán, K. E. (2012). Utilización del Almidón de Achira en la Elaboración de Repostería Ecuatoriana 2011 (Bachelor's thesis, Escuela Superior Politécnica de Chimborazo).

Trujillo, C. 1979. El cambio socioeconómico y las relaciones interétnicas en una comunidad indígena: Los Inga. Informe de trabajo de campo. Bogotá. Dept. De Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional.

Muchavisoy Chindoy, N. I. (2002). Fortaleciendo la educación indígena Kamëntsä, a través del Tsombrach (Bachelor's thesis, Uniandes).

Muses, Carlos. (2007). "Estado y movimientos indígenas en Colombia: elementos para una aproximación histórica". *Revista CCEHS*.

Morejón Terán, K. E. (2012). Utilización del Almidón de Achira en la Elaboración de Repostería Ecuatoriana 2011 (Bachelor's thesis, Escuela Superior Politécnica de Chimborazo).

Ortega, Carolina (2020) La constante creación del mundo del cueche, la vida de los indígenas Pasto del resguardo de Cumbal (Trabajo de grado para optar por el título de antropóloga) Universidad de Caldas, Manizales.

Ortiz Hernández, N. ¡Que alcance para todos! Comida y fuerza en los Andes (pueblo de los pastos). Departamento de Antropología.

Passerino, L. M. (2017). Corporalidad, trabajo y conocimiento: una aproximación para la comprensión de subjetividades en el contexto de la “vida en el campo”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, (22).

Pinzón, C., Suárez, R., & Garay, G. (2004). *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Pinzón, Carlos, Rosa Suárez y Rosa Garay. 2004. *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Plan Salvaguarda Pueblo Camëntsá. Convenio Interadministrativo 1026. 2014. Valle de Sibundoy, Putumayo.

Plan Salvaguarda Pueblo Camëntsá. Convenio Interadministrativo 1026. 2014. Valle de Sibundoy, Putumayo.

Peñuela, L. G. (2021). Buscar la forma: ir sometiéndose y andar toriando caminos en el Norte del Tolima, Colombia. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 23(1), 65-99.

Pierni, Emily y Groisman, Alberto (2016) “Introduction: Fieldwork in Religion: Bodily Experience and Ethnographic Knowledge.” *Journal for the Study of Religious Experience*, vol. 2, pp. 1-6.

Puglisi, R. (2019). Etnografía y participación corporal. Contribuciones metodológicas para el trabajo de campo. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, (17), 20-35.

Raffles, H. (2002). El conocimiento íntimo. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 173, 49-61.

Ramírez, María Clemencia. 1996. *Frontera fluida entre Andes, piedemonte y selva: el caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de cultura hispánica.

Restrepo, José. (1999). *La cruz de Cristo en el sur de Colombia*.

Rivera Morato, María del Pilar. (2010). Entre el viento, el monte y la cocha: El mal aire y los espíritus del Monte en el Resguardo indígena de Pastás. Trabajo de grado para optar por el título de antropóloga. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Rodríguez Suárez, A. M. (2020). Resolver y andar en junta en un mundo que totea. Antropología de la vida campesina en San Bernardo, Cundinamarca.

Salazar Molano, J. (2018). Antigua y nueva palabra en la obra de Hugo Jamióy Juagibíoy.

Sánchez Vásquez, Adolfo (1980[1967]). Filosofía de la praxis. Barcelona. Editorial Crítica.

Seijas, H. (1969). Algunos aspectos de la etnomedicina de los indios Sibundoy de Colombia. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

SIL International (2018). DICCIONARIO BILINGÜE: CAMËNTSÁ: ESPAÑOL ESPAÑOL: CAMËNTSÁ. (Primera edición).

Salvaguada, D. P. (2012). Šboachán Jtabouashentsam Natjëmban N estkang Jtsyëñëngam: Sembrando el Maíz, Fruto de la Fuerza y la Esperanza para asegurar el Buen Vivir Camëntšá.

Sanabria O. L., Y. Orjuela, C. H. Navia, N. Molano y E. Muñoz. 2005. Informe técnico final. Proyecto Conservación y manejo In situ de arvenses y cultivares tradicionales en el sur occidente colombiano. Proyecto SENA-COLCIENCIAS-UNICAUCA-VRI 999. Popayán, Colombia.

Suárez-Guava, L. A. (2002). Una colcha: elementos de una etnografía que la arropan. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, 217-236.

Suárez Guava, L. A. (2003). *El tiempo entre los ingas de Bogotá: una experiencia etnográfica*. Bogotá: Universidad nacional de Colombia.

Suárez Guava, L. A. (2007). El anciano cojo y la dama esquiva. Notas para una antropología del tiempo de occidente (Tesis de Maestría en Antropología Social (sin publicar). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

Suárez Guava, L. A. (2019). *Cosas vivas: Antropología de objetos, sustancias y potencias*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Suárez Guava, Luis Alberto (2021). Una antropología con las manos sucias y la barriga llena. Propuesta de trabajo seguida de muchos rayes. En Diana Bocarejo, María del

Rosario Ferro y Luis Alberto Suárez, *La etnografía: problemas y soluciones*, pp. 76-116. Bogotá: Asociación Colombiana de Antropología.

Suárez Guava, Luis Alberto (2021). Una antropología con las manos sucias y la barriga llena. Propuesta de trabajo seguida de muchos rayes. En Diana Bocarejo, María del Rosario Ferro y Luis Alberto Suárez, *La etnografía: problemas y soluciones*, pp. 76-116. Bogotá: Asociación Colombiana de Antropología.

Taussig, Michael. (2012). Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación. Colombia. Editorial Universidad del Cauca.

Tobar, J. & Gómez, H. (2004). Perdón, violencia y disidencia. Popayán: Universidad del Cauca.

Triana, Y. Q. (2019). Bëtsknaté, el carnaval del perdón del pueblo kamsá. Interpretaciones sobre el contacto y la transformación cultural entre historia y mito. *Maguaré*, 33(1), 109-138.

Tuck-Po, L. (2008). Before a step too far: Walking with Batek hunter-gatherers in the forests of Pahang, Malaysia. *Ways of walking: Ethnography and practice on foot*, 21-34.

Uzendoski, Michael. 2010. "Sinzhi Runa: el proceso del nacimiento y el desarrollo de la voluntad" En *Los napo runa de la amazonía ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Valcárcel, Luis E., 1984a – *Historia del Perú antiguo*, tomo III; Lima: Mejía Baca, 4a edición.

Varda, A. (Directora). (2008). *Las Playas de Agnés* [Película]. Agnés Varda.

Vasco Uribe, L. G. (2002). Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 10-34.

Vasco, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula rasa*, (6), 19-52.