



Análisis. Revista Colombiana de
Humanidades

ISSN: 0120-8454

revistaanalisis@usantotomas.edu.co

Universidad Santo Tomás
Colombia

Bacca Benavides, Paulo Ilich; Velásquez Dávila, Oliver Manuel
Fiestas agrícolas y ciclos helio-lunares en el mundo andino: el carnaval como fuente de
justicia de los pueblos indígenas pastos y kamentsás
Análisis. Revista Colombiana de Humanidades, núm. 74, 2009, pp. 15-32
Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515551760002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Fiestas agrícolas y ciclos helio-lunares en el mundo andino: el carnaval como fuente de justicia de los pueblos indígenas pastos y kamentsás*

Paulo Ilich Bacca Benavides**

Oliver Manuel Velásquez Dávila***

Universidad Nacional de Colombia

Canal Señal Colombia

Recibido: 2 de febrero de 2009 • **Aprobado:** 10 de marzo de 2009

Resumen

El artículo presenta los aspectos más prominentes de los carnavales del Inti Raymy y del perdón, leyéndolos a luz de la relación entre tiempo, lengua y justicia. La primera parte del escrito delimita un marco de análisis para pensar el carnaval como un espacio de regulación ética de la comunidad. Entre tanto, la segunda parte pone a prueba la clave de lectura a través de las voces de los comuneros que participan en el carnaval. Se trata de un trabajo etnográfico que intenta poner en evidencia la normatividad social que subyace a este tipo de celebraciones.

Palabras clave: etnografía, carnaval, derecho indígena, justicia, indígenas pastos y Kamentsás.

* Artículo científico que se presenta como adelanto de investigación desde UNIJUS y el Canal Señal Colombia. Se adelanta un documental en el canal de televisión en mención sobre el trabajo.

** Profesor de la Universidad Santo Tomás, docente auxiliar de la Universidad Nacional de Colombia e investigador adscrito a la Unidad de Investigaciones Jurídicas Gerardo Molina (UNIJUS). Correo electrónico: paulobacca@hotmail.com.

*** Antropólogo, documentalista del Canal Señal Colombia e investigador adscrito a la Unidad de Investigaciones Jurídicas Gerardo Molina (UNIJUS) de la Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: oliver_velasquez@hotmail.com

Agriculture celebrations and helio-moon cycles in the andean world: carnival as a source of justice of indigenous towns of pastos and kamentsás

Abstract

The article presents the most prominent aspects in the carnivals of Inti Raymy and forgiveness, being read under the light of the relation between time, language and justice. The first part of the text limits an analysis framework to think the carnival as an ethical regulation space meanwhile the second part tests the importance of reading through the voices of comuneros who participate in the carnival. It is about an ethnographical work that tries to make evident the social ruling that underlies this type of celebrations.

Key words: ethnography, carnival, indigenous law, justice, pastos and kamentsás indigens

Introducción

Inscrito en el contexto del trabajo de campo que hemos venido desarrollando con comunidades indígenas de los departamentos de Putumayo y Nariño, el presente artículo busca detallar de manera liminar algunas reflexiones en torno al carnaval como fuente de justicia de las comunidades andinas. El trasfondo argumentativo que guía la investigación que realizamos en la actualidad sostiene la hipótesis de que existe una relación inescindible entre tiempo, lengua y justicia. Dicha hipótesis, debe ser leída desde la perspectiva cultural, es decir, sin perder de vista que las “categorías” de las que parte

nuestra conjetura quieren resaltar la *diferencia* que produce la experiencia del tiempo y el espacio, tanto en las estructuras socio-semióticas de los pueblos como en sus prácticas de organización social. La hipótesis traza un mapa extenso de sub-hipótesis, siendo así y atendiendo a la delimitación del escrito, queremos detenernos sucintamente en la que se considera una huella imprescindible dentro de los carnavales andinos: emanada del tiempo que profesan las culturas andinas, la estructura sintáctica de sus lenguas y sus “formas” de organización social, las cuales se encuentran en conexión directa con la *naturaleza* y con las entidades tutelares que propician su equilibrio.

Sobre esta consideración, queremos rastrear prácticas que, teniendo lugar en el carnaval, demuestren la hipótesis. Para hacerlo, acudiremos a la tradición oral¹ de dos costumbres andinas (Pasto y Kamentsá). Sus voces serán las que irán configurando la urdimbre de nuestros supuestos. Desde esta perspectiva, si son las frecuencias de la palabra las que guiarán el itinerario, el carnaval ha de ser comprendido como texto, siendo su espacio contextual el mito en que éste tiene lugar. Tanto uno como otro marcan una inscripción de la memoria comunitaria y como pasaremos a mostrarlo, uno y otro, delimitan la realidad cotidiana de la comunidad:

Esta forma de sentir y vivir el mito, de actualizarlo y volverlo práctica social en el carnaval y en la vida cotidiana, pone en cuestión aquellas lecturas occidentales que lo han considerado como mera fábula, como ficción, como pensamiento prelógico (Tobar & Gómez, 2004, p. 43).

Las leyes de la casa

Jacques Derrida (1995) se ha preguntado por la relación entre don y tiempo²; se quiere reconducir la posibilidad de dicho vínculo a dos fiestas agrícolas andinas. Partiremos de delimitar algunos rasgos determinantes del tiempo

1 Se le ha prestado poca atención a la tradición oral de las comunidades para “comprender, identificar o visibilizar que en esos aspectos y sus interrelaciones subyace una normatividad social que regula la vida social, que consagra deberes entre las personas y con la naturaleza; que previene, soluciona y transforma los conflictos, haciendo posible la reproducción y convivencia social” (Tobar & Gómez, 2004, p. 52).

2 “[...] ¿Qué puede tener que hacer el tiempo con el don? Queremos decir: ¿qué tendría que ver con él? ¿Qué tendrían que ver entre sí, diríase en francés y en castellano?” (Derrida, 1995, p. 16).

en el mundo andino e indagaremos por su presencia en las festividades y conmemoraciones que los pueblos de estas comarcas le ofrecen a sus entidades tutelares. En dichas celebraciones se perciben prácticas milenarias de justicia, que se actualizan en el devenir de lo(s) tiempos. *Tiempo(s)* que en el carnaval se ofrendan a las generaciones *por(venir)*, ciclos de canto y de baile –de canto como baile o de baile como canto–, labranzas de reencuentro con la urdimbre de la memoria –presencia de las voces primigenias, del soplar de los vientos en las voces de las nuevas generaciones–, mito vivo *profesán(don)* o el saber y el sentir de condiciones tempo-espaciales ciertamente *otras*.

Si dar supone una suerte de entrega, de asignación o de concesión, mencionando tangencialmente algunas derivas de la expresión, la gracia del presente se encuentra unida con el mundo de lo económico³. Sin embargo, es preciso indagar por la relación económica que se profesa. Derrida, señala como predicados semánticos de la economía el valor de la ley (*nomos*) y el de la casa (*oikos*). Si la cultura precede a la ley, a cada cultura se lega en don, su propio *código*. El mundo del *nomos*, al heredar para sí el valor de la ley, transmite, a la vez, el valor de la lengua y el contorno del tiempo en que tendrán lugar sus prácticas. El mundo del *oikos*⁴ interviene en el espacio del hogar, de ahí, que de dicho orbe se derive la lengua materna, es decir, el idioma en que se desarrollarán la ley y las convenciones temporo-espaciales de la comunidad.

El devenir de los carnavales agrícolas andinos *da cuenta* del tiempo, de la lengua y de la ley de éstos. Cada uno de ellos, singularmente dado a luz, portador, por tanto, de horizontes de vida particulares y vehículo de grafías delimitadas. Contemporáneamente, las estructuras socio-semióticas del mundo del *nomos*, reducen la lengua de su ley a la economía del cálculo. Si ex-nihilo es la morada –valga decirlo, el mundo del *oikos*– la que precede a la ley, en la actualidad, es la ley la que configura los perímetros de la casa. La antítesis tiene lugar, por cuanto la *ley dominante* impuso la *historia* de la lengua, de tal forma, dicha costumbre no ha hecho cosa *diferente* que apro-

3 “Ahora bien, el don, si lo hay, se refiere sin duda a la economía. No se puede tratar del don sin tratar de esa relación con la economía, por supuesto, incluso con la economía monetaria” (Derrida, 1995, p. 17).

4 “Oikos es la casa, la propiedad, la familia, el hogar, el fuego de dentro” (Derrida, 1995, p. 16).

piarse la ley del *otro*, que cuantificar lo imponderable, aquello que carece de medida y que, por tanto, no se puede contar:

Es imposible contar las lenguas: eso es lo que quería sugerir. No hay posibilidad de cálculo, desde el momento en que el uno de una lengua, que escapa a toda contabilidad aritmética, nunca es determinado. El uno de la monolingüa de la que hablo, y del que hablo, no será por lo tanto una identidad aritmética y ni siquiera una identidad a secas. La monolingüa sigue siendo incalculable, entonces, al menos en este rasgo (Derrida, 1997, p. 47).

En este (con)texto, el *don* queda abierto a una economía monolingüista, sin embargo, el procesamiento patrimonial, producto de la antítesis enunciada arriba, se encuentra imposibilitado de lograr una expropiación absoluta, en efecto, al *tiempo* que aparece el cálculo, se ofrenda la interrupción de la economía⁵. Es en él que tiene lugar la mencionada parálisis, en la que se quiere situar los sucesos de los carnavales andinos, es *justamente* ahí, que reaparece el universo del *oikos* y que va a tener lugar el reavivamiento del fuego interior, el fervor con que se cocinan las palabras en los fogones de las cocinas de la tradición andina⁶.

En torno a un fogón se congregaba la familia kamëntsá y formulaba la ley en torno al fuego, don Juan Bautista Jacanamijoy decía:

[...] si uno de mis hijos ofende a su madre o a mí o entre ustedes los hermanos... sus abuelos, sus tíos y tías, sus primos y allegados y principalmente los antiguos, se sentirán defraudados, al contrario, sus hijos, los hijos de sus hijos y los que vendrán, se sentirán orgullosos, porque es la palabra mayor la que enseñó a vivir como hijos de batsanamama (madre responsable), nos enseñó a vivir como hermanos kamëntsá y a mantener los lazos de hermandad con

5 ¿Pero el don, si lo hay, acaso no es también aquello mismo que interrumpe la economía? ¿Aquello mismo que abre el círculo a fin de desafiar la reciprocidad o la simetría, la medida común, y al fin de desviar el retorno con vistas al sin retorno? (Derrida, 1995, p. 17).

6 La cocina es lugar privilegiado del nacimiento y mantenimiento de la tradición oral en el mundo andino. Lugar sagrado donde se abriga el fuego interior del hogar. En kichua, la palabra Tullpa no sólo designa al fogón y a la piedra del fogón, sino que también es el hogar. El verbo Tullpana designa la acción de prender el fogón y de colocar las ollas sobre el fogón. El verbo Yanuna es cocinar. Yantashka es palo de leña. Yantana la acción de recoger la leña. Yantakamayu es leñador. Huasi es casa, habitación, morada, vivienda, edificio. Al preguntarle a Samuel Otavalo, comunero kichua de Otavalo (Ecuador), por la cocina, pronunció el vocablo yanunahuasi (Fernández de Córdoba, 1982, pp. 97-280-304).

todo. Así mismo cuando un familiar está enfermo es deber del núcleo curarse en familia (marzo de 2005).

Lo que da el tiempo

Para rastrear la hospitalidad tejida desde la esfera de la casa al mundo de los carnavales andinos, se quiere volver a la promesa enunciada al principio del anterior apartado, a saber: la delimitación de algunos rasgos determinantes del tiempo en el mundo andino. La percepción de la naturaleza de las diferentes culturas, se encuentra *ordenada* en torno a su experiencia vital en el entorno social, de tal forma, cada cultura participa de un ritual del tiempo diferente, esculpe formas de conocimiento particulares y ofrenda condiciones de vida que responden a *realidades* delimitadas. La práctica del tiempo en las culturas andinas, *da* cuenta de la relación inquebrantable del hombre con el ecosistema. Cada ciclo natural tiene repercusiones insondables en la cotidianidad de la comunidad, el devenir de la naturaleza escribe la historia del andar de los hombres en la Tierra, caminar es la marca de las entidades tutelares lo que deja sus huellas en los *presentes* que van y vienen. La experiencia del tiempo no es otra cosa que la experiencia misma de la realidad, práctica textual que obedece a su (con)texto y que interviene en la percepción del mundo⁷.

En la territorialidad andina el tiempo no es cronológico, la división tajante entre el pasado, el presente y el futuro de la episteme histórica se desconoce y se reprocha, por tanto, la inmovilidad de sus consecuencias en el mundo cotidiano. La niñez, expresión por excelencia del tiempo que vendrá, es cargada por las mujeres andinas en su espalda, es decir, que como el futuro que se apresta a llegar está atrás. La sabiduría de la senectud de la tradición andina se vive como un tiempo delantero. En la palabra de un anciano(a) hablan como mínimo cuatro generaciones de tradición oral ininterrumpida. En el salivar de los mayores se expresa la actualización de la historia comunitaria como mito vivo, de ahí que las voces de líderes míticos como Juan Chiles, en el caso del gran pueblo de los pastos y de Carlos Tamabioy para

7 "La "misma" realidad (por ejemplo los movimientos astronómicos) es experimentada de manera muy distinta de acuerdo con el horizonte cultural (un astrofísico occidental y un campesino runa) y, por tanto, ya no se trata de la "misma" realidad "(Estermann, 1998, p. 40).

los kamëntsá, Tupac Amaru para la tradición Quechua o Tupac Katari para la costumbre Aymara, por sólo mencionar algunos ejemplos del mundo andino, sigue siendo recibida por los niños(as) y por los mayores en las comunidades. Cuando se *da* el presente, se regalan trazos de adelante, pero al *tiempo* se cimientan las bases del porvenir. En la territorialidad andina, el fraccionamiento temporal de la cultura occidental, se convierte en *otra* forma de experimentar la historia

En quechua, existe un solo vocablo común para “futuro” y “pasado”: *nawpa-pacha*. Para diferenciar los dos, se usa formas de sustituto como *hamuq* (“lo que viene”), *quepa* (después), *ñawpa* (“antes”) *qayna* (“anterior”). El “presente” es expresado por *kunan* que significa simplemente “ahora” (a veces también *kunan pacha*: “tiempo de ahora”). Las formas verbales del presente y futuro “comparten” las segundas personas (“tú” y “vosotros”), es decir: no existen formas específicas para el futuro para “tú” y “vosotros”. Para el *runa*, el futuro no es algo que “viene” delante, y el pasado algo que está (o se “va”) atrás, sino al revés: el futuro en cierto sentido está “atrás” y el pasado “adelante” [...] Pero también viceversa (Estermann, 1998, p. 184).

La morada del carnaval o la fiesta agrícola cósmica en el mundo andino

Aquello que se ofrenda del pasado y del futuro en la *presencia* del carnaval, es el *don* que convoca el *presente* apartado. Cuando futuro, pasado y presente concurren al mundo andino, también llega la sagralidad de las entidades que hacen posible el encuentro. Un ejemplo palpable del mito que actualiza el tiempo del universo andino es el *Intiraymi* (*Inti*: sol, *Raymi*: fiesta), la fiesta agrícola cósmica de los Andes. Carnaval celebrado en honor al astro padre (*Tata Inti*), tiene lugar a lo largo y a lo ancho del mundo andino, del sur de Colombia al sur de Argentina, pasando por Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Uruguay. Festividad agraria en la que se le agradece al sol por la creación del primer padre y protector del tronco quechua, *Mancu Cápac Inca*, fundador del Cusco y beneficiario del saber solar. Conocimiento ancestral transmitido de generación en generación y experimentado diariamente en las faenas agrícolas de la territorialidad andina: enseñanzas sobre la labranza de la tie-

ra, el cultivo de las plantas y la crianza del ganado (Fernández de Córdoba, 1982, pp. 123-124, pp. 186-187).

Es el sol el que *da* el tiempo en los Andes, y siendo el tiempo el que ofrenda la lengua, se corrobora que los idiomas andinos nacen en el campo, es decir, que son agrarios⁸.

- *Inti* nombra al sol y a la hora.
- *Intihuata* designa un milenio y al tiempo señala “reloj”, “calendario” y “almanaque”.
- *Intihuatana* es observatorio.
- *Intipunsha* designa el primer día de la semana del calendario kichua (domingo).
- *Intiyana* es el verbo brillar; alumbrar; salir el sol.
- *Intiraymi* es el séptimo mes del año kichua (julio) (Fernández de Córdoba, 1982, pp. 122-123), periodo agrícola de cosecha en el que se agradece la providencia de la entidad cósmica protectora, por los frutos recogidos en la chagra, tiempo-espacio en que se le *da al dador*: don del canto y del baile, de la reciprocidad entre dos acciones hermanas.
- *Taki* es canto, canción; tambor; troje, granero, silo; cueva, sibíl; sótano, catacumba; canasta de gran tamaño. Es al *tiempo*, el nombre de un género de poesía kichua, verso cantado y forma sustantival del verbo *Tákiy* (*Takina*), expresión para designar sentimientos o virtudes de la naturaleza.

El autor Sallqamaywa recogió un *taki* entonado por Sh’uchi Qhápaj, kuraka de Jatunqolla, en las bodas del Inka Wirakucha: “Tú eres adorador de Wiraqucha, precepto del mundo, en tanto que yo soy adorador del sol”. El verbo *takina* es cantar; componer takis; arrullar; colocar en el troje. *Taki* como adjetivo designa el *tiempo* del movimiento constante, el devenir entre lo que pasa adelante y lo que viene atrás, el ser ágil, activo, veloz, diligente, ligero, listo, vivo, expedito. *Takiaklla* son las vírgenes del sol encargadas de los cantos y oraciones. *Tushuna*,

8 “El aymara y el kheswa son idiomas pulidos durante más de cincuenta mil años por la necesidad de organizar el trabajo y la vida comunitaria. Son idiomas colectivistas, socialistas, creados por y para gentes sin categorías cristalizadas” (Reynaga, 1989, p. 30).

designa la acción de bailar, zapatear; chacotear, retozar. Mientras que *Tushuykancha* es pista de baile (Fernández de Córdova, 1982, p. 64).

Para nosotros taki y tushuy son dos acciones indisociables. Nacemos cantando y bailando, si cantamos bailamos y si bailamos cantamos. Se trata de una misma acción, de un mismo verbo: Taki-tushuy [...] En el Intiraymi hacemos taki-tushuy como manifestación de reciprocidad con lo que se nos da y ofrecemos música, canto y baile. El baile se convierte en pago. Para nosotros la música no es un arte, es una tarea natural. Usted sabe [...] cuando Taita Victor Jacanamijoy, hace taki, se baila y se canta [...] pero en ese caso hacer taki es también curar, es ser justo. Taita Efrén Tarapués, dice que sembrar con la luna es ser justo (Recibido de la tradición oral Pasto. Conversación con Diego Fernando Tupaz Pastas: Comunero del Resguardo Pastas de Aldana).

La reciprocidad *presente* en estos tiempos helio-lunares concierne a un “tipo” de *reciprocidad natural*, *natural*, por cuanto emerge de las entrañas de la tierra misma para actuar en la realidad de la comunidad. El acto de volver los ojos hacia el *otro* constituye una suerte de trance, de entrega y de compromiso. Se vuelve la mirada hacia el entorno, hacia los eslabones que posibilitan los procesos *naturales* de quien da la vida, se vuelve a ella y se reafirma la lengua materna⁹. Entonces se habla en lenguas, el lenguaje del carnaval andino evoca la posibilidad de una conversación plurisensorial¹⁰, en la cual el acto de ser justo no se predica, por el contrario, se experimenta. Como lo enuncia Derrida (1995), la posibilidad de *dar*, de *don(ar)*, de *ofren(dar)*, no puede ser objeto de una teoría. Darse al *otro* –volver a la madre, a la lengua materna, incluso en el antes y el después de toda posibilidad lingüística– compromete la epidermis y la sabiduría de la naturaleza. En el mundo andino, ser justo comporta equilibrio en todos los niveles de la vida, “a través de la reciprocidad, los actores (humanos, naturales, divinos) establecen una ‘justicia cósmica’ como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes” (Estermann,

9 “Ahora bien, ésta es la condición de todas las palabras que tendremos que utilizar, de todas las palabras que se dan en nuestra lengua y este problema lingüístico, digamos más bien este problema de la lengua anterior a la lingüística, será naturalmente nuestra obsesión” (Derrida, 1995, p. 27).

10 “Seguridad en el movimiento, ignorancia del vértigo, capacidad de gustar la música en silencio dentro de uno mismo, integración de la personalidad a un nivel muy profundo donde se confunden razón, emoción, imaginación, acción, deseos, son posibles porque sentimos el tiempo y el espacio viviendo y juntándose también dentro de nosotros” (Reynaga, 1989, p. 23).

1998, p. 133). Se *da* el *tiempo*, se lo *da* en *presente*¹¹, en *presente* que evoca la enseñanza de los que caminan adelante y que ofrendan su palabra para los que vienen atrás. Se *da* el *tiempo* del sol, y que mejor forma de hacerlo que en el canto y en el baile, en la *otra* voz del carnaval, en la revolución del *Intiraymi*:

Dicha revolución análoga a la revolución natural de la tierra alrededor del sol absoluto en su medio día (y por eso empezamos por hacer girar la cuestión del don entorno a un Rey-Sol –astro padre se diría en los andes–), haría volver a la naturaleza del hombre, a esa moral eterna (“Esta moral es eterna” dirá más adelante), a esa “roca” de la que se encuentran más cercanas las sociedades así llamadas “las menos elevadas que podemos imaginar” –aquéllas que constituyen el objeto del Ensayo sobre el don, su objeto particular pero a todas luces ejemplar a los ojos de Mauss–. Éstas dan el ejemplo de una estructura natural y, por consiguiente, universal del *socius* que se entabla con el don (Derrida, 1995, p. 69).

Don(ar) el Carnaval: el Carnaval del Per(dón)

En las fronteras entre las cadenas montañosas andinas, concretamente en el nudo de los pastos y el paisaje selvático del bajo Putumayo, se sitúa un paraje de transición, un puente entre el mundo del páramo y el de la selva, la aurora de un rico diálogo de saberes que une a dos de los territorios ancestrales con más “riqueza” cultural en el continente. Bajo la bendición de estas energías milenarias, las tradiciones *kamentsá* e *Inga* del valle de Sibundoy (Alto Putumayo) han pulido con paciencia sus usos y costumbres. Labranza que los presenta ante el mundo como dos de las tradiciones que mantienen intacto su conocimiento etnobotánico y que practican su medicina tradicional.

En los bordes intersticiales de estos territorios se teje la trama de otra de las fiestas helio-lunares que engalana la experiencia del tiempo en la tradición amerindia. La costumbre *kamentsá* reanuda en febrero el uso de la tradición oral transmitida de generación en generación durante todo el año

11 “El hecho de que un don se denomine un presente, que ‘dar’ se diga también ‘hacer un presente’, ‘dar un presente’ (tanto en francés como en inglés o en castellano, por ejemplo), no será solamente para nosotros un indicio verbal, una ventura o un azar lingüístico” (Derrida, 1995, p. 19).

y convierte en rito a las palabras que enseñan el mito. El mito fundacional de su fiesta más importante cobra vida y el carnaval del perdón o fiesta del maíz retorna al seno de la comunidad.

Según el mito en el mundo habitaba la tristeza, por tanto, el desconsuelo era transmitido a la Tierra, el tiempo aún no existía. El canto y el baile tenían que “poblar” el *tiempo*, había que danzar en la chagra¹², por eso vino un señor que trajo la música y que dijo que la comunidad debía danzar al menos una vez al año en su fiesta propia (Tobar & Gómez, 2004, pp. 24-25). La espiral cíclica del tiempo se desmadeja y aparecen las voces de antaño en el hoy, el atrás delantero se actualiza y es necesario cantarle y bailarle. La danza del carnaval del perdón evoca tiempos delanteros, palabras de mayores que se vuelven a hacer *presentes* en los rituales de la comunidad: “El movimiento circular de la danza es el giro del tiempo, así lo confirma el vocablo que designa a la fiesta como bengbe inyenyanté ‘nuestro año otro final y comienzo’, es decir, su retorno y nuestro retorno” (Tobar & Gómez, 2004, p. 34).

El carnaval, como zona de encuentro, transmite los designios del *tiempo kamentsá*, los *dones* predicados por el pueblo aluden al acto de reconciliación entre todos los integrantes de la comunidad. La celebración comunitaria, actualizando el tiempo del mito, invita a per(don)ar, a purificar las acciones del presente retomando la memoria adquirida de los sabios del pasado, a tornar cotidianas aquellas palabras que se recuerdan durante la fiesta. Así, la conmemoración reúne a las diferencias en la hospitalidad de la música que se extiende durante toda la noche, esto afirma los pilares de un tipo de justicia relacional, que para llegar a la humanidad indígena, debe partir de los eslabones primigenios, de las entidades protectoras de la naturaleza.

Comprendemos que tsbatsanamamá es –“madre responsable”– y no es solitaria, está acompañada de bēngbe bētsa –“nuestro gran mayor” o “creador”–, ambos son seres que dieron origen a bakó –“tío”– y a batá –“tía”– de esta pareja surgimos los que hoy estamos caminando sobre nuestra “madre responsable”, algunos viven como los primeros kamēntšá y a otros nos dejaron como nos ven hoy; los primeros seres en nuestro mundo son animales, algunos por castigo

12 “[...] Cuando el campesino trabaja la pachamama, para él es como una oración, un relacionarse con el fundamento divino de la vida [...]” (Estermann, 1998, p. 264).

de sus superiores fueron convertidos en viento, en arco iris, en montañas, en riachuelos, en plantas, en minerales, en lagunas, en astros, en una parte del cielo o en un pedazo de tierra y todos estos son seres que hacen parte de la convivencia con entša –“gente”– nos comprendemos porque somos hermanos con el vegetal y porque también a través de la historia de nuestros mayores cuentan que cada uno es origen de un animal. Y cuando queremos comprender aún mejor estos espacios y comunicarnos con los que ahí hacen presencia sentimos la hora de beber el líquido de nuestro propio vegetal, el más importante y respetado el biajuá –“yagé”– que de ese bejuco sale el biajiy –“líquido del yegé”– y acompañado de la luz katšbetëté –“luna llena”– podremos ser caminantes y comprender lo que pasó, lo que esta pasando y lo que va a pasar para cada uno de nuestro cuerpos, esto es estar en otro nyetsluare –“mundo”– y en otro luariñ –“territorio”–, es decir todo esto es otra naturaleza (Habla el pueblo kamëntsá en la voz de Willian Mavisoy Muchavisoy, 30 de noviembre de 2006).

La justicia *kamëntsá* ha sido tejida a partir de los hilos de su tiempo mítico, tiempo que renace en el día a día y que participa activamente en la experiencia del territorio mancomunadamente trabajado y caminado por sus habitantes. *Dar el tiempo* es otra forma de dar justicia y en el *tiempo* del carnaval kamëntsá se reconstituye el tejido social, lo que evita las prácticas de venganza; en efecto, no se trata de un ritual cuyo “importe” no sobrepasa las barreras del hedonismo, sino de costumbres milenarias a las que la comunidad ha dotado de potencia para poder vivir mejor. La vuelta danzarina que en el carnaval conecta al *kamëntsá* con los astros, tal como acontecía en el *Intiraymi*, vuelve a reaparecer:

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 error, 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, pp. 34-35).

La fuerza de la potencia radica en la tradición, en el ejercicio interrumpido

de generaciones que han ido afinando el pensamiento en y para la naturaleza. *Kabëngbe Botaman Ainanka Tsbatsanamama* “Nuestra buena vida con nuestra madre responsable”, acción que sostiene la relación implícita de lengua, justicia y naturaleza, que nos lleva a plantear la manera como se configura la concepción del mundo a partir de la “inescindible” relación del ser kamëntsá con su oikos: hablar de naturaleza, como un entendimiento general para los kamëntsá, “sería un error, pues las maneras de sentir, pensar y entender la naturaleza son diversas”, diría William Mavisoy. Además, la lengua kamëntsá es aglutinante desde el punto de vista lingüístico. Hablar en lengua kamëntsá de naturaleza “implica resaltar palabras como *tsbatsanamama* –‘madre responsable’–, *njetsluare* –‘mundo’–, *luariñ* –‘territorio’–, y todo esto nos lleva a la idea del *kabëngbe juabna* –‘propio pensamiento’– relacionado con naturaleza” (habla el pueblo kamëntsá en la voz de William Mavisoy Muchavisoy, 30 de noviembre de 2006).

Bajo el lema kamuentšá yentšang, kamëntšá biyáng, –“hombres de aquí, con lengua, pensamiento y sentimiento propio”–, los kamëntšá ejercemos la identidad expresando los sentimientos a través de nuestra propia lengua, donde la morfología de la palabra kamëntšá: ka –“aquí”– y mëntšá –“mismo”– nos permite estar conectados directamente con *tsbatsanamama*, que es el contexto espacial de lo verde, es el reino vegetal, es la “madre responsable”, porque de ella hemos nacido, somos plantas, por eso cuando morimos nos convertimos en semillas, y somos sembrados en *fshantšé* –“la tierra”– y bajo la luz de *shinje* –“sol”– y *joashkonam* –“luna”– recrean el ciclo reproductivo para volver a nacer, o como dijo el mayor “morimos para volver a nacer raíz”, la vida es tan tranquila que también hay alguien que nos acaricia, el viento; alguien que nos baña, el agua lluvia; no conocemos la soledad, estamos acompañados de los cantos de los pájaros; servimos de remedio para el que está enfermo, somos plantas para sanar y calmar el hambre; nuestros frutos frescos, calman la sed. En fin, éstas y muchas otras circunstancias son las que reinan en la vida, compartimos la experiencia entre uno y el otro, por eso *tsbatsanamama*, nos ha enseñado a convivir entre nosotros mismos, entre hermanos y hermanas, padres e hijos, es la máxima autoridad para expresar sentimientos y/o pensamientos y en los momentos más difíciles dejamos que ainan –“vida, corazón”– se comunique directamente con el corazón de la “madre responsable”, es en ese instante cuando sabemos escuchar y comprender las dificultades que suscitan en nuestra vida propia (William Mavisoy Muchavisoy, 13 de abril de 2007).

Los kamëntsá reflexionan a menudo sobre la fuerza protectora de la tierra y esto les permite meditar sobre la experiencia de quienes viven y conservan la tradición de relacionar la actividad humana en el gran cosmos, así por ejemplo, relacionan su vida con *joashkón*:

La expresión-memoria *joashkón* identifica el conocimiento del pueblo kamëntsá sobre el sistema galáctico. Nuestros ancestros identificaron con este nombre al satélite natural de la tierra, al cual lo siguen considerando como un ser que se sienta para que le den la vuelta y en consecuencia, durante esa gira el satélite produce efectos en la vida de todo cuanto existe en la Tierra (habla la memoria y tradición kamëntsá en las voces de Luis Jamioy Narvaez y Carlos Jamioy Narváez, 1999).

Este pensamiento que nace de la palabra ancestral, sigue vigente: “Bëngbe Wáman Tabanok, en nuestro sagrado lugar de origen, en nuestro territorio, donde continúan viviendo los cuerpos y espíritus de nuestros padres, abuelos, bisabuelos y demás ancestros” la expresión *joashkónak*, que significa relacionar nuestra vida de pueblo kamëntsá con el satélite natural, es el legado astronómico para las futuras generaciones (Luis Jamioy Narvaez y Carlos Jamioy Narváez, 1999).

En este sentido la fuerza del don radica en la chagra –cultivo intercalado, podemos encontrar desde alimentos vegetales hasta medicinales–, es desde este espacio donde se estructura el acuerdo con la Tierra y es desde la experiencia con su territorio en el que se hace acción la justicia para con la tierra, que partiría de la enseñanza de los “mayores”, como esa revelación del orden y, por ende, de la organización mancomunada que proporciona al kamëntsá una forma de vida acorde a lo que *Bëngbe bëtsá* “gran creador”, dicta.

Así la acción ritual se constituye en una expresión del tiempo, pues tomando como referente la luna y el trabajo en la chagra, nace la fiesta, la solidaridad y la medicina, fruto de la tradición y el trabajo abnegado. La expresión-memoria *sboachán* identifica la fuerza y la esperanza del pueblo kamëntsá:

Nuestros ancestros bautizaron el maíz con este nombre porque siempre la han producido, reproducido, comido y bebido y en consecuencia, ha sido

la esperanza de poder vivir unidos con él. Por eso aconsejan que nunca falte sboachán en las chagras para que tampoco nos falte qué comer en casa (Habla la memoria y tradición kamëntsá en las voces de Luis Jamioy Narváez y Carlos Jamioy Narváez, 1999).

El ritual, que se podría comparar con cultivar, se condensa la fuerza de la tradición y la costumbre: purificar el ánimo, la disposición del encuentro con el otro, espacio ritual de curación que se proyecta hacia el gran carnaval, en el cual dicha disposición es tarea rigurosa.

Para que no se pierda esto es necesario tener en cuenta la definición de juabeman –cultivar–, es decir mantener las cosas de generación en generación, juabeman es para nuestro caso el equivalente del concepto de cultura, y eso es seguir cultivando lo que tenemos, gracias a lo que tsbatsanamama y bëngbe bëtsá nos brinda para seguir perviviendo como kamëntsá (William Mavisoy).

Anterior al gran día del carnaval, se puede ver cómo los miembros de la comunidad de manera familiar y particular inician la acción ritual como antesala al día sagrado, disponiendo el año de acuerdo con su lugar de origen la labranza de la tierra y la siembra de maíz no se hace esperar. Tal acción contiene una multiplicidad de vínculos que se dirigen a establecer contactos con la tierra, el universo, a re-ligarse con ello. Su sacralidad es una mezcla católica con la auténtica, que inició con cultos que conmemoran el día de los santos el 1 de noviembre y al día siguiente se rinde culto a los muertos, para que luego en el transcurrir del espacio-tiempo lunar y solar, el ritual de la tierra en su devenir cíclico convoque a la amistad, al encuentro, limpiando y protegiendo los espacios amados, purificando el cuerpo y el espíritu para estar en acuerdo con lo no-humano y lo humano.

Espacio de curación en el cual la tierra transmuta la enfermedad en humus. La gratitud para con la tierra es consagrada y el acuerdo con el universo se vuelve a efectuar. Espacio en el cual la palabra y autoridad experiencial del taita permite el acceso, posibilita los medios para religar al ser humano con lo sagrado durante la vuelta que le da la Tierra al Sol, el kamëntsá se prepara todo el año para seguir recibiendo al prójimo con hospitalidad y para tener más años de ver cómo los rayos de la luna y el sol dan vida.

En el gran día, amanecer de canto, danza, color, solemnidad, respeto, se vive el tiempo a la manera como los mayores respetaban a *tsbatsanamama*, se entra danzando a la iglesia y se subvierte el orden cronológico gregoriano, a un devenir múltiple: la labranza del maíz, que viene con compartir, la res y el cerdo, el sacrificio del ave solar, el rito, el bocoy, limpiar la tierra, sacar las raíces no deseadas, guachar, quemar y sembrar hacen parte de esa expresión cultural, que manifiesta la manera de ser dignos de la vida, una ética y, por tanto, una justicia natural. Suenan los cuernos, las quenas, las maracas y los bombos trasportando la selva a los Andes, soplos y colores de danza. Unísono acontecimiento que liga la *wuaska* con el otro mundo, la sangre del gallo como sacrificio a la tierra, la liberación de la ira por la humillación de más de quinientos años, en fiesta, en carnaval. Transmutación de la violencia innata, al juego del color, del canto y la danza. Un año de recoger abundancia y vida.

La limpieza en el ritual de la ingesta de yajé es el espacio tiempo en el cual el *cabunga* –termino kamëntsó empleado para designar a la persona indígena– entabla comunicación con *tsbatsanamama* y el *sinye*, la activación por *juashkonan* que afianza la concepción de mundo que gobierna la relación ética con la natura. La práctica médica con vegetales, aquéllos que vinculan cuerpo y espíritu con el universo, por la medida del entendimiento de la enfermedad que aqueja y potencia, permite llegar al espacio comunal con lo enseñado por los frutos de la tierra a sus hijos. Revelación de la norma natural para la existencia humana, afinación de la actitud para con la tierra, humanos y no humanos, el respeto, la humildad y la gratitud por la vida, permite que más de seis mil indígenas dancen canten y festejen el acuerdo con el mundo.

Tradición oral, sueños, poesía, justicia y una forma de “intoxicación” hacen parte de la cultura andina y amazónica del Putumayo, en la cual esta forma reproducible de intoxicación constituye para los pueblos indígenas del Alto y Bajo Putumayo el pilar fundamental de autoridad, la fuerza de su pensamiento, medicina por excelencia natural. El universo es traducido al mundo andino, en este caso el kamëntsó, a partir del vínculo que traza el *tatsembua* –hombre sabio, médico de pura planta–, al entablar comunicación con los espíritus de la naturaleza, a partir de la ingesta del yajé, y es allí desde

el espacio de curación en el cual el hombre se vuelve a re-ligar con todo aquello que guarda el conocimiento, por eso no es extraño que en el mundo kamëntsá se conciba el secreto.

La justicia se extiende a lo amplio del universo, el universo revela las reglas naturales, el orden elemental que está para que los hombres lo lean del cuerpo de la tierra, de sus afluencias e influencias astrales, telúricas y demiúrgicas, año circular para celebrar la proximidad con el volver a nacer de la raíz. La justicia que se establece desde la muerte como forma de la vida que se transforma de nuevo, crea en el lenguaje las formas verbales y simbólicas del orden, orden por remediar, orden por reconstruir. Así la lengua kamëntsá provee el acervo de la organización social, cultural, política y económica, pero más importante, el orden de la existencia humana en el cosmos.

Referencias

- Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida J. (1995). *Dar (el) Tiempo. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós Básica.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández de Córdova, G.T. (1982). *Diccionario Kichua –Castellano. Yurakshimi– Runashimi* (Tomo I). Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Tobar, J. & Gómez, H. (2004). *Perdón, violencia y disidencia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Reynaga, B. R. (1989). *Tawa Inti Suyu. 5 Siglos de Guerra Kheswaymara contra España*. Lima: CISA.
- Muchavisoy, H. & Jamioy, L. (1999a). *Kamëntsá Biyanagebe jajañ. La chagra de los hablantes del Kamëntsá I*. Convenio cabildo indígena del pueblo kamëntsá. PRONATTA del Ministerio de Agricultura.

Muchavisoy, H. & Jamioy, L. (1999b). *Jajañ "Sboachanam: Acerca del fruto de la fuerza y la esperanza (o Maíz)* II. Cabildo indígena del pueblo kamënt-sá. Convenio cabildo indígena del pueblo kamëntsá –PRONATTA del Ministerio de Agricultura.

Muchavisoy, H. & Jamioy, L. (1999c). *Jajañ Joashkonam: Acerca de aquello que le dan la vuelta (o Luna)* III. Cabildo indígena del pueblo kamëntsá. Convenio cabildo indígena del pueblo kamëntsá –PRONATTA del Ministerio de Agricultura.