

## EL CARNAVAL DEL PERDÓN DE SIBUNDOY, COLOMBIA: ARMONIZACIÓN, CONECTIVIDAD Y COMUNICACIÓN PARA LA PAZ

*THE CARNIVAL OF FORGIVENESS OF SIBUNDOY, COLOMBIA: HARMONIZATION,  
CONNECTIVITY, AND COMMUNICATION FOR PEACE*

**Pablo Felipe Gómez Montañez**

Universidad Santo Tomás; [pablogomez@usantotomas.edu.co](mailto:pablogomez@usantotomas.edu.co)

### Historia editorial

Recibido: 04-05-2018

Primera revisión: 02-06-2020

Aceptado: 23-06-2020

Publicado: 27-10-2020

### Palabras clave

Comunicación

Paz

Perdón

Carnaval

Rito

### Resumen

En el presente artículo me propongo analizar el *Bëtsnaté*, Carnaval del Perdón de los *kamëntsá* en Colombia, como un gran “acto de habla”, y trama de sentidos que trasciende el simbolismo ritual para convertirse en una práctica social de resolución de conflictos cotidianos de este grupo étnico. Elaboro una “teoría de la armonización” como modelo de una paz indígena. A partir de la antropología del performance, y mediante observación participante, el texto es una etnografía que analiza algunos elementos significativos del carnaval que permiten comprender la manera indígena de buscar una paz que comienza en el mundo interno y se extiende en una conectividad hacia los “otros”. Esta *conectividad armonizante* se produce mediante un tejido de ritualidad y poética dentro del *Bëtsnaté*, convirtiéndolo en un escenario complejo de comunicación para la paz.

### Abstract

In this paper I propose to analyze the *Bëtsnaté*, so called Carnival of Forgiveness of *kamëntsá* in Colombia, as a great “speech act”, and a tissue of languages and senses who transcends ritual symbolism and becomes social practice of conflict resolution in this ethnic group’s everyday life. I draw a “theory of harmonization” as model of an indigenous peace. From anthropology of performance, and through participant observation, the paper is an ethnography where I analyze some meaningful elements of carnival that let understand the indigenous way of peace searching that starts in inner world and extends to a connectivity with “others”. This *harmonizing connectivity* is a product of a tissue of rituals and poetics in *Bëtsnaté*, becoming it a complex scenario of communication for peace.

Gómez Montañez, Pablo Felipe (2020). El carnaval del perdón de Sibundoy, Colombia: armonización, conectividad y comunicación para la paz. *Athenea Digital*, 20(3), e2440. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2440>

## Esbozo de una teoría de la “armonización”

En este artículo propongo entender el rol del mal llamado “Carnaval o Fiesta del Perdón” —de ahora en adelante *Bëtsnaté*— en la armonización de conflictos de la comunidad indígena *kamëntsá* de Sibundoy. La “armonización” es una palabra en castellano que suele ser empleada en varios estudios para referirse al campo de prácticas y significados desde las que se entiende y proyecta el perdón, la reconciliación, la justicia y la resolución de conflictos desde perspectivas indígenas (ver Laruta et al., 2010; Welter, 2012), en otras palabras, la forma indígena de concebir y construir la paz. Dentro de sus múltiples acepciones, en la que prima la referente al campo musical, “armonizar” es definida por la RAE (2001) como “hacer que no discuerden o se rechacen dos o más

partes de un todo”. Por tanto, la “armonía” es una “concertación” a partir de una “grata variedad”. Este punto de partida es propicio por dos razones:

En primer lugar, la “paz-armonía” tiene origen en la misma conflictividad de la vida cotidiana, en la constante variedad de partes que se relacionan y que a veces van a discordar en sus intereses y formas de asumir su posición en el conjunto del que hacen parte. Esta pertinencia corresponde con los paradigmas actuales de los estudios de paz, que la conciben como “imperfecta”, “inacabada” y emergente en medio del conflicto como algo natural en la vida social (Muñoz, 2001). Dicho conflicto, desde perspectivas contemporáneas, se define a partir de las relaciones de todo tipo que debe haber entre elementos que ahora ya no se clasifican en las categorías clásicas de la Sociedad y la Naturaleza, por lo que la paz también se comprendería desde modelos recientes de los estudios ambientales (Muñoz y Bolaños, 2011).

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

Abordaremos el *Bëtsnaté*, entonces, como un gran “acto de habla”, como una trama de lenguajes y sentidos que trasciende el simbolismo ritual para inscribirse en las prácticas sociales más cotidianas en Sibundoy. Precisamente, los paradigmas actuales de los estudios de paz nos invitan a teorizarla a partir de la pragmática, es decir, de los actos de habla, plexos emotivos y procesos de significación propios de las comunidades y grupos sociales (Muñoz, 2001). Complementariamente, y acorde con nuevas maneras de abordar el estudio de las fiestas y rituales, debemos ser capaces de estudiar el ritual en “su propio derecho” (Handelman, 2005), lo que significa que hay que ubicarlo en el presente y comprender el rol de cada uno de los elementos heterogéneos que lo componen. En otras palabras, y de acuerdo a lo que hemos venido proponiendo en an-

teriores investigaciones, el *Bëtsnaté* será abordado como *objeto-red de la memoria*, en la medida que es un conjunto compuesto de incidencias rastreables que lo complejizan y le dan sentido cuando se vuelve acto. Nuestra propuesta metodológica y epistémica de los *objetos-redes* es inspirada en la filosofía de la comunicación de Michel Serres (1996). Los *objetos-red* se constituyen no sólo como objetos formales, sino como discursos, narrativas, eventos y campos de encuentro social, conflictos y toda instancia que permita que sobre éste se acote el espacio y el tiempo, en últimas, su historia o vida social.

De esta manera, hemos identificado varios componentes que “inciden” en el *Bëtsnaté* que, a su vez, son *objetos-redes* en sí mismos, compuestos por sus propias incidencias históricas, y que han venido alterando los sentidos del carnaval hasta cobrar sentido en el presente mediante la armonización del pasado y el futuro, del mundo Occidental colonial y el nativo, así como de las subjetividades que hacen parte de este espacio de comunicación para la paz.

En nuestro trabajo proponemos como objeto de análisis aquellas prácticas sociales pertenecientes al *Bëtsnaté* donde se lleva a cabo lo que denominamos *conectividad armonizante*. Es decir que analizaremos aquellos repertorios y rutinas que tienen como fin garantizar la apertura hacia el “otro”, en el marco de principios como la limpieza, la expiación, la alegría, el compartir, la justicia intersubjetiva y la hospitalidad, entre otros. Al fin y al cabo, *Bëtsnaté* es la fiesta *kamëntsá* que marca el fin y principio del ciclo cósmico que renueva el orden y propicia el agradecimiento por lo obtenido y por el porvenir. En la traducción rigurosa que nos transmitió Alirio Chicunque, nuestro máximo colaborador en Sibundoy, *Bëts* significa “grande”, *cna* “persona o gente” y *té* “día”, por lo que *Bëtsnaté* no sería el Carnaval del Perdón, sino el “Día Grande de la Gente”.

## Yagé: limpia, conectividad y paz desde lo indígena

No hay nada tan individual y al tiempo tan colectivo como participar de una ceremonia del yagé, o por lo menos eso concluí las dos veces que lo he hecho. La segunda ocurrió precisamente en una vereda de Sibundoy, la noche previa a nuestro regreso a casa. Tomar yagé significa vivir un proceso interno de conexión espiritual, alta reflexividad y encuentro íntimo con nuestros miedos más profundos, al tiempo que compartir y abrirse ante las emociones y crisis de nuestros acompañantes. En ambos casos el cuerpo cumple un rol fundamental: es el objetivo de la acción terapéutica, de la afectación medicinal, y además el puente que conecta al interior con los espíritus de las otras gentes (incluyendo la naturaleza y el cosmos). En suma, ya sea dejando actuar la medi-

cina que recoge la energía cósmica o abriéndose al mundo de las relaciones, el cuerpo es el elemento esencial de la *conectividad*.

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

Algunos miembros de la comunidad participan de esta limpieza días antes de las actividades centrales y al terminar el ciclo festivo. Taita Santos, médico del yagé, ex gobernador indígena y actual asesor de paz de la Gobernación del Putumayo, lo explica inicialmente:

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

De esa manera, el cuerpo debe limpiarse previamente para disponerse a relacionarse con el otro y debe limpiarse y sanar aquello que dejaron de más ciertos flujos y transacciones. Una vez el grupo ha recibido la bienvenida y las instrucciones de la ceremonia del yagé viene la primera fase de *purga*. Como lo indica la palabra, al ingerir el primer vaso de yagé suelen pasar unos veinte minutos para que la persona tenga la necesidad de dirigirse al baño y/o los lugares dispuestos para regurgitar. La limpia comienza con la desocupación del tracto digestivo, pues sin esta purga, se hace difícil pasar a la siguiente fase: la *pinta*.

La *pinta* es el nombre que suele dársele al momento ontogénico (James y Jiménez, 2004) o a los llamados “estados alterados de conciencia” o del “éxtasis” (Eliade, 2009). El yagé en sí es un bejuco que tiene propiedades purgantes. Lo que genera las llamadas alucinaciones o activaciones de los neurotransmisores son otras plantas que acompañan su preparación. El yagé y sus acompañantes se siembran en la chagra del taita yagecero, la cual es un microcosmos, es decir, reproduce las relaciones y circuitos *medio-planta-animal-comunidad*, conformando una “vivencia energética” que le permite al chamán, mediante las plantas sembradas, tratar los problemas de las relaciones sociales que se dan entre los *kamëntsá*. En otras palabras, la chagra es la memoria de las relaciones que esta comunidad construye con el cosmos.

La armonización entre el yagé y demás plantas generan muchos tipos de medicina, por lo cual la *pinta* cambia de acuerdo al tipo de yagé que se consuma. La variopinta de bebidas corresponde a la diversidad de “trabajos” espirituales que se llevan a cabo en los escenarios terapéuticos. El taita Ángel Jacanemojoy nos explica, en su breve testimonio, la clasificación que se da de los tipos de bebida del yagé y las pintas que produce de acuerdo con los elementos del cosmos con quien conforme relaciones y circuitos en su preparación.

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

Luego de la *pinta* viene la tercera fase final: la *limpia* con plantas. Por turnos, cada participante se sentaba frente al taita. En algunas ocasiones se daban pequeños diálogos a manera de relaciones terapeuta-paciente, en otras no era necesario. El taita invitaba a quien quisiera a desnudar su torso, yo lo hice. Acompañado de toque de dulzaina, guitarra, y tambores, y entonando cánticos en glosolalias y onomatopeyas que parecían más cadenas de mantras sonoros que frases de sistematicidad lingüística, el taita pedía a sus asistentes que le pasaran ciertos tipos de ortigas. En mi caso recuerdo que una de ellas se llamaba “cobija de pobre”. Cada hoja espinosa de esa planta medía de largo el equivalente a tres palmas de mis manos. A medida que la irritación de mi piel se hizo más evidente y las ampollas pulularon, con el ardor brotaban los miedos y

se vislumbraban los propósitos. Es una manera muy breve y superficial de describir la experiencia, pero lo clave es comprender que de manera sistemática se repite en cada participante, quien comienza a hacer parte de una cadena de transacciones y conectividades que lo disponen a relacionarse con otros y el cosmos para lograr sus propósitos. En el marco del *Bëtschnaté*, la ceremonia del yagé tiene como propósito eso: disponer al cuerpo-espíritu a abrirse ante otros *cuerpos-espíritus* y conectarse con éstos. Sin esta conectividad no hay convivencia, ni armonía, ni paz, que para este contexto se define y/o relaciona directamente con la limpieza-sanación.

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

Al final, las acciones de paz se definen desde las dimensiones intrapsíquicas e intrapersonales, lo que hace que desde los actos de habla ésta sea entendida como algo tan simple y complejo a la vez: *estar bien*. Como principio epistemológico, si investigamos temas de paz en comunidades lingüísticas diferentes a la nuestra, es importante comenzar por averiguar si conceptos como “paz” tienen su equivalente en la lengua de nuestros interlocutores. María Clara Juagibioy es lingüista de la comunidad de Sibundoy. Es quien traduce los sermones del español a la lengua *kamëntsá* que se predicán en la misa del *Bëtschnaté*. Al preguntarle precisamente por el concepto de paz, titubea, genera pausas y silencios, y responde:

Tener como paz es como ‘travatsotomiagmaniagno’, es como yo, que me sienta bien con todos los que están a mi alrededor. Es estar en paz consigo mismo y con los demás, o sea, ese sería como el sentido que se le podría dar. O sea, t’ravatsotomiagmaniag’, donde uno habita. Que uno esté bien con la familia. (María Clara Juagibioy, Sibundoy, entrevista personal, febrero 7 de 2016)

En suma, el cuerpo-espíritu individual debe limpiarse y disponerse a la conectividad con el otro para lograr la armonía. Es decir, que cada quien participa como integrante de un sistema complejo de transacciones y flujos que se dan entre los elementos del cosmos del cual se hace parte. Al limpiar el cuerpo se permite la canalización de la conectividad que fundamenta la ética comunitaria, la cual comienza con la prolongación de la paz interior hacia los espacios más colectivos y comunes. El cuerpo, de esta

manera, se proyecta en el espacio de la casa, de la familia. De esta forma se busca la paz comunitaria, o por lo menos la *travatsotomiagmaniagno* de los *kamëntsá*, el estar bien, el cual comparte la raíz con *travatsotomiagmaniag*, es decir, con el *lugar que se habita*. La paz, entonces, se define al sentirse y al constituirse como espacio del bienestar compartido.

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

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

---

El *Bëtschnaté* fue nombrado como Carnaval del Perdón por parte de los misioneros capuchinos. Tal denominación tiene tanto de imposición, como de armonización históricas. El acto individual de perdonar, como lo profesa la lógica católica, se resignifica en el marco del *Bëtschnaté*, y trasciende a un objetivo de armonización que va más allá de la aceptación de culpas y expiaciones. Compartimos la tesis de Jonathan Fajardo, para quien no se trata de entender este “perdón” desde la “economía de absolver la culpa”, de la búsqueda de la redención, sino desde lo que significa el vivirlo como un encuentro cara a cara con el otro (Fajardo, 2006, p. 402).

Para los *kamëntsá* e *ingas* del Valle de Sibundoy, la conjunción energética de elementos discordes se traduce en todas aquellas acciones comunicativas que forjan y renuevan el sentido de lo colectivo, es decir, del principio holista de vida comunitaria. Al final, tan simple y complejo, el significado del *Bëtschnaté* es la *convivencia* y el *buen vivir*. Una característica del *Bëtschnaté* es la guía de los taitas mayores (autoridades) respecto a los valores y comportamientos comunitarios que garantizan el buen vivir. Tal objetivo se basa en la conectividad plena entre las autoridades y la base comunitaria. La palabra *taita* connota una figura paternal-autoritaria que se refleja tanto en la familia como en el gobierno. Bayron, como joven de la comunidad indígena, expresa el principio que rige tal conectividad: “Para mi ser un joven *kamëntsá* significa respeto, porque siempre nos enseñan ese principio al nacer en la comunidad” (Bayron Juagi-

bioy, Sibundoy, entrevista personal, febrero 8 de 2016). De manera muy obvia, aparentemente por ahora, la conectividad entre taitas y la comunidad se da por el respeto: el *taita* guía y aconseja, por lo que la comunidad le expresa respeto.

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

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

Afuera, en la calle, Ángel dirigía una “cuadrilla de trabajo”. Varios hombres, bajo su liderazgo, acomodaron siete palos largos y gruesos de madera sobre la calle: cuatro más largos conformaban lo que serían los postes que permitirían a la estructura levantarse y sostenerse, los otros tres se amarraron transversalmente. El taita invitaba, además, a la repartición contante de alimento y chicha: parecía ser fundamental estimular un ambiente alegre y de bienestar para sus trabajadores y colaboradores. Su rol en ese momento recogía una amplia experiencia como “caporal”, característica fundamental del liderazgo que legitima su figura de taita en la comunidad y en la que, por supuesto, se vincula la historia general de su pueblo con la propia.



De acuerdo con la caracterización del pueblo *kaméntsá* elaborada por el Ministerio de Cultura, la “cuadrilla”, término en castellano, tiene su lugar en lengua nativa como *enabuatëmbayënga*, lo que significa “apoyo mutuo” (Ministerio de Cultura, s. f.). Como espacio de comunicación, la cuadrilla permite el fortalecimiento de la convivencia y la solidaridad, al tiempo que se comparte el trabajo y los conocimientos. Al rol del taita como conocedor y dirigente del trabajo comunitario, hay que sumarle el de mediador de conflictos, lo que resalta de la *enabuatëmbayënga* su característica de espacio de aprendizaje y convivencia con base en la armonización constante cuando emergen los desacuerdos y las disputas. En otras palabras, la cuadrilla de trabajo también se ha configurado históricamente como espacio de comunicación para la construcción de la paz comunitaria. Al taita Ángel le preguntamos qué sucedía en caso de que hubieses conflictos en medio del trabajo colectivo, a lo que respondió sencillamente:

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

En su estudio reciente sobre el perdón, la violencia y la disidencia en Sibundoy, Javier Tobar y Herinaldy Gómez encontraron que la “palabra del Taita” está enraizada en la tradición lejana: “hecha consejo y enseñanza es una palabra que cuestiona, desnuda, juzga, altera y compromete. Por ella ocurre la alteración, la transformación de la conducta individual y social” (Tobar y Gómez, 2004, p. 67). Para nosotros es la reiteración de la relación entre la paz, la armonía y el respeto a la autoridad tradicional. Respeto, diálogo y liderazgo es lo que define al caporal. Es lo que legitima su rol como guía del trabajo comunitario. Eso mismo se reflejaba ese sábado cuando Ángel dirigía la construcción de los castillos que *serían* parte de uno de los ritos más importantes del *Bëtsnaté*. Los ramilletes tejidos dentro de la casa fueron llevados afuera para ser colocados sobre las estructuras de palos que ya habían sido terminadas por las cuadrillas de trabajo. Se armaron entonces cuatro “castillos”, uno principal para ser erigido frente al cabildo y tres más para hacerlo frente a la casa de las tres autoridades principales: el gobernador (*Uaishanÿa*), el alcalde mayor (*Arcañÿe*) y el alcalde menor (*Alguacero*). Cada castillo constituye un tejido armonizador en dos dimensiones: en primer lugar, la de la conectividad entre los vivos a manera de comunidad organizada, pues los siete postes de la estructura del castillo representan las siete autoridades del cabildo como base del tejido comunitario (ramilletes de palma). En segundo lugar, la conectividad con los muertos con los ancestros, como parte de la misma comunidad. A medida que

se levanta el castillo, la alegría de los gritos armoniza con la de las explosiones de los voladores de pólvora. Cada vez que un volador totea, emergen chillidos de júbilo. De manera espontánea, uno de los miembros de la cuadrilla que ayudó a construir y erigir el castillo se acercó y dijo: “con el sonido de la pólvora despertamos los ancestros para que acompañen la fiesta” (Miembro anónimo de la comunidad, Sibundoy, entrevista personal, julio 22 de 2016).

## Armonizaciones preliminares: volver al tabanok

---

La presencia del taita gobernador en este levantamiento de castillos se da también como integrante de los grupos de música quienes, al son de dulzainas y tambores principalmente, armonizan el trabajo comunitario con melodías alegres. Al fin y al cabo, para los *kamëntsá*, el *Bëtschnaté* debe ser, acorde con su finalidad de convivencia para garantizar la prosperidad y el buen vivir, una fiesta, un espacio para el paroxismo carnavalesco. Particularmente, el rol de la música es clave por la disposición que permite a la conectividad entre alteridades, base de la convivencia pacífica y el buen vivir, “pues quien se expresa en el lenguaje musical ha extendido ya su sonoridad al cuerpo del otro” (Tobar y Gómez, 2004, p. 27). Individual y colectiva a la vez, la participación mediante la música y el vestuario de colores configura el campo de conectividades mediante las vibraciones energéticas que se estimulan como parte de los flujos que mantienen la dinámica cósmica-social.

Así como el yagé dispone al cuerpo físico a la apertura espiritual que conecta, es importante que el mismo se disponga a tales conexiones, ya no en el espacio curativo, sino en el neto espacio festivo-colectivo de la integración y la convivencia. Para eso el yagé da paso a la chicha, permitiendo que las transacciones se desarrollen y canalicen como corresponde al paso de los diferentes órdenes rituales del *Bëtschnaté*. Su preparación es un ejercicio donde la mazorca, la chagra y el trabajo de las mujeres convergen en tanques de agua llenos de la bebida y dispuestos constantemente para su consumo durante los preparativos de la festividad. Si tenemos en cuenta que su preparación en Sibundoy es fruto de mascar directamente el grano y depositarlo con baba en el recipiente de fermentación, se hace evidente que el flujo energético que se intercambia tiene como canalizador la saliva, es decir lo que proviene de la lengua que degusta, pero con la que también se habla y se comunica con otros.

Pero si hay algo que esquematiza el flujo de intercambio energético durante el compartir de la chicha es la manera cómo interactúan oferentes y comensales. A eso he denominado esquema *fractal-ondulante-serpenteante*. Tal como si un logaritmo se activara con cada movimiento del compartir, este esquema describe un patrón sistemá-

tico en medio de la aleatoriedad implícita en el consumo colectivo de bebidas embriagantes.

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

Es un modelo ondulante ya que, a media que se repte el ejercicio, se esquematiza una onda que “va y viene constantemente”. Es serpenteante porque transcurre mientras el grupo se desplaza por el recinto común y se encuentra con otros grupos, en forma de filas o culebras que se mueven. A medida que avanza el festejo, los oferentes pueden ser convidados por otros oferentes, o pueden hacerlo con integrantes de otros grupos, por lo que se vuelve fractal, es decir, se activa sistemáticamente el proceso con el orden de repartición y las palabras que denotan salud, invitación a tomar y agradecimiento. Consecuentemente se van conformando largas cadenas de repartición, que serpentean por todos los espacios y que obligan a consumir compulsiva y alegremente la chicha acompañada de las palabras de invitación y agradecimiento. Es un ejercicio libre y caótico como ordenado y armónico a la vez. De esta manera, se arma un tejido, en el uso correcto del término, que permite la conectividad al tiempo que reta la moderación. Por supuesto, el objetivo es activar y mantener la alegría colectiva que garantice el desarrollo pacífico y festivo de la celebración. Sin exagerar, en el término de dos horas, un comensal puede ingerir fácilmente 40 vasos de chicha. Sin embargo, durante nuestra participación, no percibimos a alguien en estado de extrema embriaguez, más bien notábamos una “bilis colorida” que fluía en medio de la complicidad, la sociabilidad y la alegría colectiva. Por esta razón compartimos las observaciones de Fajardo, para quien, desde el punto de vista de lo fiestero, el perdón es un retorno de las fuerzas vitales naturales, que se materializa en la música, el colorido y la alegría, y de ahí el rol

que el autor le otorga al maíz y a la chicha como “dispositivos de convivencia y encuentro” (Fajardo, 2006).

Los castillos de palma están erigidos. La noche del sábado, posterior al levantamiento de los castillos, se celebra un ritual de armonización que busca la conectividad entre las personas con sus territorios, sus ancestros y, por supuesto, con su herencia cultural. Para eso se dirigen al centro del *Tabanok*, es decir, el lugar de origen de los *Kamëntsá*, que corresponde a la plaza central de Sibundoy. Según nuestros interlocutores, esta plaza fue construida en el lugar donde quedaba el antiguo cementerio, por lo que el ritual de armonización inicial se celebra precisamente ahí para integrar los espíritus de los antepasados a la fiesta. A la larga, dirigirse al *Tabanok* es, como expresa taita Santos, retornar al origen, al mito cosmogónico, “porque nosotros partimos de un ombligo general” (Taita Santos, Sibundoy, entrevista personal, febrero 7 de 2016).

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

Las esculturas se erigieron sobre el antiguo cementerio. Al ser sopladas y limpiadas mediante los cánticos y rutinas de los taitas, éstas canalizaban la energía sanadora que debía esparcirse por el territorio hacia sus componentes. El *Tabanok*, por tanto, es un clásico *axis mundi* donde ocurre la hierofanía, la manifestación de lo sagrado que le otorga “sentido” al mundo y lo ordena (Eliade, 1991, 1996). Los cuerpos de los muertos yacen bajo tierra y mediante la limpieza de los taitas se activa su vitalidad para recordar la tradición. Al final, el llamado “perdón” es más bien un complejo proceso de armonización que demanda la conectividad que vincula las vibraciones de la vida y la muerte para materializar la transmisión de la cultura. Las esculturas dejaron de ser re-

presentaciones para ser canales de energía que verdaderamente dan forma al espacio social.

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

## Armonizaciones y poéticas del carnaval

---

A continuación, nos detendremos en los componentes principales de la festividad indígena. Para nosotros, éstos nos permiten comprender otras características de armonización. La conjunción de elementos de origen tanto prehispánicos como coloniales configuran en el presente un “modo originario” de resolución de conflictos. Tal concepto lo tomamos de Nelson Antequera (2010), para quien los *modos* corresponden con “criterios compartidos” que determinan procedimientos en el caso de agenciar conflictos comunitarios que han sido construidos y transmitidos culturalmente Y son *originarios* no porque correspondan a un *staff* cultural que marca la esencialidad indígena, sino porque remite, más bien, a la dimensión de la ética comunitaria, a sus valores compartidos (Antequera, 2010, p. 25), sin dejar de lado los procesos históricos de sincretismo y creatividad étnica. Para nosotros, el *Bëtschnaté* es un espacio intercultural, concebido en la dimensión ético-política que permite la construcción de nuevas intersubjetividades que, a su vez, edifican un horizonte común de convivencia y de modos alternativos de resolución de conflictos, que tienen como base a los modos originarios propios de la cultura indígena. Con estos modos, entonces, se armonizan los conflictos históricos marcados por el encuentro colonial y además se armonizan los elementos que componen las relaciones cósmicas, por lo que buscan restablecer ese complejo equilibrio comunitario, de ahí que suelen llevar un sello ritual en su operatividad.

### La comparsa

El lunes 8 de febrero (previo al miércoles de ceniza) de 2016 fue el día oficial de la celebración del *Bëtschnaté*. Muy temprano, las familias indígenas se prepararon con sus vestuarios e instrumentos musicales, al tiempo que llevaron a cabo repertorios rituales al interior de sus casas con los que reafirmaron el respeto hacia el padre y la madre, base de la convivencia pacífica *kamëntsá*. Según algunos miembros de la comunidad que

nos compartieron sus relatos, en las casas los hijos se arrodillaron frente a sus padres para que éstos “perdonaran” sus faltas cometidas y renovaran con ello su disposición a armonizar las demás relaciones comunitarias. Luego comenzó el ritual colectivo de la comparsa, para lo cual todas las familias llegaron a la escuela rural bilingüe ubicada en la vereda Las Cochas. Se hace evidente la “memoria corporada” (Connerton, 2006, p. 23) que transmite y reproduce el pasado indígena mediante repertorios corporales que se materializan en la presencia de niños muy pequeños que incorporan por mimesis los gestos y prácticas de los mayores. No hay miembro alguno que no tenga a la mano un instrumento musical, sea un tambor, una flauta o una dulzaina. La música es producida por el colectivo completo, no hay un grupo con ese rol específico. La comparsa comenzó y su objetivo final es la iglesia principal de Sibundoy.

El personaje principal que guía la comparsa es el *Matachín*. El rasgo principal de éste es una máscara color terracota, de facciones burlescas. Es un personaje alegre, activo y líder que es interpretado por nuestros interlocutores como el Dios Solar que guía al colectivo y recuerda con su soplado la transformación, el cambio, el devenir de la historia comunitaria y la activación del flujo energético que sustenta sus transacciones. Tal vez por eso es seguido de un grupo de *banderos* que, con sus coloridas banderas ondeantes, connotan valores que fueron explicados por Alirio Chicunque: blanco-paz, azul-agua, verde-esperanza, rojo-sangre. Si notamos, los significados de los colores corresponden a la simbología occidental, lo cual, no significa pasividad histórica, sino que los *kamëntsá* han incorporado valores e ideas traídas con el catolicismo y las han armonizado con su universo ético para configurar unos criterios compartidos en torno a la reproducción social y comunitaria.

Detrás de los *banderos* desfilan los siete *taitas*-autoridades del Cabildo. Si el *Matachín* renueva el mito indígena y los *banderos* activan la convivencia comunitaria, los *taitas* actúan como mediadores en varios sentidos: en el primero, porque ponen en escena la autoridad y el orden que son la base de la convivencia pacífica *kamëntsá* que, prolongando el respeto hacia los padres, transmiten los principales criterios que la comunidad debe compartir para vivir en armonía y en equilibrio. Por eso, de cierta manera, los *taitas* controlan que el ritmo de la comparsa se de manera adecuada; cuidan el equilibrio de los flujos energéticos, tal como lo hicieron dos noches antes en la limpieza de esculturas del parque central. En el segundo, su posición en la estructura de la comparsa marca el puente y la armonización entre la cosmogonía indígena (delante de ellos) y las imágenes propias del proceso evangelizador (detrás de ellos). A sus espaldas, un grupo de mujeres carga, expone y custodia una gran imagen de la Virgen de Nuestra Señora del Sur. A medida que la Virgen recorre la vía junto con los demás ele-

mentos, más familias se unen a la comparsa y el nivel de ruido y alegría aumenta considerablemente.

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

Los *sanjuanes* son un grupo de danzantes que tienen unas máscaras muy particulares, pues con la lengua por fuera proponen una polisemia que ondula entre el *dolor* y la *burla*, ambos signos de resistencia histórica. Comencemos por la segunda. Evidentemente, el nombre *sanjuanes* hacen referencia a la fiesta de San Juan, celebración católica del mes de junio. La fiesta de San Juan se fusionó con el *Bëtscanaté* por orden de los capuchinos para evitar tantos momentos de ocio en la comunidad indígena. Además, sabemos que, en muchos lugares de Latinoamérica, el San Juan buscó reemplazar a las fiestas del Solsticio de Verano o Fiestas del Sol (*Inti Raimy* en las culturas *quechuas*).

Con su lengua fuera, los *sanjuanes* parecerían hacer cierta mofa del sacrificio de Juan el Bautista. Otros participantes alimentaban el conjunto de interpretaciones al afirmar que la lengua significaba la expresión de sorpresa, confusión y burla que los “mayores” sentían al escuchar la lengua del español. Pero cuando se ahonda en las texturas más profundas de la historia y de la cotidianidad indígena, los *sanjuanes* son la huella del dolor, la marca de una estrategia antigua que perdura en la memoria colectiva. Corresponde, al parecer, a un rasgo particular de la cultura *kamëntsá* que haría parte del tiempo de la tristeza y la melancolía que busca ser transformado y superado por el *Bëtscanaté*. En un testimonio recogido por Tobar y Gómez (2004), la historia de las máscaras de los *sanjuanes* proviene porque en los hogares indígenas se presentaban muchos problemas, por lo que los hombres decidían tomar lazos o ceñidores que llevaban puesto, se dirigían lejos de sus casas y se ahorcaban. En esta segunda versión, la lengua del *sanjuan* no es una burla, sino la expresión de quien se dejó llevar por el dolor hasta el punto de solucionar los conflictos con la muerte.

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

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

Un grupo de caminantes, encabezados el taita gobernador ingresa a la iglesia. Allá se celebra una eucaristía católica en lengua *kamëntsá*. Como toda misa, el silencio y quietud hacen parte de los repertorios corporales. Eso contrasta con lo que sucede en el atrio, donde los personajes carnavalescos y los participantes más alegres continúan con el ruido y la música. Durante un rato de aproximadamente diez minutos, al comienzo de la eucaristía, la fiesta carnavalesca fuera de la iglesia parece tanto provocar y retar al orden evangélico, así como aportar una vibración y energía alegre a un momento que suele ser melancólico y de quietud. Mediante el ruido y la alegría desbordada, el colectivo indígena emite una vibración que debe prolongarse en el recinto sagrado católico, no con el fin de irrumpir simplemente en su ritmo y dinámica, sino para *proponer* y prolongar la energía armonizadora del *Bëtschnaté*. Las ondas sonoras que invaden la iglesia activan los principios originarios y propios de la comunidad *kamëntsá* que no deben competir con la pasividad católica, sino convivir y lograr una vibración conjunta y armónica. Como el soplo del chamán y del Matachín, la comunidad entera sopla la música, la alegría, la bilis de color que debe encontrar en el recinto sagrado sus formas de seguir el flujo energético y canalizarse hacia otros. En últimas, la alegría del exterior busca complementar y aportar, más que competir y/o contrarrestar.

### Clëstrinye y jebhatsëmbam: el corazón del Bëtschnaté

En medio de la eucaristía ocurre un acto de disidencia histórica, pues, así como llega el momento de “dar la paz”, también se realiza un performance en donde el sacerdote es quien se hinca ante el taita para ser armonizado, para lo cual deposita sobre la corona de la cabeza del cura flores de un árbol llamado *clëstrinye*, nombre que otros investiga-



dores han identificado para nombrar también al *Bëtsnaté* o Carnaval del Perdón (Fajardo, 2006; Tobar y Gómez, 2004).

Esta deposición de flores es el acto performativo intersubjetivo más importante de la celebración. Fuera de la iglesia, las familias y personas individuales comienzan a poner en práctica esta rutina. La disidencia mantiene sus sentidos al re-significar ciertas interpretaciones de origen colonial, cuyo fruto es que hoy día en castellano al *Bëtsnaté* se le denomine Carnaval o Fiesta del Perdón. En los testimonios que pudieron recoger Tobar y Gómez (2004), los mayores de la comunidad cuentan que el ritual de las flores se hace cada vez más en privado, pues se mantiene una memoria colectiva del tiempo en que los colonos se burlaban, pues lo veían como acto de “humillación” y no como acto de “humildad y perdón, humanidad y alegría”. Comprendí entonces que la armonización imbrica dos dimensiones: la histórica y la cotidiana. La histórica corresponde a la conjunción de ideas, prácticas y sentidos que se han tejido durante la historia de los encuentros interculturales en Sibundoy durante siglos. La cotidiana corresponde al conjunto de prácticas de reavivamiento de la convivencia con base en el flujo energético en el espacio-tiempo que se mantiene en equilibrio o se altera mediante lo que Tobar y Gómez (2004) denominan “justicia intersubjetiva”.

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

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

Pero, además de reproducir los órdenes jerárquicos que regulan a la comunidad, el *Bëtsnaté* también es el espacio de la reconciliación entre opuestos que alguna vez se

hicieron daño, con lo cual sus sentidos se acercarían al significado del perdón como lo entendemos en Occidente, al menos desde la verbalización de algunos miembros de la comunidad:

Y si te he ofendido de pronto a otra persona, entonces ese día es para abrazarse. Por ejemplo, yo tengo mi novia y la insulté, me toca buscarla como sea ese día y pedirle perdón y uno se arrodilla, vuelve, si ha sido grave tiene que arrodillarse a la persona y se le pide perdón. Entonces se llama la reconciliación. Y bailar, tomar, comer y disfrutar de lo que es en vida. (José Aniseto Muchavisoy, entrevista personal, Sibundoy, febrero 5 de 2016)

El *Bëtsnaté* busca armonizar las relaciones sociales en un marco temporal que no sólo abarca el pasado, es decir, la redención y reconciliación por el acto “cometido”, sino que despliega todas aquellas relaciones e interacciones que “se van a dar”. En otras palabras, el “perdón” no sólo se pide por “lo acontecido”, sino por “lo que pueda venir”. No significa que simplemente se anticipa al futuro. Más bien el *Bëtsnaté* respeta el tiempo circular y en espiral en que, aunque no se sepa qué va a ocurrir exactamente, se tiene la certeza de que los ciclos pueden repetirse y renovarse mientras continúa el flujo de la vida.

En consecuencia, durante el *Bëtsnaté* se danza en círculo, al igual que el tiempo cíclico, para garantizar la entrada en la morada del *otro*, en su alteridad. Con ello se gesta un momento de justicia intersubjetiva y renovación de lazos emocionales y sociales que reproducen la convivencia pacífica. Más que “perdón”, es armonía y prosperidad lo que se busca en ese espacio intersubjetivo. No es el espacio donde se busca la “economía de absolver la culpa” (Fajardo, 2006, p. 402), de la búsqueda de la redención, sino desde lo que significa el vivirlo como un encuentro cara a cara con el otro. En el marco de la hospitalidad y el intercambio de dones que se lleva a cabo es un espacio de justicias más preventivas que restaurativas.

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

Cuando partimos de un modelo lineal del tiempo, en el que la falta “fue cometida”, el tiempo de espera para el encuentro subjetivo armonizador no debe ser largo, de lo contrario los flujos de energía derivarían en fuerzas destructoras que aportarían vio-

lencia y enfermedad. En las comunidades indígenas hay palabras que definen la crisis que, de no ser atendida, empeora las cosas. Cuando tal conjunción espacio-tiempo se consolida (el camino se ha angostado, es tarde), se activa el marco propicio para la venganza. La manera de evitar y confrontar tal crisis, para el caso *kamëntsá*, es que quienes hacen parte del encuentro intersubjetivo verbalicen la expresión *jebhatsëmbam* que, desde una interpretación occidental, significaría “olvidar”, “volver a estar en paz”, pero que en un sentido más amplio y originario se traduciría como “ya no hay razón para que se siga guardando rencor y se siga en ese pensamiento, retornemos a lo de antes” (Tobar y Gómez, 2004, p. 74).

Vale detenernos momentáneamente para reflexionar que *jebhatsëmbam* confronta al “olvido” occidental, pues para los *kamëntsá* es un olvido que incluye al otro, que busca retornar al encuentro armónico; en este contexto, olvidar nunca significa excluir al otro del espacio íntimo. Por eso Alirio Chicunque recordaba que en esos momentos íntimos de *jebhatsëmbam* las partes en conflicto terminan diciendo que ambos son *tabanok*, “somos de una sola casa y una sola familia” (Alirio Chicunque, entrevista personal, Sibundoy, febrero 7 de 2016).

## Conclusiones: la conectividad armonizante como comunicación para la paz

---

Un principio ético de la comunidad *kamëntsá* es anticiparse a la venganza, y para eso se tiene en cuenta un marco de espacio-tiempo que se procura manejar ambas dimensiones para que ésta no encuentre ni su lugar ni su momento. Precisamente porque este principio sí logra regular las relaciones cotidianas comunitarias, es que se torna un habla inscrita en prácticas sociales. Pero si hay una acción-principio ético que hemos identificado como base de la convivencia comunitaria es la *conectividad* en todas sus dimensiones: con los ancestros, con los elementos del cosmos, con la naturaleza, con el porvenir y, sobre todo, con los “otros”. Sin que se lleve a cabo una transacción exitosa entre quienes hacen parte de un conflicto, con base en el olvido (limpieza) del pasado, no se logra la verdadera armonización que renueva los lazos comunitarios. La base de todo, al parecer, es la disposición a “abrirse” al “otro”, a comprender su mundo, vibrar con él y figurar un porvenir en que tal vibración armónica se mantenga lo más posible. Consecuentemente, la vibración, fruto de la conectividad, se renueva en actos performativos de la festividad que ponen en escena los actos intersubjetivos de convivencia elemental.

De ahí que la importancia del perdón y la reconciliación, que hemos redefinido como *conectividad armonizante*, se basa en la felicidad, en tanto la alegría de *encontrar-*

*se con el otro.* La danza en giro se da en los encuentros cara a cara que, mediante el compartir de la chicha y el alimento, expresan la alegría y producen las vibraciones que se armonizan. Pero también se presenta cuando se pone en práctica la repartición comunitaria del plato de comida compuesto por carne, mote y huevo de gallina. La preparación de éstos se hizo en las tres casas de las tres máximas autoridades del cabildo. Luego de la comparsa, el *clëstrinye* y un ritual de sacrificio de un gallo, las familias grupos se dirigen a dichas casas. Al llegar a cada una, normalmente tocan sus instrumentos, cantan, dan gritos de alegría e ingresan a una zona amplia para bailar en círculos rodeando la habitación. Es un performance que evidencia claramente que, mediante el baile, el visitante solicita permiso para ingresar al espacio del “otro” mientras el anfitrión despliega toda su hospitalidad y permite su ingreso, no sólo a su morada, sino a su espacio vital.

De esta manera, las limpias, los actos de *Clëstrinye*, el ritual expiatorio y los espacios de intercambio de dones y hospitalidades configuran la gran red de conectividades entre mismidades y alteridades de diferente orden (vivos, muertos, seres de la naturaleza, cosmos) que hacen del *Bëtsnaté* un verdadero espacio social de comunicación para la paz. Mediante esa comunicación es que la comunidad *kamëntsá* logra tanto *natjënban* como *tsonñan*, dos términos tan simples y tan complejos a la vez con los que logra incluir el concepto verbalizado e incorporado de lo que para Occidente sería la paz:

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

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

Todas las personas nos merecemos una oportunidad para reconstruir algo nuevo y empezar. Así como nosotros los indígenas pensamos que nuestro carnaval marca como un fin de año y es como volver a empezar de nuevo.

Nosotros miramos eso, nuestro carnaval. Nos preparamos todo un año, por ejemplo, sembramos el maíz para que en esta época esté calculado. Preparamos nuestra indumentaria, o sea que debe estar para esta época, y todo lo demás, preparamos todo para que las cosas salgan bien y que ese año nuevo que vamos a empezar sea más lleno de esperanzas, que esté en paz consigo mismo y luego que esa paz pueda irradiar a los demás, la familia, entre los, entre las personas como más cercanas. Poder como en el transcurso de la vida. La vida es tan cortica para disfrutar y también decimos que este mundo tan bonito es para conocerlo no más, nos proyectamos frente a eso. Lo mismo, dentro de los versos que cantamos decimos “clestriye, clestriye chams cabënga chams bëndata, vida or joboyejuan”. (María Clara Juagibioy, entrevista personal, Sibundoy, febrero 7 de 2016)

El principio ético del *Bëtsnaté*, entonces, ha quedado inscrito en la palabra cantada por cada cual para unirse y armonizarse en el todo del colectivo: “en vida nos tenemos que alegrar, en vida tenemos que disfrutar, pero en paz con los demás” (María Clara Juagibioy, entrevista personal, Sibundoy, febrero 7 de 2016)

De esta manera, queda claro que la *conectividad armonizante* se produce en diferentes escalas históricas y cotidianas en varios elementos que componen la festividad del *Bëtsnaté* en la región del Sibundoy; un tejido de ritualidad y poética que teje un modelo tan antiguo y novedoso para proponer los principios comunicativos de una paz siempre tan imperfecta e inacabada como sustentada continuamente por culturas como la *kamëntsá*.

## Referencias

---

- Antequera, Nelson (2010). Cuando el río suena... Gestión de los recursos hídricos, procesos de urbanización y resolución de conflictos en los valles. En UNIR (Ed.), *Modos Originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia en los Valles y el Altiplano* (pp. 17-122). Fundación UNIR Bolivia.
- Connerton, Paul (2006). *How societies remember*. Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea (1991). *Mito y Realidad*. Labor.
- Eliade, Mircea (1996). *Lo Sagrado y lo Profano*. Labor.
- Eliade, Mircea (2009). *El Chamanismo y la Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.
- Fajardo, Jonathan (2006). El Carnaval del Perdón. *Porik An*, 11, 399-416. Consultado en [http://www.unicauca.edu.co/porik\\_an/imagenes\\_3noanteriores/No.11porikan/articulo12.pdf](http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_3noanteriores/No.11porikan/articulo12.pdf)
- Handelman, Don (2005). Introduction. Why Ritual n Its Own Right? How So? In: Don Handelman & Galina Lindquist (Eds.), *Ritual in ts Own Right* (pp. 1-34). Berghahn.

- James, Ariel & Jiménez, David (2004). *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. ICANH.
- Laruta, Carlos; Luján, Paola & Bengolea, Ma. Cristina (2010). “Modos Originarios de Resolución de Conflictos Región Altiplano. Comunidades aymaras de Hilata y Coniri en el Municipio de Viacha, departamento de La Paz”. En UNIR (Ed.), *Modos Originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia en los Valles y el Altiplano* (pp. 123-209). Fundación UNIR Bolivia.
- Ministerio de Cultura (s.f.) *Camëntsá, personas de aquí mismo con pensamiento y lengua propia*. Disponible en <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Caments%C3%A1.pdf>
- Muñoz, Francisco (2001). La Paz Imperfecta ante un Universo en Conflicto. En: Francisco Muñoz (Ed.), *La Paz Imperfecta* (pp. 21-66). Universidad de Granada.
- Muñoz, Francisco & Bolaños, Jorge (Eds.) (2011). *Los Habitus de la Paz. Teorías y Prácticas de la Paz Imperfecta*. Instituto de la Paz y los Conflictos Universidad de Granada.
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>
- Sandoval, Karina & Lasso, Hugo (2006). *Evangelización, Encubrimiento y Resistencia Indígena en el Valle de Sibundoy Putumayo*. Consultado en [http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/8416/1/evangelizacion\\_%20encubrimiento.pdf](http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/8416/1/evangelizacion_%20encubrimiento.pdf)
- Serres, Michel (1996). *Hermes I. La Comunicación*. Anthropos.
- Tobar, Javier & Gómez, Herinaldy (2004). *Perdón, violencia y disidencia*. Universidad del Cauca.
- Welter, Zabrina (2012). *Recomponer el camino de vuelta a casa: un proceso de reintegración comunitario alternativo y diferencial*. Tesis de Grado sin publicar Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en: <http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/15675/1/WelterLLanoZabrina2012.pdf>



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

**Atribución:** Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)